

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

TANRI, MÜKEMMELLİK VE ZAMAN

Doktora Tezi

Afra KONYALI

Ankara, 2026

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

TANRI, MÜKEMMELLİK VE ZAMAN

Doktora Tezi

Afra KONYALI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Engin ERDEM

Ankara, 2026

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

TANRI, MÜKEMMELLİK VE ZAMAN

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Engin ERDEM

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Engin ERDEM
- 2- Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER
- 3- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
- 4- Dr. Öğr. Üyesi Metin PAY
- 5- Dr. Öğr. Üyesi Zeynep BAKTEMUR KAYADUMAN

Tez Savunması Tarihi

15.04.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Engin ERDEM danışmanlığında hazırladığım “**Tanrı, Mükemmellik ve Zaman (Ankara, 2026)**” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 02.06.2026
Afra KONYALI

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	<i>i</i>
ÖN SÖZ.....	<i>iii</i>
TEŞEKKÜR.....	<i>v</i>
GİRİŞ.....	<i>1</i>
I. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE	<i>9</i>
1.1. İlahi Mükemmellik.....	<i>9</i>
1.1.1. Mükemmel Varlık Teolojisi.....	<i>10</i>
1.1.2. Mutlak Mükemmelliğe Yönelik Eleştiriler	<i>15</i>
1.1.3. Değişen Mükemmellik Tasavvuru	<i>25</i>
1.1.4. Zorunlu Varlık Teolojisi ve Mükemmellik.....	<i>35</i>
1.2. Mükemmel Varlığa Atfedilen Nitelikler.....	<i>42</i>
1.2.1. Zâtı ile Kaim (Kendinden) Varlık	<i>48</i>
1.2.2. Değişmezlik.....	<i>50</i>
1.2.3. Basitlik	<i>53</i>
1.2.4. Zorunluluk	<i>59</i>
1.2.5. Bilgi-Güç-İyilik	<i>61</i>
1.3. Ezelilik.....	<i>65</i>
1.3.1. Zamansız Ezelilik (Timeless Eternity)	<i>67</i>
1.3.2. Zamansal Ezelilik (Everlastingness/Sempiternity)	<i>72</i>
1.4. Zaman.....	<i>80</i>
1.4.1. Mutlak ve Görelî Zaman	<i>83</i>
1.4.2. Şimdîcilik ve Ezelîyetçilik	<i>91</i>
1.4.3. Zamansal Kipler	<i>93</i>
1.4.4. Statik ve Dinamik Evren	<i>96</i>
1.4.5. Hibrit Görüşler	<i>97</i>
II. BÖLÜM: TANRI, MÜKEMMELLİK VE ZAMANSALLIK.....	<i>105</i>

2.1. İlahi Mükemmellik, Faillik ve Zamansallık.....	107
2.1.1. Değişim ve Zamansallık	109
2.1.2. Yaratma ve Zamansallaşma	117
2.1.3. İlahi Bilgi ve Zamansallık	125
2.1.4. Kişi/ Zât Olma ve Zamansallık	129
2.2. Çift Kutuplu Tanrı ve Kısmî Zamansallık	137
2.3. Görelî Zamansızlık ve Tanrısal Zaman.....	148
2.4. Değerlendirme	155
III. BÖLÜM: TANRI, MÜKEMMELLİK VE ZAMANSIZLIK	159
3.1. İlahi Mükemmellik, Değişmezlik ve Zamansızlık.....	161
3.1.1. Değişmezlik, Basitlik ve Zamansızlık	161
3.1.2. Zamansız Yaratma	169
3.1.3. İlahi Bilgi ve Zamansızlık.....	180
3.1.4. Kişi/ Zât Olma ve Zamansızlık	184
3.2. Zamansız Süre ve Sıfır Zaman Tezi.....	190
3.3. Zorunlu Varlık Teolojisi ve Mutlak Zamansızlık	207
3.4. Değerlendirme	221
SONUÇ.....	224
KAYNAKÇA	231
ÖZET.....	247
ABSTRACT.....	248

ÖN SÖZ

Felsefî teolojide sıklıkla gündeme gelen “Tanrı zamansal mıdır, yoksa zamansız mıdır?” sorusu, yalnızca Tanrı-zaman ilişkisine dair metafizik bir tartışmaya işaret etmez; aynı zamanda ilahi mükemmelliğin, yaratmanın ve ibadetin anlamının belirlenmesi açısından da merkezi bir yere sahiptir. Bu tez, Tanrı’nın zamanla ilişkisini ilahi mükemmellik ve zorunlu varlık kavramları çerçevesinde incelemektedir. Özellikle ilahi mükemmelliğin nasıl temellendirildiği sorusuna odaklanarak zamansız ezelilik lehine bir okuma önermektedir. Bu bağlamda, ilahi mükemmelliği niteliklerin maksimal büyüklüğü üzerinden değil, Zorunlu Varlık Teolojisi temelinde değerlendirerek, Tanrı’nın zamansızlığına dair güçlü bir metafizik zemin sunmayı amaçlamaktadır.

Tez boyunca ilahi mükemmellik, zorunluluk, zaman ve ezelilik kavramları hem klasik hem de çağdaş düşünce gelenekleri ışığında ele alınmıştır. Antik Yunan felsefesinden İslam filozoflarına, Orta Çağ Hristiyan teolojisinden modern analitik felsefeye kadar uzanan geniş bir literatür dikkate alınmış ve Tanrı-zaman ilişkisine dair farklı yaklaşımlar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Tezin özgün katkısı ise mükemmelliği niteliklerden yola çıkarak büyüklük üzerinden açıklayan Mükemmel Varlık Teolojisi ile, mükemmelliği zorunluluk ve bilfiil tamlık ile temellendiren Zorunlu Varlık Teolojisi arasındaki farkı merkeze almasıdır. Bu çerçevede tez, Tanrı’nın zamansız ancak etkin fail olarak anlaşılabilceğini savunan bir Tanrı tasavvuru sunmaktadır. Tezin temel iddiası, zorunluluk temelli bir mükemmellik anlayışının ilahi zamansızlığı yalnızca mümkün değil, zorunlu kıldığıdır.

Tez üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde araştırmanın kavramsal ve kuramsal zeminini oluşturan ilahi mükemmellik, ezelilik ve zaman kavramları farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda Mükemmel Varlık Teolojisi ve Zorunlu Varlık Teolojisinin ilahi mükemmellik anlayışları karşılaştırılmış, mükemmelliğin niteliklerden mi zâttan mı yola çıkarak anlaşılması gerektiği tartışılmıştır. Ayrıca zamanın doğasına

ilişkin farklı teoriler açıklanarak ezeliğin zamansal ve zamansız yorumları arasındaki ayrım kavramsal olarak netleştirilmiştir.

İkinci bölümde çağdaş din felsefesinde zamansallık lehine geliştirilen argümanlar ve klasik zamansızlık görüşüne yönelik eleştiriler incelenmiştir. Tanrı'nın bilmesi, yaratması, duaya cevap vermesi ve kişisel bir varlık olması gibi özelliklerin zamansallık gerektirdiği; bu sebeple mükemmel varlığın değişmesi gerektiği iddia edilmiştir. Böylece süreç teolojisi, açık teizm ve analitik din felsefesi içerisinde geliştirilen zamansal Tanrı tasavvuru açıklanmıştır.

Son bölümde ise zamansız fakat etkin bir Tanrı tasavvurunun imkânı vurgulanmış; Tanrı'nın her türlü potansiyelden münezzeh, bilfiil ve zorunlu bir varlık olarak, zamansal süreçlere tabi olmaksızın fail olabileceği gösterilmiştir. İlâhi yaratma ve bilginin, zamanın parçalanmış yapısına dahil olmaksızın, zamansız bir bütünlük içinde anlaşılabilmesi fikri desteklenmiştir. Sonuç olarak, ilâhi mükemmelliğin Zorunlu Varlık Teolojisi ile yeniden temellendirilmesinin, Tanrı-zaman ilişkisine dair ortaya çıkan ikilemi aşmada daha sağlam bir zemin sunduğu ve Tanrı'nın zamansızlığını gerektirdiği savunulmuştur.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında doğrudan ve dolaylı katkıları bulunan kişi ve kurumlara en içten teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Öncelikle tezin hazırlanma sürecinde bilgi, birikim ve tecrübeleriyle bana rehberlik eden danışmanım Prof. Dr. Engin ERDEM'e teşekkürlerimi sunarım. Çalışmam boyunca yönlendirmeleri, eleştirileri ve yapıcı katkılarıyla araştırmamın akademik bir çerçevede şekillenmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Ayrıca tez izleme komitemde yer alarak farklı bakış açılarıyla çalışmamı zenginleştiren değerli hocalarım Prof. Dr. Recep KILIÇ, Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER ve Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e; tez jürimde bulunarak yorumlarıyla katkı sağlayan Dr. Öğretim Üyesi Metin PAY ve Dr. Öğretim Üyesi Zeynep BAKTEMUR KAYADUMAN'a; hiçbir zaman desteğini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a ve Doç. Dr. Mustafa EREN'e sonsuz teşekkür ederim.

Almanya'da geçirdiğim süre boyunca fikir alışverişinde bulunduğum, tez araştırma sürecime yönlendirmeleriyle katkı sunan Prof. Dr. Lejla DEMİRİ, Prof. Dr. Heiko SCHULZ, Prof. Dr. Oliver WIERTZ ve Dr. Amina NAWAZ'a teşekkür ederim. Yurtdışı araştırma imkânları için destek veren Ankara Üniversitesi ve ERASMUS programına minnettarım. Doktora dönemimde 2211-A Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı kapsamında destek veren TÜBİTAK Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı'na (BİDEB) teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, bu zorlu süreçte bana maddi manevi her türlü desteği sağlayan ve yanımda olan aileme şükran borçluyum. Onların sabrı, anlayışı ve teşviki olmasa bu çalışmanın tamamlanması mümkün olmayacaktı. Bu vesileyle, burada ismini tek tek zikredemediğim, fakat yardımlarıyla çalışmamın farklı aşamalarına değer katan tüm akademik çevreme, arkadaşlarıma ve idari personele teşekkür ederim.

GİRİŞ

Felsefî teolojide Tanrı tasavvurları hem Tanrı'nın varlığı hem de nasıl bir varlık olduğu ve kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi üzerinden tartışılmaktadır. Özellikle “Tanrı, nasıl bir varlıktır?” veya “Nasıl bir varlık Tanrı olabilir?” soruları, O'nun hem ne'liğini hem de varlıklar arasındaki konumunu belirlemeye yardımcı olur. Tanrı'nın ne'liğine dair teistik anlayışlar, şu dört temel özellik etrafında şekillenmektedir: mükemmellik, yaratıcılık, ibadete değerlik, zorunluluk.¹ Tanrı'nın “mükemmel varlık” olduğu fikri, tutarlı ve anlamlı bir Tanrı tasavvuru oluşturmak adına en güçlü hareket noktalarından biridir. Ancak Tanrı'nın mükemmelliği ile zaman arasındaki ilişkinin doğası, yani ilahi ezeliliğin zamansal mı yoksa zamansız mı olduğu meselesi, ciddi bir ikilem oluşturur.

Geleneksel “Mükemmel Varlık Teolojisi” (Perfect Being Theology)², Anselmci “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” tanımından yola çıkarak başlangıçta değişmezliği ve ilahi zamansızlığı benimsiyor gibi görünse de zamanla farklı yorumlara kapı aralamıştır. MVT hem zamansız hem de zamansal Tanrı anlayışına izin veren esnek bir yapıya bürünmüştür. Bunun bir sebebi dereceli büyüklük imasıyken diğer bir sebebi de mükemmelliğin bazı niteliklerin maksimum düzeyde bir araya gelerek oluşturduğu yüce varlığa işaret etmesidir. Tezde savunulduğu üzere, mükemmelliği niteliklerin toplamı veya dereceli bir varlık hiyerarşisi üzerinden kurgulayan bu anlayış, ilahi kemali değişime ve zamansallığa açık hale getirme riski taşımaktadır.

Bu tezde, dereceli büyüklük ve kümülatif mükemmellik anlayışına alternatif olarak, Tanrı'nın nedenlenmemiş varlığına dayanan “Zorunlu Varlık Teolojisi” (Necessary Existent Theology)³ önerilmektedir. Temel hipotezimiz; Tanrı'nın

¹ Meta-teolojik kavramsallaştırma ve temel özellikler için bk. Jonathan L. Kvanvig, *Depicting Deity: A Metatheological Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2021); Rosabel Ansari vd., “Necessary Existent Theology.” *Religious Studies* 60/2 (2024).

² Daha sonra MVT olarak kısaltılacaktır.

³ Daha sonra ZVT olarak kısaltılacaktır.

mükemmelliğinin yalnızca nitelikler üzerinden değil, varlığının “zorunlu oluşu” bağlamında incelenmesi gerektiği ve bunun da metafiziksel bir zorunluluk olarak Tanrı’nın zamansızlığını gerektirdiğidir. Tanrı’yı yaratılmış varlıklarla aynı ontolojik düzlemde olmayan, onlardan mutlak surette ayrı bir varlık tarzı (zorunlu varlık) olarak kavramak; O’nun biricik mükemmelliğini, değişmezliğini ve zamansızlığını garanti altına almaktadır. Bu yaklaşım, Tanrı’nın aşkın doğasına vurgu yapan aynı zamanda failliğine imkân tanıyan daha güçlü bir ilahlık fikrini desteklemektedir.

Tezin temel amacı, ilahi mükemmellik ve zorunluluk bağlamında zamansız Tanrı tasavvurunun felsefi olarak temellendirilmesidir. Teistler Tanrı’nın mükemmel ve ezeli olduğu konusunda hemfikirdir. O halde yapılması gereken, bu kemalin ve ezeliliğin ne anlama gelebileceğine dair teorileri formüle etmek ve gerekçelerini değerlendirmektir. Tezde ilk olarak “ilahi mükemmellik” kavramı ile “mükemmel varlık” anlayışından yola çıkan zamansal ve zamansız ezelilik yorumları ele alınacaktır. Böylece Tanrı’nın değişmezliği (veya değişimi), alem ile etkileşimi, fail/kışı olması, zorunlu varlığı, sınırlı olup olmadığı vb. niteliklerinin de nasıl anlaşıldığı tartışılmış olacaktır. Burada özellikle Tanrı’nın mükemmelliğini nasıl yorumlamamız gerektiği sorusu üzerinde durulacaktır. Tanrı’yı varlıkların en büyüğü olarak tanımlayan klasik “mükemmel varlık teolojisi”; dereceli bir varlık hiyerarşisini çağrıştırması ve mükemmelliği değişime açık hâle getirmesi bakımından değerlendirilecektir. Daha sonra klasik mükemmel varlık teolojisinin “büyüklük (greatness)” tasavvurundan ayrılarak “zorunlu varlık” anlayışına dayanan alternatif bir ilahi mükemmellik okuması önerilecektir. Bu okumanın, mükemmel varlık teolojisine yöneltilen ve mükemmelliği değişime açık hale getiren itirazlara bir cevap niteliği taşıyıp taşımadığı irdelenecektir. Böylece zorunlu varlık teolojisi çerçevesinde Tanrı’nın zamansız ama etkin bir fail olarak kavranabileceği savunulacak; ilahi mükemmelliğin zamansızlığı zorunlu kıldığı yönündeki tez gerekçelendirilecektir.

Tanrı'nın mükemmelliği, ezililik dahil tüm ilahi niteliklerin doğası ile ilgili bir çerçeve sunmaktadır. Mükemmelliği dereceli veya derecesiz kabul etmek, varlığı değişen ve değişmez olarak yorumlamaya yol açmaktadır. Bir yandan klasik görüş, Tanrı'nın zamansızlığının ilahi mükemmelliğin bir gereği olduğunu savunurken, diğer yandan çağdaş bazı düşünürler, mükemmel Tanrı'nın zamanda/zamansal olması gerektiğini iddia eder.⁴ Tanrı'nın zamansal veya zamansız olarak tanımlanmasının altında yatan sebep mükemmelliğin “mutlak ve tam” veya “dinamik ve gelişen” olarak yorumlanmasıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın değişen veya değişmez, mutlak ilim sahibi veya ilmini sınırlayan varlık olarak kabul edilmesi doğrudan zaman ile ilişkisine bağlıdır. O halde mükemmelliğin keşfi, ezililik konusunda da bizi aydınlatacaktır.

Klasik teizm, Tanrı'nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi, basit ve değişmez, alemi yaratan ve alemle aktif olarak ilgilenen zâtî bir varlık olduğunu iddia eder. Ayrıca mutlak ve değişmez mükemmellik fikrinden hareketle böyle bir Tanrı'nın tamamen zaman dışı olduğunu ileri sürer. Tanrı'nın zamansız olması veya zamanın dışında olması, ilahi ezililiğin klasik görüşü olarak da adlandırılmaktadır.⁵ Boethius, Aquinas, Anselm ve onları izleyen filozoflara göre Tanrı'nın mükemmelliği, yani tam değişmez ve basit oluşu, zamansız bir yaşamı gerektirir.

Argüman şu şekildedir: 1. Tanrı, en mükemmel varlıktır. 2. Mükemmel olan değişmez. 3. Zamansal nesneler değişir. 4. Eğer değişiyorsa, zamansal nesne mükemmel olamaz. 5. O halde Tanrı, zamansal değildir. 6. O halde Tanrı'nın ezililiği, zamansızdır. Buradan hareketle Tanrı ve diğer (yaratılan) varlıklar arasında zamansız ve zamansal; değişmez ve değişen; mükemmel ve mükemmel olmayan (eksik) gibi ayrımlar yapılmaktadır. Tanrı'nın aşkınlığını vurgulayan klasik ilahi zamansızlık argümanını,

⁴ Natalja Deng, “Eternity in Christian Thought”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 8 Şubat 2026).

⁵ John H. Boyer, “Eternal God: Divine Atemporality in Thomas Aquinas”, *News from the Raven: Essays from Sam Houston State University on Medieval and Renaissance Thought*, ed. Darci N. Hill (Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014), 262.

bugün de Tanrı'nın mutlak mükemmelliği, basitliği, değişmezliği ve mekânda (maddi) olmayışı temellerine dayanarak savunmak mümkündür. İlahi zamansızlığı savunan filozoflara göre, zât/kişi olma veya her şeyi bilme nitelikleri de korunmaktadır, bunun için zamanda olmak gerekmez. Aksine zamanda olmak, "mükemmel varlık" anlayışına zarar vermektedir.

Ancak klasik ilahi zamansızlık (timeless eternity) anlayışı, çağdaş din felsefesinde birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Günümüzde bu anlayışın Yunan felsefesinin etkisiyle doğduğu ve değişmesi gerektiği iddia edilmiştir.⁶ Gerek dini metinler gerek Tanrı'nın diğer nitelikleri göz önüne alınarak Tanrı'nın zamanda/zamansal olması gerektiği savunulmaya başlanmıştır. Özellikle Hristiyan inancı bağlamında Tanrı hulûl eder, duygu ve inançlara sahiptir, değişir ve etkilenir.⁷ Buradan hareketle neo-klasik teizm⁸ ve/veya süreç teizmi, açık teizm ve bazı çağdaş düşünürler, yaratan zâtî bir Tanrı'nın tamamen zaman dışı olamayacağını, aksine zamanda olması gerektiğini ileri sürmektedir. Onlara göre Tanrı her bir zamanda ve tüm zaman boyunca (everlasting) vardır. Yani Tanrı'nın ezeli olması demek, zamansal bir başlangıcının veya sonunun olmaması demektir.⁹

Zamansal ezelilik, Tanrı'nın içkinliğini, failliğini, kişiliğini ve ibadetle ilişkisini daha iyi açıklamaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın değişmezliği ve mükemmelliği yeniden tanımlanmıştır. İlahi zamansallığı savunanlar açısından da Tanrı en mükemmeldir ancak bu değişen ve kendini aşan bir mükemmelliktir. Burada Tanrı, özü bakımından veya ilişkisel olarak değişime uğrar çünkü O, aktif yaratıcı ve alemle ilişkili zât yönüyle zamanda olmalıdır. Kutsal kitaplarda geçen yaşayan, seven, cevap veren Tanrı tasavvuru

⁶ Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting", *Inquiring about God*, ed. Terence Cuneo (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 134-135; Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics* (Illinois: The Open Court Publishing, 1962), 34.

⁷ Reinhold Bernhardt, "Timeless Action? Temporality and/or Eternity in God's Being and Acting", *God, Eternity, and Time*, ed. Christian Tapp - Edmundunggaldier (London: Routledge Publishing, 2011), 130.

⁸ Klasik teizm ve neo-klasik teizm karşılaştırması için bk. Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*.

⁹ Natalja Deng, "Eternity in Christian Thought", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 8 Şubat 2026).

da zamanda bir Tanrı'yı öngörmektedir. Değişen mükemmellik algısı beraberinde zamansallığı da getirmektedir. Tanrı'nın zamansal olması gerektiğini savunan filozoflara göre, Tanrı ancak zamanda olmak ile ilmini, kişiliğini, alem ile ilişkisini koruyabilir. Burada ilahi mükemmellik (büyüklük) zamansızlığı değil, aksine ilahi zamansallığı gerektirmektedir.

O halde, ilahi zamansızlık, Tanrı'nın değişmez mükemmelliğini mutlak şekilde güvence altına alan bir model olarak görülürken; zamansallık, Tanrı'nın failliğini, değişime açık oluşunu ve kişiliğini daha iyi koruyan bir model olarak savunulmaktadır. Her iki görüşün de problemleri, avantaj ve dezavantajları olduğu açıktır. Ancak bu araştırmanın nihai amacı, “mükemmel Tanrı” zamanı gerektirir mi, yoksa dışlar mı? tartışmasına “zorunlu varlık” tarzı üzerinden bir yanıt arayışıdır.

Çağdaş din felsefesinde, Tanrı-zaman ilişkisini ifade eden ezelilik, hem zamandan münezze (zamanın dışında) olmak bakımından hem de zamanın içinde (başı sonu olmayan) bir sonsuzluk gibi yorumlanmaktadır.¹⁰ Ezelilik adına bu ikili ayrımı (zamansal ezeli- zamansız ezeli) kabul edince akla gelen diğer bir soru, zamansal ise Tanrı'nın bizim fiziksel zamanımıza mı tabi olduğu yoksa nasıl bir zamanı deneyimlediği olacaktır. Ya da alemdeki zamanı nasıl açıklamalıyız ki zamansız (zamansal ardıllık içermeyen) bir Tanrı ile daha tutarlı olsun. Dolayısıyla Tanrı-zaman ilişkisine dair argümanlar, Tanrı kavramıyla olduğu kadar zamanın mahiyetiyle de yakından ilişkilidir.

Zaman görüşü ile metafizik veya teolojik kabuller birbirini çeşitli şekillerde etkileyebilir. Örneğin, kişinin teolojik ön kabulleri; metafizik ve hatta zamanın fiziği hakkındaki görüşlerini belirleyebilir. Ya da tam tersi, fizik teorilerinin önerdiği güçlü bir metafiziksel zaman görüşü başlangıç noktası alınarak herhangi bir teolojik çıkarımda bulunulabilir. Nitekim çağdaş düşüncenin ilahi zamansallık iddiaları da bu iki varsayıma

¹⁰ Natalja Deng, *God and Time* (New York: Cambridge University Press, 2019), 4.

uygun görünmektedir. Diğer bir alternatif ise hem zaman hem de Tanrı hakkında tutarlı ve yeterli bir kavrayışa ulaşmayı amaçlamaktır. Zira, zamanın mahiyeti ve Tanrı'nın mahiyeti arasında birbirini gerektirme veya dışlama tarzında karşılıklı bir ilişki olduğu açıktır. Sonuçta Tanrı'nın zamanla nasıl ilişkili olduğuna dair bir kavrayış, teistik Tanrı anlayışlarının tanımlayıcı bir ögesidir. Her ne kadar zaman meselesi, fiziği de yakından ilgilendiriyor olsa da bizim burada amacımız, fiziksel zamanın gerçekliği veya nasıl tanımlanması gerektiği değildir. Şayet zaman varsa, Tanrı'nın bu zaman ve/veya zamansal alem ile ilişkisinin nasıl olması gerektiğinin ve Tanrı'nın mükemmelliğinin neyi gerektirdiğinin araştırılmasıdır. Bu anlamda tezimiz, Tanrı-zaman ilişkisine yönelik metafizik bir araştırmadır.

Araştırma soruları şöyledir: Zamanın mahiyeti nedir? Ezelilik nasıl anlaşılmalıdır? Tanrı'nın mükemmelliği nasıl yorumlanır? Tanrı'yı Tanrı yapan ve mükemmelliğinin gereği nitelikler ne olmalıdır? Bu nitelikler bağlamında Tanrı'nın zamanla ve dolayısıyla alemle ilişkisi nasıldır? Tanrı'nın doğası veya zamanı deneyimine ilişkin argümanlar nelerdir? Zamansal bir varlık mükemmel midir? İlahi mükemmellik zamansız olmayı gerektirir mi? Tanrı'nın zamanla ilişkisi ve dolayısıyla doğası bizimkinden ne ölçüde ve hangi yönlerden farklıdır? Değişmeyen bir Tanrı alemle nasıl etkileşim kurabilir, tarihi etkileyebilir, bilebilir veya duaya nasıl cevap verebilir?

Türkiye'de yapılan tezlere baktığımızda Tanrı-zaman ilişkisinin birçok farklı bağlamda incelendiğini görmekteyiz. Engin Erdem'in doktora tezi yaratma; Zikri Yavuz'un tezi ilahi ön-bilgi ve Abdulkadir Yılan'ın tezi vahiy bağlamında ezelilik meselesini ele almaktadır. Turan Argun Sezer ise dört-boyutçuluktan hareketle Tanrı-zaman ilişkisini yorumlamaktadır.¹¹ Ayrıca Münteha Beki, MVT bağlamında

¹¹ Engin Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); M. Abdulkadir Yılan, *Tanrı, Zaman ve Vahiy İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024); Turan Argun Sezer, *Zaman, Tanrı ve Dört-Boyutçuluk* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

mükemmellik kavramının detaylı bir analizini sunmaktadır.¹² Bunların yanı sıra zamanın ne olduğu farklı filozofların zaman tasavvurları bağlamında araştırılmıştır. Ancak bu tezde, diğer çalışmalardan farklı olarak, Tanrı-zaman ilişkisi mükemmellik ve metafizik zorunluluk temelinde değerlendirilmektedir. Böylece, savunulan “zorunlu/mükemmel varlık” modu, zamansız ezililik lehine bir okumayı beraberinde getirmektedir.

Tezde başvurulacak düşünürler arasında Boethius, Anselm, Thomas Aquinas, William Lane Craig, Richard Swinburne, R. William Hasker, Nicholas P. Wolterstorff, Charles Hartshorne, Alan G. Padgett, Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Brian Leftow, Paul Helm’in yanı sıra İslam filozoflarından İbn Sînâ, Fârâbî, Gazâlî, Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî ve Dâvûd-i Kayserî bulunmaktadır. Tartışmaların büyük ölçüde Hristiyan düşüncesi üzerinden yürütülmesinin temel nedeni, çağdaş analitik felsefede Tanrı-zaman ilişkisine dair literatürün ağırlıklı olarak bu gelenek içinde gelişmiş olmasıdır. Özellikle çağdaş Hristiyan teolojisi ve süreç felsefesi bağlamında, Tanrı’nın mükemmelliğinin değişim, potansiyellik ve sınırlılık kategorileri üzerinden yorumlandığını ve bunun da ilahi zamansallığı gerektiren bir model ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ancak Orta çağ felsefesi ve İslam filozofları açısından Tanrı’nın mükemmelliği, değişmezlik ve zorunluluk nitelikleriyle temellendirilmiş; zamansızlık, ilahi varoluşun asli bir koşulu olarak kabul edilmiştir. Bu karşılıklı, tez boyunca tartışılan argümanların iki farklı metafizik yaklaşım üzerinden mukayeseli biçimde değerlendirilmesini mümkün kılmıştır.

Literatürde “mükemmellik varlık” kavramı genellikle Anselmci ontolojik delil bağlamında ele alınmaktadır. Ancak bu tezde konumuz mükemmel varlığın gerçeklikte var olup olmadığından ziyade zamansal olup olmadığı ile ilgilidir. Dolayısıyla, şu iki ön kabul ile yola çıkacağız: Tanrı vardır ve mükemmeldir. Mükemmellik bağlamında

¹² Münteha Beki, *Tanrı ve Mükemmellik Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

değişmezlik ve faillik (kişilik) gibi ilahi özellikleri değerlendirmenin merkezine alıp, ilahi bilgi, yaratma ve basitlik gibi konulara yalnızca değişmezlik ve faillikle ilişkisi ölçüsünde değineceğiz. İlahi sıfatların mahiyeti ile ilgili ayrıntılı tartışmalar, tezin amacını ve sınırlarını aştığından, kapsam dışında bırakılacaktır. Fiziksel zaman teorilerine yalnızca teolojik bağlamda başvurulacak, teknik ayrıntılara girilmeyecektir.

I. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. İlahi Mükemmellik

Mükemmellik, bu çalışmanın iki ana kavramından biridir. Aynı zamanda Tanrı hakkında konuşmanın da genel çerçevesini belirleyen ve Tanrı'nın mahiyetine dair farklı yorumların ortak paydası sayılabilecek bir kavramdır. “Mükemmellik” kavramı, sadece İlk Çağdan günümüze birçok Tanrı tasavvurunda merkezi rol oynamakla kalmamış; teistik/teolojik birçok iddianın da temelini oluşturmuştur. Teizmin genel kabulü Tanrı'nın, mükemmel varlık olduğu yönündedir. Ancak bu mükemmelliğin nereye dayandığı ve ne ifade ettiği konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Kvanvig, Tanrı tasavvuru söz konusu olduğunda, tüm açıklamaların etrafında şekillendiği üç ana meta-teolojik tanımlamadan bahseder. Bunlar temel iddiaları bakımından şu şekildedir: “Yaratıcı Teoloji” (Creator Theology), “Mükemmel Varlık Teolojisi” (Perfect Being Theology), “İbadete Layıklık Teolojisi” (Worship-worthiness Theology). Daha sonra Ansari vd. dördüncü bir alternatif olarak “Zorunlu Varlık Teolojisi”ni (Necessary Existent Theology) tanıtır.¹³ Bahsi geçen meta-teolojik açıklamaların dördü de Tanrı'nın mükemmel, yaratıcı ve ibadete değer varlık olduğu tezini içermektedir. Ayrım ise bu nitelemelerin ontolojik dayanağı ve çıkarımsal önceliği üzerinedir.

Tanrı'nın mükemmel olduğunu savunan teolojiler arasında en yaygın olan ve bunu temel iddiası kabul eden, “Mükemmel Varlık Teolojisi”dir. MVT bağlamında “mükemmellik” Tanrı'da tüm pozitif özelliklerin en üst düzeyde bulunması anlamına gelir.¹⁴ Diğer taraftan, ibadete layıklık teolojisi için “mükemmel varlık” en yüksek

¹³ Ansari vd., “Necessary Existent Theology”, 204; Kvanvig, *Depicting Deity*, 3; ayrıca bk. Afra Konyalı, “Meta-teoloji ve Zorunlu Varlık Teolojisi Üzerine”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (2024), 73.

¹⁴ Katherin A. Rogers, *Perfect Being Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 13.

ibadete en üst düzeyde değer olan varlıktır.¹⁵ Bu anlayışlar bir varlık hiyerarşisi içinde Tanrı'yı yüceltmeyi amaçlamaktadır. Bu yüceliği ise nitelikler üzerinden sağlamaktadır. Zorunlu Varlık Teolojisi ise açıklamanın temeline Tanrı'nın kendinden varlığını (*aseity*) alır ve zorunlu varlık olarak Tanrı'yı mükemmellik ile niteler. Yani mükemmelliğin niteliklerden ziyade Tanrısal varlık moduna dayandığını savunur. ZVT, “mükemmellik”i zorunlu varlık statüsünden (*aseity*, varlığı kendinden olmak) türeterek; zamansızlık, değişmezlik ve failliği birlikte temellendirebilecek güçlü bir zemin sunar. Buradan hareketle, dereceli bir “en-büyük” fikrini destekleyen MVT eleştirilerine sistematik bir cevap geliştirmek mümkündür.

1.1.1. Mükemmel Varlık Teolojisi

Mükemmel varlık teolojisinin temellerini Anselm'den önce Augustine'de görmekteyiz. Tanrı'yı bilfiil varlık olarak düşünen Augustine'e göre O, kendisinden daha mükemmel ya da daha yüce hiçbir şeyin olmadığı¹⁶ varlıktır.

...yaşayanın yaşamayana, akıllıların akıllı olamayana, ölümsüzün ölümlü şeylere, değişmeyenin değişene, görünmeyenin görüne tercih edilmesi gibi, yaratana da yaratılmışa tercih ederiz. O halde, O'nun en yüksek anlamda yaşadığını, her şeyi algıladığını ve her şeyi anladığını; O'nun için ölmenin, bozulmanın ya da değişmenin imkânsız olduğunu; O'nun bir beden değil; en güçlü, en adil, en güzel ve en kutsanmış ruh olduğunu itiraf etmeliyiz.¹⁷

Bu anlamda Tanrı, her bakımdan üstün olan ve hiçbir eksiklik/potansiyel barındırmayan varlıktır. Tüm mükemmelliklere sahip olan da yalnızca O'dur. Augustine bir çeşit varlık hiyerarşisinden (taşlar, ağaçlar ve bitkiler, hayvanlar, insanlar, ruhlar, Tanrı) bahseder. Cansız maddi varlıklardan başlayarak, ruhani varlıklara yükselir ve son

¹⁵ Kvanvig, *Depicting Deity*, 30.

¹⁶ Brian Leftow, “Why Perfect Being Theology?”, *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (April 2011), 112.

¹⁷ Augustine, *On the Trinity Books 8-15*, çev. Stephen McKenna (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 173.

olarak en üstün olan Tanrı'ya varır. Maddi varlıklar, tabiatı gereği, zaman ve mekânda değişime konudur, ruhani varlıklar yalnızca zamanda değişime konudur, Tanrı ise ne zamanda ne de mekânda değişir.¹⁸ Böylece en üstün/mükemmel varlığın belirleyici niteliklerinden biri de değişmezliktir. Augustine değişimi merkeze alarak Tanrı ve diğer (yaratılmış) varlıklar arasında kategorik bir fark ön görmektedir.

Daha sonra Anselm, Augustine'in Tanrı'yı yüceltmesinden de yola çıkarak mükemmel varlık tezini oluşturur. Ona göre Tanrı'nın çok sayıda bağımsız özelliği yoktur, ancak hepsi sıkı bir şekilde birbiriyle ilişkilidir ve tüm bu özelliklerin merkezinde de "mükemmel olma" vardır.¹⁹ Anselm böylece Tanrı tasavvurunu mükemmellik ile temellendirir. Tanrı, 'mümkün olan en büyük/mükemmel varlıktır' yani 'daha büyüğü/yücesi düşünülemeyendir'²⁰ ve dolayısıyla zorunlu olarak vardır.²¹ O halde Tanrı, "kendinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık" olarak mükemmeliyetin son noktasıdır diyebiliriz.

Klasik gelenekte Tanrı'nın mükemmelliği, O'nun bilfiil ve değişmez olduğu anlamına gelmektedir. Yani kendi dahil hiçbir varlık tarafından aşılamaz, çünkü O tamdır; hiçbir bakımdan sınırlı veya nakıs (limited or imperfect) değildir. Zaman ve mekân kategorileri ise sınırlılık ve eksiklik ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı her yerde ve her zaman vardır ancak herhangi bir yer veya zamanla sınırlı değildir. Bu yalnızca Tanrı için söylenebildiğinden, yalnızca O, sınırsız ve ezelidir.²² Anselm, her yerde ve zamanda olmayı, zamansız ezelilik bağlamında değerlendirir. Ezeli varlık tüm zamanlarda tüm olaylarla birlikte vardır (omni-present); ancak zamansalcıların iddia ettiği anlamda (hiçbir) zamanda değildir. Böylece "ezelilik" Tanrı'ya özgü zamansız bir

¹⁸ Edward Wierenga, "Augustinian Perfect Being Theology and the God of Abraham, Isaac, and Jacob", *International Journal for Philosophy of Religion* 69/ 2 (April 2011), 141.

¹⁹ George N. Schlesinger, "Divine Perfection", *Religious Studies* 21/ 2 (1985), 155.

²⁰ Anselm, *Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996), 100.

²¹ Anselm, *Basic Writings*, ed. ve çev. Thomas Williams, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007), 82-83.

²² Anselm, *Monologion and Proslogion*, 108.

varlık modu olarak düşünölmektedir.²³ Buradan hareketle MVT, mükemmel (en yüce) varlığın mümkün olan tüm dünyalarda var olması gerektiğı sonucuna varır. Dolayısıyla O, yokluğu düşünölemeyen, zorunlu varlıktır. Böylece maksimal/mükemmel niteliklerden varlığın mantıksal zorunluğu çıkmaktadır.

Aynı zamanda mükemmel Tanrı (omni-god)²⁴, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olandır, böylece diğer tüm mümkün varlıklardan daha çok bilgi-güç-iyilik sahibidir. Zaman dahil hiçbir şey onda bir eksiklik veya değişim meydana getirmemelidir. Bu bağlamda Tanrı'nın daha iyi, daha yüce, en bilgili, en güçlü vb. olmasından yola çıkarak tanrısallığın mükemmellik ile ilişkisi desteklenir.²⁵ Bu özelliklerin her biri Tanrı'da en üst düzeyde ve birbirinden ayrılmaz bir bütönlük içinde bulunur. Böylece MVT, Tanrı'yı azami ölçüde tutarlı bir dizi büyük kılan niteliğın veya mükemmelliğın bir araya geldiğı varlık²⁶ olarak tanımlar. Dolayısıyla, "tanrısallık" ile "mükemmellik" arasındaki ilişki zorunludur. Hem var olanların hem de mükemmelliğın nihai ölçütü insan değildir, Tanrı'dır.²⁷

Tanrı, yalnızca "daha iyi" ya da "daha bilgili" bir varlık değil, mümkün olan (maksimal düzeyde tamamlanmış) en yüce varlık olmak zorundadır. Anselmci mükemmel varlık, mümkün olan her özelliğın maksimum derecesine sahiptir.²⁸ Yani Tanrı, en üstün varlık olarak varlığın "en dolu/tam" biçimindedir (in the fullest possible way). Bu da klasik gelenekte "varlık bakımından tamlık" (saf fiil) düşüncesine karşılık gelir. Klasik düşünce, mükemmel varlığın herhangi bir potansiyel içermediğı, tam ve

²³ Brian Leftow, *Time and Eternity* (New York: Cornell University Press, 1991), 54, 66.

²⁴ Nagasawa, Anselmci mükemmel varlık tezini "mutlak Tanrı tezi" (omni-god thesis) olarak niteler. Bu kavram, mutlak bilgi/güç/iyilik sahibi Tanrı'yı ifade etmektedir. Bk. Yujin Nagasawa, *Maximal God* (Oxford University Press, 2017); ayrıca "omni-being" için bk. Kvanvig, *Depicting Deity*, 145.

²⁵ Leftow, "Why Perfect Being Theology?", 103-118.

²⁶ Wierenga, "Augustinian Perfect Being Theology", 145.

²⁷ Thomas Morris, "Perfect Being Theology", *Noös* 21/1 (1987), 29.

²⁸ Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 51.

bilfiil olduğu iddia etmektedir. O asla potansiyel olarak var değildir; onun doğası olabildiğince eksiksiz bir şekilde var olmaktır.²⁹

Tamlık fikrinden hareketle, mükemmel varlık teolojisinin köklerinin İlkçağ felsefesinin “mükemmellik” tasavvuruna dayandığı söylenebilir. Özellikle Platon ve Aristoteles’te mükemmellik, değişmezlik ile ilişkilendirilmektedir. Onlara göre, değişim potansiyel içerdüğinden, en yetkin varlık potansiyelden ve eksiklikten uzak, dolayısıyla tam ve değişmez olmalıdır. Anselm’in “kendinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlık” tanımını da bu mutlak mükemmellik anlayışını teistik çerçevede yeniden ifade etmektedir. Böylece Anselmci mükemmel varlık fikri, Platoncu aşkın tamlık ve Aristotelesçi saf fiillik kavrayışının teolojik bir sentezi olarak okunabilir.

Öncelikle Platon *Devlet*’te, her açıdan en iyi durumda olan bir Tanrı’ya yer vermektedir. “-Socrates: Ama tabii ki tanrılar ve onlara ait şeyler her yönden en iyidir.³⁰ ... Tanrıların kendileri değişemeyecek türdendir.³¹ ... onlar, olabileceklerin en güzeli ve en iyisidir.³²” Böylece Tanrısallık en üstün olma ve değişmezlik vasfıyla tarif edilmiştir. Dolayısıyla mükemmel varlık değişmez, çünkü bu varlıkta değişim eksilme ve bozulma ifade etmektedir.³³ Buradan hareketle teizmin mükemmel Tanrısı değişmez ve dolayısıyla zamansız kabul edilmiştir.

Daha sonra Aristoteles, *tamlık* ifade eden bir mükemmellik anlayışından bahsetmiştir. Ona göre mükemmel (teleion), tamamlanmış, eksiksiz, amacına ulaşmış olandır. Tanrı’da ise ezelilik, sonsuzluk, tamlık vb. ifade eder. Aristoteles metafizikte “tam” ve/veya “mükemmel” tanımını şu şekilde verir: “... 1)kendisinin dışında hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmayan ... 2) kendi cinsine ait erdemler ve iyi olan

²⁹ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica Part I*, çev. Fathers of the English Dominican Province (Ohio: Benziger Bros., 1947), QQ. 3; Ward, *Rational Theology*, 59.

³⁰ Plato, *Republic*, çev. C.D.C. Reeve (Indiana: Hackett Publishing Company, 2004), 2: 381b, 62.

³¹ Plato, *Republic*, 381e 10, 63.

³² Brian Leftow, “Why Perfect Being Theology?”, 104.

³³ Daha sonra Platoncu bu anlayış (Tanrı’da değişimin nakıs olmayı ifade ettiği görüşü), değişimle mükemmelliğin korunabileceği (dehelenizasyon) iddiası çerçevesinde eleştirilmiştir.

bakımından onu aşan hiçbir şey olmayan ... 3) ereği kendisinde içkin olanlar ... tamdır.”³⁴ Dolayısıyla böyle bir varlık gerçekleşmemiş potansiyeli olmayan, tam olarak bilfiil varlıktır ve değişmez. Bu anlayışa göre gelişme imkânı olan, süreçte olan ve tam olmayan bir varlık, mükemmel olamaz.

Mükemmellik ve tamlık arasındaki ilişki kimi zaman kapsayıcı olarak da yorumlanmıştır. Örneğin, mükemmel yaşam için her şeyi içermesi gerektiği aksi takdirde dışardan girenlerle uyumun bozulacağı iddia edilir. Yani mükemmel yaşam, dışardan ve içerden kaynaklanacak tüm uyumsuzluk ve tutarsızlıklardan uzak olmalıdır; böylece mükemmel uyum her şeyi kapsamalıdır.

Mükemmel Mutlak olmalıdır, çünkü yalnızca Mutlak olan tamdır; daha fazlası, ötesinde hiçbir şey olmamalıdır, yoksa nihai olmazdı, Her Şey olmazdı. Bir şekilde ve bir anlamda her şeyi içermelidir, çünkü içermediği bir şey olsaydı, bu şekilde onun dışında kalan şey zorunlu olarak onu sınırlayacak, onu sonluluğa indirgeyecekti; ona dışsal olana göre belirlenecekti ve bu nedenle artık kendi başına yeterli olmayacaktı, bütün olmayacaktı. Bu nedenle Mükemmel, Her şeyi kapsayıcı olmalıdır, bir şekilde Tüm, Mutlak olmalıdır. Bu prensipler bize oldukça aşikâr görünmektedir.³⁵

Bu tarifte mutlak, tam ve kapsayıcı olmak diğer şeylere kıyasla yani tüm parçaları içinde barındırma ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla mükemmelin bütünlüğü ve sınırsızlığı, her şey olmasına bağlıdır. Ancak mutlak/mükemmel olmayı tarif ederken kendinde eksiksiz/tam olmak ile “her şey” olmak ayrı değerlendirilmelidir. Klasik teistik gelenekte tam ve mutlak olmak, diğer her şeye aşkınlığı ve hiçbir potansiyel/parça içermemeyi ifade etmektedir. Bu tarz bir yorum farkı, daha sonra her şeyin Tanrı olduğunu söyleyen Spinoza’da ve mükemmel Tanrı’nın her şeyi (hem aktüel hem potansiyel) içermesi gerektiğini söyleyen Hartshorne’da dikkat çekmektedir.

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 1021b 132.

³⁵ J. H. Tuckwell, *Religion and Reality: A Study in The Philosophy of Mysticism* (London: Methuen, 1916), 73; Radoslav A. Tsanoff, “The Notion of Perfection”, *The Philosophical Review* 49/1 (1940), 32.

1.1.2. Mutlak Mükemmelliğe Yönelik Eleştiriler

Mükemmel varlık teolojisinde Tanrı'ya atfedilen “büyük kılan” niteliklerin en üstselleştirilmiş (maksimal) şekli düşünülür. Burada niteliklerin dereceli tarif edilmesi ve birleşerek bir varlığı mükemmel kıldığı düşünülmesi, birçok eleştiriyi ve riski beraberinde getirmektedir. İlk olarak “en-büyük/en-üstün” dili, Tanrı'yı yaratılmışlarla aynı varlık skalasında kıyas ilişkisi içine çekerek gelişmeye/ilerlemeye açık bir mükemmellik anlayışına zemin hazırlamaktadır. Çünkü -daha/-en büyük gibi ifadeler karşılaştırma ilişkisi için kullanılmaktadır. Böylece varlığın büyüklük derecesi, mümkün varlıklar arasında karşılaştırma yaparak belirlenmektedir.³⁶ Nitekim zamansalcılar da değişen Tanrı'nın (diğer varlıklara kıyasla) yüceliğini koruduğunu ancak bazı sınırlılıklara sahip olabileceğini iddia etmektedir.

Diğer taraftan Tanrı'nın maksimal mükemmel varlık olarak mümkün olan en iyi dünyayı yaratacağı kabul edilmektedir. Daha iyisi düşünülemeyen bir Tanrı'nın işi de daha iyisi düşünülemeyen alem olacaktır.³⁷ Ancak “en iyi dünya” argümanına ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin, Tanrı'nın gerçekleştirebileceği sonsuz sayıda mümkün dünya olduğu ve bu dünyaların değer açısından hiyerarşik olarak sıralanabileceği ileri sürülür. Bu durumda, Tanrı'nın yaratabileceği “en iyi” bir tek dünya yoktur; çünkü her seçilen dünyanın üstünde daha iyi bir başka mümkün dünya olacaktır. Sonuçta en iyinin olmaması durumu, ya Tanrı'yı böyle bir seçimden muaf kılar; hiç yaratmaz ya da (daha az iyiyi yaratan) Tanrı, teizmin iddia ettiği maksimal mükemmel varlık olamaz.³⁸ Mümkünler arasında “en iyinin olmaması” argümanı hem alem için hem de Tanrı için uygulanabilir görünmektedir. Zira fiile veya niteliklere daima bir eklenerek daha büyük

³⁶ Daniel Hill, *Divinity and Maximal Greatness* (London: Routledge Publishing, 2005), 4.

³⁷ Lawrence Resnick, “God and the Best Possible World”, *American Philosophical Quarterly* 10/4 (October 1973), 316.

³⁸ Myron A. Penner, “Divine Creation and Perfect Goodness in a 'No Best World' Scenario”, *International Journal for Philosophy of Religion* 59/1 (February 2006), 27-28.

bir varlık tasavvur edilebilir. Bu da mümkün en büyük varlık (Tanrı) kavramını değişimin ve noksanlığın konusu yapmaktadır.

Anselm için bu tarz bir ikilem söz konusu değildir. O Tanrı'nın zorunlu, mükemmel ve maksimal olarak iyi olduğunu dolayısıyla en iyiyi yapacağını savunur. Yani bu dünya, Tanrı'nın yaratabileceği en iyi ve tek dünyadır.³⁹ Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın, tüm koşullar (örneğin özgür iradeli varlıklar) dikkate alındığında mümkün olan en iyi (optimal) dünyayı yarattığı⁴⁰ söylenebilir. Ancak bu aynı derecede iyi başka bir mümkün dünyanın veya daha iyisinin olmadığı anlamına gelmez. "Mümkün olan her şeyi bilen ve bunlardan herhangi birini seçebilen kişi, mantıken en iyisini seçecektir"⁴¹ görüşü, Tanrı'nın iyiyi seçeceğini vurgularken bir yandan da önünde seçenekler olduğunu kabul etmektedir. ZVT'ne göre eşit seçenekler arasından seçmek, Tanrı için bir özgürlükten ziyade noksanlık olarak okunur. Zira, mükemmel olan Tanrı'nın daha/en iyiyi seçenekler arasından seçmesi değil, aksine seçimin ötesinde, zâtının zorunluluğu itibarıyla (iyi olanı) yaratması beklenir. Çünkü Tanrı'nın mükemmelliği, dışsal alternatifler arasında kıyas yapmayı değil, kendi doğasının tezahürü olarak iyiyi ortaya koymayı gerektirir.

Bahsi geçen her zaman daha iyi/daha mükemmel olabilir itirazı, Tanrı tasavvurunun varlıksal temelini de tehdit etmektedir. Mükemmelliğin "en iyi/en büyük" şeklinde tanımlanması, söz konusu varlığın daha iyi/daha büyük de olabileceği ihtimalini taşımaktadır. Zira en- ve daha- gibi üstünlük bildiren ifadeler, karşılaştırmalı bir ölçek varsayar. Böyle bir ölçek içinde yer alan varlık ise, ne kadar üstte olursa olsun, bir sıralamanın üyesi olmaktan kurtulamaz. Bu durumda Tanrı, diğerlerine kıyasla en/daha büyük de olsa diğerlerinden biridir ve mükemmelleşmeye açıktır.⁴² Dolayısıyla Tanrı'nın insanlaşması (hatta insanın tanrılaşması) riski gündeme gelir. Zira Tanrı ile insan aynı

³⁹ Katherin Rogers, "Anselm on Praising a Necessarily Perfect Being", *International Journal for Philosophy of Religion* 34/1 (1993), 41.

⁴⁰ Rogers, "Anselm on Praising a Necessarily Perfect Being", 46.

⁴¹ Ward, *Rational Theology*, 135.

⁴² Etienne Gilson, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Açılım Kitap, 2005), 59.

türden niteliklere sahip iki varlık olarak görünür. Aradaki mesafe ise nicelikseldir. Böylece Tanrı'nın aşkın ve yaratılmışlardan kategorik olarak farklı doğası gölgelenir.

Mükemmel varlık teolojinde Tanrı, “daha büyüğü düşünilemeyen varlık”⁴³ olarak tanımlanır ve sahip olduğu kişisel nitelikler (bilgi, kudret, iyilik gibi) en üstün derecede yüklenir. Dolayısıyla sadece maksimumluk ilkesi değil, aynı zamanda Tanrı'nın antropomorfik⁴⁴ şekilde tasarlanması da sorun oluşturmaktadır. Zira Tanrı, mükemmel bir “insan” değildir. Tanrı için kullanılan nitelemeler, belirli düzeyde yaratıklar için de aynı anlamda kullanıldığında, Tanrı ile yaratıklar arasındaki fark yalnızca derecesel bir farka indirgenir. Ancak aşkınlık, niteliklerin yalnızca maksimum düzeye çıkarılmasıyla elde edilemez. Dolayısıyla, mükemmel varlık görüşü ortak niteliklerin maksimum düzeyde olması⁴⁵ veya varlıkta (derecesel) üstünlük yönüyle değil, eksik/mümkün varlıklardan kategorik olarak ayrılması bakımından değerlendirilmelidir. Özellikle mükemmelliğin her zaman büyüklükle özdeşleştirilemeyeceği, temelde tamlık/bilfiillik gerektirdiği vurgulanmalıdır.

Eleştirilerden bir diğeri de Anselmci mükemmel varlık argümanının ateizme de götürebileceği, teizm için sağlam bir delil sunmadığı yönündedir.⁴⁶ Eğer mükemmellik/en büyüklük var olmayı gerektirseydi; tasavvur ettiğimiz en büyük ada veya deniz kızı da zorunlu olarak var olurdu.⁴⁷ Bu tür örnekler, mükemmelliğin yalnızca kavramsal bir büyüklük üzerinden temellendirilmesinin, ontolojik bir zorunluluğa geçişi garanti etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla burada sorun, mükemmellik fikrinin kendisinden ziyade, onun nasıl anlaşıldığıdır. Örneğin bazı eleştirmenler, ontolojik argümanın özne olarak bir “zât”ı değil, yalnızca mükemmellik niteliklerini esas aldığını ve bu niteliklerin

⁴³ Morris, “Perfect Being Theology”, 23.

⁴⁴ Barry Miller, *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry Into the Nature of God* (London: University of Notre Dame Press, 1996), 3.

⁴⁵ Ward, *Rational Theology*, 87.

⁴⁶ Stephen Maitzen, “Anselmian Atheism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 70/1 (2005), 225-239; Yujin Nagasawa, “A New Defence of Anselmian Theism”, *The Philosophical Quarterly* 58/233 (October 2008), 32.

⁴⁷ Hartshorne, *Logic of Perfection*, 45.

varlığından hareketle Tanrı'nın zorunlu varlığını çıkarsamanın mantıksal olarak sorunlu olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸ Bu yaklaşıma göre, niteliklerin kavramsal olarak tasavvur edilmesi, bu niteliklere sahip somut bir varlığın gerçekten mevcut olduğunu göstermez; dolayısıyla mükemmellikten varlığa geçiş geçerli bir çıkarım değildir. Bu bağlamda Anselm ontolojik argümanla teizmin doğru olduğunu kanıtlamaz; teizmin ya zorunlu olarak doğru ya da zorunlu olarak yanlış olduğu gibi iki uçlu bir seçenek ortaya koyar.⁴⁹ Buna karşılık mükemmelliği zorunlu varlık üzerinden temellendiren bir yaklaşım, söz konusu itirazların gücünü önemli ölçüde azaltmaktadır.

Ayrıca Mükemmel Varlık Teolojisi'nin monoteizmi gerektirmediği de düşünülmektedir. Nitekim mükemmel varlığın bir ve tek olduğu doğrudan kanıtlanmaz. Eşit düzeyde birden çok mükemmel varlığın olamayacağı, niteliklerden yola çıkılarak kabul edilir. Ancak maksimal niteliklerin farklı kombinasyonları da mümkündür.⁵⁰ Bu da tek ve eşsiz bir mükemmel varlık fikrinin zorunlu olmadığını düşündürmektedir. Dahası Tanrı için varsayılan niteliklerin tutarlı ve uyumlu bir bütün oluşturmadığı dolayısıyla böyle bir mutlak mükemmel Tanrı'nın (omni-perfect-god) mümkün olmadığı iddia edilmiştir.⁵¹

Anselm'in "daha büyüğü düşünülemeyen varlık" iddiasını çürütmeye yönelik, mükemmel kılan niteliklerin maksimum sınırı ile ilgili de birçok karşı örnek öne sürülmüş ve antitez ortaya atılmıştır. İtirazlardan bazıları en büyük ada⁵² veya en büyük sayı ile ilgilidir. Nitekim bir adaya veya sayıya her zaman bir fazlası eklenebilir. Benzer şekilde

⁴⁸ Hartshorne, *Logic of Perfection*, 45.

⁴⁹ Daniel Dombrowski, *A History of the Concept of God: A Process Approach* (New York: State University of New York Press, 2016), 33; Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (New York: State University of New York Press, 1984), 7-10.

⁵⁰ Kvanvig, *Depicting Deity*, 8.

⁵¹ Nagasawa, "A New Defence of Anselmian Theism", 580-582.

⁵² Plantinga'ya göre bazı adaları diğerlerinden daha büyük/iyi kılan özellikler derecelendirilebilir ancak bu özelliklerin bir maksimum değeri yoktur. Dolayısıyla en büyük ada fikri tutarsızdır. Ancak mükemmel adanın var olması mümkün değilken Tanrı'nın var olması mümkündür. Yani bu iki argüman aynı kabul edilemez. Bk. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Michigan: Eerdmans Publishing, 1977), 90-91; Kvanvig, *Depicting Deity*, 145.

güç ve bilgi gibi dereceli niteliklerin de maksimumu yoktur, daima daha fazlası eklenebilir.⁵³ Diğer taraftan her şey sayı gibi değildir, sayının bir maksimum derecesi yokken örneğin açının vardır. Dolayısıyla güç, bilgi veya iyilik gibi nitelikler maksimum dereceye sahip olmayan sayıya veya daima bir şeyler eklenebilen adaya değil de maksimum dereceye sahip olan açığa (360 derece) da benzetilebilir. Zira felsefî gelenekte mükemmel ve tam olan daire ile imgelenmiştir.⁵⁴

Örneğin, Einar Duenger Bohn, tüm doğru önermeleri bilmenin imkânsız olduğunu söyler, çünkü doğruluk kavramı sonsuza kadar genişletilebilen/çoğaltılabilen bir kümedir, her zaman bir ekleme yapılabilir. Dolayısıyla tüm doğru önermeleri kapsamak mümkün değildir. Bu anlamda her şeyi bilmek de mümkün değildir, bilginin bir üst limit yoktur. Ancak ona göre, yine de mükemmelliğin içsel bir maksimumu veya üst sınırı olmadığı söylenemez. Bilgi, güç ve iyilik her biri sonsuza kadar genişletilebilir olsa bile, bu üç nitelik bir ve aynı varlıkta birleştiğinde mükemmelliğin bir üst sınırı olabilir.⁵⁵

O halde, “mükemmel varlık” ya onu mükemmel yapan niteliklerden her birinin mükemmel ya da tam olmasını gerektirir veya hepsinin ortaklaşa katkıda bulunduğu bir kemal söz konusudur. Ancak ikinci durumda mükemmelliğin de dereceli olduğu hatta bir üst sınırı olmayacağı iddia edilebilir. Böylece, mükemmellik sonsuzca genişletilebilir olduğundan Bohn’un de ifade ettiği gibi, Anselm’in “kendinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık” tanımını tutarsız olacaktır. Bu durumda, her zaman daha büyüğü olacağı gerekçesiyle, mükemmel varlık tezi reddedilmektedir. Her ne kadar Bohn, mükemmellik gibi mükemmel niteliklerin de sonsuz/sınırsız olduklarını dolayısıyla bir maksimumu olmaksızın genişletilebileceğini iddia etmiş olsa da aksini savunmak mümkündür. Nitekim ilahi nitelikler, örneğin bilgi, mükemmel bir adadan veya sayı

⁵³ Joshua Hoffman - Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes: Exploring the Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell, 2002), 17.

⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 405.

⁵⁵ Einar Duenger Bohn, “Anselmian Theism and Indefinitely Extensible Perfection”, *The Philosophical Quarterly* 62/249 (2012), 677.

kümesinden farklıdır. Bir adaya her daim bir şey eklenebilir ancak ilahi bilgi sonsuz olmakla birlikte, her şeyi bilmek açısından içsel bir maksimuma (omni-science) sahiptir.⁵⁶ Öyle ki Tanrı, bilinebilecek her şeyi bilendir ve O'ndan daha fazla bilgi sahibi başka bir varlık da mümkün değildir. Ancak yine buradan hareketle, mükemmel ve her şeyi bilen Tanrı'nın kendini aşabileceği/ bilgisinin değişebileceği iddia edilmiştir.

Tüm bu eleştirilerin çoğunlukla mükemmellik ve büyüklük arasında kurulan bağa dayandığını söylemek mümkündür. Anselmci anlamda teizmin savunduğu MVT, Tanrı'nın maksimum derecede büyük bir zaman, yer, olay, sınır, koleksiyon, sayı, özellik, ilişki veya önermeden ziyade maksimum derecede büyük bir töz⁵⁷ olduğunu iddia eder. Yani Tanrı, daha büyüğü düşünilemeyen sayı gibi bir şey değildir ve özü itibarıyla diğer tüm varlıklardan ve kategorilerden üstündür. Aynı zamanda en iyi, değerli, üstün varlık derken kastedilen büyüklük, fiziksel veya niceliksel kıyası bir büyüklük de değildir. Ancak yine de bir çeşit büyüklükten bahsedilmesi ve mükemmelliğin niteliklere dayandırılması, açıklama gücünü zayıflatmaktadır. Örneğin, özü itibarıyla en büyük/mükemmel varlığın bir maksimuma sahip olup olmadığının yanı sıra bu mükemmelliği oluşturan özelliklerin de kendi içlerinde maksimuma sahip olup olmadıkları sorgulanmaktadır. Dolayısıyla bilgi/kudret/iyilik gibi niteliklerin mantıksal maksimumunun olup olmadığı (ör. “hep daha fazlası” itirazları) tartışılmaktadır. Bu nokta, çağdaş zamansalcı yaklaşımların ilişkisel/dinamik mükemmellik savunularına zemin sağlamaktadır.

Yine niteliklerden yola çıkarak mutlak mükemmelliği reddeden Charlie Dunbar Broad, mükemmel varlık adına “karşılaştırmalı/kıyası” ve “tam/pozitif” olarak iki farklı okuma yapılabileceğinden bahseder.⁵⁸ Ona göre karşılaştırmalı mükemmellik, belirli

⁵⁶ William E. Mann, “The Divine Attributes”, *American Philosophical Quarterly* 12/2 (April 1975), 152-154.

⁵⁷ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 14.

⁵⁸ Charlie Dunbar Broad, “Arguments for the Existence of God I”, *The Journal of Theological Studies* 40/157 (1939), 19.

niteliklerin (bilgi, kudret, iyilik gibi) diğer varlıklara oranla en yüksek derecede bulunması anlamına gelir. Bu durumda Tanrı, “mümkün en büyük/yüce varlık” olarak tanımlanır; fakat söz konusu niteliklerin kendilerinde bir üst sınır (intrinsic maximum) yoksa, “mutlak” mükemmellikten söz etmek imkânsız hale gelir. Dolayısıyla karşılaştırmalı bir mükemmellik ancak birleşerek tek ve aynı varlığı meydana getiren bilgi-güç-iyilik nitelikleri içsel bir maksimuma; aşılabilir bir üst sınıra sahipse anlamlıdır. Aksi hâlde, bu nitelikler yalnızca sonsuzca genişletilebilir özellikler olarak kalır ve gerçek anlamda mutlak mükemmelliğe temel teşkil etmezler. “Mantıksal olarak daha mükemmeli/büyüğü düşünülemez varlık” da karşılaştırmalı mükemmellik bağlamında değerlendirilir. Broad’a göre, bilgi, kudret ve iyilik gibi Tanrı’ya atfedilen temel niteliklerin hiçbirisi, kendi doğaları gereği gerçek anlamda bir içsel maksimuma sahip değildir. Bu durumda, “daha büyüğü düşünülemez varlık” kavramı boş bir söz yığını (meaningless verbiage) haline gelir.⁵⁹ Buna karşılık tam/pozitif mükemmellik, “mümkün olan en yüksek derecede tüm olumlu güçlere ve niteliklere sahip bir varlık”ı ifade eder. Ancak tüm pozitif niteliklerin birbirleriyle uyumlu olarak bir varlıkta bulunması imkansızdır. Dolayısıyla bu ifade “aynı anda hem kırmızı hem de mavi olan yüzey” ifadesi gibi anlamsız bir laf kalabalığıdır. Kaldı ki niteliklerin böyle bir birlikteliği mümkün olsa dahi karşılaştırmalı mükemmellikte bahsedilen içsel maksimum kriterini de karşılaması beklenir.⁶⁰ Sonuç olarak Anselm’in ontolojik argümanı, Broad’un ifadesiyle, “daha limandan ayrılmadan batmış olur”.⁶¹

Broad’un itirazı insan bilgisi veya yaratılmış varlık tarzı düşünüldüğünde anlamlı olabilir. Nitekim bilgi gibi niteliklerde üst sınır olmayacağı ön kabulü, Tanrısal bilgi ile insan bilgisini aynı zamansal varlık skalasında değerlendirmenin bir sonucudur. Ancak

⁵⁹ Broad, “Arguments for The Existence of God I”, 20; Kent Gustavsson, “Charlie Dunbar Broad”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 14 Kasım 2025).

⁶⁰ Broad, “Arguments for The Existence of God I”, 19.

⁶¹ Broad, “Arguments for The Existence of God I”, 20.

Tanrısal gerçeğin veya bilme tarzının (örneğin mutlak bilginin) insanınki gibi kazanılan/sonradan olmadığı⁶² ve dolayısıyla dereceli/kıyası bir nitelik olmadığı kabul edilmelidir. Diğer taraftan tüm bu niteliklerin aynı varlıkta toplanmasının tutarlı olmayacağına yönelik itiraz da yine “mükemmel varlık” anlayışının “büyük kılan nitelikler” üzerinden okunması ile ilgili görünmektedir. Zira bu nitelikler, birbirinden ayrı ve bağımsız özellikler olarak kabul edildiğinde aralarında çatışma ön görmek mümkündür. Ancak ilahi nitelikler, Tanrı’nın zâtından ayrı ve birbirini sınırlayan özellikler değildir. Aksine Tanrı’nın zorunlu ve basit özünün farklı açılardan ifadesidir.

Son olarak mükemmel ve değişmez varlık fikrinin, Yunan felsefesine dayandığı ve Hristiyan geleneğinde de devam ettiği iddia edilmektedir. Bazı Hristiyan düşünürler, bu görüşün, Yunan’dan alındığı için dinin Tanrısı (*Kitab-ı Mukaddes*) ile uyumlu olmadığını, dolayısıyla terk edilmesi gerektiğini savunurlar.⁶³ Ancak Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili birçok argüman hem mükemmel varlık fikrine hem de *Kitab-ı Mukaddes*’e dayandırılmaktadır. Özellikle “aşılamaz yüce varlık” fikrinin *Kitab-ı Mukaddes* etrafında şekillendiği söylenebilir.⁶⁴ Dahası yaratıcı ve ibadetin nesnesi olarak da mükemmel bir Tanrı’dan bahsedilir.

Hem *Kitab-ı Mukaddes*’te hem de *Kur’an-ı Kerim*’de, Tanrı’nın mükemmel zâtından, sınırsız bilgisinden, iradesinden, güzelliğinden ve işlerinden bahsedildiğini; yine farklı kelimelerle mükemmelliğe, Tanrı’nın tam ve yüce sıfatlarına işaret edildiğini görürüz. Bununla birlikte çağdaş Hristiyan teolojisi bakımından bu pasajlar⁶⁵ genellikle Tanrı’nın zamansal olduğu yönünde anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu kitaplar Tanrı-

⁶² Edmund Runggaldier, “Divine Eternity As Timeless Perfection”, *European Journal for Philosophy of Religion* 8/2 (2016), 169-170.

⁶³ Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 53-55; Edward Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 173-174; Wolterstorff, “God Everlasting”, 134-135.

⁶⁴ Thomas V. Morris, *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology* (Illinois: InterVarsity Press, 1991), 35.

⁶⁵ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 5 Şubat 2026) Matta (Matthew) 5:48; Mezmurlar (Psalm) 18:30; 2 Samuel 22:31; Eyüp (Job) 36:4; Ezekeil 28:12; Romalılar (Romans) 12:2.

zaman ilişkisi ile ilgili kesin bir görüş belirtmese de birtakım ipuçları sağlarlar. Örneğin Tanrı'nın var olmaya başlamadığı ve son bulmayacağı; alemle ilişki/iletişim içinde olduğu; her şeyin yaratıcısı olduğu gibi öğretiler içerirler. Zamansal (kipli) ifadelerin yanı sıra, *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen “Dağlar var olmadan, daha evreni ve dünyayı yaratmadan, ezelden ebede, Tanrı sensin.”⁶⁶ “Ben Rabb, ilk ve son olan, ben O'yum.”⁶⁷ gibi pasajlar, Tanrı'nın ezeliliğine vurgu yapmakla birlikte sonsuz bir süreyi ifade ediyor gibi yorumlanmaktadır. İslam düşüncesi açısından da Tanrı'nın zamandan münezzehe olduğu yönünde bir görüş birliği olmasına rağmen, *Kur'an-ı Kerim*'de geçen “Gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları altı günde (devirde) yaratan, sonra Arş'a istivâ eden (ona hükmeden) O'dur.”⁶⁸ ayeti ile “O, dehr'dir”⁶⁹ rivayeti zamansal ezelilik bağlamında değerlendirilebilir. Burada her ne kadar din dili Tanrı'ya bir çeşit zaman atfediyor gibi gözükse de değişmez ve aşkın Tanrı tasavvuru, dinin Tanrı'sı ile çelişmemektedir.

Ancak Hristiyan inancı söz konusu olduğunda, aşkın ve içkin Tanrı anlayışları arasında bir ikilem oluşur. *Kitab-ı Mukaddes*'te canlı, etkileşen, seven, acı çeken, hatta İsa Mesih'te ölen bir Tanrı anlatılırken, klasik teolojide Tanrı'nın değişmez (immutable), acıdan etkilenmeyen (impassible) ve zorunlu bir varlık olduğu ileri sürülmektedir.⁷⁰ Böylece halkın duaya cevap veren, konuşan, acı çeken, sevinen “gökteki baba” anlayışı ile filozofların değişmez, acıyı hissetmeyen Tanrı kavramı çelişir. Birçok Hristiyan düşünür *Kitab-ı Mukaddes*'i de referans göstererek, ibadetin nesnesi ve dinin Tanrı'sı “her bakımdan en mükemmel olan varlıktır” iddiasında bulunur.⁷¹ Ancak Hristiyan inancındaki baba-oğul Tanrı düşünüldüğünde, burada kastedilen “mükemmel” kavramı

⁶⁶ Mez. 90:2.

⁶⁷ Yeşaya (Isaiah) 41:4.

⁶⁸ *Kur'an-ı Kerim* (Erişim 2 Ocak 2026), Furkân 25/59.

⁶⁹ Mustafa Öztürk, “Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 256.

⁷⁰ Ward, *Rational Theology*, 215.

⁷¹ Wierenga, “Augustinian Perfect Being Theology”, 148-150.

duyguları olan, zamanda değişen ve mükemmelleşen bir varlığa referansta bulunmaktadır.

Benzer problemler, tüm teistik dinlerin literal okumasında gündeme gelmektedir. Çünkü deneyimimizden yola çıkarak, Tanrı'ya atfedilen eylemlerin de zamansal olaylar olduğu kabul edilir. Dolayısıyla Kutsal Kitaplar ilk bakışta Tanrı'yı zamanda eyleyen bir fail olarak sunar. Ancak bu çıkarım, din dilinin işlevine dair daha temel bir varsayımı sorgulamamızı sağlar.⁷² Zira Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'ya atfedilen birçok nitelik ve fiilin, literal değil ilişkisel ve temsili bir dil içinde ifade edildiği kabul edilir. Örneğin, Tanrı'nın "ışıtmesi", "görmesi" veya "konuşması" gibi ifadeler, Tanrı'nın biyolojik ya da fiziksel özelliklere sahip olduğunu değil, yaratıklarıyla kurduğu ilişkinin anlaşılır kılınmasını amaçlar. Zamansallık çıkarımında bulunanlar dahi Tanrı'nın kulağı, ağzı, eli, yüzü vb. olmadığını kabul edecektir. Eğer Tanrı'nın mekânsal bir bedene sahip olmadığı konusunda ittifak varsa, Tanrı'nın zamansal ardışıklığa tabi olduğu sonucuna da aynı kolaylıkla varılamaz. Buradaki sorun, antropomorfizmin nerede sona erdiği meselesidir.⁷³ Tanrı hakkında kullanılan dil bütünüyle antropomorfik kabul edildiğinde, bu durum Tanrı'yı insan deneyiminin büyütülmüş bir versiyonuna indirgeme riski doğurur. Öte yandan, antropomorfizmin tamamen reddedilmesi de Tanrı hakkında anlamlı konuşmayı imkânsız kılar. Dolayısıyla yapılması gereken, kutsal metinlerdeki dilin Tanrı'nın ontolojik yapısını birebir betimlemediğini, fakat insanın Tanrı ile kurduğu ilişkiyi zamansal ve tarihsel kategoriler içinde ifade ettiğini kabul etmektir. O halde, mükemmel/en yüce varlık olarak Tanrı'nın hangi temel özelliklere sahip olduğunu, ya da zamansal mı zamansız mı olduğunu, sadece teolojik kabullerden (Kitab-ı Mukaddes'ten) yola çıkarak saptamak zor görünmektedir. Zira metinler hem zamansallık hem de zamansızlık lehine yorumlanmaya açıktır.

⁷² Din dilinin mahiyeti ve Tanrı hakkında konuşmayla ilgili bk. Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022).

⁷³ Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time* (Oxford Scholarship Online, 2003), 2.

Tam da bu noktada, filozofların Tanrı'sı ve dinin Tanrı'sı tartışması gündeme gelmektedir. Mümkün olan en büyük varlık, İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısı ile aynı mıdır?⁷⁴ Burada filozofların Tanrı'sı ile kastedilen, öncelikle Platon ve Aristoteles'in Tanrı'sıdır. Daha sonra onların yüce varlık hakkındaki görüşleri, önce Müslüman filozoflar, ardından da İbn Meymun ve Aquinas tarafından geliştirilmiş, sistematik hale getirilmiştir.⁷⁵ Böylece filozofların Tanrı'sı değişmez, duygulanmaz, basit ve zorunlu varlıktır. Dinin Tanrı'sı ise kişisel, etkileşime açık, zamanda eyleyen bir varlık olarak görünmektedir. Dini metinler Tanrı'nın gücünden, bilgisinden vs. bahsetse de tam olarak hangi niteliklere ne ölçüde sahip olduğunu belirlememektedir. Ayrıca bu özelliklerin klasik anlamda mümkün olan en büyük varlığın mükemmellikleriyle bağdaşmadığı da ileri sürülür.⁷⁶ Dolayısıyla Kutsal Kitaplardan hareketle, "mükemmel varlık" kavramının, (helenistik) felsefeden arındırılıp zamansal ve değişen bir varlık olarak yeniden okunması gerektiği iddia edilmiştir. Ancak böyle bir ayrımın gerçek olmadığını, çünkü Kutsal Kitapların birer felsefe kitabı olmadığını belirtmeliyiz. Dolayısıyla filozofların Tanrı'sı ve dinin Tanrı'sı ifadeleri çelişik değildir; iki ayrı varlığa işaret etmez. Zaten İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrı'sı yaratıcı, ibadete değer; mükemmel bir varlıktır.⁷⁷ Bu varlığın, değişmez, basit ve zamansız kabul edilmesi için hiçbir engel yoktur.

1.1.3. Değişen Mükemmellik Tasavvuru

Anselmci mükemmellik anlayışının karşılaştığı zorluklar düşünüldüğünde mutlak, tam ve değişmez varlık iddiası zayıflamaktadır. Anselm'e alternatif bir savununu sunmak isteyen Nagasawa, Tanrı'nın mutlak mükemmelliğinden (omni-perfect-god)

⁷⁴ Bk. Wierenga, "Augustinian Perfect Being Theology."

⁷⁵ Keith Ward, "The God of the Philosophers and the God of Abraham, Isaac, and Jacob", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8/2 (1999), 157-158.

⁷⁶ Wierenga, "Augustinian perfect being theology", 145-146.

⁷⁷ Wierenga, "Augustinian perfect being theology", 148, 150.

değilse bile maksimalliğinden (maximal-god) bahsedebileceğimizi söyler.⁷⁸ Ona göre daha büyüğü düşünilemeyen varlık fikri, aynı zamanda mutlak mükemmel (omni-perfect) bir Tanrı anlayışını içermek zorunda değildir. Yani Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir mükemmel varlık olmayabilir. Tanrı, kendisinden başka herhangi bir varlık tarafından aşılamaz büyüklüktedir; “daha büyüğü düşünülemez varlıktır”, ancak yine de bazı nitelikleri bakımından bazı sınırlılıklara, değişime veya eksikliğe konu olabilmektedir. O halde Tanrı bu üç niteliğin (bilgi, güç, iyilik) tek ve aynı varlıkta ortaklaşa gerçekleştirdiği bir çeşit maksimal mükemmelliğe sahiptir.⁷⁹ Ancak her birinin tek tek maksimum derecede olması (mutlak bilgi, mutlak güç vb.) gerekmez. Mutlak mükemmel Tanrı fikri, maksimum bilgi, maksimum güç ve maksimum iyilik ön görürken, Nagasawa’nın maksimal mükemmellik görüşü, maksimum düzeyde bilgili, güçlü ve iyi Tanrı’dan bahseder.⁸⁰ Yani, niteliklerin bireysel değil, toplu olarak maksimum düzeyde olması, varlığa ‘daha büyüğü düşünilemeyen’ mükemmelliği sağlayabilir. Bu bağlamda klasik teizmin önerdiği “mümkün en mükemmel varlık” anlayışı, büyük kılan niteliklerin oluşturduğu riskler göz önüne alınarak, yeniden yorumlanmış olmaktadır.

Böylece mükemmellik, ya varlıkta kümülatif bir olgu olarak ortaya çıkar ve bir bütün olarak değerlendirilir, ya da her biri özünde mükemmel olan niteliklerden meydana geldiği düşünülür. Her iki ihtimalde de bir varlığın mükemmelliğinden bahsederken, sadece varlığın diğer her şeye üstün (daha- veya en-) olması veya büyüklüğü değil, atfedilen niteliklerin mahiyeti, kendinde derecesi/tamlığı da belirleyicidir diyebiliriz. Ancak ‘diğer varlıklara üstün olmak’ veya ‘daha büyüğü olmamak’ gibi tanımlamalar bir yönden mutlak veya maksimal mükemmelliğe işaret ederken diğer taraftan da dereceli ve ilişkiseldir. Dolayısıyla mükemmel varlık teolojisi hem varlıkta hem de nitelikler yoluyla

⁷⁸ Nagasawa, “A New Defence of Anselmian Theism”, 586.

⁷⁹ Nagasawa, “A New Defence of Anselmian Theism”, 350.

⁸⁰ Bohn, “Anselmian Theism”, 671-683.

bir derecelenme ima etmektedir. Bu da değişen (kendini aşan) ama mükemmel Tanrı tasavvuruna kapı aralamaktadır.

Örneğin, Anselm, Tanrı'yı diğer bir ifadeyle mükemmel varlığı tarif ederken, onun sadece en mükemmel/yüce olduğunu söylemekle yetinmez aynı zamanda daha yücesi/büyüğü düşünölemeyeceğini de ekler.⁸¹ Yani O'nun büyüklüğü hiçbir varlık tarafından aşılamazdır. O, nihai ve tam bir güce sahiptir, yani hem en güçlü varlıktır her şeye gücü yeter hem de ondan daha güçlüsü düşünölemez. Burada Tanrı, *kendinden başka hiçbir* varlığın aşamayacağı ve erişemeyeceğı bir mükemmelliğe sahiptir. Ancak diğer taraftan, bu mükemmelliğı maksimum/tamlık anlamında yorumlamayan ve ilave edilebilir/kıyasi bir büyüklük kabul edenler de olmuştur. Kendini aşan Tanrı konseptine göre, Tanrı en güçlü varlık olmakla birlikte daha güçlü olma ihtimalini de taşımaktadır. Hem özü itibarıyla aşkın ve değişmez olmasından dolayı mutlak; hem de diğer tüm varlıklardan daima büyük olmasına rağmen kendi kendini aşabilmesi (daha büyük olabilmesi) yönüyle de nakıs/sınırlı olan bu Tanrı konseptine çift-kutuplu diyebiliriz.

Buradaki fikir, ontolojik argümanın tek kutuplu görüşünden çift kutuplu görüşe geçişin, “daha büyüğü düşünölemez” ifadesindeki belirsizlik göz önünde bulundurulduğunda düşünöldüğü kadar zor olmadığıdır. Açık teizm ya da süreç teistleri bu ifadeyi başka hiçbir varlığın daha büyük olamayacağı şeklinde yorumlar; bu da Tanrı'nın mevcut durumundan daha büyük bir durumda olabileceğı ihtimalini açık bırakır.⁸² Örneğin Tanrı, ortaya çıkan yeni gerçekliklere mümkün olan en iyi şekilde yanıt vererek gelişebilir.

Buna karşın, klasik teistler bu ifadeyi statik terimlerle yorumlar; varlığın kendisi de dahil olmak üzere hiçbir şey tarafından kesinlikle aşılamayacağı anlamında görürler.⁸³

⁸¹ Anselm, *Proslogium and Monologium*. çev. Sidney Norton Deane (b.y., The Catholic Primer, 2005), 9-11.

⁸² Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and Logic of Theism* (Chicago: Willett, 1941), 7.

⁸³ Dombrowski, *A History of The Concept of God*, 28.

Böylece klasik teizm, tek-kutuplu Tanrı tasavvuruna bağlı olarak, ilahi mükemmelliğin mutlak, tam ve değişmez olduğunu savunmaktadır. Anselmci mükemmel varlık ne başkası ne de kendi tarafından aşılamaz; daha büyüğü düşünülemez olandır, hiçbir şekilde potansiyel içermez. Çünkü gerçekleşmemiş potansiyel, eksiklik anlamına gelir ki bu da klasik anlamda mükemmellikte çelişmektedir.

Zamansalcılar ise hiçbir potansiyel içermeyen Tanrı tasavvurunu, uluhiyete uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Dinamik alemle aktif ilişkide bulunan bir Tanrı tasavvuru açısından değişim ve potansiyel imkânsız değil aksine gereklidir. Ayrıca Tanrı'nın mükemmelliği büyük kılan (maksimal) nitelikler bağlamında düşünüldüğünde, değişim içeren bir varlığın da mükemmel olabileceği iddiası makul görünmektedir. Örneğin Keith Ward'a göre Tanrı potansiyel içerir; ancak bu potansiyel, eksiklikten ya da tamamlanmamışlıktan kaynaklanan bir potansiyel değildir. Aksine, Tanrı'nın potansiyeli, onun yaratıcı doğasının, özgür iradesinin ve ilişkisel üretkenliğinin bir ifadesidir. Ward, Tanrı'yı hem aşkın hem de ilişkisel bir varlık olarak; durağan bir ilahi öz değil, yaşayan ve yaratıcı bir kişilik olarak düşünmemiz gerektiğini ima eder. Ayrıca Tanrı'nın her mümkün mükemmelliği kendi içinde daha yüce (maksimal) bir şekilde taşıması gerekmediğini savunur. Dolayısıyla Tanrı, yaratıcı bir şekilde potansiyel taşıyan, yani kendi öz doğasını farklı şekillerde ifade etme kapasitesine sahip bir varlıktır.⁸⁴ İnsanın özgürlüğü ve eylemlerinden sorumlu olduğu da düşünüldüğünde, geleceğin açık ve Tanrı'nın değişebilir olması daha anlamlıdır.⁸⁵

Ward aynı zamanda Tanrı'nın her mümkün dünyayı ve durumu değişmeden ve tam olarak (immutably and exhaustively) kavraması gerektiği görüşünü de reddeder. Bu, özellikle Tanrı'nın bilgisinin mutlak ve ezeli olması gerektiğini savunan klasik görüşe yöneltilmiş bir eleştiridir. Ona göre, Tanrı'nın bilgisi dinamik, yaratıcı ve belki de açık

⁸⁴ Ward, *Rational Theology*, 155.

⁸⁵ Keith Ward, "The Temporality Of God", *International Journal for Philosophy of Religion* 50/1/3 (2001), 165.

ucu olan bir yapıya sahip olabilir. Böylece Ward, Tanrı'nın "mümkün olan en iyi varlık" (the best possible being) değil, "düşünülebilecek en yüce varlık" (the greatest conceivable being) olduğunu savunmaktadır. Ona göre mümkün en iyi/yüce varlık kavramı, mutlak olarak maksimize edilmiş (en fazla sayıda ve en üst düzeyde) özelliklerin bir kümesini ifade eder ve böyle bir "maksimum özellik seti" (mümkün dünyaların en iyisindeki gibi) mantıksal olarak tutarsızdır.⁸⁶

Tanrı'yı, "düşünülebilecek en yüce varlık" olarak tanımlamak, O'nun özgün olarak taşıdığı içsel değerlere (intrinsic values) en yüksek derecede sahip tek varlık olduğunu ifade eder. Bu bağlamda her ne kadar ilahi özellikler (örneğin bilgelik veya güç) farklı şekillerde tezahür edebilecek olsa da Tanrı'nın hikmeti veya kudreti kusurlu değildir. Yani bilgisinde vb. eksik olan bir yön yoktur ki onun giderilmesi Tanrı'yı daha büyük yapsın. Dolayısıyla, bilgeligi farklı özel şekillerde tezahür etse de ortadan kaldırılması onu olduğundan daha büyük kılacak hiçbir kusurdan muzdarip değildir.⁸⁷ O halde, Tanrı'nın değişebilir olması eksiklik/sınırlılık vb. içermez; aksine O'nun mükemmelliğinin zorunlu bir sonucudur. Örneğin "şimdi" ilahi bilginin "dün" olduğundan farklı şekilde tezahür etmesi; O'nda eksik olanın tamamlanmasını ifade etmez, aksine bu değişim mükemmel bilgisinin bir sonucudur.

Tanrı'nın bir çeşit değişim içermesi gerektiği fikrinden hareketle Charles Hartshorne ve Alfred North Whitehead başta olmak üzere, Henri Bergson, Samuel Alexander, Edgar Sheffield Brightman gibi filozoflar klasik teizmin mutlak mükemmellik anlayışına karşı "ilişkisel" veya "süreçsel mükemmellik" anlayışını savunurlar.⁸⁸ Onlara göre Tanrı, kutsal ve yaratıcıdır ama mutlak değildir. Yani, mükemmel Tanrı ile alem arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu ve Tanrı'nın da bu ilişki içinde sınırlarla

⁸⁶ Ward, *Rational Theology*, 187.

⁸⁷ Ward, *Rational Theology*, 187.

⁸⁸ Frank B. Dilley, "A Finite God Reconsidered", *International Journal for Philosophy of Religion* 47/1 (2000), 29-41.

yüzleştiğini, etkilendiğini, hatta değiştiğini kabul ederler. Bu yaklaşım, klasik teist mükemmellik anlayışına karşı “neo-klasik”⁸⁹ veya “görelî/süreçsel mükemmellik”⁹⁰ anlayışının temelini oluşturur.

William Payne Alston, klasik ve neo-klasik teizmin Tanrı konseptini karşılaştırırken mükemmelliğin mutlak ve görelî olarak ikiye ayrıldığını ifade eder. Klasik teizm mutlak mükemmelliği yani “asla daha mükemmeli düşünülemez” (tam ve değişmez) varlığı savunurken, neo-klasik teizm bir yandan da görelî mükemmelliği savunmaktadır.⁹¹ Yani Tanrı her an diğerlerinden daha mükemmeldir, ancak gelişimin daha sonraki bir aşamasında kendini aşarak daha da mükemmel bir versiyona erişebilir. Örneğin Hartshorne’a göre, Tanrı başka herhangi bir birey tarafından aşılamaz veya ulaşılamaz, ancak kendisini aşabilir ve bu nedenle O’nun bilfiil durumu mümkün olan en büyük durum değildir. Yani o, ilahi gerçeklikte fiiliyet kadar potansiyelin de olduğunu⁹² ve Tanrı gibi O’na atfedilen mükemmelliğin de çift-kutuplu olduğunu iddia eder.

Ayrıca Hartshorne zorunlu varlık ile bilfiil olma arasında bir ayrım öngörmektedir. Ona göre Tanrı zorunlu varlık olmakla birlikte bir yönüyle aktüel bir yönüyle de potansiyel olmalıdır.⁹³ Dolayısıyla Tanrı’nın mükemmelliği, bir yönüyle zamanda olmasını ve değişmesini gerektirmektedir.⁹⁴ Özû ve amaçları bağlamında Tanrı değişmezdir. O’nun “ilkeleri” ezelden ebede kadardır, zamansızdır. “Politikaları” ise alem değiştikçe değişir.⁹⁵ Fiilleri ve duyguları, alem ile ilişkisi bağlamında şekillenir. Böylece özû itibarıyla zorunlu ve bilfiil olan, ancak bazı kontenjan niteliklere de sahip bir mükemmel varlık tasavvur edilebilir. Böylece çift kutuplu varlık anlayışı, Tanrı’nın

⁸⁹ Hartshorne, *Logic of Perfection*, 33-35.

⁹⁰ Hartshorne, *Man’s Vision of God*, 7.

⁹¹ William P. Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 121-143.

⁹² Hartshorne, *Logic of Perfection*, 35.

⁹³ Hartshorne, *Man’s Vision of God*, 72, 107, 226.

⁹⁴ Hartshorne, *Logic of Perfection*, vi; Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 44; Julian Hartt, “The Logic of Perfection”, *The Review of Metaphysics* 16/4 (Haziran 1963), 751.

⁹⁵ Hartt, “The Logic of Perfection”, 757.

soyut ve özsel doğası bakımından zamansız, ancak somut bilgi ve eylem durumları bakımından zamansal olmasına izin verir. O halde, süreç teolojisi de aslında zamansız ve değişmez bir özün mükemmellik için gerekli olduğu fikrini desteklemektedir.

İlahi mükemmellik ile Tanrı'yı bir düşünen Hartshorne, Tanrı 'mükemmelliğe sahiptir'den ziyade 'mükemmellik'tir der. Onun için "ilahi mükemmellik vardır" demek ile "Tanrı vardır" demek, birdir.⁹⁶ Bu bağlamda Hartshorne'un Tanrı ile mükemmellik arasında kurduğu özdeşlik, klasik teistik yaklaşımda da karşılık bulmaktadır. Daha önce mükemmelliğin, Tanrı'nın zâti doğasını ifade eden bir kavram olduğundan bahsetmiştik. Yani mükemmellik, Tanrı'ya sonradan eklenen bir nitelik değildir, doğrudan O'nun varlık modunu tanımlar. Bununla birlikte, aralarındaki önemli fark, bu özdeşliğin nasıl yorumlandığıdır. Klasik teizmde mükemmellik, Tanrı'nın aşkınlığı, değişmezliği ve zamansızlığıyla birlikte anlaşılırken; süreç felsefesinde, Tanrı'nın dünyayla ilişkili, değişime ve etkileşime açık doğasının bir ifadesi olarak kavranır. Örneğin mükemmel Tanrı, klasik anlayışta zamandan münezzehtir, yani tamamen zaman dışıdır. Tanrı bir dizi an boyunca yaşamaz, zamandan veya değişimden etkilenmez. Neo-klasik teizme gelince Tanrı, klasik teizmdeki gibi zamanın dışında değildir; aksine O, tüm zaman boyunca vardır.⁹⁷ Yani mükemmel Tanrı hem zamansal ardılığa tabi yaşar hem de ezeli-ebedi varlıktır.

Bu noktada Tanrı'nın daha az veya daha fazla mükemmel olmadan değişmeyeceği itirazı gündeme gelir. Klasik teizmin iddiası Tanrı'nın değişmesi durumunda ya daha az mükemmel doğru veya daha mükemmel doğru olacağı yönündedir. İki durum da sorunludur; çünkü ya önce daha az tanrıydı/daha az mükemmeldi/eksikti ya da sonraki durumda daha az tanrı/daha az mükemmel oldu. Dolayısıyla klasik teizm, mükemmel Tanrı'nın hiçbir şekilde imkân içermediğini ve

⁹⁶ Hartshorne, *Logic of Perfection*, 66-67; Hartt, "The Logic of Perfection", 754.

⁹⁷ Dan Dombrowski, "Charles Hartshorne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 20 Aralık 2025).

değişmeyeceğini vurgular. Hartshorne bu ikilemi, devam eden yaratılış kavramı ve Tanrı'nın yarattıklarına duyarlı bir varlık olduğu fikriyle çözdüğünü savunur. Yani Tanrı'nın mükemmelliği, değişen aleme görelidir. Daha önceki yaratılış durumuna göre mükemmel olan Tanrı, daha sonraki duruma göre mükemmelliğini korumak için zorunlu olarak uygun şekilde değişecektir; böylece, o zaman mükemmel olduğunu, şimdi mükemmel olduğunu ve bundan sonra da mükemmel olacağını söylemek doğru olur.⁹⁸ Hartshorne, Tanrı'nın yarattıklarına göre göreceli olduğunu söylemenin sorunlu olmadığını, zira öyle olmasaydı kısa süre sonra onlar için yetersiz kalacağını ekler. Ona göre, Tanrı'nın mükemmelliği, değişimi reddetmek bir yana, aslında değişime bağımlıdır.⁹⁹ Böylece Hartshorne, alem ile gerçek ilişkilerde bulunan ve gelişen bir mükemmellik (mükemmelleşme)¹⁰⁰ tasavvur eder. Bununla birlikte Tanrı, varlık hiyerarşisinde daima en mükemmel varlık olarak kalacaktır. Tanrı dünyayı kuşattığı için, dünyadaki herhangi bir varlığın mükemmellikte Tanrı'yı aşması mümkün değildir; çünkü bir yaratık hangi değere sahipse, Tanrı da o değere ve daha fazlasına sahiptir. Bu şekilde Tanrı'nın (bir başkası tarafından) aşılamazlığı sağlanmış olur.

Burada değişen/gelişen alem ile birlikte Tanrı'nın da her an kendini aşması, ilahi mükemmelliğin gereğidir. Zira mükemmel Tanrı, olaylardan ve kişilerden etkilenmelidir. Alem ile ilişkisi yönünden, Tanrı değişime tabi olmalıdır. Ayrıca bilfiil mükemmel olabilmek için de Tanrı değişmek zorundadır, süreç içinde olmalıdır. Diğer türlü sadece ideal ve soyut olurdu.¹⁰¹ Hartshorne Tanrı'nın bir bakımdan soyut, bir bakımdan somut ve fail olduğunu savunmaktadır. Ona göre Tanrı'nın sadece soyut kavramlarla (örneğin, mutlak, sonsuz, değişmez ya da zorunlu) özdeşleştirilmesi putperestliktir. Tanrı, bu tür karşıtlıkların (örneğin, sonluluk ve sonsuzluk, ezelilik ve zamansallık, zorunluluk ve

⁹⁸ Hartshorne *The Logic of Perfection*, 64-67.

⁹⁹ H. A. Walton, *The Temporal Mode Of Eternal God: Classical, Contemporary, and Process Perspectives*, (Amsterdam: University of Amsterdam, Master Thesis, 2013), 67.

¹⁰⁰ Hartshorne, *Man's Vision of God*, 72.

¹⁰¹ Hartt, "The Logic of Perfection", 757.

kontenjanlık) her iki tarafında da yer alır. Yani, Tanrı yalnızca bu soyut kavramlardan birine indirgenemez/sınırlanamaz; O, salt soyut bir kavramın ötesinde, canlı ve zengin bir varlıktır.¹⁰² Bu bağlamda Hartshorne, klasik teizmin kendi kendine yeten ve değişmez/etkilenmez mutlak Tanrı anlayışını eleştirir. Dünyadan etkilenen ve dolayısıyla bir şekilde dünyaya bağımlı olan bir Tanrı'nın, yarattıklarından tamamen bağımsız olan bir Tanrı'dan daha mükemmel olduğunu, hayranlık ve ibadete layık olarak düşünülebileceğini savunur. Böylelikle Tanrı'nın bir yönüyle bağımlı bir yönüyle bağımsız olduğu sonucuna varır.

İnancın merkezine kişisel deneyimi koyan Edgar Sheffield Brightman da elinden gelenin en iyisini yapan sonlu bir Tanrı'nın, yapabilecekken yapmayan sınırsız bir Tanrı'dan daha uygun bir ibadet nesnesi olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı, doğasından kaynaklanan içsel sınırlılıklara sahiptir. Örneğin, irade bakımından mükemmeldir; ancak bu irade sınırlıdır, mutlak ve sınırsız değildir. Tanrı, mutlak kudret sahibi de değildir. Zira sınırlı kudretle de olsa iyiliğini ve yaratıcı iradesini en üst düzeyde ortaya koyan bir Tanrı, daha mükemmeldir. Çünkü Tanrı dünyaya karşı mücadele verir, acı çeker ve gelişir.¹⁰³ Böylece Brightman, Tanrı'nın ahlaki niteliklerine ve iyiliğine vurgu yaparak, O'nu yalnızca aşkın değil, aynı zamanda içkin, ilişkisel ve kutsal bir varlık olarak yeniden okumayı tasavvur eder. Bu yaklaşım, klasik teizmin Tanrı'nın mutlak kudretine dair iddiasını doğrudan sorgulamakta ve mükemmelliği insanca bir ahlaki irade ile temellendirmektedir.

Tanrı'nın etkilenmesi konusunda benzer düşünen Alfred North Whitehead da Tanrı'yı "büyük yoldaş, anlayan dert ortağı" olarak tanımlar.¹⁰⁴ Whitehead, Tanrı'nın üç doğasıyla ezeli ve aşkın olduğunu ifade etmektedir, aynı zamanda O, mükemmeldir.

¹⁰² Hartshorne *The Logic of Perfection*, 127-8.

¹⁰³ Henry Nelson Wieman, "A Philosophy Of Religion. Edgar S. Brightman", *The Journal of Religion* 21/2 (1941), 197-200.

¹⁰⁴ Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, ed. D. R. Griffin - D. W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), 351.

Ancak bu mükemmellik, klasik anlamda değişmez ve tamamlanmış bir varlık olmakla değil, dünya ile ilişkili ve dinamik olmakla açıklanır:

Tanrı, dünya için tüm potansiyelleri mükemmel bir şekilde içerdiği için mükemmeldir ve dünyayı mükemmelleştirdiği için de mükemmeldir. ... Tanrı'nın kalıcı ve dünyanın değişken olduğunu söylemek, dünyanın kalıcı ve Tanrı'nın değişken olduğunu söylemek kadar doğrudur.¹⁰⁵

Bu anlayışta Tanrı'nın mükemmelliği, durağan değil sürecin içinde açığa çıkan bir bütünlük olarak görülür. Yani Tanrı hem sabit bir doğaya hem de dünyadaki değişimle birlikte gelişen bir yana sahiptir. O halde süreç felsefesinde mükemmellik, Tanrı'nın alemle karşılıklı ilişki kuran, değişime ve etkileşime açık doğasının bir ifadesi olarak görülmektedir. Bu yaklaşımda Tanrı'nın mükemmelliği durağan bir tamlık değil, yaratılışla birlikte sürekli açığa çıkan dinamik bir bütünlük olarak kavranır. Tanrı'nın mükemmelliği, O'nun yaratılanlara duyarlılığını, onların eylemlerine cevap verme yetisini ve tarihe dâhil olma kabiliyetini içerir.

Böylece çift kutuplu mükemmellik anlayışı, klasik teizmin zamansızlık ve değişmezlik vurgusuna karşılık, Tanrı'nın zamansallığını ve ilişkisel doğasını ön plana çıkarır. Ne var ki, mükemmelliğin değişim ve süreç ile özdeşleştirilmesi, Tanrı'yı yaratılmış varlıklarla aynı ontolojik düzleme çekme riskini taşır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını ve varlık bakımından zorunluluğunu gölgeler; O'nu zaman ve değişim şartlarına tâbi kılarak ibadete layık tek varlık olma özelliğini de tartışmalı hâle getirir. Tanrı/ ilahi mükemmellik, ontolojik bağımsızlığı ve aşkınlığı gerektirmektedir. Dolayısıyla “kendi kendini aşan” bir mükemmellik (mükemmelleşme) anlayışı, mutlak aşkınlığa ve “daha yücesi düşünülemez” kâmil varlık tasavvuruna aykırıdır. Zaten değişen mükemmellik tasavvurunun temelinde de kıyasi/dereceli bir üstünlük yorumunun olduğu görülmektedir.

¹⁰⁵ Charles Hartshorne - W. Creighton Peden, *Whitehead's View of Reality* (United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing, 2010), 75.

O halde, tüm bu ikincil tartışmanın temelinde mükemmelliğin varlıkta bir derecelenme ile tanımlanması yatmaktadır. Eğer Tanrı, varlıklar hiyerarşisinde en üste yerleştirilecekse; içinde bulunduğu kategorinin getirdiği bazı riskler olacaktır. Ancak Tanrı, varlıktaki ortak özellikler/nitelikler yoluyla değil de kendinden (zorunlu) varlığı ile temellendirildiğinde, hem diğer varlıklardan kategorik olarak üstün (mükemmel) olduğu hem de değişmez, zamansız, fail vb. olduğu savunulabilir.

1.1.4. Zorunlu Varlık Teolojisi ve Mükemmellik

Orta Çağ felsefesinde Tanrı'nın mutlak mükemmelliği, zorunlu ve basit varlığı üzerinden savunulmaktadır. Burada mükemmellik, varlık hiyerarşisinde en yüksek/büyük derecede olmanın ötesindedir. Tanrı, özü itibarıyla diğer tüm nedenlerden ve değişimden uzak; bizatihi varlık olarak mükemmeldir. Dolayısıyla O, yaratılmış varlıklardan farklı olarak zorunlu ve zamansız olmalıdır, tüm zamansal (omni-temporal)¹⁰⁶ değildir.

Aquinas, Aristoteles'e dayanarak, sonsuz olanı sınırlı olandan kesin çizgilerle ayırmaktadır. Ona göre gerçek anlamda sınırsız bir varlık (Tanrı), içsel anlamda hiçbir sonlu/sınırlı öge barındıramaz. Bu da Tanrı'nın basitliği doktrinini ve Tanrı'nın yaratılmış düzenden radikal biçimde ayrılışını doğurur. Aquinas'a göre Tanrı'yla hiçbir varlık en ufak bir paydaşlık kuramaz; O'nunla birleşmek, karışmak, temas haline gelmek ya da O'nu etkilemek imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı ne değişime uğrar ne de herhangi bir dış etkiden etkilenir. Ancak Tanrı, Hristiyan öğretisine uygun biçimde, sınırlı evreni hem varlığa getirir, varlıkta tutar; hem de onu eksiksiz biçimde bilir.¹⁰⁷

Yaratma ilişkisini ise bir çeşit nedensellik üzerinden aktaran Aquinas'a göre, neden, sonuçlarından daha mükemmel olmalıdır. Yani Tanrı, ilk ve nihai nedeni olduğu

¹⁰⁶ Garrett DeWeese, "Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal: God's Temporal Mode of Being", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle - David M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 56.

¹⁰⁷ Aquinas, *ST 1*, QQ 14; Ward, *Rational Theology*, 49.

alemden daha mükemmel bir varlığa sahiptir.¹⁰⁸ Bu mükemmel varlık tarzı, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını ve metafiziksel üstünlüğünü vurgular. Dolayısıyla Aquinas'a göre alem nedenlenmiş olması bakımından mükemmel olmayan bir varlık tarzına sahipken; varlığı hiçbir nedene dayanmayan Tanrı, mükemmel varlıktır. Böylece Aquinas, mükemmelliği pür fiilden (*purus actus*)¹⁰⁹ ibaret olan, dolayısıyla hiçbir potansiyellik barındırmayan tek varlık olarak Tanrı'da görür. Çünkü potansiyel içeren ve değişen varlık eksik olur. Eksik olan ise muhtaçtır. Muhtaç veya nedenli varlık, mükemmel olamaz.

MVT mükemmel varlığın “aşılabilir ve yokluğu düşünülemez” olduğunu söylerken; ZVT, yaratılan tüm şeylerin nedeni olarak nedenlenmemiş (varlığı kendinden) bir varlığın zorunlu olarak var olduğu vurgular. Böylece ZVT, zorunlu-mümkün varlık ayrımını temel alarak, Tanrı'nın varlık tarzı sebebiyle diğer varlıklardan üstün/mükemmel olduğunu savunur. Burada ince bir ayrıma dikkat çekmemiz gerekir. Zorunlu ve bilfiil varlık, mükemmel varlıktır. Ancak varlıkta ortak olan niteliklerin maksimum derecesine sahip olmakla mükemmellik derecesini kazanmış değildir. Yani Tanrı'nın mükemmelliği niteliklerden yola çıkarak keşfedilen bir derece olamaz. O zâtı gereği mükemmeldir ve bahsi geçen niteliklerin kaynağı/ölçütüdür. Büyüklük ve mükemmellik bakımından Tanrı'nın diğer varlıklardan üstün olduğunu söylediğimizde; bu büyüklük ve mükemmellik O'nun özü gereğidir. Diğer varlıklarda büyüklük ise sahip olunan nitelikler bakımındandır.¹¹⁰ Bu bağlamda Tanrı, sadece mümkün niteliklerin en iyisine sahip herhangi bir varlık değil, mükemmelliğin bizzat kendisidir. Böylece Anselm'in “daha yücesi düşünülemeyen varlık” tanımı ile Aquinascı “bizatihi varlık” anlayışını birlikte okuyabiliriz: Tanrı yalnızca mükemmel niteliklerin işaret ettiği varlık değil, aynı zamanda mükemmel olmanın metafizik ilkesidir. Dolayısıyla Anselmci mükemmel varlık teolojisi; Aquinas'ın zorunluluk, basitlik ve değişmezlik vurgusu ile

¹⁰⁸ Aquinas, ST 1, QQ 4; Ward, *Rational Theology*, 49.

¹⁰⁹ Aquinas, ST 1, QQ 3.

¹¹⁰ Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 43.

daha güçlüdür. Aksi takdirde, Tanrısal varlık tarzını yaratılmışlardan ayırmak ve yüceliğini korumak zor olacaktır.

Mükemmelliğin, niteliklerin nicel olarak artırılmasıyla elde edilebileceği yönündeki yaklaşım, ilk bakışta sezgisel görünse de ontolojik açıdan ciddi güçlükler barındırır. Örneğin René Descartes, Tanrı fikrinin insanın sınırlı doğasındaki eksikliklerin olumsuzlanması yoluyla türetilmeyeceğini vurgular. İnsandaki birtakım yetkinliklerin zaman içinde gelişebileceğini düşünebiliriz; ancak bu tür bir gelişim hiçbir zaman tamamlanmış bir yetkinliğe ulaşmaz, daima bilkuvve kalır. Tanrı'ya atfedilen yetkinlikler ise potansiyel hâlde değildir, bütünüyle bilfiil ve eksiksizdir.¹¹¹ Bu durum, Tanrı'nın mükemmelliğinin, derece derece artırılan niteliklerin bir sonucu olarak değil, baştan itibaren tam ve tamamlanmış bir varlık tarzı olarak anlaşılması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla insanın sınırlı niteliklerinin idealize edilmesiyle elde edilen bir Tanrı tasavvuru, kaçınılmaz olarak potansiyel bir mükemmellik fikrine dayanacak ve bu nedenle ontolojik olarak yetersiz kalacaktır. Buna karşılık ilahi nitelikler birbirinden bağımsız olarak düşünülebilen özellikler değil, zorunlu bir birlik içinde var olan ve birbirinden ayrıştırılamayan yetkinliklerdir. Bu da Tanrı'nın mükemmelliğinin, niteliklerin maksimize edilmesiyle değil, zorunlu varlık olarak özsel bir tamlığa sahip olmasıyla temellendirilebileceğini ortaya koyar.¹¹² Böyle bir anlayış, mükemmelliği zamansal bir süreçte giderek artan bir özellik olarak değil, değişmez ve tamamlanmış bir varlık tarzı olarak kavradığından, Tanrı'nın zamansızlığını gerektirmektedir.

Klasik Tanrı anlayışının temelini, ilahi varlığın hiçbir potansiyellik içermeyen, bütünüyle bilfiil bir mükemmellik olarak kavranması oluşturur. Bu çerçevede Tanrı, eksiklikten yetkinliğe doğru ilerleyen veya henüz gerçekleşmemiş imkânlar barındıran bir varlık değildir; aksine, tüm nitelikleri bakımından tamamlanmış ve değişmez bir

¹¹¹ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes II*, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, (NY: Cambridge Uni. Press, 1995), 31-32.

¹¹² Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 146-150.

gerçekliktir. Dolayısıyla Tanrı kavramı, dışarıdan eklenebilecek ya da ondan çıkarılabilecek unsurlara açık değildir. Zira böyle bir ekleme veya eksiltme, ilahi doğada bir eksiklik veya gelişim süreci varsaymayı gerektirir. Oysa potansiyel hâlde bulunan bir mükemmellik, henüz gerçekleşmemiş olması bakımından gerçek anlamda mükemmel sayılamaz. Bu nedenle mükemmelliğin ancak bilfiil olması hâlinde tam anlamıyla mükemmellik ifade ettiği söylenebilir.¹¹³

Zorunlu varlık teolojisine göre zorunlu ve bilfiil varlık olan Tanrı ile olumsal ve bilkuvvve varlık olan alem, farklı varlık tarzlarını ifade eder. Dolayısıyla dereceli büyüklük riski burada söz konusu değildir. Bir şeyin “her zaman daha mükemmeli olabilir” olması yalnızca sınırlı, sonlu, bilkuvvve varlıklar için geçerlidir, yani aleme uygulanabilir. Tanrı ise sonsuz, mutlak ve zorunlu olduğu için böyle bir ilerleme dizisinden muaftır. Yani alemdeki derecelenme, tam ve bilfiil varlık olan Tanrı için geçerli değildir. Bir kıyas/derecelendirme yaparken varlık kategorileri arasındaki fark göz önünde bulundurulmalıdır.

Yaratan ve yaratılmış varlık ayrımını dikkate alan Gazâlî’ye göre, Tanrı’nın büyüklüğü, karşılaştırmalı büyüklük kavramıyla anlaşılabilecek bir nitelik değildir. Örneğin “Allahu Ekber” ifadesi, Tanrı’nın başka varlıklardan daha büyük/ en büyük olduğu anlamına gelmez; zira böyle bir kıyas, Tanrı’yı yaratılmış varlıklarla aynı ontolojik düzlemde konumlandırmayı gerektirir. Gazâlî’ye göre tüm varlıklar Tanrı’nın varlığından kaynaklandığı için, O’nun büyüklüğü başka bir varlıkla mukayese edilemez. Bu nedenle Tanrı’nın büyüklüğü, insan aklının kavrayış sınırlarını aşan bir aşkınlığa işaret eder. İnsanların Tanrı hakkında kullandıkları sıfat ve kavramlar ise hakikatin kendisini değil, yalnızca insan idrakinin sınırlılığine uygun temsilleri ifade eder. Gazâlî bunu bir benzetmeyle açıklar: Bir çocuğa hükümdarlığın verdiği zevk anlatılırken,

¹¹³ Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, 151.

çocuğun anlayabileceği bir deneyim olan oyun zevkine benzetme yapılabilir; fakat bu benzetme gerçekte aynı şey değildir. Benzer şekilde Tanrı'nın bilgi ve kudret gibi sıfatları insani niteliklerle aynı anlamda anlaşılmamalı; aksine bunlar, ilahî kemalin insan tarafından kavranabilir kılınmasını sağlayan analogik ifadeler olarak değerlendirilmelidir. Gazâlî'ye göre Tanrı'nın kemalini tam anlamıyla yalnızca Tanrı'nın kendisi bilebilir.¹¹⁴

Mükemmel varlıkla mükemmel olmayanı (nakıs) birbirinden ayıran ZVT, mükemmelliğin yalnızca görelî bir üstünlük değil, varlık tarzından kaynaklanan eşsiz bir kemal derecesi olduğunu varsayar. Örneğin mükemmel varlığa, “her şeyi bilmek” (omniscience) ve “her şeye gücü yetmek” (omnipotence) gibi nitelikler atfettiğimizde, bunlar bilginin veya gücün bir derecesini değil, kendi içlerinde daha fazlası düşünülemeyecek bir kemali/tamlığı ifade etmektedir. Böylece Tanrı, yalnızca diğer varlıklardan üstün değil, aynı zamanda ontolojik olarak aşılamaz, tam ve mükemmel olan varlıktır. Bu bağlamda mutlak bilginin, yaratılmış bilgi skalasında en üstte olmayı değil, insaninkinden üstün bir bilme tarzını ifade ettiği unutulmamalıdır. Tanrı'nın bilgisi başka bir şeye dayanan/öğrenilen ve artan bir bilme tarzı değildir. İnsana atfedilen bilgi ise mükemmel olmayan ve ne kadar artarsa artsın mükemmel olamayacak bir varoluş tarzına aittir. Dolayısıyla mükemmelliği, maksimal nitelikler üzerinden değil de Tanrı'nın varlık tarzı olarak okumak, bahsi geçen risklere bir çözüm önermektedir.

Bu bağlamda, klasik “mükemmel varlık”, esasen en büyük ya da en üstün varlık olmaktan ziyade, *varlığı kendinden olan (aseity)*, *zorunlu ve mutlak* bir varlık olarak kavramsallaştırılır. Buradan hareketle zorunlu varlık teolojisi, Tanrı'nın yaratılmış varlıklarla aynı türden olmayıp kategorik olarak ayrı bir varlık tarzına sahip olduğunu iddia eder. Bu nedenle Tanrı'nın mükemmelliği de “daha-büyük”/“en-büyük” gibi dereceli kıyasla değil, zorunluluk, kendindenlik (aseity), tam aktüellik (actus purus) ve

¹¹⁴ Ebû Hamid el-Gazâlî, *Kimya-ı Saadet*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2001), 53.

basitlik gibi özelliklerle tanımlanır. Tanrısal (zorunlu) varlık modu tam, değişmez ve zamansız (ezeli-ebedi) olmalıdır, çünkü zaman ve değişim, yaratılmış aleme ait harekete bağlı nitelemelerdir.¹¹⁵ Ayrıca bu anlayışta, faillik ve kişilik de yaratma ve korumanın tek bir zaman dışı ilahi eylem olarak kavranmasıyla korunabilir. O halde Tanrı'nın mutlak üstünlüğü/aşılamazlığı, derece farkı değil, tür/modalite farkıdır. Zorunlu varlık mükemmel ve tam olarak tanımlanırken, mümkün varlık eksik ve görelidir. Böylece mükemmel varlık teolojisinin dereceli hiyerarşi riskini ve “hep daha iyisi olabilir” itirazını bertaraf etmenin yolu, mükemmelliği zorunlu varlık teolojisinin sağladığı ontolojik farklılık üzerinden yeniden okumaktır. Bu anlamda mükemmellik, maksimumların toplamı değil, zorunlu varlık modunun gereğidir.

Mükemmel varlık teolojisinin, “büyük kılan nitelikler” sebebiyle değişim ve sınırlılık dahil birçok riski beraberinde getirdiği açıktır. Diğer taraftan zorunlu varlık teolojisi de aşkınlık ve basitlik ilkelerini merkeze alması nedeniyle Tanrı-alem ilişkisini açıklamakta zorlanır. Klasik görüş, özellikle din dili söz konusu olduğunda ciddi eleştirilerle karşı karşıyadır. Örneğin Ward hiçbir basit ve ezeli varlığın, karmaşık isimler ve zamanlı/kipli fiillerle doğru bir şekilde tanımlanamayacağını belirtir.¹¹⁶ Ona göre Tanrı, tam anlamıyla basit olamaz. Klasik anlamda basitlik, Tanrı'nın içsel olarak hiçbir bileşene sahip olmayan, bölünemez ve değişmez bir varlık olması demektir. Böyle bir varlık, zamanın akışına tabi olmayan, yani geçmiş, şimdi ve gelecek gibi ayrımları yaşamayan bir varlıktır. Ancak “Tanrı yaptı”, “Tanrı yapıyor”, “Tanrı yapacak” gibi kipli fiillerle konuşmak, o varlığı zamanla ilişkilendirmek anlamına gelir ki bu da O'nun zamansızlığıyla çelişir. O halde Tanrı'nın zamanlı eylemi O'nun basit ve değişmez olmadığına işaret eder. Bu noktada vahyin/bizim kipli/zamanda ifade şeklimiz ile

¹¹⁵ Ebû Hamid el-Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. M. Feriât (b.y.: Feriât Yayıncılık, 2005), 181-182.

¹¹⁶ Ward, *Rational Theology*, 59.

Tanrı'nın hakiki doğasını karıştırmamak gerekir. Nitekim insan algısı/ konuşma dili zamansal olduğu halde Tanrı'nın bir ve tek yaratma eylemi özünde zamansız olabilir.¹¹⁷

Ayrıca Ward'a göre karmaşık isimler (örneğin: yaratıcı, kurtarıcı, yargılayıcı) gibi eylemi ve ilişkiyi içeren tanımlamalar da, ilişkisel değişim varsaydığı için basitliğe aykırıdır. Ancak o, yaratıcı vs. olan Tanrı'nın klasik anlamda basit olamayacağını savunur; böylece Tanrı'nın zamansallığını destekler. Tanrı'nın bölünemez olduğunu kabul etmekle birlikte içsel olarak karmaşık (internally complex) olabileceğini öne sürer.¹¹⁸ Buna göre, Tanrı bazı yönlerden zorunlu ve değişmez olabilir (örneğin doğası ve varoluşu), ancak diğer yönlerden değişebilir, yaratıcı ve ilişkiye açık olmalıdır. Sonuç olarak, mükemmel Tanrı, zamansal eyleyen ve bir anlamda değişebilen/karmaşık bir varlıktır denebilir. Zira dinin (Hristiyan inancının) Tanrısı da bu anlayışa daha uygun görünmektedir.

Böylece mükemmellik kavramı değerlendirilirken, durağan mı yoksa dinamik mi olduğu, tam mı potansiyel mi olduğu, nihai mi süreçsel mi olduğu gibi temel felsefi sorular gündeme gelmektedir. Örneğin Tanrı özünde değişmez/ezelîdir; yaratılmış âlem sürekli değişir ve Tanrı bu değişimleri eksiksiz/değişmez bir biçimde bilir. O halde, gerçekten değişen olayları bilmek, Tanrı'nın bilgi içeriğinde değişim gerektirmez mi? Ya da benzer şekilde zamansal alemde eylemek, Tanrı'da bir değişim meydana getirir mi? Bu, Tanrı'nın zamansallığını destekleyen argümanlardan biridir. Öte yandan Tanrı'nın değişimi ve zamansallığı desteklendiğinde, aşkınlığına ve tamlığına zarar gelmektedir. Klasik görüş Tanrı-yaratılan ayrımını korumak adına bu gerilimi ilişkisel/Cambridge değişim, kipsiz bilgi, ezeli şimdi veya zaman dışı eylem modelleriyle hafifletir. Ancak sorunu tamamen ortadan kaldırmaz; tartışma hâlen Tanrı-zaman ilişkisinin hangi modelle (zamansal/zamansız) en tutarlı açıklanacağı noktasında sürer.

¹¹⁷ Runggaldier, "Divine Eternity As Timeless Perfection," 76-77.

¹¹⁸ Ward, *Rational Theology*, 216.

Sonuçta Tanrı'nın mükemmelliğini nasıl anlamamız gerektiği konusunda iki farklı yönelim ortaya çıkmaktadır. Eğer mükemmellik değişmezlik ve tamlık gerektiriyorsa, Tanrı zamansızdır. Ancak, mükemmellik Tanrı'nın tarih içinde eylemesini ve bir çeşit potansiyel içermesini gerektiriyorsa, O'nun zamansal olduğu iddia edilmektedir. Ne var ki, zamansız ve değişmez bir Tanrı'nın fail ve etkin olması imkânsız değildir. Aksine, ilahi failliğin tek ve ezelî bir eylemde temellendirilmesi, Tanrı'nın zamansallığa dâhil olmadan da yaratıcı ve ilişki kuran bir zât olarak kavranmasına imkân tanır. Buna karşılık, Tanrı'nın zamansal ve değişen bir varlık olarak düşünülmesi, üstünlüğünü (en büyük) bir şekilde korurken, ilahlığına dair sınırlılıkları da beraberinde getirir.

O halde, söz konusu okumaların katkılarını dikkate almakla birlikte, mükemmelliği niteliklerden yola çıkan bir üstünlük şeklinde anlamak yerine, zorunlu varlık anlayışı üzerinden yeniden yorumlamak gerekmektedir. Zira Tanrı, mükemmelliğini daha fazla bilgi, kudret veya iyilik derecesinden değil, ontolojik olarak kendinden var (aseity) ve mutlak zorunlu bir varlık olmasından almaktadır. Bu yaklaşım, klasik mükemmel varlık teolojisini desteklerken, “büyüklük” kaynaklı belirsizliği, değişim riskini ve zamansallık yorumunu bertaraf eder. Bu çerçevede mükemmellik, niteliklerin en üstün derecesiyle elde edilmez; Tanrısal varlık modunun alemden farklılığıyla açıklanır. Böylece yegâne “mükemmel varlık” olan Tanrı, zamansız, değişmez ve basit fakat aynı zamanda fail bir zât olarak düşünülmektedir.

1.2. Mükemmel Varlığa Atfedilen Nitelikler

Mükemmellik, “Tanrı” hakkında düşünmede merkezi role sahip kavramlardan biridir. Öyle ki Tanrı, varlığı ve mahiyeti sorgulanırken, sadece yaratıcı veya ibadete layık değil, aynı zamanda “mükemmel varlık” olarak tanımlanmaktadır. Ancak mükemmellikten veya büyüklükten ne anladığımız kadar, bu varlığın hangi yönlerden

mükemmel olduğu da açıklanmaya muhtaçtır. Herhangi bir varlığın Tanrı olarak kabul edilmesini engellemek adına, O’nu Tanrı yapan mükemmel niteliği veya nitelikleri belirlemeliyiz. Örneğin, Tanrı mükemmel varlık (perfect or the best possible) olarak düşünüldüğünde, bir yandan sadece bilen değil her şeyi bilen (bilgisinde eksik/hata olmayan) veya mutlak bilgi sahibidir. Yani büyük/mükemmel kılan nitelik yalnızca sıradan bir sıfatın (bilmek) Tanrı’ya yüklenmesi değil, Tanrı’nın büyüklüğünü ve ibadete layıklığını belirleyen temel bir kemal vasfıdır. Benzer şekilde klasik gelenekte Tanrı, sadece var olan değildir; O kendinden/tam/zorunlu varlık olarak tanımlanmaktadır. Zorunlu varlık da bizatihi mükemmelliği gerektirmektedir. O’na atfedilen veya nefyedilen özelliklerin ortak noktası mükemmellik anlayışı ile ilişkisidir.

Mükemmel varlık teolojisi, Tanrı’nın niteliklerini, onun “daha büyüğü düşünülemeyen varlık”¹¹⁹ olarak tanımlanmasından türetir. Öyle ki, Tanrı’nın sahip olması gereken nitelikler, “sahip olunması sahip olunmamaya göre daha iyi olan” yani üstünlük sağlayan özelliklerdir. Bu tür özellikler literatürde “büyük kılan nitelikler” (great making properties)¹²⁰ olarak anılmaktadır. Tanrı, bu tür niteliklerin birbiriyle tutarlı ve en yüksek derecede mümkün olan setini taşır.¹²¹ Bu anlayış doğrultusunda, bir niteliğin Tanrı’ya atfedilip atfedilmeyeceğini belirlemek için kullanılan temel ilke şudur: Eğer bir varlıkta o niteliğin bulunması, o varlığın mükemmelliğine katkı sağlıyorsa, mutlak anlamda mükemmel olan bir varlık olarak Tanrı da o niteliğe sahip olmalıdır; aksi hâlde sahip değildir.¹²² Örneğin “her şeyi bilmek” ilahi mükemmelliğin gereğidir ve söz konusu varlığı en büyük/yüce kılabılır; ancak bazı şeyleri bilmek (veya bilmemek) aynı şekilde mükemmel kılıcı görünmemektedir.

¹¹⁹ Anselm, *Proslogium* II, 9.

¹²⁰ Morris, “Perfect Being Theology”, 23.

¹²¹ Phillip Mastoridis, “Making Great-Making Properties Great Again”, *Dialogue-Journal of Phi Sigma Tau: International Honor Society for Philosophy* 62/2-3 (2020), 145.

¹²² Miller, *A Most Unlikely God*, 84.

Bahsi geçen her bir ilahi niteliği şu iki grup altında değerlendirebiliriz: dereceli (daha -/en -) ve dereceli olmayan (var/yok) nitelikler.¹²³ Dereceli nitelikler de yine maksimuma sahip olan ve olmayan şeklinde ayrılabilir. Örneğin, ilahi bilgi, güç, iyilik gibi nitelikler derecelidir, çünkü daha çok/daha az olduğundan bahsedebiliriz, ayrıca “ne kadar” olduğunu/neyi içerip içermediğini sorgulayabiliriz. Bu noktada niteliklerin tamlığı yani bir maksimuma sahip olup olmadıkları meselesi gündeme gelir. Mükemmel varlık teolojisi açısından Tanrı bu niteliklere maksimum derecede sahiptir.¹²⁴ Örneğin Tanrı, (bilinebilecek) her şeyi bilen varlıktır. Diğer taraftan, cisimsiz olmak dereceli bir nitelik değildir, nasıl insan cisimli bir varlıksa Tanrı da cisimsizdir. Benzer şekilde basit, değişmez vb. olmak da derecesizdir, yani sadece sahip olunması veya olunmaması söz konusu olan niteliklerdir. O halde mükemmel Tanrı’nın, dereceli bir niteliğe en üst dereceden sahip olduğu veya mükemmel kılıcı (derecesiz) bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Dereceli nitelikler söz konusu olduğunda, hangi niteliğin ne derecede “kemat” belirttiği muğlaktır. Bu belirsizlik, nitelikleri aynı varlık kategorisi içinde dereceli büyüklük üzerinden anlamlandırma çabamızın bir sonucudur.¹²⁵

Bu bağlamda, “zaman”ın dereceli bir özellik olarak kabul edilip edilmeyeceği ezellik adına belirleyicidir. Zira zaman, bilgi gibi artırılıp eksiltilebilen ya da daha fazla sahip olunarak mükemmelleştirilebilen bir nitelik değildir. Nitekim bazı zamanlarda var olmak ile tüm zamanlarda var olmak, aynı ontolojik kategoriye, yani zamansal var oluşa işaret eder. MVT’nin büyüklük iddiasından yola çıkan zamansalcılar, tüm zamanda olmayı mükemmellik için yeterli görmektedir. Ancak klasik görüşte zaman, yaratılmış ve değişime açık varlıkları niteleyen bir kategoridir. Dolayısıyla “tüm varlıkların bir şekilde

¹²³ Graham Oppy, “Perfection, Near-Perfection, Maximality, And Anselmian Theism”, *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (April 2011), 120.

¹²⁴ Mann, “The Divine Attributes”, 151,159.

¹²⁵ Bu ayrımlar mükemmel varlık teolojisinin nitelikten zâta giden mükemmellik kurgusu ile ilgili görünmektedir. Mükemmelliğin derecesiz (yalnızca zorunlu varlık olan Tanrı’ya has) kabul edilmesi durumunda mükemmel kılan niteliklerden ziyade mükemmel zâtın (varlık tarzının) gereklerinden bahsedebiliriz.

zamansal olduğu ancak Tanrı'nın (maksimal) tüm zamanlarda olduğu" iddiası, Tanrı'yı aynı kategorik düzleme yerleştirdiği için tutarsız görünmektedir. Zira burada "daha fazla zamansallık" mükemmellik olarak yorumlanmakta, ancak zamanın kendisinin ne tür bir nitelik olduğu yeterince sorgulanmamaktadır. Zamanın kendisi sınırlılık ve değişim içerdiğinden, Tanrı'nın zamana sahip olduğu veya zaman içinde var olduğu düşüncesi, O'nun aşkınlığını ve mutlaklığını zayıflatır. Böylece klasik teist, yaratıcının zamansız olduğu ve zamanın mükemmel kılan bir nitelik değil bilakis sınırlılığı ifade eden bir kategori olduğu sonucuna varır. Herhangi bir şekilde zamana sahip olmak Tanrı'yı sınırlandırmaktadır.

Morris'e göre, büyük kılan (*great-making*) bir nitelik sahip olunması özsel olarak iyi bir şeydir ve dış koşullara bakılmaksızın taşıyıcısına bir çeşit büyüklük, değer, metafizik statü kazandırır.¹²⁶ Anselm, kendinde iyi olan şeylerin varlığını savunmakta ve her şeyden bağımsız sahip olunmasının bir artı değer olduğu niteliklerden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu niteliklere değer katan (*value-making*)¹²⁷ özellikler de denir. Hepsini bir arada en büyük (mükemmel) varlığı oluşturur. Dolayısıyla mükemmel kılan niteliklerin içsel olması, bir arada tutarlı bir bütün oluşturabiliyor olması ve zâta bir değer katıyor olması yani onu daha büyük/iyi/yüce vb. kılıyor olması gerekir. O halde, diğer her şey eşit olduğunda "... Mı Mı daha büyük/iyi/mükemmeldir?" diye sordüğümüzde bir niteliğin bu gruba dahil edilip edilmeyeceğini saptayabiliriz. Diğer bir ifadeyle, 'olması olmamasından daha iyi olan şey'¹²⁸ mükemmel kılıcı bir nitelik için ayırt edicidir.

...canlı cansıza, akledilen akledilmeyene, adil olan adil olmayana, güzel bozuğa, iyi kötüye, bozulmaz bozulana, değişmez değişkene, görünmeyen şey görüne, cisimsiz olan cismani şeylere tercih edilir. Ve bu nedenle, şüphesiz

¹²⁶ Morris, *Our Idea Of God*, 35.

¹²⁷ Nelson Pike, *God And Timelessness* (London: Routledge Publishing, 1970), 137.

¹²⁸ Martin Lembke, "Whatever it is better to be than not to be", *International Journal for Philosophy of Religion* 74/1 (2013), 131-143.

Yaradan'ı yaratılmışlara tercih ettiğimiz için, O'nun en yüksek anlamda yaşadığını, her şeyi algıladığını, her şeyi anladığını itiraf ediyoruz; O'nun ölmesi, bozulması, değişmesi mümkün değildir.¹²⁹

Burada Augustine, bahsi geçen nitelikleri atfederken kıyasa başvurmaktadır. Örneğin “canlı olmak cansız olmaktan daha iyidir, o halde Tanrı canlı olandır” veya “değişmez olan değişene tercih edilir o halde Tanrı değişmez olandır” şeklinde akıl yürütür. Ancak her özellik için aynı yöntemi kullanmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim “kaslı olmak olmamaktan daha iyidir o halde Tanrı kaslıdır” şeklinde bir itiraz gündeme gelebilir. Oysa kaslı olmak, mükemmel yapıcı bir nitelik değildir.¹³⁰

Anselm, bir niteliğin gerekli şartları taşıyıp taşımadığını, yani büyük kılan bir nitelik olup olmadığını tayin ederken ilk olarak sezgilerimize başvurmamız gerektiğini söyler. Değer sezgilerimiz, yanlış olduğu kanıtlanana kadar, güvenilirdir.¹³¹ Tanrı söz konusu iken, bu yöntem elbette herkes için genel geçer sonuçlar elde etmemizi sağlamaz. Örneğin bazı filozoflar, Tanrı'nın zamansız olarak ezeli-ebedi olduğunu, zamanın ve mekânın sınırlarının dışında var olan bir birey olduğunu düşünürken; diğerleri, Tanrı'yi zamanda, zamanın tamamı boyunca var olan ezeli-ebedi bir birey olarak tasavvur eder. Nihayetinde anlaşmazlıkları, bu alternatif Tanrı-zaman ilişkilerinden hangisinin daha mükemmel bir varoluş biçimi olacağı konusundaki bir tartışma olarak görülebilir.¹³² Bu anlamda sezgilerimizin çürütülebilir iddialar olduğunu, yanlış veya eksik olabileceğini unutmamak gerekir.

Anselm'e göre “mükemmel varlık” şu özellikleri taşımalıdır: yaşam, bilgelik, güç, hakikat, adalet, yücelik, varlık, akıl, güzellik, bozulamazlık, birlik, değişmezlik ve ezelilik.¹³³ Daha sonra Ward, bahsi geçen nitelikleri, metafiziksel mükemmellikler ve

¹²⁹ Augustine, *On the Trinity*, 173.

¹³⁰ Wierenga, “Augustinian Perfect Being Theology”, 144.

¹³¹ Morris, *Our Idea of God*, 39.

¹³² Morris, *Our Idea of God*, 41.

¹³³ Anselm, *Monologion*, 15-16.

kişisel (ahlâkî-bilişsel) mükemmellikler olmak üzere iki sınıfa ayırabileceğimizi belirtir. Metafiziksel sınıf ezeliyetin yanı sıra ondan türeyen değişmezlik, bozulmazlık, birlik, aseite/kendinden-varlık, zorunluluk ve tamlığı içerir. Bunlar alemin aklen kavranabilir oluşunu temellendirir. Kişisel mükemmellikler ise Tanrı'nın rasyonel tercihlerde bulunmasını en yüksek düzeyde mümkün kılan niteliklerdir: bilgelik, akıl, kudret, adalet, sevgi, saadet ve güzellik gibi.¹³⁴ Böylece, ilk grup evrene varlık zemini sağlayan mutlak nitelikler, ikinci grup ise evreni amaçlara yönelten değer nitelikleri olmak üzere bütünsel Tanrı tasavvurunun iki ayağını oluşturur.

Metafiziksel mükemmellikler, Tanrı'nın varoluşsal bağımsızlığını ve hiçbir şeye muhtaç olmayışını bildirirken, kişisel mükemmellikler de O'nda mutlak bilgi, yaratıcı kudret vb. bulunduğunu vurgular. “Yaşam, varlık ve hakikat” ise tüm bu niteliklerin ve mükemmelliğin ön koşulu kabul edilmektedir.¹³⁵ Yani mükemmel kılan niteliklerin de temelinde varlığın kendisi vardır. Diğer bir ifadeyle ilahi mükemmellik, sadece bilgi-güç-iyilik vb. sıfatların en üst derecede bir araya gelmesiyle açıklanamaz. Eğer öyle olsaydı Tanrı'da değişim, antropomorfizm veya ateizm gibi daha önce bahsettiğimiz birçok riski de beraberinde getirirdi. Dolayısıyla “varlık” ve Tanrısallığı ifade eden metafiziksel mükemmellikler temel kabul edilmelidir.

Bu bağlamda Tanrı'nın kendinden-varlık (aseity), zorunluluk, birlik, değişmezlik ve tamlık nitelikleri, ilâhî varlığın “metafiziksel mükemmellikleri” olarak adlandırılır. Yani Tanrı'yı her türlü dış koşuldan bağımsız, zorunlu biçimde var olan, bölünmez bir bütünlüğe sahip, özünde değişmeyen ve eksiksiz/tam kılan temel özellikler; O'nu mükemmel varlık kılmaktadır (mükemmel varlık teolojisi) veya diğer bir ifadeyle yegâne mükemmel varlık bu özellikleri gerektirmektedir (zorunlu varlık teolojisi). Dolayısıyla tüm dereceli niteliklerden bağımsız olarak bizatihi varlık değerlendirildiğinde;

¹³⁴ Ward, *Rational Theology*, 135-136.

¹³⁵ Ward, *Rational Theology*, 135-136.

mükemmelliğin mutlak, bilfiil, değişmez, tam ve ezeli (zamansız) olduğu açıktır. Klasik teizm de ilahi zamansızlık, (güçlü) değişmezlik, basitlik ve aşkınlık/hissizlik gibi nitelikleri içeren bir paket anlaşımdır. Klasik teistler, Tanrı'nın sadece zorunlu, basit, değişmez bir varlık olduğunu değil aynı zamanda her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, ahlaki açıdan mükemmel ve tamamen özgür olduğunu savunurlar. Diğer taraftan, zamansal veya değişen bir Tanrı tasavvuru, mükemmelliği mutlak değil görelî/değişen bir büyüklük gibi tarif eder. Özellikle yaratma fiili ve yaratılanlar ile aktif ilişki söz konusu olduğunda ezeliğin zamansal ve Tanrı'nın (niteliklerin) değişen olduğu iddia edilmektedir. Her iki durumda da mükemmellik diğer her varlıktan üstün (daha/en) olma ve hata/eksiklik içermeme iddiası taşır. Ancak Anselmci anlamda metafizik mükemmellikler korunmamaktadır.

Mükemmel kılan nitelikler (great-making properties) yaklaşımı, Tanrı'nın varlığını, büyüklüğünü ve aşkınlığını ifade etmek için sistematik ve güçlü bir yöntem olmakla birlikte; Tanrı'nın mükemmelliğini dereceli bir üstünlük gibi göstermek, nitelikler arasında çelişki oluşturmak, antropomorfik tasavvurlara kapı aralamak, mükemmelliği bağımsız bir temele dayandıramamak gibi riskler taşımaktadır. Böylece Tanrı'da zamansallığa ve değişime imkân vermektedir. Bu nedenle, Tanrı'nın mükemmelliğini niteliklerin maksimal birliğinden değil, zorunlu varlık tarzından hareketle kavramak mükemmellik adına daha güçlü bir ontolojik temel oluşturmaktadır. Bu bağlamda ilahi ezellik de zamansız varlık modu olarak anlaşılmaktadır. O halde zâtı “mükemmel kılan nitelikler”den ziyade; mükemmel zâtın gereği olan “metafiziksel özellikler”den bahsetmek daha doğru olacaktır.

1.2.1. Zâtı ile Kaim (Kendinden) Varlık

Klasik görüşe göre, kendi dışında başka hiçbir şeye dayanmayan “varlık”, bir başkası nedeniyle var olandan daha mükemeldir. Dolayısıyla en mükemmel varlık

“kendi kendine (a se) var olma” niteliğini taşımaktadır. Ayrıca bu varlık, başka bir nedene bağılı olarak değişmez ve bozulmaz olmalıdır, çünkü varlığı kendinden olan, başka bir nedene dayanmaz. O halde mükemmel varlık; zorunlu olarak (kendinden) var olan bilfiil varlıktır, zorunluluğu başkasından almaz; bir ve tektir.¹³⁶ Bu nitelik hem İslam felsefesinde hem de Orta Çağ Hristiyan felsefesinde mükemmelliğin temel şartı olarak görülmüştür. Örneğin İbn Sînâ, Tanrı’yı “Vâcibu’l-Vücûd” (zorunlu varlık) olarak tanımlar ve mükemmelliğin kaynağını O’nun “bizatihi varlık” oluşunda bulur.¹³⁷ Böylece zorunlu varlık anlayışı, Tanrı’nın mükemmel varlık oluşunu temellendirir.

Klasik anlayışta mükemmel Tanrı, kendi zâtıyla kaim (a se) olduğundan hiçbir imkân içermez; bilfiildir. Tanrı sadece var değil, tüm imkanların ve varlığa çıkanların da gerçek zeminidir.¹³⁸ Dolayısıyla Tanrı’nın kendinden varlığını genel varlık kategorisinden ayırmak gerekir. Aksi takdirde mükemmel varlık, diğer varlıklarla aynı düzleme indirgenmiş olur. Aquinas, diğer varlıklardan farklı olarak, mutlak mükemmel varlığın “tamamen gerçekleşmiş, tamamen fiil halindeki şey” olduğunu söyler.¹³⁹ Potansiyellik ise değişimi ve eksikliği ima eder. Tanrı’nın özü varlığıdır (basit varlık); bu da bir nitelikten ziyade var olma eylemidir.¹⁴⁰ Böylece Tanrı (mükemmel varlık) sırf fiildir. Onun dışındaki varlıklar ise imkândan fiile çıkmak için bir nedene dayanırlar. Bu bağlamda zorunlu varlık teolojisi, kendinden varlığı basitlik ile temellendirir. Zira varlığın niteliklere dayanması da mutlak mükemmellik için problem teşkil eder. Tanrı’nın hiçbir potansiyel içermemesi ve hiçbir nedene dayanmaması; basit, etkilenmez ve değişmez olması bağlamında zamansızlığını destekleyen özelliklerdir.

¹³⁶ Aquinas, ST 1, QQ 2; Ward, *Rational Theology*, 27-28.

¹³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 100.

¹³⁸ Ward, *Rational Theology*, 35.

¹³⁹ Aquinas, ST 1, QQ 4.

¹⁴⁰ Rogers, *Perfect Being Theology*, 28.

Mükemmel varlık teolojisi de ilahi nitelikleri Tanrı'nın varlığına bir dayanak veya neden olarak değerlendirmez. Tanrı'nın bir niteliğe sahip olması, onun ontolojik olarak bu niteliğe dayandığı anlamına gelmez.¹⁴¹ Anselm'e göre de en mükemmel varlık, varlığı kendinden olan yani başkasına dayanmayandır.¹⁴² MVT, kendi kendine var olan (existendi per se)¹⁴³ ve maksimal içsel değer sahibi bir varlığın tutarlı ve makul olduğu iddiasından yola çıkarak, böyle bir varlığın gerçekten ve zorunlu olarak var olduğu sonucuna ulaşır. Her halükârda hiçbir nedene dayanmamayı ifade eden Tanrı'nın kendinden varlığı (aseity), mükemmelliğin tamlığını yani dış etkiler sebebiyle değişmeyeceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla yaratılmış varlıkların yaratıcıyı var etmesi veya var olma sürecine katılması, her türlü sınırlılığı nefyeden klasik mükemmellik anlayışıyla çelişmektedir.

1.2.2. Değişmezlik

Tanrı'nın mükemmel olduğu konusunda teistik bir genel kabul olsa da hangi niteliklerin ne derece bu mükemmelliğin kapsamına girdiği filozoflar arasında değişkenlik göstermektedir. Klasik teizm, zamanın, değişimin ve bileşikliğin mükemmellik ile çelişeceğini iddia ederken, açık teizm ve süreç teizmi değişimi mükemmelliğin bir parçası saymıştır. Örneğin Anselm de Hartshorne da mükemmellik tezini kullanmasına rağmen, Anselm değişmezliği Hartshorne ise değişimi temel ilke kabul etmiştir. Dolayısıyla “değişmezlik” niteliği mükemmellik kavramı için merkezi bir rol oynamaktadır. Her teistik Tanrı tasavvuru bir noktada değişime dair bir kanı ortaya koyar. Sadece mükemmellik ile değil, diğer ilahi niteliklerle de yakından ilişkili bir kavramdır.

¹⁴¹ Morris, “Perfect Being Theology”, 28.

¹⁴² Anselm, *Proslogium*, 28.

¹⁴³ Anselm, *Proslogium*, 11.

Klasik anlayışta Tanrı değişmez ve zamansız olmanın yanı sıra ‘hayatlı ve bilinçli, hikmet sahibi, cismani olmayan, ezeli, dokunulmaz, bozulmaz’¹⁴⁴ bir varlıktır. Burada değişmezlik hem içsel hem dışsal (özel veya ilişkisel) herhangi bir değişime uğramaz ve uğrayamaz demektir, çünkü klasik teizm Tanrı’nın basit yani bileşik içermeyen olduğunu savunur. Herhangi bir niteliksel değişim, özünde bir değişikliği gerektirir ki bu da mümkün değildir.¹⁴⁵ Ancak bu tarz bir değişmezlik ile örneğin ‘her şeyi bilme’nin bağdaşmadığını savunanlara göre, Tanrı her şeyi bilen her şeye gücü yeten varlık ise, zamanda olmalıdır; değişmez/zamansız bir Tanrı bu anlamda en mükemmel olamaz.

Norman Kretzman tarafından formüle edilen sorun kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Her şeyi bilen bir varlık, diğer şeylerin yanı sıra, zamanın ne olduğunu da her zaman bilir. T1 zamanında t1 olduğunu bilen bir varlık, T2 zamanında başka bir şey, yani artık t1 değil t2 olduğunu bilirse, bilişsel bir değişime uğrar ve bu nedenle değişmez değildir.¹⁴⁶ Ancak “her şeyi bilen” ve “daha büyüğü/mükemmeli düşünülemeyen” bir varlık ile bilgisi değişen/gelişen (kendini aşan) bir varlık fikri çelişik görünmektedir. Çünkü zaten Anselmci anlamda maksimum ile kastedilen aşılamaz (bir üstü imkânsız) olmaktır. Tam ve sınırsız olana yeni bir şey eklenemez. Ayrıca klasik görüşte değişim kuvveden fiile çıkışı ifade eder. Tanrı’nın potansiyel içermediği (bilfiil olduğu) düşünülürse, Tanrı değişmez olmalıdır.¹⁴⁷

Klasik görüşün aksine Hartshorne Tanrı’nın sadece mükemmel değil aynı zamanda mükemmelleşen yani değişen olması gerektiğini savunur. Ona göre, eğer dünya büyüyorsa Tanrı’nın da büyümesi gerekir ve Tanrı’nın somut olarak gerçek olabilmesi için değişmesi gerekmektedir.¹⁴⁸ Hartshorne ayrıca, Tanrı’nın yarattıklarını gerçekten seviyorsa onlardan etkilenmesi gerektiğini ve eğer yaşıyorsa bir süreç içinde olması

¹⁴⁴ Wierenga, “Augustinian Perfect Being Theology”, 143.

¹⁴⁵ Rogers, *Perfect Being Theology*, 46.

¹⁴⁶ Schlesinger, “Divine Perfection”, 147.

¹⁴⁷ Rogers, *Perfect Being Theology*, 46.

¹⁴⁸ Hartt, “The Logic of Perfection”, 760.

gerektiğini belirtir.¹⁴⁹ Dolayısıyla, Tanrı'nın yaşamı, sevgisi, bilgisi vb. zamansal ve değişken olmalıdır. Bu anlamda değişmesi veya kendini aşması mükemmelliğine zarar vermez aksine mükemmelliğinin bir gereğidir. Buradan hareketle zamansalcı yaklaşımlar dinin Tanrı'sının değişebilir olduğunu vurgular. Ancak bu değişim klasik görüşün iddia ettiği gibi ilahi özde bir bozulmaya veya eksikliğe yol açmaz. Yaratıklarını seven, dualara cevap veren, bir kişi ve fail olan Tanrı, değişerek değerinden bir şey kaybetmez.¹⁵⁰

Klasik görüşün bahsi geçen kişisel özellikleri sağlamadığını iddia eden bazı teistler, mükemmel Tanrı'nın kişi olması gerektiğine vurgu yaparak, alem ile aktif ilişkisi dolayısıyla zamansal ve en azından dışsal değişime konu olduğunu kabul ederler. Tüm varlıklardan üstün olmakla birlikte, Tanrı'nın donuk bir maksimumda olmadığını savunurlar. Bu görüş dereceli ve kümülatif bir mükemmellik (büyüklük) anlayışının izin vereceği bir üstünlüktür. Nitekim Tanrı değişmekle birlikte varlıktaki “en üstün/büyük” olma derecesini korur. Böylece klasik teizm, zamanın, değişimin ve bileşikliğin mükemmellik ile çelişeceğini iddia ederken, açık teizm ve süreç teizmi değişimi mükemmelliğin bir parçası saymıştır. Mükemmellik ile değişim arasında sıkı bir ilişki olduğu açıktır. Mükemmel varlığın statik (değişmez) veya dinamik (değişen) oluşundan hareketle, Tanrı'nın zamanla ilişkisi tespit edilmektedir.

O halde, mükemmelliği nitelikler üzerinden okuyan bir anlayış için değişim, büyüklük derecesini koruyorsa bir kusur sayılmayabilir. Zamansal ve değişen bir Tanrı tasavvuru bu anlamda makul görünmektedir. Ancak mükemmellik, zorunlu ve bilfiil varlık modunun gereği olarak anlaşıldığında durum değişir. Zira potansiyelden fiile geçiş olarak tarif edilen değişim ile hiçbir potansiyel içermeyen zorunlu varlık anlayışı çelişir. Değişen bir varlık, henüz gerçekleşmemiş bir yönünü tamamlamakta ya da mevcut bir

¹⁴⁹ Hartt, “The Logic of Perfection”, 765.

¹⁵⁰ Rogers, *Perfect Being Theology*, 47.

durumunu yitirmektedir; her iki hâlde de mükemmel, tam ve bilfiil varlıktan söz edilemez. Dolayısıyla zorunlu varlık teolojisi çerçevesinde değişmezlik, O'nun zorunlu, basit ve kendinden var oluşunun bir gereğidir.

1.2.3. Basitlik

İlahi basitlik mükemmel varlığın sınırsız ve nedenlenmemiş doğası ile ilgilidir, çünkü bileşiklik ve çokluk içermek, o varlığın parçalara bölünebilir, bozulabilir ve sınırlı olduğunu gösterir. Sınırsız ve parçalanmaz varlık ise daha mükemmeldir.¹⁵¹ Mükemmel varlık teolojisi basitliği çokluk/bileşiklik içermemek ve parçalardan oluşmamak anlamıyla kullanmaktadır. Anselm'e göre Tanrı, herhangi bir bileşenden oluşamaz.¹⁵² En yüce varlık olarak Tanrı zihnen (kavramsal olarak) dahi parçalara bölünemez, zira zihnen bölünebilen bir varlıktan daha üstünü (bölünemeyeni) düşünülebilir. Eğer Tanrı'nın özelliklerinde veya davranışlarında zamansal değişiklikler veya fazlalıklar olursa, bu onun mükemmelliği ve basit doğası ile çelişecektir. Çünkü zamansal parçalar bölünmeyi ifade eder ve basitliğe aykırıdır. O halde basitlik, Tanrı'nın herhangi bileşene veya dışsal nedene bağlı olmadığını; dolayısıyla O'nun doğasında içsel bir sınırlılık, değişim ya da farklılaşmanın mümkün olmadığını ileri sürer.¹⁵³ Yani ne Tanrı'nın zâtından ayrı (arızı) nitelikleri ne de zamansal evreleri vardır.

Bu yoruma ilaveten zorunlu varlık teolojisi, daha güçlü bir basitlik anlayışı sunmaktadır. İlahi niteliklerin Tanrı'nın özünden ayrı olamayacağından hareketle ZVT, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti birdir (özdeştir) sonucuna varır; yani kudreti ile bilgeliği, adaleti ile merhameti arasında bir ayrım bulunmaz. Çünkü bunlar arasında bir ayrım kabul edilirse, Tanrı da niteliklerine bağlı bileşik bir varlık haline gelir. Ancak mükemmel

¹⁵¹ Rogers, *Perfect Being Theology*, 25.

¹⁵² Anselm, *Monologion* XVII.

¹⁵³ Rogers, *Perfect Being Theology*, 24.

varlık olan Tanrı, kendinden var olan, yani varlığı hiçbir nedene dayanmayan varlıktır.¹⁵⁴ Rogers'a göre, eğer Tanrı'nın hikmet, kudret ve iyilik gibi birtakım niteliklere sahip olduğunu, hatta Tanrı olarak var olabilmesi için bu niteliklere sahip olması gerektiğini, kabul eder; fakat aynı zamanda bu niteliklerin Tanrı'nın zâtı ile özdeş olmadığını savunursak, bu durumda Tanrı'nın varlığını kendisi dışındaki şeylere borçlu olduğu sonucuna varmak zorunda kalırız.¹⁵⁵ Ancak, niteliklerin Tanrı'nın dışında şeyler olmadığı göz önünde bulundurulursa, bu iddia geçersizdir. Tanrı ne var olabilmek için bu niteliklere dayanır ne de niteliklerin birleşimiyle meydana gelmiştir.

Her ne kadar yaratılmış varlıklarda bu nitelikler ayrı da olsa, Tanrı için böyle olmak zorunda değildir. Mükemmel varlık olarak Tanrı'nın herhangi bir niteliğin bir örneği olduğu söylenemez. Tanrı'ya bilgeliğin mükemmel ve sonsuz hali de yüklense, O bilenler sınıfının sıradan bir üyesi değildir. Tanrı, tüm varlığın mutlak kaynağıdır, yani ayrı niteliklerin meydana getirdiği bir varlık değil, bu niteliklerin özüdür. Başka bir ifadeyle O, bilgelik, adalet ve iyiliğin kendisidir. Diğer varlıklar ise bu niteliklere katılım yoluyla sahip olur.¹⁵⁶ Böylece Tanrı sadece diğer varlıkların değil bu varlıkların sahip olduğu tüm değerlerin/niteliklerin de varlık sebebidir.

Öte yandan basitlik, Tanrı'nın tekliğini de güvence altına alır. Parçalardan oluşan ya da nitelikleri özünden ayrı olan bir varlık, aynı niteliklerin farklı kombinasyonlarla başka varlıklarda da bulunabileceğine ilkesel olarak kapı aralar. Dahası nitelikler değişse dahi varlığın özünün aynı kalabileceği ve mükemmelliğin korunabileceği iddia edilebilir. Varlığı mahiyetiyle özdeş, kendinden var olan basit varlık ise değişip başkalaşmaya veya aynı türden bir başkasının var olmasına imkân tanımaz. İbn Sînâ'nın vurguladığı üzere zorunlu varlığın mahiyeti yoktur. Dolayısıyla tanımı da yoktur; kendisini diğer

¹⁵⁴ Aquinas, *ST 1, QQ 3*.

¹⁵⁵ Rogers, *Perfect Being Theology*, 25.

¹⁵⁶ Rogers, *Perfect Being Theology*, 27.

varlıklardan ayıran bir fasıl ya da onlarla ortak bir cins içermez.¹⁵⁷ Yani mantıksal kategorizasyonun öngördüğü bileşik yapıdan büsbütün münezzehtir. Bu da basitliğin yalnızca parçasızlık değil, her türlü kavramsal bölünmeden de uzak mutlak bir ontolojik yalınlık olduğunu ortaya koyar.

Ancak zât-mahiyet özdeşliği, Tanrı'nın bir niteliğe indirgenmesi riskiyle beraber tüm niteliklerin özdeş olup olamayacağı ve Tanrı'nın bilinemezliği gibi sorular doğurmaktadır.¹⁵⁸ Örneğin, Hoffman ve Rosenkrantz'a göre varlığın mahiyet ile özdeş olduğunu varsaymak bir kategori hatasıdır. Onlara göre bir töz (substance) olan Tanrı ve bir nitelik (quality) olan öz, özdeş olamaz. Tanrı'nın özü, O'nun sahip olduğu bir nitelik iken, Tanrı kendisi somut bir varlıktır. Somut bir varlığın herhangi bir niteliği, o somut varlığa içkindir. Tanrı'nın özü, Tanrı'nın bir niteliğidir ve Tanrı somut bir varlıktır. O halde, Tanrı'nın özü Tanrı'ya içkindir. Somut bir varlığın kendisinde içkin olması mümkün olmadığına göre, Tanrı'nın da kendisinde içkin olamayacağı sonucu çıkar. Dolayısıyla Tanrı'nın özü Tanrı'ya içkin olduğu halde Tanrı kendine içkin olmadığından, Tanrı ve özü farklıdır ve tüm bu nedenlerle Tanrı ve özü özdeş olamaz. Yani eğer Tanrı'nın varlığı özülle açıklanırsa, o zaman Tanrı'nın varlığı başka bir şeyle açıklanmış olur.¹⁵⁹ O halde klasik akıl yürütmeye şöyle bir düzenleme yapılabilir: Tanrı zorunlu bir varlık olduğu için, varlığı herhangi bir mümkün (contingent) varlığa bağlı olamaz.¹⁶⁰

Ayrıca Tanrı'nın kendinden varlığı (aseity), özü ile açıklanmak zorunda değildir. Yani klasik anlamda “özü ile varlığı özdeşdir” veya “O'nun mahiyeti zorunlu varlığıdır” gibi açıklayıcı bir ilke öne sürmeden de sadece zorunlu bir gerçek (necessary brute fact) olarak kabul edilebilir; O yalnızca zorunlu olarak vardır ve başka hiçbir şeyle

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik II*, 92.

¹⁵⁸ İlahi basitliğe dair tartışmalar bu çalışmanın sınırlarını aştığından detaylı ele alınmamıştır. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti meselesi için bk. Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber (Ankara: Elis Yayınları, 2014); Mehmet Sait Reçber, “Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan – Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 213-227.

¹⁵⁹ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 90.

¹⁶⁰ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 91.

açıklanmasına ihtiyaç yoktur.¹⁶¹ Bu yaklaşım ilahi doğanın kavranamaz olduğunu değil, varlığa dair açıklamanın zorunlu varlık olan Tanrı’da son bulduğunu ifade etmektedir. Tanrı’nın varlığı bu anlamda ne dışsal bir nedene ne de içsel bir ilkeye dayandırılır.

Bu anlamda bir zât-mahiyet özdeşliğine karşı çıkan Gazâlî de Tanrı’nın hiçbir şekilde nedenlenmediğini (kendi kendine var olduğunu) ve bileşiklik içermediğini (basit olduğunu) kabul etmektedir.¹⁶² Ona göre Tanrı’nın zâtıyla özdeş olmayan ama zâtından ayrı da olmayan bir mahiyeti olması gerekir. Bununla birlikte Tanrı, var olmak için mahiyeti dahil herhangi bir dayanağa ihtiyaç duymaz. O, yaratılmış varlıklardan farklı olarak, sebepsiz ve zorunlu varlıktır.¹⁶³

Diğer taraftan Richard Gale’e göre, ilahi basitlik doktrinini savunanlar, mutlak anlamda mükemmel bir varlığın bile bazı açılardan mükemmel olmayan bir varlıktan daha az mükemmel olabileceğini kabul etmek zorundadır. Bu durum, Gale’in “mükemmellik paradoksu” (paradox of perfection)¹⁶⁴ olarak adlandırdığı bir çelişkiye yol açar: “Hiç kimse mükemmel değildir, mutlak mükemmel varlık bile!” Bu iddia, Gale tarafından “yıkıcı ateolojik argüman” (a devastating atheological argument) olarak nitelendirilir.¹⁶⁵ Bu argüman, ilahi basitlik anlayışının Tanrı’nın mükemmelliğini zayıflattığını ve sonuçta teistik ontolojiyi kendi içinde çelişkili hale getirdiğini ileri sürmektedir. Gale, Tanrı’nın tüm niteliklerinin özdeş olduğu yönündeki basitlik anlayışının, Tanrı’nın farklı mükemmellik türlerine (özgürce eylemek gibi) sahip olabilmesini engellediğini, dolayısıyla Tanrı’nın bazı anlamlarda daha az mükemmel olabileceğini iddia eder. Bu ise, mutlak mükemmellik iddiasıyla bağdaşmaz görünmektedir.

¹⁶¹ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 93.

¹⁶² Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: TYEKB, 2014), 212-218.

¹⁶³ Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, 178, 186.

¹⁶⁴ Gale, *On the Nature and Existence of God*, 23.

¹⁶⁵ Miller, *A Most Unlikely God*, 114.

Tanrı'nın kudret (omnipotence) ve iyilik (omnibenevolence) gibi mükemmel nitelikleri birbiriyle özdeş olduğunda, bu tür niteliklere sahip olmayan daha “az mükemmel” bir varlık, örneğin yalnızca kudret sahibi olan ama iyilik taşımayan bir varlık, daha özgür olabilir. Böylece Gale, klasik mükemmelliğin paradoksal şekilde özgürlüğü kısıtladığını öne sürer. Ancak Miller bu argümanı, Tanrı'nın basitliği doktrinini “sınırlı örnekler” (token instances) üzerinden anlamaya çalıştığı için hatalı bulur. Çünkü Tanrı, kudretin veya iyiliğin herhangi bir örneği değil, onların en uç, en mükemmel biçimini temsil etmektedir.¹⁶⁶ Dolayısıyla mükemmel bir Tanrı'nın zâtı ile niteliklerinin özdeş olması, onun özgürlüğünü sınırlamak yerine, onun doğasının bir sonucu olarak kavranmalıdır.

Ward'a göreyse Tanrı'nın “basitliği” öğretisi, Tanrı'nın bölünebilir parçalardan oluşmadığı ve niteliklerinin zorunlu bir bütünlük içinde karşılıklı olarak birbirini belirlediği gerçeğini yanlış yorumlamaktan doğmuştur. Ona göre Tanrısal özellikler özsel olarak birbirine bağlıdır; bunların pek çoğunun *a se* (kendinden-varlık) niteliğinden geldiğini kısmen kavrayabiliriz. Ancak bu durum, Tanrı'nın içsel olarak hiçbir farklılaşma barındırmayan “tamamen basit” ve akıl tarafından bütünüyle kavranamaz bir varlık olması gerektiğini göstermez. Aksine, Tanrı kendi içinde gerekli bağlantılarla örülmüş karmaşık fakat biricik bir bütün olabilir; her unsur, bütünün birliği sayesinde var olur. Dolayısıyla Ward, “tamamen kavranamaz, mutlak basit” bir Tanrı tasarımını zorunlu görmediğini belirtir.¹⁶⁷

Ward'ın iddiasının aksine, basitlik tezi Tanrı'nın akıl tarafından tamamen kavranamaz olduğunu söylemez. Yalnızca Tanrı'nın varlığının hiçbir şekilde bileşik ve parçalı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca ilahi niteliklerin birbirinden ayrık değil, Tanrı'nın tek ve bölünemez özüyle bir olduklarını vurgulamaktadır. Böylece İlahi

¹⁶⁶ Miller, *A Most Unlikely God*, 115.

¹⁶⁷ Ward, *Rational Theology*, 64.

basitlik, Tanrı'nın herhangi bir potansiyele sahip olmadan tümüyle fiil halinde olduğunu ima eder. Bu doğrultuda Tanrı'nın ezeli ve zamansız olması, O'nun basit doğasının zorunlu bir sonucudur. Eğer Tanrı zamansal değişimlere konu olsaydı, bu O'nun zamansal parçalar veya potansiyel durumlar barındırdığını; dolayısıyla pür fiil (actus purus) olmadığını gösterirdi. Bu da klasik anlamda mükemmellik ile bağdaşmaz. O halde klasik teizmin savunduğu üzere, Tanrı'nın mutlak mükemmelliği, değişmezliği, basitliği ve zamansızlığı birbirini gerektiren kavramlardır.

Bir diğer mesele ise basitlik ile değişmezlik arasında ön görülen zorunlu ilişkidir. Joshua Hoffman ve Gary S. Rosenkrantz'a göre, basitlik değişmezliği gerektirmiyor gibi görünmektedir. Klasik görüşün aksine onlar, basit (bileşenlerden oluşmayan) ancak yine de olumsal ve değişebilir ruhların mümkün olduğunu savunurlar.¹⁶⁸ Dolayısıyla Tanrı da basit ancak değişebilir bir varlık olarak kabul edilebilir. Zamansalcılar Tanrı'nın özü itibarıyla bölünmez ve bileşen içermeyen bir varlık olsa dahi irade, bilgi ve sevgi gibi ilişkisel fiiller açısından değişime açık olabileceğini ileri sürer. Ancak değişim, en azından bir yönüyle, farklı zamanlarda farklı durumlara sahip olmayı gerektirir; bu da bir varlıkta önce ve sonra arasında ayrım yapılabilmesini, dolayısıyla bir tür içsel farklılaşmayı ima eder. Bu durumda Tanrı'nın zamansal olarak değiştiğini kabul etmek, O'nda zamana göre farklılaşan durumlar bulunduğunu söylemek anlamına gelir ki, bu da örtük biçimde bir bileşiklik fikrini destekler. Dolayısıyla zamansalcı yorum, değişimi kabul ettiği ölçüde basitliği zayıflatma riski taşımaktadır.

Genel olarak ilahi basitliği, herhangi bir parça, evre, bileşen içermemek, dolayısıyla nedenlenmemek olarak tarif edebiliriz. Tanrı'nın mükemmelliği, yalnızca en üstün niteliklere sahip olmasından değil, aynı zamanda varlığının her tür çokluktan/sınırlılıktan/bağımlılıktan tamamen münezze olmasından kaynaklanır.

¹⁶⁸ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 103.

Dolayısıyla mükemmel varlık düşüncesi, Tanrı'nın varlığının ve niteliklerinin bileşiklik oluşturmayacak şekilde bir olduğu, başka hiçbir şeye dayanmadığı (aseity) ve O'nun varlığının zorunlu olduğu iddialarını içermelidir. Bu da zamansal evreleri doğrudan dışlar.

1.2.4. Zorunluluk

İlahi zorunluluğu iki tarzda açıklayabiliriz. İlki mantıksal zorunluluktur ki MVT'nde Tanrı kavramından veya ilahi niteliklerden yola çıkarak Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak zorunlu olduğu iddia edilir. Yani Tanrı yoktur ifadesi bir çelişkiye yol açmaktadır. Diğeri ise metafiziksel zorunluluktur ki Tanrı doğası gereği vardır; yani O'nun yokluğu veya nedenlenmesi imkansızdır. Tanrı'nın basit ve kendinden varlığı, aynı zamanda O'nun var olmasını zorunlu kılar. Diğer tüm varlıklar olumsal yani varlığı için bir nedene dayanırken; Tanrı zorunlu varlıktır.¹⁶⁹

Anselm'in "daha büyüğü düşünülemez" ifadesinden yola çıkarak Alvin Plantinga maksimal niteliklere sahip mükemmel varlığın tüm mümkün dünyalarda olması gerektiğini¹⁷⁰ dolayısıyla Tanrı'nın varlığının (mantıksal olarak) zorunlu olduğunu savunur.¹⁷¹ Ancak Miller'a göre, tüm büyük kılan niteliklerin en yüksek derecesine sahip olmak, evrenin yaratıcısı için yeterli değildir. Bu tür nitelikler, kusursuz bir insan için fazlasıyla yeterli olabilir; hatta yalnızca ruhsal varlık olarak tasarlanmış mükemmel bir yaratık için de uygun olabilir. Ancak söz konusu olan evreni yaratmış olan mutlak varlık olduğunda, bu anlayış yetersiz kalmaktadır. Zira Tanrı, tüm bu niteliklerin ötesindedir. Dolayısıyla mükemmel varlık teolojisi, Tanrı'yı bu tür özelliklerle sınırlandırarak ona büyük bir haksızlık yapmaktadır.¹⁷²

¹⁶⁹ Rogers, *Perfect Being Theology*, 41-43; Swinburne, *The Christian God*, 144.

¹⁷⁰ Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, 100.

¹⁷¹ Rogers, *Perfect Being Theology*, 43.

¹⁷² Miller, *A Most Unlikely God*, vii.

Tanrı'nın gerçek doğası, yalnızca niteliklerin en üst seviyede toplanmasından ibaret bir yüce varlık fikrinden çok daha aşkın ve kategorik olarak farklıdır. Bu da bize filozofların zorunlu/mümkün varlık ayrımını hatırlatmaktadır. Tanrı, varlık modu bakımından diğer tüm var olanlardan ayrı ve üstündür. Dolayısıyla Tanrı'nın mükemmelliği, ilk olarak kendinden varlığı yani zorunluluk ve bilfiillik üzerinden daha sonra değişmezlik, basitlik, ezelilik, mutlak bilgi-kudret gibi nitelikler üzerinden değerlendirilmelidir. Böylece mükemmellik, büyük kılan niteliklerin maksimal birleşimi değil, temelde zorunlu varlık tarzının aşkınlığı olarak anlaşılır.

Klasik metafizikte Tanrı (ve O'nun doğasını yansıtan matematik yasaları gibi soyut nesneler) dışındaki her şey olumsaldır. Özleri varoluşlarından ayrıdır; diğer bir ifadeyle mahiyet varlığı gerektirmez. Nasıl meydana geldiklerine dair kendi dışlarında bir açıklamaya ihtiyaç duyarlar. Yani ancak zorunlu varlık nedeniyle var olurlar, var olmak ve varlıklarını sürdürmek için daima zorunlu varlığa muhtaçtırlar. Tanrı ise böyle değildir. O var olmalıdır ve O'nun varlığı diğer her şeyin varlığını açıklar. Mümkün olan tüm dünyalarda nedensiz var olmalıdır. O, zorunlu varlıktır.¹⁷³ Tanrı'nın gerçek varoluş biçimi o kadar mükemmel ve sınırsızdır ki, O hiçbir şeye bağımlı değildir. Böylece zorunlu varlık teolojisi, Tanrı'nın varlığının kendinden olduğu ve bu nedenle Tanrı'nın var olmaması gibi bir durumun düşünülemez olduğunu savunur.

Tanrı'nın zorunlu olduğunu ve hiçbir şekilde kontenjanlık içermediğini, alemin ise olumsal olduğunu dolayısıyla Tanrı'nın tamamen alemin dışında olması gerektiğini söyleyen klasik görüşe göre Tanrı, zamandan, mekândan ve değişimden münezze olmalıdır. Çünkü olumsal varlıkların, var olabilmek için dışsal bir nedene ihtiyaç duymaları, onların mükemmellikten uzak olduklarını göstermektedir. Buna karşılık zorunlu varlık olma hâli, olumsallığa kıyasla daha yüksek bir varlık tarzını ve dolayısıyla

¹⁷³ Rogers, *Perfect Being Theology*, 43.

daha büyük bir mükemmelliği ifade eder. Zorunlu varlık, kendi varlığı için herhangi bir sebebe muhtaç değildir ve varlığı sona ermez. O halde zorunlu varlık olma özelliği, bizzat bir mükemmellik olarak değerlendirilmelidir.¹⁷⁴ Böylece Tanrı, zorunlu varlık olması bakımından mükemmeldir.¹⁷⁵

1.2.5. Bilgi-Güç-İyilik

Bilgi, güç ve iyilik niteliklerini, metafizik niteliklerin (kendinden varlık, basitlik, zorunluluk, değişmezlik, ezelilik) tamamlayıcısı olarak kabul edebiliriz. Zira mükemmel varlık teolojisinde Tanrı'nın mükemmelliği yalnızca ontolojik statüsüne değil, bilme ve eyleme biçimine de ilişkindir. Söz konusu nitelikler, hem klasik teizmin Tanrı tasavvurunda merkezi bir yer tutmakta hem de Tanrı'nın zamansallığı lehine geliştirilen çağdaş itirazların temelini oluşturmaktadır.

Mükemmel varlık teolojisi, “zorunlu varlık” anlayışı ile birlikte mutlak Tanrı (omni-god) tezini¹⁷⁶ de içermektedir. Yani Tanrı, sadece güç ve bilgi sahibi olan değil, O zorunlu olarak var olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olandır. Kutsal kitaplara baktığımızda Tanrı'nın büyük bir güce ve bilgiye sahip olduğundan bahsedilir. Ancak filozofların atfettiği anlamda sınırsız, her şeyi bilen (omni-scient) ve her şeye gücü yeten (omni-potent) mutlak bir Tanrı'nın, dinin Tanrı'sı olup olmadığı tartışmalıdır. Dahası filozoflar da bu mutlak bilgi ve gücün ne anlama geldiği konusunda hem fikir değildir.

Mükemmel varlık teolojisi bağlamında Tanrı, bilgi sahibi olmalıdır, çünkü bilgi iyidir (büyük kılan bir niteliktir). Bilginin dereceli bir nitelik olduğu düşünülürse, Tanrı mümkün olan maksimum bilgiye en yetkin biçimde sahip olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın her şeyi bilmesi, tüm nesneleri, olgusal durumları, önermeleri ve olasılıkları

¹⁷⁴ Münteza Beki, “Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt”, *Dini Araştırmalar* 18/47 (Temmuz 2015), 128.

¹⁷⁵ Zorunluluk kavramına, son bölümde ZVT başlığı altında daha detaylı yer verilmiştir.

¹⁷⁶ Nagasawa, “A New Defence of Anselmian Theism”, 577.

doğrudan bilmesini gerektirir.¹⁷⁷ Klasik teizme göre Tanrı basit varlık olduğundan, bilgisi de dolaysız/doğrudandır. Ancak bu doğrudan ve etkin (neden olan) bilgi anlayışı bazı problemleri beraberinde getirir. Özellikle gerçekleşmemiş olasılıklar, açık gelecek ve kötülük düşünüldüğünde, Tanrı'nın bilgisinin mutlak değil ilişkisel veya sınırlı olabileceği iddia edilmiştir.¹⁷⁸

Diğer taraftan klasik anlamda değişmez ve sınırsız güç sahibi Tanrı tasavvurunun da mükemmellikle bağdaşmadığı söylenir. Bu görüşe göre, özgür varlıklar yaratmakla Tanrı, kendi gücünü sınırlamaktadır.¹⁷⁹ Elbette böyle bir sınırlılık özde değildir, ancak gücün uygulamasında söz konusudur ve iradidir. Ayrıca (kendi dışında) başka hiçbir varlık tarafından sınırlanmaz/aşılmaz ilkesi de korunur. Yine de böyle bir sınırlılık, klasik anlamda kadir-i mutlak Tanrı tasavvuru ile çelişmektedir. Her ne kadar özgür varlıklar yaratmak veya özgür eylemde bulunmak daha iyi/mükemmel kabul edilse de gücü sınırlı bir Tanrı, klasik anlamda mükemmel değildir. Ayrıca bu tarz bir çıkarım, mutlak güç sahibi bir Tanrı'yla özgürlüğün bağdaşmayacağı ön kabulüne dayanır.

Kadir-i mutlaklık, bir anlamda Tanrı'nın mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilmesidir. Diğer bir anlamda ise, Tanrı'nın sınırsız ve aşılamaz mutlak güç sahibi olmasıdır.¹⁸⁰ O halde, bu iki tanımın birleştiği bir varlık, maksimal güç ile daha uygun olacaktır. Yani Tanrı'nın mutlak gücü ancak mantıksal olarak imkânsız olan ile sınırlanmıştır. Benzer şekilde mutlak bilgi de bilinmesi mümkün olan her şeyin bilgisidir. Bu anlamda değişim ile ilgili tartışmanın temellerini geleceğin bilgisi ve zamanda eyleme (aleme müdahale) oluşturmaktadır.

Diğer bazı teistler de mükemmel Tanrı'nın mutlak anlamda sınırsız bir bilgi ve güce sahip olması gerekmediğini, ancak sınırsız bir iyiliğe sahip olması gerektiğini

¹⁷⁷ Rogers, *Perfect Being Theology*, 71.

¹⁷⁸ Rogers, *Perfect Being Theology*, 78-89.

¹⁷⁹ Ward, *Rational Theology*, 123.

¹⁸⁰ Ward, *Rational Theology*, 128.

savunmaktadır. Yani sınırlı da olsa Tanrı'nın bilgi ve güç anlamında diğer tüm varlıkları aşması yeterlidir. Ancak, ahlaken mükemmel olmayan bir varlığın ibadete layık olmayacağı iddia edilir.¹⁸¹ Buradan hareketle mükemmel Tanrı'nın koşulu bilgi veya güç değil, sonsuz iyilik olmaktadır. Çünkü Tanrı'nın ibadete layık varlık oluşu, ahlaki mükemmelliği ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla mükemmel güç gerekli bir kriter değildir; sınırlı güç ve bilgi sahibi bir Tanrı da teizmin ibadete layık Tanrı'sı ile uygun olacaktır. Örneğin, özgür iradeli varlıklar ile sınırlı ama yine de mümkün olan tüm güce ve bilgiye sahip bir Tanrı tasavvuru da savunulabilir. Ancak beraberinde şu itirazları da getirecektir: Tanrı, istenmeyen sürpriz bir sonuçla karşılaşabilir mi? Her şey onun kontrolünde değil midir? Bilgisinin veya gücünün eksik kaldığı bir iyilik tasavvur edilebilir mi? vs.

Çağdaş din felsefesinde, klasik anlamda Tanrı'ya atfedilen (omni-) mutlak niteliklerin birbiriyle veya mükemmel varlıkla çelişebileceği iddia edilmiştir. Ayrıca bir nitelik “maksimal düzeyde” düşünüldüğünde, bu seviyenin ne olduğu veya gerçekten bir üst sınır içerip içermediği açık değildir. Nitekim, “en büyük sayı” veya “en iyi ada” gibi itirazlarından hareketle belirli kavramların doğası gereği maksimal bir değere sahip olamayacağı söylenebilir. Örneğin “her şeyi bilmek” niteliği, bilinebilecek hakikatler kümesinin sınırsız ve sürekli genişlemeye açık olması sebebiyle, tümünü bilmenin mantıken mümkün olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Benzer bir itiraz “her şeye gücü yetme” için de yapılmıştır: Tanrı'nın kudretine daima yeni mantıksal olasılıklar eklenebilir, böylece belirli bir “maksimum güç” düzeyinin tanımlanması güçleşir.

Buradan hareketle ya Tanrı'nın tam/mükemmel bir varlık olmadığı ya da kendini aşan/sınırlayan/göreceli bir mükemmelliğe sahip olduğu yorumları yapılmaktadır. Dolayısıyla niteliklerdeki derecelenme ve maksimal vurgusu, ilahi büyüklüğü/üstünlüğü korumakla birlikte kavramsal belirsizliği ve değişim gibi bazı riskleri beraberinde

¹⁸¹ Dilley, “A Finite God Reconsidered”, 34.

getirmektedir. Örneğin, mükemmel varlık teolojisi bağlamında, insanda sınırlı biçimde bulunan “bilgi” veya “güç”, Tanrı’da maksimum düzeye çıkarılır. Bu durum, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki farkı yalnızca dereceli bir fark gibi göstermektedir. Nitekim Hartshorne da bu antropomorfik eğilimi kabul edip pozitif bir unsur olarak yorumlamıştır. Hatta Tanrı’nın insanla ilişkiselliğini ve göreceli mükemmelliğini vurgulamak için kullanmıştır. Ancak şunu unutmamak gerekir, daima daha fazlasına doğru değişim veya gelişim, görüldüğü gibi mükemmelliğin bir gereği olmayabilir.

Klasik anlamda mükemmel varlığın ne bilgisinde ne de gücünde değişime sebep olacak bir eksiklik veya büyüme imkânı yoktur. İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın bilgisi, tikel bilgilerin sonsuzca artışına bağlı değildir; O’nun bilgisi kendi zâtına yöneliktir ve bu zât bütün varlığın ilkesidir. Dolayısıyla Tanrı, şeyleri zâtı gereği akleder.¹⁸² Tikeller çoğalsa da zaten O hepsini “bir ilke altında” (tümel olarak¹⁸³) bilmektedir. Böylece “hep daha fazlası olabilir” itirazı Tanrı’nın bilgisine değil, yaratılmış bilgi tarzlarına uygulanabilir. İlahi bilginin artmaz/etkilenmez oluşu, Tanrısal bilince yönelik bir eksiklik değildir. Tam tersine insan bilgisinin (ve bilme yetisinin) sahip olduğu bir eksikliğin Tanrı için söz konusu olmaması durumudur.¹⁸⁴ Ayrıca mükemmel nitelikler insana benzer şekilde adlandırılrsa da (ör. bilmek, kudret sahibi olmak), bu benzerlik yalnızca isim düzeyindedir; mahiyet bakımından Tanrı mutlak aşkındır.¹⁸⁵ Dolayısıyla “bilmek” değil, “her şeyi bilmek” niteliği mükemmel kılan ilahi bir niteliktir. Yalnızca derece/büyüklik bakımından üstün değil, ilahi bilginin mahiyeti (Tanrısal bilme tarzı)¹⁸⁶ bakımından gerçek anlamda mükemmeldir.

¹⁸² İbn Sînâ, *Metafizik II*, 104.

¹⁸³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 105.

¹⁸⁴ Murat Arıcı, “Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/1 (2021), 13.

¹⁸⁵ Ömer Faruk Yavuz, “Gazâlî’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI:4 (2006), 71.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 104-105; Runggaldier, “Divine Eternity as Timeless Perfection”, 169-170.

Elbette Tanrı'ya atfedilen kişisel nitelikler bilgi ve güçle sınırlı değildir, çoğaltılabilir. Nitekim dinî geleneklerde adalet, merhamet, sevgi, öfke gibi birçok ilahî sıfat öne çıkarılmaktadır. Ancak bu çalışma bağlamında, hem kapsayıcı/temel olmaları bakımından hem de mutlak (omni-) Tanrı tasavvurundan hareketle bilgi ve güç nitelikleri ele alınmıştır.

1.3. Ezelilik

Bu çalışmanın ikinci temel kavramı, mükemmellik tartışmasının ayrılmaz bir boyutu olan “ezelilik”tir. “Nedensiz, mutlak, sonsuz, ezeli” gibi kavramlar deneyime dayalı veya deneyimden soyutlanmış değildir. Zorunlu varlık (Aristotelesçi gelenekte) ve mükemmel varlık (Platoncu gelenekte) olarak Tanrı'nın aşkın gerçekliğini vurgulamayı amaçlayan fikirlerdir.¹⁸⁷ Dolayısıyla klasik gelenekte ezelilik, çoğu zaman zamansızlıkla eşanlamlı biçimde kullanılmıştır. Tanrı'nın zamansız kabul edilmesi O'nu her türlü değişimden ve olumsuzluktan tenzih etmeyi amaçlar. Ancak çağdaş tartışmalarda ezelilik kavramının yalnızca zamansızlık anlamına geldiği varsayımı ciddi biçimde sorgulanmaktadır. Tanrı'yı zamansal ezeli kabul edenler O'nun bir şekilde değişim içerdiğini savunmaktadır. Bu sebeple ezeliyet kavramını zamansızlıktan ziyade nötr anlamda Tanrı-zaman ilişkisini ifade etmek için kullanılmaktadır. Zira Tanrı'nın zaman ile ilişkisi zamansal (everlastingness/semperiternity) ve zamansız (atemporality/timeless eternity) ezeli olmak bakımından iki grupta değerlendirilir. İlahî zamansızlık görüşünün savunucuları, Tanrı'nın zamanın ötesinde veya tamamen dışında olduğunu söylerken, zamansal veya yarı-ezeli Tanrı görüşünün savunucuları, Tanrı'nın sonsuz, zaman boyunca veya her zamanda var olduğunu ileri sürer.

¹⁸⁷ Ingolf U. Dalferth, “The Middle Term: Kierkegaard and the Contemporary Debate about Explanatory Theism”, *Kierkegaard Studies Yearbook* 20/1 (2015), 79-100.

Bu ikili ayırım şu şekilde formüle edilebilir: İlk olarak, tözsel bir varlık olan x, ancak ve ancak (i) x her zamanda varsa, (ii) x sonsuz zamansal süreye sahipse ve (iii) x'in ne başlangıcı ne de sonu varsa; zamansal ezeliliğe (temporal eternity) sahiptir. İkinci olarak, tözsel bir varlık olan x, ancak ve ancak (i) x zaman içinde var değilse ve (ii) x zorunlu bir varlıksa; zamansız ezeliliğe (timeless eternity) sahiptir. Dolayısıyla, eğer Tanrı varsa, o zaman sonlu ya da sınırlı bir süreye sahip değildir.¹⁸⁸ Yani ister zamansal ister zamansız olsun, ezelilik Tanrı'nın başı-sonu olmayan sınırsız doğasını ifade etmektedir. Bu anlamda asıl fark, Tanrı'nın hayatı bakımından bir ardışıklığa (önce-sonra), etkiye veya noksanlığa konu olup olmaması ile ilgilidir.

Diğer her şey eşit olduğunda, 'zamansal olarak sınırsız ve tüm zamanlarda olan' bir varlığın, 'zamansal olarak sınırlı ve bazı zamanlarda olmayan' bir varlıktan daha büyük/yüce olduğu açıktır. Yani mükemmel varlığın veya diğer bir ifadeyle daha büyüğü düşünülemeyen varlığın, en azından tüm zamanlarda var olmak bakımından ezelî¹⁸⁹ olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü O, herhangi bir zamanda yokluğu/eksikliği düşünülemeyendir. Ancak tüm zamanlarda olmak tanımı, Tanrı'yı zamanda konumlandırır ve zamandan/alemden etkilenmeyi ifade eder. Tüm zamanla birlikte var olmak ise zorunlu olarak zamanda olmayı/etkilenmeyi gerektirmez. O halde "her zaman var olan ve belirli hiçbir zamanda olmayan" anlamında zamansızlık mükemmelliğe daha uygun görünmektedir. Kaldı ki Tanrı'ya zaman atfetmeden açıklanabiliyorsa o halde zamansızlık tercih edilmelidir. Nitekim epistemik rasyonalitenin önemli bir ilkesi olan Ockham'ın Usturası'na göre, varlıkları gereğinden fazla çoğaltmamalıyız.¹⁹⁰ Bu şartlar altında Tanrı'ya zaman atfetmenin veya zamanda bir fail olarak konumlandırmanın avantajı ve dezavantajı dikkatli değerlendirilmelidir.

¹⁸⁸ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 97.

¹⁸⁹ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 18.

¹⁹⁰ Paul Vincent Spade vd., "William of Ockham", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 1 Şubat 2026).

1.3.1. Zamansız Ezelilik (Timeless Eternity)

Ezeliliğin zamansız yorumu, herhangi bir zamansal konumu veya zamansal uzanımı dışlamaktadır. Burada zamansız olmak, zamansal ardışıklığı veya zamanın geçişini deneyimlemeden, zaman çerçevesinin dışında var olmak anlamına gelir. Zamansız bir varlık tüm olayları -geçmiş, şimdi ve gelecek- bir ve aynı anda, herhangi bir sıra olmaksızın veya zamansal ilişkilere dayalı farklı durumlarda bulunmaksızın algılar. Klasik anlamda zamansız Tanrı, zamanın ötesinde var olur ve onun kısıtlamalarına tabi değildir. Augustine'e göre ezelilik, "...sonsuz bir zamana sahip olmak değil, zamandan münezzeh/bağımsız olmak"tır.¹⁹¹ Böylece bir zamanda, bazı zamanlarda veya tüm zamanda var olmak; zaman dışında veya zamansız var olmaktan ayrılır.

Klasik görüş Tanrı'nın her yerde ve her zaman var olduğunu ancak hiçbir zaman veya mekanla sınırlanamayacağını iddia eder.¹⁹² Hiçbir mekân veya zaman Tanrı'yı içermez, çünkü bu kategoriler zorunlu olarak sınırlılık ve değişim ifade eder. Anselm, Tanrı'dan daha büyüğü olamayacağından yola çıkarak zamanın O'nu kuşatamayacağını savunmaktadır.¹⁹³ Zaman, yaratılmış alemin bir fonksiyonudur ve Tanrı bu alemin/zamanın dışındadır. Böylece Tanrı'nın değişmez varlık modu (zamansız) ezelilik olarak adlandırılır. Ona göre "ezeli olmak, ezeli olmamaktan daha iyidir."¹⁹⁴ Dolayısıyla mükemmel varlık, (zamansız) ezeli olmalıdır. Zamansız (zaman dışı) var olmak, üstün bir varlık modunu ifade etmektedir. Biz insanlar ve diğer maddi varlıklar zamanda var olduğundan, Tanrı'nın aynı zamansallığa sınırsızca sahip olması klasik mükemmel varlık

¹⁹¹ Natalja Deng, "Eternity in Christian Thought".

¹⁹² Anselm, *Proslogium* XXII, 48-50.

¹⁹³ Anselm, *Proslogium* XIII.

¹⁹⁴ Anselm, *Proslogium and Monologium* X, 101.

anlayışı için yeterli değildir.¹⁹⁵ Tanrı'nın, O'nu alemden (diğer varlıklardan) ayıran, aşkın ve mükemmel kılan bir varlık moduna yani mutlak zamansızlığa sahip olması gerekir.

Zamansız varlık söz konusu olduğunda, soyut nesneler, sayılar vb. de dahil olduğu bir grup varlık akla gelir. Ancak soyut nesnelerin zamansız oluşu ile “yaşayan” zamansız varlık yani Tanrı birbirinden ayrılmalıdır. Stump ve Kretzmann makalelerinde, bir varlığa ezeli denilebilmesi için onun “yaşayan” olması gerektiğini ifade ederler. Onlara göre, sayının zamansızlığı (atemporality) ile bir zât'ın zamansız ezeliyeti (eternity) ve alemin zamansal sonsuzluğu (sempiternity) aynı türden değildir.¹⁹⁶ Dolayısıyla klasik anlayışta, Tanrı'nın zamansız yaşam/varlık tarzı, ezellik olarak adlandırılır.

Boethius, Tanrı'nın ezeliyetini, “...sonsuz yaşama tümüyle bir anda sahip olmak” olarak tarif etmektedir. Aynı tanımın bir başka çevirisinde “Ezeliyet, hayata bir anda sonsuz ve mükemmel bir şekilde sahip olmaktır.”¹⁹⁷ Burada “mükemmel” (başka hiçbir sebebe dayanmayan) kendindenliği ve tamlığı ifade eder. Dolayısıyla Boethius'a göre Tanrı, bizatihi yaşamın ‘tamlığına’ sahiptir. O halde Tanrı'nın yaşamı zaman dışıdır yani yayılmaz, dağılmaz ve zamansal ardışıklığın değişimlerine tabi değildir. Sonsuzluğun bir an, “şimdi” olduğunu ve Tanrı'nın “bir anda” hepsi yaşanan süresiz bir yaşamı olduğunu anlamak, Boethius'un gerçekten de ezeliyeti temelde zamansız olarak tasarladığını doğrular. Ona göre, “zaman içinde, yaşamının tamamını eşit ölçüde kucaklayabilecek hiçbir şey yoktur.”¹⁹⁸ Dolayısıyla Tanrı, zamanın içinde olamaz.

Kimi yorumculara göre, Tanrı'nın *hayat sahibi* oluşu bir çeşit süreyi ifade etmek durumundadır. Örneğin Stump bu süreyi, zamansız bir süre olarak tarif eder.¹⁹⁹ Ardışıklık

¹⁹⁵ Adriane A. Rini, “Outside Time, Outside Worlds” *Logique & Analyse* 199 (2007), 214.

¹⁹⁶ Eleonore Stump - Norman Kretzmann, “Eternity”, *Journal of Philosophy* 78/8 (1981), 431-432.

¹⁹⁷ William Kneale, “Eternity and Sempiternity”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 69 (1969), 226.

¹⁹⁸ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), V/6; Robert Pasnau, “On Existing All at Once”, *God, Eternity and Time*, ed. Christoph Tapp - Edmund Runggaldier (London: Routledge Publishing, 2011) 13.

¹⁹⁹ Zamansız süre kavramına çelişik veya belirsiz olduğu gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Ancak “süre”ye rağmen bir çeşit zamansızlık tarif ettiği için bu bölümde yer verdik. Detaylı incelemesini Stump ve Kretzmann bağlamında son bölümde yapacağız.

içermeyen dolayısıyla zamansız olarak tarif edilen bu “süre” için kavramsal bir çelişkiye yol açtığı gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür. Ancak yine de aleme ait (fiziksel) zamandan uzak, ilahi bir zamanı kastettiği düşünülerek “zamansız” olarak kabul edilmektedir.

Boethius’un tanımındaki “sonsuz/sınırsız hayat” Tanrı’nın başlangıç veya son içermeyen varoluşunu vurgularken, “aynı anda” ifadesi, zamansal parçaların art arda gelişini dışlar. “Mükemmel” ise, başka bir varlıktan “alınmış” (received) olmanın getireceği sınırlamalar olmaksızın (bizatihi) var olmayı ifade eder.²⁰⁰ Böylece ezelilik “her türlü sınırın ötesinde var olmaktır.”²⁰¹ Nitekim Tanrı, (bir olayın) tam süresi, (zamansal) parçaların birbirini izlemesi, alınan/pasif (received) varlığın sınırlılığı gibi kısıtlamalardan özgürdür.

Hasker, Alston’dan şöyle aktarır: “Tanrı, metafizik kategorilerin altına yerleştirilmez; tersine, kategoriler Tanrı’ya tâbi kılınmalıdır.”²⁰² Bu ilke her kategori için koşulsuz geçerli olmayabilir, nitekim öyle olsaydı Tanrı hakkında herhangi bir kavramsal dil kullanmamızı neredeyse imkânsız kılardı. Ancak özellikle zaman kategorisi Tanrı’ya göre yeniden düzenlenmelidir. Sadece Tanrı’nın üstünlüğü (mükemmelliği) sebebiyle değil, aynı zamanda yaratıcı, mutlak, eksiksiz, alim-i mutlak oluşu sebebiyle de zaman kategorisine insan benzeri şekilde dahil olamaz. Nitekim zaman, tüm yaratılmış varlıkların değişim sahnesidir. Tanrı ise bu sahnenin içinde konumlanamayacak kadar yücedir. Dolayısıyla zaman, başka metafizik kategorilerden farklı olarak, Tanrı’ya tâbi kılınmak zorundadır; aksi hâlde Tanrı’nın mükemmelliği (tamlık, değişmezlik, her şeyi bilme) zayıflar.

Mükemmel ezeli varlık, hayatın her türlü sınırlamasından uzak olmalıdır. Dışsal sınırları olmadığı gibi (başlangıcı veya sonu olmaması), içsel sınırları da olamaz (geçmiş

²⁰⁰ Christian Tapp - Edmund Runggaldier, *God, Eternity, and Time*, (London: Routledge, 2011), 108.

²⁰¹ Tapp, *God, Eternity, and Time*, 107.

²⁰² William Hasker, *God, Time, and Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 178.

ve geleceği olmayan, “parçalanmamış” bir hayat). Aquinas’ın “aevum” (sempiternal varoluş) kavramı bu noktada önemlidir: Melekler veya gök cisimleri gibi ezeli (sempiternal) varlıklar Tanrı’nın varlığından pay alır, ancak özleriyle sınırlı olduklarından tam anlamıyla “sonsuz” değildirler. Yalnızca Tanrı, hiçbir tür sınıra tabi olmadığı için “gerçek sonsuzluk”u temsil eder ve bu, O’nun yaratılmış kısıtlamalardan (zaman gibi) tamamen özgür olmasını gerektirir.²⁰³ Aquinas ilahi ezeliliği “zamansız...sonsuz, başlangıcı-sonu olmayan ve ardışıklık içermeyen bir an” olarak tanımlamıştır.²⁰⁴

Tanrı’nın ne zâtı ne de yaşamı zamansal olamaz. Çünkü Tanrı’nın ezeli ve ebedi yaşamı, Tanrı’nın kendisinden başka bir şey değildir. Eğer Tanrı’nın yaşamının zamansal parçaları olursa, o zaman Tanrı’nın da parçaları olurdu ki bu da *basitliğine* aykırıdır.²⁰⁵ Tanrı dışındaki her şey ardışık (successive) bir varoluşa sahiptir, yani zaman içinde var olurlar ve varlıklarını sürdürmek için zamansal parçalara (temporal parts) dayanırlar. Bu tür varlıklar hiçbir zaman tamamen bir bütün olarak (tota simul) mevcut olmazlar, çünkü varoluşları zamanın akışı içinde gerçekleşir. Tanrı’nın ezeliliği (eternity) ise her an tamamen mevcut olma anlamına gelir.²⁰⁶ Aquinas’a göre, Tanrı gerçek anlamda kalıcı (permanent) olan tek varlıktır. Çünkü O’nun varlığı, zamanın ötesinde, değişime ve ardışıklığa tabi olmayan mutlak bir bütünlüktür. Zaman, önce-sonra ilişkisini ifade eden zamansal parçalardan oluşmaktadır. Ancak “Tanrı, zaman ile ölçülmez. Bu nedenle ona önce ve sonra atfedemeyiz.”²⁰⁷ Yani Tanrı zamansız ama tüm zamana hâkimdir; tüm zaman O’na hazırdır (bir anda mevcut). Bu anlayışta Tanrı, tüm yaptıklarını tek, mükemmel, ezeli ve değişmez bir eylemle gerçekleştirir.²⁰⁸ Öyle ki zamansal olmayan

²⁰³ Tapp, *God, Eternity, and Time*, 108.

²⁰⁴ Natalja Deng, “Eternity in Christian Thought”.

²⁰⁵ Pasnau, “On Existing All at Once”, 15.

²⁰⁶ Pasnau, “On Existing All at Once”, 24.

²⁰⁷ Aquinas, *ST 1, QQ 10*; Kneale, “Eternity and Sempiternity”, 226.

²⁰⁸ Rogers, *Perfect Being Theology*, 54.

ama zamansal varlıklar ile ilişkili olan Tanrı, ardıllık gerektirmeyen şekillerde ebediyen etkindir. Tanrı'nın fiilleri yayılımsız bir anda (ancak tüm zamanı kapsayacak şekilde) tamamlanır.²⁰⁹

Değişen ve oluşan ile değişmeyen mutlak varlık arasında keskin bir ayrım öngören Augustine de Tanrı'nın *değişmez* varlığının zamansız olması gerektiğini savunur. Gerçek saf mutlak varlık, bir oluş/değişim içerisinde olamaz çünkü O mükemmeldir. Dolayısıyla hareket ile ilişkilendirilen bu zaman içinde olamaz. Burada Tanrı'nın değişmezliği ve basitliği, Tanrı'nın zamansızlığını gerektirmektedir. Ayrıca zamansızlık "...zamandan üstündür, çünkü o hiç bitmeyen bir şimdidir; O, bir ve aynı anda tüm geçmiş zamandan önce ve tüm gelecek zamandan sonradır."²¹⁰ Bu, Tanrı'nın varlığının ve eylemlerinin zamansal değişikliklerden etkilenmediği ve Tanrı'nın zamanın tamamını tekil, ezeli ve ebedi bir şimdi olarak algıladığı anlamına gelir. O'nun zamansız varlığı "... önce bir şeyi, sonra başka bir şeyi irade etmez; irade ettiği her şeyi aynı anda, tek bir eylemde ve ebediyen irade eder."²¹¹

Failliğin "amaç koyma–sonuç bekleme" yapısı her ne kadar zamansal görünse de klasik teizm Tanrı'nın zamansızca "bütün zaman dizisini" irade ettiğini, etkilerin zaman içinde gerçekleşebileceğini savunur. Ne Tanrı'nın ezeli eylemi ne de yaşamı, bu anlamda amaçlı, planlı, "ardışık/zamansal" olmak zorunda değildir. Her şeyi yoktan var ettiği gibi zamanı da Tanrı yaratmıştır. Dolayısıyla yaratıcı olarak Tanrı'nın zaman dışında var olması gerekir. Garrett DeWeese bu argümanı şu şekilde ifade eder:

- Zaman, evrenin yaratılmasıyla başlamıştır.
- Tanrı evreni yarattı.
- O halde, Tanrı zamanı yaratmıştır.
- Eğer Tanrı zamanı yarattıysa, bunu o zamanın içinde yapmış olamaz.

²⁰⁹ Dombrowski, "Charles Hartshorne" (Erişim 15 Kasım 2025).

²¹⁰ Augustine, *Confessions*, XI, 13-14; Helm, *Eternal God*, 71-72.

²¹¹ Augustine, *Confessions*, XI. Xv.

- Sonuç olarak, Tanrı zamanın dışında vardır.²¹²

Tanrı alemi zamanda değil zaman ile birlikte yaratmıştır çünkü alem (yaratma) olmaksızın zaman da yoktur. Tanrı ise zamansız ve nedensiz olarak vardır. Zamanın ve diğer tüm varlıkların yaratıcısı olan Tanrı, zamana ve aleme aşkın olmalıdır. Davies'e göre, Tanrı'nın zamansal bir varlık olması onu uzay-zamanı yöneten fizik yasalarına tabi kılmak anlamına gelir ki bu da mutlak kudretini ve yaratıcı aşkını sınırlayacaktır.²¹³

Öyleyse zamansız ezelilik ne bir başlangıç ve son ne de herhangi bir sınır, ardışıklık, bölünme, geçiş, değişim içerir. Tanrı da bu anlamda ne zamanın bir parçasıdır ne de zamansal bir parça içerir, zamanda bir konuma veya uzama/uzantıya sahip değildir. Burada ezelilik, zamansız süre (yani zamansal ardışıklığı olmayan süre) veya mutlak zaman dışılık (yani zamansal kavramların hiçbir şekilde uygulanmadığı varoluş) olarak yorumlanmaktadır. İster bir nokta/an gibi düşünölsün ister yayılımsız bir süre olsun isterse de mutlak bir zaman dışılıktan bahsedilsin, ezeliliğin zamansızlık olarak tarif edildiğini söyleyebiliriz.

1.3.2. Zamansal Ezelilik (Everlastingness/Sempiternity)

Zamansal ezelilik kavramı, Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmamakla birlikte zamanın içinde değiştiğı bir mükemmelliğı ifade etmektedir. Burada zamansal olmak, zaman çerçevesinde var olmak, olayları sıralı bir düzende -geçmiş, şimdi ve gelecek- veya -önce, sonra ve eş zamanlı- olarak deneyimlemek anlamına gelir.²¹⁴ İnsanlar da dahil olmak üzere zamansal varlıklar zamanı, bir anın diğerini takip ettiğı doğrusal bir ilerleme olarak algılar. Bu da bir varlığın zaman kısıtlamalarının dışında var olduğı zamansızlık kavramıyla tezat oluşturur. Zamansal bir Tanrı, bu zamansal çerçeve içinde var olan,

²¹² Garrett J. DeWeese, *God and the Nature of Time* (Hampshire: Ashgate, 2004), 113-114.

²¹³ Paul Davies, *God and the New Physics* (New York: Simon and Schuster, 1983), 133-134; William Lane Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Illinois: Crossway Books, 2001), 20-21.

²¹⁴ Rogers, *Perfect Being Theology*, 48.

yaratılışla dinamik ve duyarlı bir şekilde etkileşime giren Tanrı'dır. Bu, Tanrı'nın zamanı insanlara benzer bir şekilde deneyimlediği ve zamansal varlıklarla gerçek ilişkilere ve etkileşimlere izin verdiği anlamına gelir. Bu bağlamda zamansız bir Tanrı zamanın dışından tüm tarihi bir ve aynı anda gözlemlerken; zamansal bir Tanrı tüm zaman boyunca var olur, yaratılışla etkileşime girer ve onu geçmişten geleceğe sürdürür. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın var olmadığı bir zaman yoktur.²¹⁵ Ayrıca Tanrı'nın zamansal ve değişen olması, maksimal büyüklükle de uyumludur. Maksimum büyüklükteki bir Tanrı, büyüklük derecesi sabit kaldığı sürece, yani azalma veya artma olmadan, değişime uğrayabilir.

Dolayısıyla "ezeliyet" zamandan ayrı bir gerçeklik değildir, bilakis tüm zamanların toplamı; başı sonu olamayan zamansallıktır (everlasting).²¹⁶ Tanrı, maksimum derecede büyük /en yüce varlık olacağından, Tanrı her zaman var olacaktır; sonsuz zamansal süreye sahip olacaktır ve zamansal olarak sınırlı olmayacaktır, yani Tanrı'nın ne zamanda bir başlangıcı ne de zamanda bir sonu olacaktır. Tanrı'yla birlikte zaman da var olacağından Tanrı zamansal sonsuzluğa sahiptir; her zamanda ve zaman boyunca vardır.²¹⁷ Ezeliliği zamansallığın dışlanması olarak değil, onun sınırlarından arındırılmış bir formu olarak yorumlayan bu yaklaşıma göre:

Sonsuz (everlasting) ya da "ezeli" varlık,²¹⁸ zamansal varlığın olumsuzlanması değil, onun mükemmelleştirilmesidir. Zaman içinde bir başlangıcı ya da sonu olan varlığın olumsuzlanması, doğum ya da ölümün olumsuzlanmasıdır, mutlaka değişimin olumsuzlanması değildir.²¹⁹

Tanrı'nın her zaman var olduğu ve tüm zamanlarda var olacağı (Sempiternalism) öğretisi başlangıcı-sonu olmayan/ sonsuz Tanrı (everlastingness) anlayışı ile

²¹⁵ Natalja Deng, *God and Time*, 38,46.

²¹⁶ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 284.

²¹⁷ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 230-231; 244; 250.

²¹⁸ Zamansal ezeliliği ifade eden "everlasting," sonsuz veya tüm zamansal olarak çevrilmiştir. Zamansız ezeliliğe karşılık gelen "eternal" ize ezeli olarak kullanılmaktadır.

²¹⁹ Hartshorne, *Man's Vision of God*, 255-256.

savunulmaktadır. Böyle zamansal bir Tanrı, tıpkı insanlar gibi zamansal olayları sırayla yaşar, ancak bir başlangıç ya da bitiş noktası yoktur. Bu fikir, tarihe katılan ve yaratılışla etkileşime giren bir Tanrı'ya izin verdiğinden, inananlar (Hristiyanlar) için daha ilişkilendirilebilirdir. Yani Tanrı için de bir tür akış söz konusudur; önce-sonra, geçmiş-gelecek vardır ancak mükemmelliği gereği O, tüm zamanlarda varlığını sürdürür.²²⁰ Diğer taraftan zamansızlık doktrini tutarlı ve anlaşılır da olsa Tanrı'nın vahyi ve eylemlerini anlamamıza yardımcı olmaz.²²¹

Tanrı'nın her zamanda var olduğunu savunan görüşler için iki çıkarımda bulunmak mümkündür. Ya zamanın (bilfiil) sonsuz olduğu ve Tanrı'nın bu sonsuz zamanın her anında var olduğunu ifade eder;²²² ki bu yaklaşım, zamanın doğası ve Tanrı'nın aşkınlığı gibi daha kapsamlı metafizik problemlerin ortaya çıkmasına yol açar. Ya da zamanın mutlaka geçmişe ve geleceğe sonsuz uzandığını iddia etmek yerine, "Tanrı, zaman var olduğu sürece her anda mevcuttur" şeklinde daha ılımlı ve koşullu bir görüş belirtir.²²³ Böylece sempiternalizm (zamansal ezeliyet), alemin (veya zamanın) sınırlı veya sonlu olabileceği ihtimalini dışlamaz; sadece Tanrı'nın, mevcut olan tüm zaman aralıklarında var olduğunu savunur.

Filozofların açıklamalarındaki birkaç farklılığa rağmen, Tanrı'nın zamansal olarak ezeli olduğunu savunanların ortak temaları şunlardır: 1) Tanrı'nın var olmadığı bir anın asla olmadığı ve olmayacağı düşüncesi, 2) Tanrı'nın varlığında bir dizi ardışık durumu deneyimlediği fikri (yani geçmiş, şimdi, gelecek ve önce, sonra arasındaki ayrımlar Tanrı'ya anlamlı bir şekilde uygulanabilir) ve 3) Tanrı, yaratılışla gerçek, dinamik ilişkiler içinde bulunur; çünkü bir çeşit zamansal konumu ve uzantısı vardır. Bu

²²⁰ William Hasker, "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'", *New Scholasticism* 57/2 (1983), 170-195.

²²¹ Eleonore Stump, "The Openness of God: Hasker on Eternity and Free Will", *Roczniki Filozoficzne*, 70/1 (2022), 92.

²²² Christian Tapp, "Eternity And Infinity", *God, Eternity, and Time*, ed. Edmund Runggaldier - Christian Tapp (London: Routledge Publishing, 2011), 102.

²²³ Tapp, "Eternity And Infinity", 102.

pozisyonun altında yatan mantık iki temel ilkeye dayanmaktadır: Birincisi, Tanrı'nın kişisel bir varlık olarak tanımlandığı ve bu nedenle zamansız olamayacağıdır, çünkü 'zamansız bir kişi' kavramı tutarsızdır. Kişi/ zât olan, yaşayan, yaratan, koruyan, bilen, seven, hulûl eden ve cevap veren Tanrı, zamanda olmalıdır. İkincisi, zamanın dinamik modeli üzerindeki genel uzlaşısı ve bunu takip eden, eğer Tanrı dinamik bir zamansal düzenle gerçek bir ilişki içindeyse, o zaman Tanrı'nın kendisinin de bir anlamda zamansal olması gerektiği fikriyle ilgilidir.

Zamansalcı filozoflar, zamanı ve olayları sırayla deneyimleyen zamansal bir Tanrı'nın, dini metinlerde ve deneyimlerde tasvir edilen Tanrı'nın ilişkisel ve etkileşimli doğasıyla daha tutarlı olduğunu savunmaktadır. Zira Hristiyan geleneği, yaratılış, vahyetme, kurtarma, İsa Mesih'te beden alma ve Kutsal Ruh'u gönderme gibi olaylarla Tanrı'nın tarihsel bir özne olduğu fikrini merkeze alır. Ayrıca zamansal bir kişi (Tanrı), insanın dua, ibadet, deneyim ve duygu dünyasıyla daha iyi örtüşmektedir.²²⁴ Böylece *dini metinlere, Tanrı'nın eylemine, zamansız kişiliğin imkânsızlığına ve kipli olgulara dayanan ilahi bilgiye* ilişkin argümanlar, ilahi zamansallığın lehine görünmektedir.

Tanrı, "her yerde var" (omnipresent) olarak tanımlanmasına rağmen çoğu düşünür Tanrı'nın tam anlamıyla uzamsal bir varlık olduğunu kabul etmez. Kitab-ı Mukaddes'in yorumcuları Tanrı'nın mekânla ilişkisine dair metafizik bir öğreti oluşturmakla ilgilenmemişlerdir.²²⁵ Ancak "zaman" için durum farklıdır. Kutsal Kitaplarda yer alan "daima/her zaman var- yaptı-yapacak" gibi kipli ifadeler gerçek anlamda bir zamansallık olarak yorumlanmıştır. Özellikle dinamik zaman anlayışı ve Hristiyan teolojisindeki İsa tasavvuru çağdaş düşünürleri Tanrı'nın zamansallığı noktasında motive etmektedir. Klasik zamansız ve değişmez statik Tanrı konseptinin yerini, yaratıcı ve değişen dinamik Tanrı inancı almaktadır. İlk dönem Hristiyan teolojisi Tanrı'nın mutlak anlamda

²²⁴ Tapp, "Eternity And Infinity", 104.

²²⁵ Padgett, *God, Eternity, and the Nature of Time*, (London: Macmillan, 1992), 36; Craig, *Time And Eternity*, 17.

zamansız olduğunu savunurken, çağdaş düşünürler Tanrı'nın alemle ilişkisinden yola çıkarak zamansız değil "her zamanda" olduğunu iddia etmektedir. Swinburne'e göre klasik Hristiyan teolojisindeki Tanrı'nın zamansızlığı fikri, Yeni Platonculuktan gelmiş gibi görünmektedir.²²⁶ Yeni Platoncu metafiziğin temel özelliği ise ezeli ve değişmez olan Varlık âlemi ile geçici ve değişime tabi olan Oluş âlemi arasında belirgin bir ayrım olduğudur. Dolayısıyla Tanrı da aşkın ve zorunlu varlık olarak zamansız kabul edilir. Ancak dinin özünde, alem ile ilişkili, aktif ve değişimi deneyimleyen bir yaratıcı vardır. Ayrıca zamansal Tanrı fikri, sevgi dolu ve duyarlı Tanrı anlayışıyla da daha tutarlıdır. Hristiyan inancının "Tanrı, sevgidir" söylemi ile acı çeken ve kendini feda eden Tanrı konsepti bu görüşü desteklemektedir.²²⁷

Tanrı zamansız olamaz çünkü;

...böyle bir varlık düşünen, konuşan, hisseden, plan yapan vb. kişisel bir Tanrı olamaz çünkü bunların hepsi zamansal faaliyetlerdir. Böyle bir Tanrı zaman içinde hareket edemeyeceği gibi, bir zât ve dolayısıyla bir kişi olarak da kabul edilemez. ... Bu zorluk, insanlık tarihinin belirli bir anında Tanrı'nın vücut bulduğuna ve insanı kurtarmaya başladığına inanan Hristiyanlar için özellikle önemlidir.²²⁸

Wolterstorff, zamansal bir Tanrı'nın yaratılışla daha ilişkili olduğunu, zamansal olaylara ve insan eylemlerine yanıt verebileceğini iddia eder. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı tasviri, zaman içinde yaratılışla etkileşime giren bir varlığı göstermektedir. Nitekim, Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı'nın eyleyen, bilen, hatırlayan, öngören ve kurtaran bir Tanrı olduğu yönündeki iddialar, ancak Tanrı değişirse anlamlı olacaktır ve eğer Tanrı değişirse, zamansız olamaz.²²⁹ Ancak zamansal bir Tanrı,

²²⁶ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 217.

²²⁷ Ward, *Rational Theology*, 85

²²⁸ Paul Davies, *God and the New Physics*, 133-134; Craig, *Time and Eternity*, 20-21.

²²⁹ Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting", *Inquiring about God: Selected Essays*, ed. Terence Cuneo (New York: Cambridge University Press, 2010), 133.

insanlıkla daha kişisel ve etkileşimli bir ilişkiye sahip olabilir. O halde mükemmel bir kişi olan Tanrı, sıralı zamansal deneyime sahip olmalıdır.

Zamansız ve değişmez bir Tanrı kişisel olamaz, çünkü yaratamaz ya da yanıt veremez, algılayamaz ya da eyleyemez, düşünemez, hatırlayamaz ya da insanların yaptığı ve zaman gerektiren diğer şeylerden herhangi birini yapamaz. Dolayısıyla, kişisel bir Tanrı teolojisi çerçevesinde, ilahi zamansızlık ve değişmezlik doktrinleri muhafaza edilemez.²³⁰

Kişiliğin yanı sıra Tanrı'nın yaratıcı eylemi de bizatihi zamansal kabul edilir. Nitekim fail, kendi eylemi ile gelişir ve ilerler. Böylece zamansal ezellilik görüşü, tarihe müdahale veya alemle ilişkinin yanı sıra, tüm yaratma faaliyetinin özünde zamansal olduğunu ileri sürer. “Zamansız bir birey bir nesneyi, olayı veya olguyu üretmez, yaratamaz veya meydana getiremez, çünkü böyle bir şey failin eylemini zamansal olarak konumlandırır.”²³¹ Dolayısıyla evreni yaratan ve müdahale eden bir fail, zamansal olmalıdır. Çünkü “eylem/fail” kavramsal olarak zamansal olmayı ifade eder.

Craig'e göre Tanrı, doğası gereği zamansız ezeli kabul edilse dahi yaratılışla etkin bir şekilde etkileşim kurmak için zamansal olmalıdır. Tanrı'nın eylemlerinde ve bilgisinde bir değişim imkânı bulunur. Bu kusurluluk anlamına gelmez, aksine zamansal dünyaya karşı bir duyarlılık anlamına gelir. Kitab-ı Mukaddes'te “başlangıç” diye ifade edilen zamanın başlangıcıdır. Dolayısıyla zaman yaratılış ile başlar.²³² Yaratılış olmaksızın Tanrı, zamansızdır. Ancak yaratmayı seçer ve yaratılış anında zamansal hale gelir.²³³ Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'te tarif edilen ezellilik, başı-sonu olmayan ancak zamansal bir varlığa işaret eder. Öyle ki, O asla varlığa gelmez ya da yok olmaz; aksine O'nun varlığı kalıcıdır. Ancak zamansızlıktan farklı olarak O, tüm zamanlarda (*omni-*

²³⁰ Grace M Jantzen, “Time and Timelessness”, *A New Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson - John Bowden, (London: SCM Press, 1983), 574.

²³¹ Pike, *God and Timelessness*, 110.

²³² Craig, *Time and Eternity*, 17-18.

²³³ Craig, *Time and Eternity*, 19-20.

temporal) vardır; her geçen zamanda vardı, tüm şimdilerde vardır ve gelecek her zamanda da olacaktır. Yani herhangi bir zamanda “Tanrı şimdi vardır” demek doğrudur.²³⁴

Craig’e benzer şekilde zamansallığın, Tanrı’nın dünya ile ilişkisinin dinamik ve duyarlı doğasını daha iyi açıklayabileceğini öne süren Alan Padgett da ancak zamanda bir Tanrı’nın gerçek ilişkilere girebileceğini ve tarihin ortaya çıkışına katılabileceğini vurgular.²³⁵ Aynı zamanda Padgett, Augustinusçu bir yaklaşım benimser ve uzay-zamanın Tanrı tarafından yaratıldığını, dolayısıyla Tanrı’nın evrenimizin uzay-zamanını aştığını ima eder.²³⁶ Yaratılmış bir varlık kategorisi olarak zaman fikri ve buna eşlik eden Tanrı’nın bu nedenle bir şekilde onu aşması gerektiği fikri, zamansız Tanrı anlayışının temellerinden biridir. Böylece Padgett Tanrı’nın zamansal yönünü savunurken, aşkın ve yaratıcı tarafından da vazgeçmek istemez ve Tanrısal zaman görüşünü destekler. Ona göre, özü zamansız olan Tanrı zamansal bir hayatı tercih eder böylece hem zamanın efendisi hem de temelidir.²³⁷

Öte yandan Boethius’un ezellilik tanımında yer alan “sonsuz/sınırsız yaşam” ifadesi zamansızlıktan ziyade zamansallığa uygundur. Kneale’e göre bu ifade, iki bağdaşmaz kavramı -zamansızlık ve yaşam- hatalı biçimde bir araya getirmektedir. Çünkü “yaşam” kavramı eylem ve zamansal olay içermeyi zorunlu kılar.²³⁸ dolayısıyla “tamamen zaman dışı” bir varlığın amaçlı eylemde bulunması anlamsızdır. Böylece yaşam hakkında önce ve sonra ayrımı yapmadan konuşmak kendi içinde çelişkilidir.²³⁹ Yaşayan ve eylemde bulunan her varlık, zamansal olmalıdır.

²³⁴ Craig, *Time and Eternity*, 14-15.

²³⁵ Padgett, *God, Eternity, and the Nature of Time*, 122-124.

²³⁶ Padgett, “God and Time: Toward a New Doctrine of Divine Timeless Eternity”, *Religious Studies* 25/2 (1989), 215.

²³⁷ Padgett, *God, Eternity, and the Nature of Time*, 122-125.

²³⁸ Kneale, “Time and Eternity,” 97-98; Hasker, *God, Time and Knowledge*, 148.

²³⁹ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 150; Kneale, “Time and Eternity,” 107.

Tanrı'nın "her şeyi bilme" niteliği de zamansallığı gerektirir. Zamansal varlıklarla ilişki kuran ve *her şeyi* bilen Tanrı'nın bir anlamda değiştiği ve zamansal olduğu kabul edilmelidir. Hasker'a göre alim-i mutlak bir Tanrı, katı anlamda değişmez olamaz. Çünkü zamansal gerçekleri bilmek, zâta da değişim gerektirir. Aksi takdirde Tanrı'nın birçok zamansal (değişken) gerçeği bilmediği varsayılır.²⁴⁰ Bilgi gibi güç niteliği de bu bağlamda değişen bir mükemmellik tasavvuru oluşturmaktadır. İlahi kudretle ilgili olarak maksimal büyüklük çok yönlülüğü ve yaratıcılığı içerir. Fakat hem çok yönlülük hem de yaratıcı güç değişebilirliği gerektiriyor gibi görünmektedir. O halde ilim ve kudret sahibi Tanrı'nın değişmesi ve zamansal olması kaçınılmazdır. Zira zamansız bir Tanrı için zamansal anlar gücünün ötesinde kalacaktır, çünkü zamansız şimdisinde tüm zaman dilimlerini olduğu gibi görür ve değiştiremez (sabittir), kontrol edemez. Ancak zamansal ezeli (everlasting) bir Tanrı, zamana müdahale edebilir ve geleceği şekillendirebilir.²⁴¹

Sonuç olarak zamansal ezelilik, Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmayan bir varlık olarak bütün zaman boyunca varlığını sürdürmesi, fakat bu varlığını zamansal ardışıklık ve akış içinde gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bu görüşe göre Tanrı, yaratılmış varlıklarla aynı ontolojik zemini paylaşmaksızın onların zaman kiplerine nüfuz eder ve tarihselliğe dâhil olabilir. Zamanda olmanın sonucu olarak değişmesi ise bir eksiklik değil aksine mükemmel doğasının bir sonucudur. Zamansalcılar, zamansızlığın gerçekten bir mükemmeliyet olup olmadığını sorgulayarak klasik teizme ciddi bir meydan okuma yöneltmektedir. Eğer zamansız varlık, zamansal varlıktan daha üstün değilse, o hâlde Tanrı'nın mükemmelliğinin zamansızlığa dayandırılması problemli görünmektedir. Aksine faillik, kişilik ve bilgi gibi niteliklerden yola çıkarak zamansal ve değişen bir Tanrı tasavvurunun daha mükemmel olduğunu iddia etmek mümkündür.

²⁴⁰ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 159.

²⁴¹ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 290.

1.4. Zaman

Tanrı ile zaman arasındaki ilişkinin felsefi ve teolojik olarak değerlendirilebilmesi, Tanrı kavramından sonra, zamanın doğasına ilişkin farklı anlayışların incelenmesini gerektirir. “Zaman”, tarih boyunca hem metafizik hem de fiziksel düzlemde çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır. Kimi yaklaşımlar zamanı kendi başına var olan bir gerçeklik olarak görürken, kimileri onu ölçülebilir olaylara veya varlıklar arası ilişkilere bağlı olarak açıklamıştır. Bazı görüşler zamanın değişimden bağımsız, evrensel bir zemin olduğunu savunurken, diğerleri onu yalnızca olaylar arasındaki ardışıklıkla anlamlı hale gelen bir düzenlilik olarak yorumlamıştır. Bu çeşitlilik, Tanrı’nın zamanla ilişkisinin nasıl düşünülebileceğini doğrudan etkiler. Dolayısıyla Tanrı’nın zamansal mı yoksa zamansız mı olduğu sorusuna geçmeden önce, zamanın ne olduğuna ilişkin bu temel yaklaşımların ortaya konması gerekir.

W.L. Craig, zaman hakkında konuşmaya “Zaman, her şeyin bir defada (bir ve aynı anda) olmasını engelleyen şeydir.”²⁴² tanımı vererek başlar. Bu tanım, zamanı, varlık ve olayları eşzamanlı bir bütünlük hâlinde var olmaktan alıkoyan ayrıştırıcı bir yapı olarak konumlandırır. Böylece zaman, ardışıklığın ve değişimin temel koşulu hâline gelir. Bu anlayış, zamanın akışını gerçek ve nesnel bir süreç olarak kabul eden A-teorisi ile uyumludur. Bu teoride yalnızca şimdiki zaman gerçek kabul edilir; geçmiş geçmişte kalmış, gelecek ise henüz var olmamıştır.

Buna karşılık, bazı yaklaşımlar zamanın bu şekilde parçalı ve dinamik/akış halinde olmadığını öne sürer. Örneğin B-tipi zaman ya da yaygın adıyla blok evren anlayışına göre, geçmiş, şimdi ve gelecek nesnel olarak eşit derecede vardır. Tüm olaylar, uzay-zaman blokunda kendi yerlerinde gerçektir ve zaman, yalnızca bu olayların

²⁴² Craig, *Time and Eternity*, 13.

sıralanma biçimidir. Akış ya da geçiş deneyimi ise zihinsel bir yanılsamadır.²⁴³ Bu görüş, Einstein’ın özel görelilik teorisiyle de uyumlu biçimde, mutlak bir “şimdi”nin olmadığı, her gözlemcinin kendi zamansal çerçevesine göre gerçekliği algıladığı fikrini destekler. Dolayısıyla, Craig’in belirttiği gibi zaman “her şeyi aynı anda olmaktan alıkoyan” bir şey değil; aksine, her şeyin kendi zamanında eşit biçimde mevcut olduğu sabit bir yapı da olabilir.

Bu karşıt zaman anlayışları, yalnızca zamanın doğasına ilişkin metafizik farklılıkları betimlemez. Aynı zamanda Tanrı’nın zamanla ilişkisini nasıl anlamamız gerektiğine dair önemli ayrımlar doğurur. Craig’in benimsediği akış teorisi, Tanrı’nın zamanla birlikte değişen bir varlık olduğu görüşünü desteklerken; blok evren anlayışı, Tanrı’nın tüm zamanları “tek bir bakışta” gören ve zamandan etkilenmeyen zamansız bir fail olarak düşünülmesine daha uygundur. O halde benimsenen zaman teorisi ve evren görüşü, Tanrı-alem ilişkisi (ezelilik) hakkındaki kanaatimizi belirlemektedir.

Zamanın doğasına ilişkin farklı yaklaşımlar, yalnızca onun akışına dair değil, aynı zamanda ontolojik statüsüne dair soruları da gündeme getirir. Bu bağlamda, felsefe ve fizik tarihinde köklü bir tartışma olan mutlak zaman ile görelî zaman ayrımı, Tanrı’nın zamanla ilişkisi meselesinde temel bir çerçeve sunar. Mutlak zaman anlayışı, özellikle Newton tarafından savunulmuş ve zamanın, evrendeki nesne ve olaylardan bağımsız, kendi başına var olan, sürekli akan bir gerçeklik olduğu ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre zaman, Tanrı’nın yaratmasından önce bile var olabilir; çünkü varlıklardan bağımsız bir ontolojik zemindir. Buna karşılık, görelî zaman anlayışı (özellikle Leibniz, Mach ve Einstein gibi düşünürlerde) zamanın, maddi nesnelerin hareketleri ve birbirleriyle kurdukları ilişkiler olmaksızın anlamsız olduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre zaman, evrenin dinamik yapısıyla birlikte ortaya çıkar; dolayısıyla zamanın kendisi de

²⁴³ Sean Enda Power, *Philosophy of Time* *Philosophy of Time: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge Publishing, 2021), 54.

yaratılmıştır ve evrene içkindir diyebiliriz. Bu bağlamda Tanrı'nın zamanı mutlak, metafiziksel veya kozmik zaman kavramlarıyla açıklanmıştır. Aleme ait, harekete ve maddeye bağlı “zaman” ise; görelî (izafî), ölçülen, fiziksel, yerel zaman gibi farklı şekillerde adlandırılmıştır.²⁴⁴

Dinamik evren veya A-zaman teorisi, zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kipleri açısından değerlendirirken, statik/blok evren anlayışı veya B-zaman teorisi ise bu kiplerin gerçekten var olmadığına inanarak, zamanın öncelik, sonralık ve eşzamanlılık ilişkisi içinde bir bütün olarak var olduğunu ileri sürer.²⁴⁵ A-zaman teorisi veya şimdıcilik açısından şimdiki zaman kipinin geçmiş ve gelecek zaman kiplerine karşın ontolojik ayrıcalığa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Olaylar şimdi gerçekten var olup yok olur, zaman akar.²⁴⁶ Dört boyutçuluk veya B-zaman teorisine göre ise bütün zaman dilimleri aynı ontolojik statüye sahiptir, eşit derecede gerçektir ve “her şey” ezeli bir eylemle var olur/ belirlenir.²⁴⁷ Böylece statik evren anlayışı zamansız ve değişmeyen Tanrı ile, dinamik evren anlayışı da zamanda ve değişebilen Tanrı ile ilişkilendirilmektedir.

Yani ya Tanrı zamansız ve zaman kipsizdir. Burada Tanrı zamanın dışında olmakla birlikte tüm zamanlara hakimdir ve zamansal aleme müdahale eder. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın mükemmel ve zamansız olması, O'nun alemdeki değişimi bilmesine veya eylemde bulunmasına engel değildir. Böylece zamansız bir Tanrı'nın zamanda eylemde bulunması statik zaman teorisiyle birlikte savunulmaktadır. Ya da zaman kipli yani dinamiktir ve Tanrı zamansaldır. Tanrı ve değişen alem arasında zamanda karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. O halde, ezeliyetçilik Tanrı'nın zamansızlığını haklı çıkarırken, şimdıcilik Tanrı'nın zamansallığını desteklemektedir.²⁴⁸

²⁴⁴ Zamana ait kavramlar için bk. Afra Konyalı, *İslam Felsefesinde Zaman Teorileri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

²⁴⁵ Nathan Oaklander, *The Ontology of Time*, (New York: Prometheus Books, 2004), 38.

²⁴⁶ Power, *Philosophy of Time*, 43.

²⁴⁷ Power, *Philosophy of Time*, 54.

²⁴⁸ Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezellilik ve Zaman*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 23-25.

Ancak yaygın olmayan diğerk bir alternatif ise zamanın dinamik ve Tanrı'nın zamansız olmasıdır. Tanrı mükemmelliğı gereğı hem kişi/ zât, alemle aktif ilişkide, hem de özü değışmeyen bir varlıktır. O halde Tanrı, zamanın getireceğı ardıllık ve sınırlılığa konu olmaksızın zamansal/ değışen alem ile ilişkide ve zamansız olabilir. Bu da hibrit görüşlerle ifade edilmektedir.

1.4.1. Mutlak ve Göreli Zaman

Alemdeki zamanın doğası kadar Tanrısal zaman/zamansızlık da mutlak ve göreli ayırımına bağılı olarak değerdendirilmiştir. Kimi filozof Tanrı'yı fiziksel zamana dahil etmeye çalışırken kimi de bu zamanın sınırlılıklarını göz önünde bulundurarak tamamen zaman dışılık atfeder. Ancak kimi de çözümü fiziksel zamanın ötesinde Tanrısal bir zamandan bahsetmekte bulur. Nitekim, Batı düşüncesinde Newton, Tanrı'nın varlığını ve eylemlerini açıklamak üzere, değışimden bağımsız, evrensel ve her yerde aynı şekilde işleyen mutlak/matematiksels bir zaman anlayışını savunmuştur.²⁴⁹ Burada Tanrı, zamanın içinde değildir, mutlak zamanla birlikte daima vardır.

Newton, mutlak zaman ve uzayın, ilahi sıfatlar olan ezeliyet ve mutlak mevcudiyet (omnipresence) tarafından oluşturulduğunu oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

O ezeli ve sonsuzdur...; yani ezelden ebede varlığını sürdürür, sonsuzdan sonsuza hazır bulunur... O sonsuzluk ve ezellik değil, ezeli ve sonsuzdur; o süre ya da mekân değil, kalıcı ve mevcut olandır. O sonsuza dek sürer ve her yerde mevcuttur ve O her zaman ve her yerde var olarak süreyi ve uzayı oluşturur. Tanrı ezeli olduğu için sonsuz (everlasting) bir süre vardır ve her yerde mevcut olduğu için sonsuz bir mekân vardır.²⁵⁰

²⁴⁹ Isaac Newton, *The Principia, Mathematical Principles of Natural Philosophy: A New Translation*, çev. I. Bernard Cohen - Anne Whitman (Berkeley: University of California Press, 1999), 408.

²⁵⁰ Newton, *The Principia*, 941; Craig, *Time and Eternity*, 45.

Mutlak zaman ve mutlak mekân, Tanrı'nın bizatihi varlığının sonucudur. Tanrı'nın zamanı mutlak zaman; şimdisi, mutlak şimdidir. Böylece Tanrı, bizim fiziksel ölçülerimizden bağımsız olarak var olan bir zamanda (mutlak zaman) mevcuttur. Zamanın ölçüsü alem ile başlar, ancak zamanın kendisinin bir başlangıcı yoktur. Bu nedenle Tanrı, mutlak zamanda, alemde önce de tam anlamıyla vardır. Newton, mutlak zamanın “akışının” olayların tamamen yokluğunda bile var olacağına inanır, ona göre “hareketler hızlı ya da yavaş olsun ya da hiç olmasın” mutlak zaman daima vardır.²⁵¹ Çünkü ona göre zaman, Tanrı'nın sadece var olmasının doğrudan bir sonucudur. Hareketlerin hızı ise zamanın ölçümü ile ilgilidir. Dolayısıyla, yaratılıştan önce hiçbir olay olmasaydı bile, (mutlak) zaman yine de Tanrı'nın varlığının süresi olarak var olacaktır.²⁵²

Newton'un zamansal teizmi böylece mutlak eşzamanlılığın da temelini oluşturur.²⁵³ Yani evrendeki herhangi iki olayın “aynı anda” meydana gelip gelmediği, gözlemciden bağımsız olarak belirlenebilir. Newton'un bu görüşü, Tanrı'nın evren üzerindeki etkinliğini aynı mutlak zaman düzleminde gerçekleştirdiği fikrini destekler. Tanrı'nın yaratıcı ve yönlendirici gücü, böylece evrenin tüm zamanlarını kuşatan bir mutlak zaman çerçevesinde düşünülür. Bu nedenle Newtoncu teizmde Tanrı, zamanın dışında değildir; fakat zamanın tamamını mutlak bir referansla düzenleyen aşkın bir varlık olarak konumlanır.

Newton'un Tanrı'yı mutlak zamanın içinde ya da en azından onunla birlikte konumlandırması, klasik ilahi zamansızlık anlayışından belirgin biçimde ayrılır. Ancak Newton'un asıl katkısı, Tanrı'nın varlığı ile zamanın varlığı arasında zorunlu bir bağ kurması ve böylece ilahi zamansallık tartışmasını metafizik bir zemine taşımasıdır. Zamanın akışı ile ölçüsünü birbirinden ayıran bu anlayış, çağdaş Hristiyan felsefesindeki

²⁵¹ Newton, *The Principia*, 410.

²⁵² Craig, *Time and Eternity*, 66.

²⁵³ Craig, *Time and Eternity*, 46, 50.

ilahi zamansallık iddiasının temelini oluşturmaktadır. Benzer bir sorunu (Tanrısal zamanın imkânını) İslam felsefesi geleneği de kendine özgü kavramsal araçlarla ele almıştır. Newton'un mutlak zaman kavramsallaştırmasından bağımsız olarak gelişen bu gelenek, dehr ve sermed kavramları aracılığıyla Tanrı'nın varlık modunu ve yaratılmış zaman ile ilişkisini temellendirmeye çalışmıştır.

Özellikle Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ve Dâvûd-i Kayserî gibi isimler varlığa ilişkin mutlak bir zaman var saymaktadır. Tanrı'ya özgü bu zamansal düzlem, ölçülen fiziksel zamandan kategorik olarak ayırt edilmektedir. Ölçülemeyen ve hatta mahiyeti tam olarak bilinmeyen ancak zamanın olumsuz etkilerinden de uzak tanrısal bir zaman varsaymak; ilk bakışta zamansal ve zamansız tanrı tasavvurlarının problemlerini çözmüş gibi görünmektedir. Ancak nihai anlamda bu görüş de bir çeşit zamansallıktan (önce-sonra) bahsetmekte ve kendi problemlerini beraberinde getirmektedir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî zamanın, hareketin değil, “varlığın ölçüsü” olduğunu belirtmektedir. Zaman içerisinde olan bir şeyin bekası ancak sürekli bir zaman içinde söz konusu ise ve zamanda olmayan bir şeyin bekası için de zamansal bir ölçü/süre olması gerekiyorsa; o halde zaman, varlığın ölçüsü (miktar)²⁵⁴ olmalıdır. Çünkü zaman, hareketi olduğu gibi sükunu (hareketsizliği) da içine almaktadır. Bağdâdî, varlığın ölçüsü şeklinde tanımladığı zaman görüşü gereği; aslında alemin yaratılmasından önce de mutlak varlık olacağından, O'nun varlığının ölçüsü olarak mutlak zamanın mevcut olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir süre olmaksızın varlığı tasavvur etmek mümkün değildir.²⁵⁵ Dolayısıyla hem yaratıcı hem de yaratılmış hiçbir varlığın zamansız tasavvur edilmesi mümkün değildir. Mümkün varlıklar zaman içinde var oldukları gibi; zorunlu varlık da zaman ile kaimdir.²⁵⁶

²⁵⁴ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Mu'teber* (Haydarâbad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1358/1934), 3/36; Dâvûd el-Kayserî, “Zamanın Mahiyeti ve Hakikati Hakkında” *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 49.

²⁵⁵ Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 18.

²⁵⁶ Kemal Sözen, “Ebu'l Berekat el- Bağdâdî'nin Zaman Teorisi”, *Dini Araştırmalar* 4/10 (2001), 172.

Bağdâdî, zamanı yalnızca fiziksel bir kategori olarak değil, varlıkla birlikte zihinde a priori kavranabilen temel bir gerçeklik olarak konumlandırır. Ayrıca dehr ve sermed kavramlarını birbirinden bağımsız kategoriler olarak değil, zamanın farklı isimleri olarak görür. Böylece Aristotelesçi gelenek ile İbn Sînâ'nın zaman-dehr-sermed üçlüsü arasındaki kategorik ayrımını ortadan kaldırır.²⁵⁷ Bağdâdî'nin bu görüşü, mutlak zaman anlayışını destekleyen güçlü bir argüman sunmakla birlikte, zorunlu varlığı da zaman çerçevesine dahil ettiğinden klasik zamansızlık tezine doğrudan karşıdır. Zira İbn Sînâ ve Aquinas çizgisindeki klasik gelenekte, hareket ve değişimden uzak olan zorunlu varlığın dehr ve sermed gibi kavramlarla zaman kategorisinin ötesine yerleştirilmesi, O'nun mutlak zamansızlığının güvencesi olarak görülmektedir.

Dâvûd el-Kayserî de Tanrı'nın mutlak zamanından bahsetmekte ve bu zamanı "dehr" kavramıyla tarif etmektedir. Ancak ona göre zaman, varlığın değil, varlığın bekâsının (varoluş süresinin) miktarıdır/ölçümüdür.²⁵⁸ Kayserî, varlığın miktarının olamayacağını ancak süresinin olacağını belirtir. Dolayısıyla zaman da bu sürenin miktarıdır. Ayrıca zamanın geçmiş, şimdi, gelecek, sabah, akşam şeklindeki taksimi kendinden değildir; tamamıyla bize (zaman içinde gerçekleşen olaylara) göredir.²⁵⁹ O halde geçmiş ve gelecek zamanın zâtı (Allah) için söz konusu değildir. Bu, vahdetin Allah'a, kesretin hâdis varlıklara göre olması gibidir.²⁶⁰

Böylece yaratılmış (hâdis-i zamanî) varlıklar zaman tarafından öncelenmiştir. Bunlar, zaman içinde başlangıcı ve sonu olan varlıklardır. Öncelerinde içinde bulunmadıkları zaman olduğu gibi, sonlarında da bulunmayacakları zaman olacaktır. Ancak öyle bir varlık vardır ki bu zaman tarafından asla öncelenmez. Zamanın olduğu

²⁵⁷ Mehmet Dağ, *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to His Concept of Time* (Durham: Durham University, Doktora Tezi, 1970), 219-220.

²⁵⁸ Dâvûd el-Kayserî, "Nihayetü'l-Beyan Fi Dirayeti'z-Zaman" çev. Mehmet Bayrakdar, *Vahdet-i Vücut Felsefesi* (İstanbul: İFAV, 2012), 274; Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2010), 74.

²⁵⁹ Dâvûd el-Kayserî, *Nihayetü'l-Beyan Fi Dirayeti'z-Zaman*, 281.

²⁶⁰ Cağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 12.

veya farz edildiği her anda bulunur. Bu ezeli-ebedi ve sermedi süreklilik Vücut-u İlahî'dir; böylece dehr Allah'ın isimlerinden bir isimdir.²⁶¹

Dâvûd el-Kayserî, zamanın varlıkla ilişkisini üç şekilde kurar: ilki, mahlûkat denen zamansal var olanlar ki zaman onları önceler; ikincisi, mübdeât denen varlıklar, yani sabit özler, maddeden arî akıllar ve nefisler gibi varlıklar ki bunlar zamanla eş zamanlıdırlar ve bu sebeple onlar ezeli ve ebedidirler; üçüncüsü ise Allah veya Mutlak Varlık'dır ki Zât yönüyle zamanla ilişkisi yoktur. Varlığı zamansal değildir, ancak dehr denen mutlak zaman O'nun bir ismi olması açısından varlığının bekasını, ezeli ve ebedi olmasını ifade eder.²⁶²

O'nun isim ve sıfatlarının tümü, O'ndan sâdır olan bütün varlıkları öncelemiştir. Dolayısıyla zaman diye isimlendirilen bu hakikatin akılları, nefisleri, felekî cisimleri ve başkalarını bizzât öncelemesi zorunlu olur. Tıpkı Allah'ın bizatihi bütün isimlerini, sıfatlarını, ruhani ve cismani nedenlilerini zâtî olarak öncelemesiyle birlikte, isimlerin, sıfatların ve bütün mübde'ât'ın Hakk ile beraber varlıkta bulunması gibi; bu hakikat de mevcutla beraberdir. Zamanın hakikati; İlahî Zât'ın gerekeni (lâzımı) olan, arazî bir şeydir. Bu hakikat, kendisiyle mahlûkâtı ve mübde'âtı kapsayan tüm mevcudatın varlık sürelerinin ölçülebilmesi için ilahî zâttan feyezana etmiştir.²⁶³

Dâvûd el-Kayserî'ye göre zaman veya dehr, Allah'ın lazım bir ismi ve niteliğidir. Ancak Allah zamansal değildir. Zamanın hakikati ve varlığı mutlak hakikate bağlı olduğu için bir yönden zamanın da mutlaklığından bahsedilebilir. Ayrıca kendisi olarak zaman, bir cevher değildir; var olanlar açısından onlara arazsal gerekliliktir.²⁶⁴

Dâvûd el-Kayserî, zamanı varlığın bekâsının (varoluş süresinin) ölçümü olarak tanımlamasını ayrıca şu şekilde açıklar:

²⁶¹ Dâvûd el-Kayserî, *Nihayetü'l-Beyan Fi Dirayeti'z-Zaman*, 274-275; Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi," 12.

²⁶² Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, 75.

²⁶³ Dâvûd el-Kayserî, *Zamanın Mahiyeti ve Hakikati Hakkında*, 50-51.

²⁶⁴ Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, 75.

‘Varlık’ dışındaki her şeyin bekâsı, birinci zamandaki sübûtundan sonra ikinci zamandaki sübûtundan ibarettir. Varlığın bekâsı ise, zaman bakımından olmaksızın varlığın kendisi ile sürmesi ve sübûtundan ibarettir. Aksi halde varlığın kâim oluşunun ve sübûtunun zaman ile olması lazım gelir. Oysa varlık olarak varlık, bizâtihi kâim olup hakikatte kendi zâtından başka bir şeye muhtaç olmaksızın kendisiyle bâkidir. Varlığın bekâsının ölçüsü de böyledir.²⁶⁵

Ancak, Hakkani Varlık ve İzafî Varlıklar bekaları açısından değerlendirildiğinde iki tür zaman söz konusu olmaktadır. Birisi yukarıda açıkladığımız haliyle İlâhi Zât’ın lazımı olan mutlak zaman; yaratılmışlardan bağımsız olarak mutlak varlıkla birlikte varlığının bekâsının ölçüsü olarak hep vardır ve var olacaktır.²⁶⁶ Diğerisi ise, alemle birlikte ortaya çıkan, gök cisimlerinin hareketine ve olaylara göre belirlenen, ölçülebilen fiziki zamandır. Ölçülebilen zaman; ân, saat, gün, ay, yıl, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi kısımlara ayrılır. Ancak bu şekilde zamanın ölçülebilirliği, doğrudan cisimlerin hareketinin sayımına bağlı değildir; akışkan olan mutlak zamanın olaylara ve cisimlerin hareketlerine bağlı olarak bölümlenen süreçtir. Bu ölçülebilir zamanı, Dâvûd el-Kayserî, “kevnî varlıkların bekâsının müddeti” olarak tanımlar.²⁶⁷ Sonuç olarak, bunlar zamanın tabiatından kaynaklanan nesnel ölçüler değildir, aksine ölçülebilir zaman, mutlak zamana bağlı olması açısından tamamen izafîdir.²⁶⁸

O halde görüyoruz ki zamanın doğasına ilişkin mutlak-izafî ayrımı, Tanrı-zaman tartışmalarının yalnızca fiziksel boyutunu değil, metafizik ve teolojik boyutunu da doğrudan etkilemiştir. Çünkü zamanın kendi başına mı var olduğu yoksa olayların düzenlenişinden mi ibaret olduğu sorusu, Tanrı’nın zamana nasıl iliştiği meselesiyle yakından bağlantılıdır. Örneğin, “Rabbinin katında bir gün sizin saydıklarınızdan bin yıl

²⁶⁵ Dâvûd el-Kayserî, *Zamanın Mahiyeti ve Hakikati Hakkında*, 51.

²⁶⁶ Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 21-22.

²⁶⁷ Bayrakdar, Dâvûd el-Kayserî, 75-76.

²⁶⁸ Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 22.

gibidir” ifadesi, zamanın görelî yapısına işaret ederek, alışılmış zaman anlayışını aşan Tanrısal bir zaman boyutunun bulunduğunu düşündürür.²⁶⁹ Bu yaklaşım, zamanın yalnızca hareketle ortaya çıkan bir olgu değil, ondan bağımsız olarak da var olabilen bir gerçeklik olduğunu ortaya koyarak, ölçülemeyen mutlak zaman anlayışını destekler.

Mutlak zamanı savunanlar, Tanrı’ya bir tür zamansallık atfetmekle birlikte bu ilahi faaliyetten veya kişilikten yola çıkan ve mükemmelliği değişimle açıklayan bir zaman tasavvuru değildir. Mutlak zaman anlayışı; zaman benzeri, zamanla ilişkili ama zaman olmayan bir kavramsallaştırmayla ilahi var oluşu açıklamaya çalışmıştır. Onlara göre, Tanrı’nın değişmezliği ile birlikte var olan ve olaylara bağılı olmadan akan gerçek bir zaman vardır. Böylece değişim zamanda yer alır ancak zamanı meydana getirmez.

Buna mukabil mutlak zamanı reddeden filozoflar, hiçbir olay/madde/hareket olmadığında zamanın da olmayacağını savunurlar. Çünkü burada zaman başka bir şeye bağılı veya ona göredir. Örneğin zamanı, değişimin ve hareketin ölçüsü olarak tanımlayan Aristoteles’e göre zaman görelidir yani alem olduğu sürece hareketin ölçüsü olarak zaman vardır. Alemdeki bu fiziksel hareketten bağımsız olarak bir zamandan bahsetmek mümkün değildir. Leibniz bu zamanın, yaratılış ile başladığını öne sürer.²⁷⁰ Yani yaratılış (alem) olmaksızın hareket yoktur, dolayısıyla zaman da yoktur. Tanrı ise hareketsiz ve değişmez varlık olarak zaman konseptinin tamamen dışındadır. Bu bağlamda değişim ile zaman aleme özgü nitelikler olup, alemin varlık sebebi olan “mükemmel” Tanrı’ya atfedilemez. Dolayısıyla Tanrısal/mutlak bir zamandan söz edilmez.

Özellikle Einstein, özel görelilik kuramıyla birlikte Newton’un öne sürdüğü mutlak uzay ve zaman kavramlarını reddeder. Ona göre zaman, evrensel ve gözlemciden bağımsız bir şekilde “akmaz”; aksine, bir olayın ne zaman meydana geldiği, gözlemcinin konumuna ve hareketine bağılıdır. Yani zaman, mutlak değil, ilişkiseldir; farklı referans

²⁶⁹ Müfit Selim Saruhan, “On Time and Reincarnation: An Inquiry from Islamic Thought”, *Al-Qasemi Journal of Islamic Studies* 5/2 (2020), 32.

²⁷⁰ Craig, *Time and Eternity*, 66.

çerçevelerinde aynı anda gerçekleşen olaylar farklı gözlemcilerle göre eşzamanlı olmayabilir.²⁷¹ Bu yaklaşım, mutlak eşzamanlılık fikrini ortadan kaldırır ve zamanın doğasını, gözlemciye bağlı görelî bir büyüklük olarak tanımlar.

Bu bağlamda, Tanrı'nın zamanı nasıl "deneyimlediği" sorusu daha da karmaşık bir hâl alır. Eğer zaman gözlemciden bağımsız değilse, Tanrı'nın zamansal bir referans çerçevesine sahip olması, O'nu bir tür fiziksel gözlemciye indirger gibi görünür. Ya da Tanrı'nın tüm zamanları kuşatan bir bakışa sahip olduğu söylenir. Bu da ancak Tanrı'nın zamanın ötesinde, yani zamansız ya da tüm zamanlarla eşzamanlı (omni-temporal) bir varlık olarak kavramsallaştırılmasıyla mümkündür.

Zamanın gerçek ve mutlak olmadığını aksine yaratılışa bağlı (görelî) olduğunu savunan Leibniz'in motivasyonu ise teolojik görünmektedir.²⁷² Leibniz ilk olarak, zamanın gerçek ve kendinde var olması durumunda, Tanrı'nın zamanda olacağını ve varlığının zamanın varlığına bağlı olacağını vurgulamıştır. Oysa mükemmel varlık olarak Tanrı hiçbir dış etkene bağlı olmaksızın, kendi kendine yeter ve bilfiil var olmalıdır. Leibniz'in diğer argümanı ise mükemmel varlık olan Tanrı'nın bir nedene; dış etkiye bağlı olmaksızın fiilde bulunmasıdır. Eğer zamanın alemde bağımsız bir varlığı olsaydı, Tanrı'nın neden bir zamanda yaratıp diğer zamanda yaratmadığı sorusu gündeme gelecektir. Leibniz'in iddiasına göre, Tanrı'nın zamanlar arasında seçim yapması veya bir nedenle belli bir zamanda yaratması imkansızdır.²⁷³ O halde, zaman değişimle birlikte vardır ve Tanrı mükemmel bir varlık olarak, her türlü zaman ve değişimden münezzeh olmak zorundadır.

Sonuçta olarak mutlak-görelî zaman tartışması, Tanrı-zaman ilişkisi açısından iki temel tutumu gün yüzüne çıkarmaktadır. Mutlak zamanı savunanlar, Tanrı'nın varlığıyla

²⁷¹ E.J.Lowe, *A Survey of Metaphysics* (New York: Oxford University Press, 2002), 268.

²⁷² Adrian Bardon, *A Brief History Of The Philosophy Of Time* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 56.

²⁷³ Bk. G.W. Leibniz - Samuel Clark, *Correspondence*, ed. Roger Ariew (Indiana: Hackett Publishing Company, 2000).

birlikte daima var olan, ölçülemeyen ama gerçek bir süreyi kabul ederek Tanrı'ya bir çeşit zamansallık atfeder. Mutlak zamanı reddeden filozoflar ise zamanın harekete, maddeye ve değişime bağlı olduğunu savunarak zaman ile Tanrı'nın varlık modu arasında kategorik bir ayrım öngörür. Böylece görelî zaman anlayışı, Tanrı'nın mutlak bağımsızlığını ve nedensizliğini daha iyi koruyan bir çerçeve sunmaktadır.

1.4.2. Şimdıcilik ve Ezeliyetçilik

Mutlak-görelî zaman anlayışlarından hareketle çağdaş tartışmalarda, zamanın ontolojisine dair ezeliyetçi (eternalism) ve şimdici (presentism) ayrımı öne çıkmıştır. Kısaca şimdıcilik (*presentism*) yalnızca şimdiki anın gerçek olduğu görüşüdür. Şimdıcilere göre geçmiş artık yoktur ve gelecek de henüz mevcut değildir; yalnızca şimdiki an ontolojik olarak anlamlıdır. Şimdıcilik zamansal varoluşun sürekli değiştiğini, şimdiki anın sürekli güncellenerek yeni “şimdi” haline geldiğini savunur. O halde şimdıciliğin iki tanımlayıcı özelliği vardır: ilki “evren yalnızca sürekli değişen şimdiki anda vardır”, ikincisi ise “evren üç boyutludur”.²⁷⁴ Ayrıca bu iki özellik birbirine bağlıdır. Örneğin evren sadece bir anda (şimdi) varsa üç boyutludur ve tam tersi evren üç boyutlu ise sadece bir anda vardır. Zamandaki bu bir an, şimdi, ise süresiz/uzanımsız kabul edilmelidir. Ancak süresi sıfır olan bir anda varlık, “üç boyutlu” olacaktır.²⁷⁵

Ezeliyetçilik (*eternalism*) ise zaman içindeki tüm noktaların -geçmiş, şimdi ve gelecek- eşit derecede gerçek olduğunu savunan bir görüştür.²⁷⁶ Bu bakış açısına göre zaman, tüm anların aynı anda ve sürekli olarak var olduğu, mekâna benzer bir boyut gibidir. Dolayısıyla, geçmiş ve gelecekteki olaylar en az şimdiki an kadar gerçektir. Ezeliyetçiler sıklıkla blok evren benzetmesini kullanır; burada zaman tüm olayları içeren

²⁷⁴ Vesselin, “Is There an Alternative to the Block Universe View?”, *The Ontology of Spacetime*, ed. D. Dieks (Amsterdam: Elsevier, 2006), 207.

²⁷⁵ Vesselin, “Is There an Alternative to the Block Universe View?”, 209.

²⁷⁶ Ney, *Metaphysics*, 143.

dört boyutlu bir blok olarak tasavvur edilir²⁷⁷ ve bizim zamanı bir dizi olarak algılamamız bu blok içinde sınırlı bir perspektiftir. Bu görüşe göre, zamanın geçişi bir yanılısamadır ve her an yalnızca “vardır”. Böylece uzay ve zaman, evren adını verdiği ayrılmaz dört boyutlu bir bütün (uzay-zaman) içinde birleştirilmiştir.

İlk olarak 1908 yılında Minkowski, uzay-zaman bütünlüğünden, dört boyutlu evrenden bahseder. Ona göre, özel göreliliğin bir sonucu olarak evren üç boyutlu değildir. Artık uzay değil, uzaylar vardır.²⁷⁸ Daha sonra Einstein da ekler: “Fiziksel gerçekliği, şimdiye kadar olduğu gibi üç boyutlu bir varoluşun evrimi yerine, dört boyutlu bir varoluş olarak düşünmek daha doğal görünüyor.”²⁷⁹ Uzay-zaman basitçe, bilinen üç uzamsal boyutun (uzunluk, genişlik ve yükseklik) yanı sıra zaman boyutundan oluşan dört boyutlu sürekliliktir. O halde, eğer tüm zamansal olaylar ezeli ve ebedi olarak “orada” ise, o zaman değişim, ardışıklık ve nedensellik gerçekte var değildir.

Şimdıcilik ve ezeliyetçilik yaklaşımları, yalnızca zamanın gerçekliği ile ilgili değildir. Aynı zamanda Tanrı’nın zamansallık veya zamansızlığının nasıl yorumlanacağına dair temel bir felsefi çerçeve sunar. Şimdıciliğe göre Tanrı yalnızca (gerçek olan) şimdiki zamanı bilir ve zamanla birlikte yaşar; bu da O’nu değişen ve duaya karşılık veren bir varlık olarak anlamamızı sağlar. Diğer taraftan ezeliyetçilik, Tanrı’nın tüm zamanları aynı anda kavrayan, değişmeyen ve zamanın akışına tabi olmayan zamansız bir varlık olduğunu ileri sürmek için uygun bir zemin sunar. Buradan hareketle şimdıcilik mükemmelliği dinamik ve ilişkisel bir yapıda ararken, ezeliyetçilik onu tamlık ve değişmezlik üzerinden temellendirmeye imkân tanır.

²⁷⁷ Theodore Sider, *Four-Dimensionalism* (New York: Oxford University Press, 2001), 11.

²⁷⁸ Vesselin, “Is There an Alternative to the Block Universe View?”, 210.

²⁷⁹ Albert Einstein, *Relativity: The Special and General Theory*, çev. Robert W. Lawson (London: Routledge Publishing, 2002), 152.

1.4.3. Zamansal Kipler

Tanrı'nın ve zamanın doğasına ilişkin tartışmalar, dilde ve düşüncede zamanın nasıl temsil edildiği (kip) meselesiyle de yakından ilişkilidir. Bu bağlamda zamansal kipler, olayların geçmişte, şimdi ya da gelecekte gerçekleştiğini ifade etmemize imkân tanır; ancak bu kiplerin yalnızca dilsel mi yoksa gerçeklik hakkında ontolojik bir bilgi mi sunduğu tartışmalıdır. Bazı filozoflar, zamansal kiplerin dünyada gerçekten var olan bir geçişi yansıttığını, yani zamanın dinamik bir şekilde aktığını savunurken; diğerleri kiplerin yalnızca anlatım biçimi olduğunu, zamanın yapısında gerçek bir “şimdi” ya da “geçiş” olmadığını ileri sürer.

“-dır/Olmak” (is/to be) fiilinin (ve diğer fiillerin) farklı bağlamlarda çoklu anlamlar taşıyabileceği, özellikle Tanrı'nın varlığı ve zamanla ilişkisi gibi felsefi ve teolojik konularda büyük önem taşır. Bu anlam farklılıkları doğru ayırt edilmediğinde, aynı kelimenin birden fazla anlamda kullanılmasıyla akıl yürütmelerde anlam kaymaları (eşsözlülük) ortaya çıkabilir. Örneğin, “zamansız olmak” (atemporal is/timelessly), “şu anda olmak” (present is/now), “her zaman olmak” (omnitemporal is/always) gibi farklı kullanımlar vardır: “Güneş batıyor.” şimdi ve “Üç asal sayıdır.” zamansızken, “Bakır bir elektrik iletkenidir.” her zamandadır. Bunlara ek olarak, “gerçekte olmak” fiili “geçmişteydi, şimdi ya da gelecekte olacak” anlamına gelen “kipli” (detensed) bir şekilde kullanılabilir. Ayrıca tüm zaman kiplerinden bağımsız, büsbütün kipsiz (tenseless) fiil olarak kullanımı da söz konusudur.²⁸⁰ Dolayısıyla fiilin kipli, kipsiz ve zamansız kullanımlarının birbirinden ayrıştırılması, yalnızca dilsel bir dikkat değil, aynı zamanda zamanın ontolojisine ve Tanrı'nın varlık tarzına ilişkin derin bir metafizik sorundur. Zira “Tanrı vardır” önermesini zamansal (şimdi), her zamansal (daima) ya da zamansız (kipsiz) biçimlerde anlamak, Tanrı'nın zamansal mı yoksa zamansız mı tasavvur

²⁸⁰ Steven F. Savitt, “Presentism and Eternalism in Perspective”, *The Ontology of Spacetime*, ed. D. Dieks (Amsterdam: Elsevier, 2006), 111-112.

edileceğini doğrudan belirler. Ayrıca bu farklılıkları netleştirmek, “Tanrı ezeldir” gibi ifadelerin de ne anlamda kullanıldığını açık kılmak açısından gereklidir. Aksi hâlde, Tanrı’nın eylemi ve zamanla ilişkisi hakkında yapılan tartışmalar kavramsal karışıklıklara yol açabilir.

McTaggart, fiilin/olayın kipli ve kipsiz ifadelerinden yola çıkarak zamanı A- ve B- serileri olarak nitelendirebileceğimizi iddia eder. A-zaman serisi, kipli durumları yani A-özelliklerini dikkate alır. Olayların geçmiş, şimdi veya gelecek olduğu; zamansal konumun gerçekten değiştiği serilerdir. Diğer taraftan B-serilerinde olaylar, daha önce, daha sonra veya eş-zamanlılık ilişkisine bağlı olarak dizilmiştir. Dolayısıyla B-özellikleri zamansal ilişkiler olmakla birlikte kipsizdir. Ayrıca bu ilişkiler kalıcı ve gözlemciden bağımsız olduğundan gerçek bir değişim söz konusu değildir.²⁸¹

Buradan hareketle A-serisinin şimdiciliğe dayandığı ve B-serisinin de ezeliyetçilikle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Şimdinin geçmişten geleceğe akışı, kipli zamanın değişebilirliğini; daha önce- daha sonra ilişkisi ise kipsiz zamanın sabitliğini göstermektedir.²⁸² Ezeliyetçi görüşe göre bir şeyin var olması, “şimdi” var olmasından bağımsızdır. Bir nesnenin ya da olayın varlığa sahip olması, zamanın herhangi bir noktasına göre değildir; dört boyutlu blok evrenin bir parçası olmasına dayanır. Buna karşılık şimdici, yalnızca “şimdi” var olanın gerçekten var olduğunu savunur. Dolayısıyla ezeliyetçi yaklaşım, olayların geçmiş- şimdi- gelecek gibi kipli özelliklerinin öznel (zihinsel) olduğunu, fakat olaylar arasındaki kipsiz ilişkilerin (önce-sonra) nesnel olduğunu ileri sürer.²⁸³ Burada ontolojik açıdan belirleyici olan kipsiz varlıktır.

Ayrıca B-zaman teorisine göre A-olguları kipsiz B-olgularına indirgenebilir. Yani A-serisi, B-serisine indirgenebiliyorsa, zamansal kipler gerçek değildir. Ancak olaylar

²⁸¹ J. Ellis McTaggart, “The Unreality of Time”, *Mind* 17/68 (October 1908), 458-459; Alyssa Ney, *Metaphysics: an Introduction* (New York: Routledge Publishing, 2014), 147-150.

²⁸² Lowe, *A Survey of Metaphysics*, 308-309.

²⁸³ Ney, *Metaphysics*, 147-148.

arasındaki zamansal ilişkiler (öncelik-sonralık) sabittir.²⁸⁴ Buna karşılık A-zaman teorisi A-olgularının kipsiz olgulara indirgenemeyeceğini ve zamanın yapısının temelde kipli olduğunu savunur.²⁸⁵

Bu ayrım, modalite tartışmalarıyla da yakından ilişkilidir. Dil felsefecisi olan Sider, şimdiciğin, modal düzlemde kipsel aktüalizme (fiiliyatçılık) karşılık geldiğini belirtir. Bilfiil olamayan (mümkün) şeylerin de varlığını savunan olasılıkçılık ise zamansal olarak ezeliyetçiliğe karşılık gelmektedir.²⁸⁶ Diğer bir ifadeyle fiiliyatçılık, “var olan tek şeyin fiili dünyada var olan nesneler olduğu” görüşüdür; oysa “fiiliyata dökülmemiş olasılıklar hakkındaki realizm (yani olasılıkçılık) ise, fiilen var olandan daha fazla şey olduğu tezidir.²⁸⁷ Şimdıcilik ve fiiliyatçılık birlikte benimsendiğinde, yalnızca şimdiki an gerçek kabul edildiğinden Tanrı’nın bilgisi ve eylemi de bu anlık gerçekliğe göre şekillenmek durumunda kalır. Gelecek henüz belirlenmemiş, geçmiş ise artık var olmayan bir şey olarak Tanrı’nın kavrayışında değişime yol açar. Ezeliyetçilik ve olasılıkçılık ise tüm zamanların ve olası durumların eşit derecede gerçek olduğunu kabul ettiğinden, Tanrı’nın tüm zamanları ve olasılıkları tek bir zamansız bakışta kavramasına imkân tanır.

Sonuç olarak zamansal kipler meselesi, Tanrı’nın zamanla ilişkisini anlamamızda belirleyici rol oynamaktadır. Tanrı hakkında kullandığımız önermeler kipli biçimde okunduğunda, Tanrı zamanın akışına dahil edilir; bilgisi ve eylemleri geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı içinde konumlanır. Bu ise O’nda ardışıklık ve değişim olduğunu ima eder. Kipsiz okuma ise olayların önce-sonra ilişkisini sabit ve değişmez biçimde ele aldığından,

²⁸⁴ Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 36,49.

²⁸⁵ Ney, *Metaphysics*, 148-149.

²⁸⁶ Ted Sider, “Presentism and Ontological Commitment”, *The Journal of Philosophy* 96 (1999), 326; Savitt, “Presentism and Eternalism in Perspective”, 113.

²⁸⁷ Savitt, “Presentism and Eternalism in Perspective”, 116; Michael Loux, *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 48.

zamanın akışını ve kipli geçişini dışlar; bu yönüyle Tanrı'nın zamansız varlık moduyla uyumludur.

1.4.4. Statik ve Dinamik Evren

Ezeliyetçilikte veya B-serisinde zamanın geçişi bir yanılısamadır; şimdıcilikte veya A-serisinde ise zaman gerçekten akar ya da geçer ve şimdiki zaman sürekli olarak güncellenir. Dolayısıyla ezeliyetçilik, tüm olayların önceden belirlendiği ve zamansız/değişmez bir şekilde bir arada var olduğu *statik* bir evren ima ederken; şimdıcilik, sadece şimdinin kesin olduğu ve geleceğin olasılıklara açık olduğu *dinamik* bir evren önerir.

Statik Zaman Teorisi (Static Theory of Time), zamanın akıcılığını reddeden ve tüm zaman noktalarının (geçmiş, şimdi ve gelecek) eşit derecede var olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Bu teoriye göre, zaman bir bütün olarak vardır ve geçmiş, şimdi ya da gelecek arasında ontolojik bir fark veya değişim yoktur. Zaman, tüm noktalarının (geçmiş, şimdi ve gelecek) aynı anda mevcut olduğu donmuş bir blok gibi düşünülür.²⁸⁸ Böylece zaman, statik bir şekilde var olan uzay-zaman sürekliliğinin bir boyutudur. Uzayda nasıl ki her nokta aynı anda mevcutsa, zamanın her noktası da aynı anda mevcut kabul edilir. Ancak bu tüm olayların aynı anda gerçekleşiyor olduğunu ifade etmez. İnsanlar, bu blok içinde bir “şimdi” algısına sahiptir ve bu algı, zamanın ilerlediği yanılısamasını yaratır.

Statik zaman görüşüne, zamanın mekansallaştırılması sebebiyle itiraz edilmektedir. Nitekim olayların kipsiz anlaşılması, zamansal boyutu ortadan kaldırmaktadır. Daha önce- daha sonra ilişkisini savunmak da mümkün değildir, çünkü kipsiz boyut, gerçek “zaman” olarak adlandırılmaz.²⁸⁹ Olayların kipsiz ifade edilmesi,

²⁸⁸ Power, *Philosophy of Time*, 54.

²⁸⁹ McTaggart, “The Unreality of Time”, 459.

zamanın değişen ve akan doğasına aykırıdır. Diğer taraftan statik zaman teorisi, Tanrı'nın zamansız ve ezeli olduğunu savunan klasik görüşlerle uyumludur. Tanrı, blok evrenin tamamını bir bütün olarak görür ve zamanın akışına tabi değildir. Yani, tüm zamanlara aynı anda erişebilir. Bu, Tanrı'nın gelecekteki olayları bilmesini, hatta onları belirlemesini kolaylaştırır.

Şimdilikle uyumlu Dinamik Zaman Teorisi (Dynamic Theory of Time) ise zamanın sürekli olarak akan veya ilerleyen bir yapıya sahip olduğunu savunan bir zaman anlayışıdır. Bu teoriye göre, geçmiş, şu an ve gelecek arasında gerçek bir fark vardır; yalnızca şu an (şimdiki zaman) özel/gerçek varlığa sahiptir. Nitekim, geçmiş artık var değildir, gelecek ise henüz var olmamıştır. Zamanın akışı içinde olaylar geçmişten geleceğe doğru hareket eder. Ayrıca zamanın bu akışı, insanların deneyimlediği “şimdi” kavramının sürekli değişmesine neden olur. Dinamik evren fikri, kipli (tensed) gerçeklerin, yani zamanla bağlantılı olayların gerçek olduğunu vurgular.²⁹⁰ Böylece, dinamik zaman teorisi, Tanrı'nın zaman içinde etkin bir şekilde var olduğu, insanlarla iletişim kurduğu ve olaylara müdahale ettiği görüşünü desteklemektedir.

O halde ezeliyetçilik, klasik teizmle uyumlu bir şekilde Tanrı'nın zamansız, değişmez ve her şeyi bilen olduğu görüşünü desteklerken, şimdilik, açık teizmde ve bazı çağdaş teolojik perspektiflerde görüldüğü gibi Tanrı'nın zamansal, ilişkisel ve dünyayla dinamik olarak etkileşim halinde olduğu görüşüyle daha uyumludur.

1.4.5. Hibrit Görüşler

Tanrı'nın zaman ile ilişkisi bağlamında sıklıkla başvurulanan hibrit görüşlerden ilki hareket eden spot ışığıdır (moving spotlight theory).²⁹¹ Bu teoriye göre zamanın bir anı mutlak olarak mevcuttur (A-teorisi) ve her şeyin ezeli olarak var olduğu kabul edilir

²⁹⁰ Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 38; Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*,

²⁹¹ Daniel Deasy, “The Moving Spotlight Theory”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 172/8 (2015), 2074-2075.

(permanentism). Böylece hareketli spot ışığı teorisi A-teorisi ile kalıcılık (permanentism) birleştirir. Kalıcılık (permanentism), tüm zamanların (geçmiş, şimdi, gelecek) ontolojik olarak var olduğu görüşüdür. Yani (hareketli spot teorisine göre), her an eşit düzeyde varlığa sahiptir; tüm olaylar dört boyutlu uzay-zaman blokunda kalıcı olarak mevcuttur. Ancak buna rağmen bir “şimdi” anı nesnel olarak ayırdır ve gerçek anlamda “şimdi”dir. Bu anlayış, Tanrı’nın hem (tüm zamanı bir bütün olarak bildiği) ezeli bilgiye hem de anlık (şimdi) farkındalığa sahip olduğunu ileri sürer. Böylece zamansız Tanrı’nın şimdiyi/geçiş bilmesi, duaya yanıt vermesi ve yaratılışla ilişki kurması gibi eylemleri anlamlı kılar.

Diğer bir hibrit model ise blok evren görüşüdür. Blok evren, B-zaman teorisi ile ezeliyetçilik (eternalism) yaklaşımlarının birleşimi olarak değerlendirilebilir.²⁹² Bu görüşe göre evren, geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan bütüncül bir ontolojik yapıdan oluşur. Olaylar arası ilişkilerin kipsiz (zamansız) olduğu kabul edilirken; ezeliyetçilik doğrultusunda bu ilişkilerin yer aldığı tüm zamansal dilimlerin eşit derecede gerçek olduğu savunulur. Böylece blok evren, özellikle ilahi zamansızlıkla uyumlu güçlü bir metafizik zemin sağlar.

Öte yandan bazı düşünürler, Tanrı’nın zamansız bir doğaya sahip olabileceğini ve aynı zamanda insanın özgür iradesine ve zamansal değişime saygı duyacak şekilde zamansal dünyayla etkileşime girebileceğini öne sürerek her iki görüşü uzlaştırmaya çalışır. Bu, Tanrı’nın özsel doğasının zamansız olmasını, ancak dünyadaki eylemlerinin zamansal çerçevede ortaya çıkmasını da anlatmaktadır.

Böylece zamanın akışı ile zamansal akışın tecrübesi²⁹³ arasında bir fark ön görülebilir. Nitekim zamansal varlıklar için tecrübe edilen, geçmişin kaybolduğu ve geleceğin henüz yok olduğu şeklindedir. Ancak gerçekte zamanın her bir anı var olabilir.

²⁹² Ney, *Metaphysics*, 151.

²⁹³ Craig, *Time and Eternity*, 70.

Yani gerçeklikte bir geçiş/ kaybolma olmaksızın geçmiş ve gelecek eş zamanlı olabilir. Ancak hala bizim “şimdi” tecrübemize göre zaman dinamik bir şekilde değişebilir. O halde zamanı tecrübemize dayanarak zamanın veya Tanrı’nın doğası hakkında çıkarımda bulunmak ne derece güvenilirdir?

Şimdinin öznelliğine ve zamanı tecrübemize dair ileri sürülen bir kavram da “aldatıcı (algısal/hayali) şimdi”dir. Bu kavram, zamansal geçişin kendisi ile zamansal geçiş deneyimimiz arasında bir fark öngörür. Deneyimlerimizin geçiciliği, psikologların “specious present”²⁹⁴, yani “şimdi” olana dair öznel farkındalığımız olarak adlandırdıkları şeyin sınırlarından kaynaklanır. Dolayısıyla “algısal şimdi” (specious present) kişinin koşullarına göre değişen, sabit olmayan bir süredir; iki kişi aynı fiziksel zamanda bulunsa bile algısal şimdileri farklı olabilir.²⁹⁵ Örneğin aynı olay aynı fiziksel anda, yalnızca farklı bilinçlerin deneyim yapısına bağlı olarak hem geçmiş hem de şimdi olarak değerlendirilebilir.

Ortalama bir insanın şimdi farkındalığı saniyenin sadece bir kısmıdır. Ancak kişinin algısal şimdisi ne kadar uzun olursa, yaşam deneyimi de o kadar az geçici olur. Eğer tüm yaşamıyla aynı süreye sahip olan bir şimdiyi deneyimleyen birini tasavvur edebilseydik (Tanrı), böyle bir kişi yaşamını tek seferde deneyimleyecekti. Bu düşünceler William Alston’u, Tanrı’nın özel şimdisinin tüm zamanla aynı zamansal genişliğe sahip olduğunu, dolayısıyla Tanrı’nın gerçekten de, en azından deneyimsel olarak, sonsuz yaşama bir kerede tam olarak sahip olduğunu iddia etmeye yöneltmiştir. O halde Tanrısal şimdide her şey zamansal olarak yayılmamış tek bir farkındalık içinde kavranacaktır. Dolayısıyla W.P. Alston “zamansal bir dünyanın zamandışı bilgisi için anlaşılabilir bir

²⁹⁴ Barry Dainton, “Temporal Consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 14 Kasım 2024). <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/>

²⁹⁵ McTaggart, “The Unreality of Time”, 472.

model” olarak aldaticı şimdii kullanmaktadır.²⁹⁶ Bu şekilde, “aldaticı şimdi” (specious present) kavramı, zamanın özneliği/işkiselliği için de başvurulabilecek bir konsept sunmaktadır.

Bu bağlamda “aldaticı şimdi” kavramının, özellikle hibrit zaman teorileri açısından verimli bir açılım sağladığı söylenebilir. Nitekim, aldaticı şimdi, deneyimlenen “an”ın geçmiş ve geleceğe dair unsurları da içerdiğini göstererek, şimdiciiliğin salt anlık varoluş vurgusunu zayıflatır. Buna karşılık ezeliyetçiliğin tüm zamanların aynı anda gerçekliğini savunan yönünü de kısmen destekler. Böylece, hibrit görüşlerde Tanrı’nın zamanı algılayışının insani deneyimden farklı, fakat öznellik ve nesnelliği birleştiren bir yapıda olduğu ileri sürülebilir. Bu yaklaşım, Tanrı’nın hem zamansal varlıklarla ilişki kurabilmesini hem de ezeli bütünlüğünü muhafaza edebilmesini açıklamak için güçlü bir zemin oluşturur.

Ayrıca hibrit görüşler, B-teorisyenleri gibi dünyanın dört boyutlu bir varlık olarak düşünülebileceğini kabul ederken A-teorisyenleri gibi şimdiki zamana dair özel bir şey olduğu fikrini korumaktadır. Hibrit teoriler, dünya tarihinin dört boyutlu bir alan olduğunu kabul ettikleri için, -tutarlılık kaygısıyla- oluşu olayların varlığa gelişi açısından analiz edemezler. Çünkü var olan bir olayın varlığa geldiğini söylemek basitçe mantıklı değildir.²⁹⁷

Öte yandan Vesselin, şimdiciilik ile ezeliyetçiliğin bir arada tutarlı olabileceğini savunmaktadır. Şimdiciiler, bir olayın varlığı onun meydana gelmesi olduğuna göre, bir olay meydana geldiğinde onun var olduğuna inanırlar. Diğer taraftan, bir ezeliyetçi için bir olayın varlığı basitçe uzay-zamanda bulunmasıdır. O zaman var olan (uzay-zamanın

²⁹⁶ Alston, “Hanshome and Aquinas: A Via Media,” *Existence and Actuality*, ed. John B. Cobb, Jr. - Franklin I. Gamwell (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 91; Grace M. Jantzen, *God’s World, God’s Body* (London: Darron, Longman, and Todd, 1984), 65.

²⁹⁷ Savitt, “Presentism and Eternalism in Perspective”, 121.

bir üyesi olarak ezeliyetçi anlamda) bir olayın şimdici anlamda varlığa gelmesi (yani, kendisine tahsis edilen anda meydana gelmesi) mükemmel bir şekilde tutarlıdır.²⁹⁸

Diğer taraftan zamanın akışını yalnızca şimdilik veya ezeliyetçilikle açıklamanın yetersiz kaldığı noktalarda, bazı düşünürler daha spekülâtif kavramlara başvurmuşlardır. Örneğin, “hiper-zaman”²⁹⁹, zamanın dinamik yönlerini açıklamada statik uzay-zamanın sınırlamalarını ele almak için tasarlanmış spekülâtif bir kavramdır. Tüm uzay-zaman sürekliliğinin kendisinin değişebileceği, evrilebileceği veya içinde bulunduğu varsayımsal bir yüksek boyutlu çerçeve ya da “zamanın ötesindeki zaman” anlamlarına gelir. Böylece hiper-zaman, mutlak zaman kavramına benzer, ancak farklıdır. Mutlak zaman gibi hiper-zaman da evrende deneyimlediğimiz zamandan bağımsız olarak var olan kapsayıcı ikinci bir zamansal çerçevedir. Ancak, mutlak zaman klasik fiziksel evrende işlerken, hiper-zaman zamanın akışı ve uzay-zamandaki değişikliklerle ilgili metafiziksel soruları ele almayı amaçlayan spekülâtif bir yapıdır.

Tanrı-zaman tartışmaları açısından bakıldığında, hiper-zaman kavramı Tanrı’nın ezeliyetiyle zamansal akış arasındaki ilişkiyi anlamlandırmada ilginç bir imkân sunar. Çünkü eğer zamanın akışı, fiziksel blok evrenin ötesinde bir “hiper-zaman” düzeni içinde açıklanabiliyorsa, Tanrı’nın zamansız varlığı bu aşkın düzlemle ilişkilendirilerek hem zamansal değişimle bağlantı kurulabilir hem de Tanrı’nın mükemmel ve zamansız varlık tarzı korunabilir. Dolayısıyla, böyle bir model Tanrı’yı hiper-zamansal düzlemde konumlandırarak O’na evrenle ilişkide hem aşkınlık hem de müdahale kapasitesi sağlayabilir; böylece zamansızlık ile zamansallık arasındaki klasik gerilimi aşmaya aday bir üçüncü yol önerilmiş olur.³⁰⁰ Ancak bu yaklaşımın güçlü bir metafizik spekülasyona dayandığı ve zamanın ontolojisine dair mevcut teorilerin ötesine geçtiği de açıktır. Ayrıca

²⁹⁸ Savitt, “Presentism and Eternalism in Perspective”, 126.

²⁹⁹ Sam Baron - Kristie Miller, *An Introduction to the Philosophy of Time* (Cambridge: Polity Press, 2019), 58.

³⁰⁰ Edward Wierenga, “The Fall and Hypertime, by Hud Hudson”, *Faith and Philosophy* 3/34 (2017), 370-377.

çoğu klasik teist, Tanrı'nın uzay-zamanı zamansız olarak algıladığını ve hiper-zamana ihtiyaç duymadığını savunur.

Hiper-zaman her ne kadar zamanın akışı ve değişim için bir açıklama sunsa da gerekliliği ve döngüselliliği üzerinden eleştirilmiştir. Örneğin hiper- zaman sonsuz bir gerilemeye yol açabilir. Zamanın akışı hiper-zaman gerektiriyorsa, hiper-zaman da bir “hiper-hiper-zaman” gerektirmez mi? Ayrıca, hiper-zaman gereksizdir ve metafiziksel resmi karmaşıktır. Statik teoriler uzay-zaman bloğunun dışsal olarak zamansız olduğunu vurgulamaktadır.

Hibrit modellerde olduğu gibi hiper-zaman fikrine başvurmadan da zamansal akış ile ezeliyle uzlaştırmak mümkündür. Bu noktada Broad'un geliştirdiği “Mutlak Oluş” (absolute becoming) kavramı devreye girer.³⁰¹ Mutlak oluş (absolute becoming), olayların (eşzamanlılık setlerinin) sıralı bir şekilde meydana gelmesidir; ya da sadece *oluştur*.³⁰² Broad'a göre zamanın diğer tüm sıralı düzenlerden (sayı dizisi, geometrik nokta dizileri vb.) onu köklü biçimde ayıran indirgenemez bir özelliği vardır. Bu özellik bir fazın bir sonraki faz tarafından aşılması, şimdinin sürekli olarak yeni bir şimdiye yerini bırakmasıdır.³⁰³ Ona göre zaman yalnızca düzenli bir ardışıklık değil, aynı zamanda gerçekten ilerleyen ve gerçekliği dönüştüren bir süreçtir. Ancak mutlak oluş, niteliksel değişimle karıştırılmamalıdır; niteliksel değişim olmasa dahi mutlak oluş gerçekleşmektedir. Bu görüş, genellikle dinamik zaman anlayışı ve şimdilikle ilişkilendirilir. Buna karşılık, “zamansal oluş” (temporal becoming) daha zayıf bir anlam taşır. Burada olayların belirli bir düzen içinde sıralanması ve deneyimlenmesi söz konusudur.³⁰⁴ Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki fark, ontolojik bir değişime değil,

³⁰¹ C. D. Broad, “A Reply to My Critics”, *The Philosophy of C. D. Broad*, ed. Paul Arthur Schilpp (New York: Tudor Publishing Company, 1959), 766.

³⁰² Steven F. Savitt, “On Absolute Becoming and the Myth of Passage”, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 50 (2002), 153–167.

³⁰³ Broad, “A Reply to My Critics”, 766–767.

³⁰⁴ Gustavsson, “Charlie Dunbar Broad” (Erişim 2 Ekim 2025).

yalnızca olayların birbirine göre konumlarına işaret eder. Genellikle ezeliyetçilik veya büyüyen blok evren teorisi ile ilişkilidir.

Ezeliyetçiliği ve blok evren görüşünü destekleyen statik zaman görüşü ile şimdiciliği destekleyen ve zamanın akışı ile uyumlu görünen dinamik zaman görüşünün birlikte savunulduğu başka hibrit modeller de vardır. Dinamik teori zamanın geçişini gerçekliğin nesnel bir özelliği olarak vurgularken, statik teori tüm anları eşit derecede gerçek ve dört boyutlu bir uzay-zaman bloğunda sabit olarak görür. Bu perspektifleri uzlaştırmak, “zamanın akışını” statik uzay-zaman yapısıyla tutarlı bir şekilde yeniden yorumlamayı gerektirir.

Statik zaman anlayışında, uzay-zaman bir bütün olarak değişmez ve sabittir. Ancak uzay-zamanın zamansal boyutu boyunca (zamanın içinde) değişim meydana gelir. Gözlemlediğimiz bu değişimler uzay-zaman sürekliliğinin içsel bir özelliğidir ve bütün olarak var olan yapıyı etkilemez (bloğun kendisi yine zamansızdır). O halde uzay-zaman içsel olarak zamansal, dışsal olarak zamansızdır diyebiliriz. Nitekim alemdeki varlıkların perspektifinden ardışık olaylara ve zamansal değişim deneyimine izin veren bir zaman boyutuna sahiptir. Aynı zamanda, bloğun kendisinin değişmesine veya hareket etmesine izin verecek daha yüksek boyutlu bir “hiper-zaman” içinde var olmaz. Dolayısıyla uzay-zaman yapısı bütün olarak kipsiz ve değişmez bir şekilde “vardır”. Böylece “zamanın akışı” genel olarak sabit bir yapı içinde ortaya çıkan veya gözlemciye bağlı bir olgu olarak ele alındığında; dinamik zaman teorisi de statik uzay-zaman modeli içinde yorumlanmış olacaktır.

Bu tarz bir hibrit yoruma göre, uzay-zaman içsel olarak zamansal, dışsal olarak zamansız anlaşılmaktadır. İçsel zamansallık, zamanın geçişini insanlar ve diğer zamansal varlıklar için gerçek ve anlamlı kılarken, dışsal zamansızlık, Tanrı'nın uzay-zaman bütünlüğünü “bir ve aynı anda” algıladığı, zamansal ardışıklığa tabi olmaksızın tüm olayları kapsayan ilahi bir bakış açısına izin verir. Böylece hibrit model hem zamanın

dinamik doğasını hem de Tanrı'nın zamansız bakış açısını destekleyerek, insani zamansallığı ilahi zamansızlıkla bütünleştirmek için güçlü bir zaman yorumu sunar.

Diğer taraftan zaman ile zamansal gerçeklik arasında bir ayrıma giderek “zamanın geçişi” anlayışını eleştirmek de mümkündür. Zaman, kendine özgü, objektif bir varlık olup değişimi mümkün kılar, ancak kendisi değişmez. Zamansal gerçeklik ise zamanın doğasından bağımsızdır ve geçici olan zamansal gerçekliktir. Yani zamanın geçişi veya zamanın “aktığı” fikri yanıltıcı ve yanlış bir kavramdır. Ancak zamansal oluş gerçek ve temel bir olgudur. Zamansal oluş da olayların akışından (sırayla gelecek-şimdi-geçmiş olması) ziyade, olayların ve varlıkların bir anda (şimdi) var olup sonra yok olduğu şeklinde yorumlanır. Dolayısıyla zamansal oluş gerçek bir metafiziksel süreçtir ve neden her anın “yeni” geldiğini, neden “şimdi”nin özel olduğunu ve sürekli değiştiğini açıklar.³⁰⁵ Bu görüş, hem statik zaman teorilerine (block universe) hem de geleneksel A-teorilerine karşı bir alternatif sunmaktadır.

Sonuç olarak, zamanın mahiyeti hakkındaki tartışmalar, mutlak-izafi ayrımından şimdici-ezeliyetçi modellere kadar uzanan geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Bu tartışmalar bir yandan zamanın ontolojik statüsünü, diğer yandan da geçişin gerçek olup olmadığını sorgulamıştır. Ancak mesele yalnızca “zaman var mıdır, yok mudur” ya da “akış mı, blok mu” sorularıyla sınırlı değildir. Nitekim zamanın tanımına ilişkin farklı yaklaşımlar yalnızca fiziksel evreni anlamak için değil, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisini yorumlamak için de kritik öneme sahiptir. Dolayısıyla asıl problem, zamansal gerçekliğin Tanrı-âlem ilişkisine, özellikle de yaratma, ilahi bilgi, değişmezlik ve faillik gibi niteliklere nasıl yansıdığıdır. O halde tartışmaların odağı, zamanın ontolojisinden ziyade, zamanın yapısı ve işleyişinin Tanrı'nın mükemmelliğiyle nasıl bağdaştırılabileceğine kaydırılmalıdır.

³⁰⁵ M. O. Fiocco, “Passage, Becoming and the Nature of Temporal Reality”, *Philosophia* 35/1 (2007), 1.

II. BÖLÜM: TANRI, MÜKEMMELLİK VE ZAMANSALLIK

Tanrı'nın ve zamanın mahiyetine dair tartışmaların ardından, mesele doğrudan Tanrı'nın zamansallığı sorusuna yönelir. Zira Tanrı'nın âlemle ilişkisi, kabul edilen zaman anlayışından bağımsız olarak düşünülemez. Bu noktada filozoflar arasında iki ana eğilim öne çıkar: Bir kısım düşünür Tanrı'yı değişmez, basit ve aşkın bir varlık olarak tanımlayıp O'nun zamanın dışında ve zamandan münezzeh olduğunu savunurken (ör. Klasik teizm), diğer bir kısım Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişkisinin, O'nu bir şekilde zamanın içine yerleştirmeyi gerektirdiğini öne sürer (ör. Açık teizm, neo-klasik teizm). Birinci yaklaşımda mükemmellik, zamansızlık ve değişmezlikle özdeşleştirilirken; ikinci yaklaşımda mükemmellik, Tanrı'nın fail/dinamik ve ilişkisel doğasında aranır.

Orta çağ ve sonrasında uzun bir süre mutlak değişmezlik ve ilahi zamansızlık baskın görüş olmuştur. Bu görüşe göre zorunlu ve mükemmel varlık olan Tanrı, zamanın dışında ve zamandan bağımsız olarak var olur. Ancak, birçok çağdaş din felsefecisi bu doktrini reddetmiştir. Onlara göre, Tanrı'nın zamansız olması, Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisini ve dünyadaki etkinliğini anlamayı zorlaştırır.

Özellikle dinamik evren anlayışı, yani zamanın gerçek bir akışa sahip olması, daha çok Tanrı'nın zamansallığı ile bağdaştırılır. Nitekim evrendeki değişim ve özgürlük düşünüldüğünde, ilahi fiil ve bilgi ancak Tanrı zamanda ise anlamlı görünür. İster sadece şimdinin ister geçmiş ve şimdinin gerçekliği savunulsun, dinamik/A-zaman teorisine göre gelecek gerçek değildir ve dolayısıyla henüz belirli değildir. Alemdeki bu gelişim/değişim, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Tanrı'da da bir değişimi gerektirir ve Tanrı'nın zamansal olduğu sonucuna varılır. Yani Tanrı zamanın dışında değildir; aksine tüm zamanlarda vardır.

Buradan hareketle ilahi mükemmellik zamansallığı gerektirir, çünkü zamanda değişen olayları bilmesi, kişi olması (sevmesi, affetmesi, cezalandırması, kurtarması vb.) ve zaman içinde eylemde bulunması (sürdürmesi, duaya cevap vermesi, vahy vb.),

Tanrı'nın zamansallığı ile daha tutarlıdır. Dahası, özgür bir yaratıcı olarak Tanrı zamansal olmalıdır: çünkü mümkün seçenekler arasında tercihte bulunan, irade eden, tarihe müdahale eden, özgür ve yaratıcı bir failin zamanda olması gerekir. Hartshorne örneğin, Tanrı'nın uzay-zamanda olduğunu ve bizimle birlikte zamansal süreci deneyimlediğini savunurken; Padgett Tanrı'nın değişen ve zamansal olduğunu ancak bizim aksimize zamanın negatif etkilerinden uzak olduğunu ilişkisel zamansızlık tezi ile savunur. Craig, Tanrı'nın yaratma olmaksızın zamansız, ancak yaratma/alem ile birlikte zamansal olduğunu iddia ederken; yaratmanın da zaman içinde olduğunu savunan Swinburne ilahi zamansallığı benimser.

Bu bağlamda “Tanrı ve zamansallık” meselesi, yalnızca soyut bir metafizik problem değil, ilahi mükemmelliğin nasıl yorumlanacağına dair temel bir sorgudur. Dolayısıyla bu bölümde, Tanrı'nın faillik ve değişimle ilişkisi, açık teizm ve neo-klasik teizmdeki zamansal Tanrı tasavvurları ile zamansızlık anlayışına karşı ileri sürülen argümanlar ele alınacaktır. Özellikle *değişim*, *hafıza*, *gaye*, *bilgi*, *kişilik* ve *yaratma* konularından hareketle Tanrı'nın zamansal olduğu iddia edilmektedir. Biz de tüm bunları kapsayıcı olması açısından, zât olarak Tanrı'nın değişen ve zamansal doğasını ifade etmek adına “faillik” başlığını seçtik. Çünkü failliğin içeriğinde yalnızca eylemde bulunma değil, aynı zamanda irade, amaç, bilgi ve ilişkisellik de yer alır. Tanrı'nın bir fail olarak düşünülmesi, O'nun âlemle etkileşim kuran, değişen, dua ve ibadete cevap veren, yaratıcı ve yönlendirici bir varlık olduğunu varsayar. Bu noktada ilahi faillik, Tanrı'nın zamansal olup olmadığına dair tartışmalarda kilit bir kriter işlevi görmektedir; zamansızlık anlayışı ise böyle bir failliğin mümkün olup olmadığı sorusu üzerinden sorgulanmaktadır.

2.1. İlahi Mükemmellik, Faillik ve Zamansallık

Tanrı'nın faillik niteliği, ilahi zamansallık tartışmalarında merkezî bir öneme sahiptir. Tanrı'nın yaratma, vahyetme ve duaya cevap verme gibi eylemleri, O'nun yalnızca soyut bir varlık değil, fiilen etkide bulunan ve âlemle ilişki kuran/etkilenen bir fail olduğunu gösterir. Bu bağlamda temel soru, Tanrı'nın gerçek anlamda fail olmasının, O'nda bir tür değişim ve zamansal ardıllık gerektirip gerektirmediğidir. Özellikle 'hatırlayan, unutan, pişman olan, bekleyen, önceden bilen, yaratan ve sürdürüp yöneten, beden alarak kurtaran, dinleyen ve işiten, anlayan ve karşılık veren, söz veren ve yerine getiren' birini tasvir ettiğimizde, tüm bu nitelikler zamansal eylemleri veya durumları ifade eder.³⁰⁶ Bu tür fiilleri Tanrı'ya atfetmek, O'nun zamanda işleyen ve tarihin akışına katılan bir varlık olduğu görüşünü güçlendirir. Bir başka deyişle, Tanrı'nın etkileşimsel ve sıralı olaylara dayalı eylemlerini daha tutarlı biçimde açıklayabilmek için Tanrı'nın zamansal bir varlık olduğu fikri, özellikle din diliyle uyumlu bir çerçeve sunar.

Özellikle Hristiyan inancı bağlamında, enkarnasyon ve kişi Tanrı tasavvuru zamansallığı gerektiriyor gibi görünür. Enkarnasyon (bedenlenme), Tanrı'nın belirli bir zamansal anda eylemde bulunması (kendini açması) anlamına gelir ki bu, yalnızca zamansal bir varlığın gerçekleştirebileceği bir şeydir. Dolayısıyla sonsuz Tanrı, ete kemiğe bürünerek yaratılmış (sınırlı/zamansal) insanla ilişki kurar. Tam bu "an"ı Karl Barth "üçüncü zaman" olarak tarif etmektedir; Tanrı (İsa Mesih) vahyederken insanla ortak bir zamanı paylaşmaktadır.³⁰⁷ Ancak üçüncü zaman ne Tanrı'nın sonsuz zamanına ne de insanın sınırlı zamanına karşılık gelir; bu ikisinin buluştuğu an'dır. Böylece Barth,

³⁰⁶ Tapp, *God, Eternity, and Time*, 112.

³⁰⁷ Barth varlığın ortaklığını ifade eden "analogia entis" kavramsallaştırması yerine zamanın ortaklığını vurgulayan "analogia fidei" görüşünü savunur. Ona göre varlıkta bir derecelenmeden ziyade ezellilik ve zaman arasında ortak bir zemin (üçüncü zaman) kabul edilmelidir. Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine Of The Word Of God*, çev. Bromiley vd., ed. G. W. Bromiley - T. F. Torrance (NY: T&T Clark, 2009), 1/47-48; Hatice Kübra Akıl, *Eric Przywara'nın Analogia Entis Görüşü ve Karl Barth'ın Eleştirisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 94-95.

“Tanrı’nın zamansallığı olmadan Hristiyan mesajının içeriğinin hiçbir formu yoktur” diyerek dinin Tanrı’sının bir şekilde zamansal olması gerektiğine vurgu yapar.³⁰⁸

Klasik teizmde, bir yandan Tanrı’nın merhameti tecrübe edemeyeceği çünkü Tanrı’nın kesinlikle kalıcı ve aktif bir varlık olarak sempati duyamayacağı veya başkalarından etkilenemeyeceği iddia edilirken, diğer yandan da Tanrı’nın ilahi her şeyi kapsayan iyiliği nedeniyle son derece merhametli olduğu savunulur.³⁰⁹ Bu anlamda filozofların Tanrısı, duygusuz, değişmeyen, sonsuz bir töz olarak soyuttur ve kişilikten yoksundur; dinî söylemin ifade etmek istediği derinliği tam olarak yansıtmaz. Oysa dinin Tanrısı düşünen, hisseden, etkilenen, tepki veren bir yaratıcı olarak anlaşılır. Yani Tanrı hem klasik anlamda değişmez hem de yaratıcı ve kurtarıcı olamaz.

Tanrı’nın eylemde bulunan, bilen, hatırlayan, öngören ve kurtaran bir Tanrı olduğu yönündeki Kutsal Kitap iddialarından yola çıkan Wolterstorff bunları yapma kapasitesinin ancak Tanrı değişirse anlam kazanabileceğini ve eğer Tanrı değişirse o zaman Tanrı’nın zamansız olamayacağını savunur. Ona göre, “İnsan yaşamının yenilenmesi için eyleyen Tanrı tasvirini kabul edeceksek, onu ezeli değil sonsuz olarak düşünmeliyiz.”³¹⁰ Zira değişime kapalı ve mutlak anlamda zamansız bir Tanrı, bu işlevleri gerçek anlamda yerine getiremeyeceğinden, Tanrı’yı zamansız (atemporal) değil, sonsuz/ zamansal ezeli (everlasting) olarak düşünmemiz gerekir. Tanrı’nın üzerinde eylemde bulunduğu olayların zamansallığı, kaçınılmaz olarak O’nun eylemlerine de zamansal bir boyut kazandırmaktadır.³¹¹ Özellikle zamanın dinamik, gerçek bir süreç olduğunu savunan biri için, Tanrı’nın zamansızlığı anlamsızdır. Çünkü Tanrı’nın zamansız ve değişmez iradesi, şu an var olmayan gelecekte var olacak bir olayı irade etmiş olur ki bu da tutarlı görünmemektedir. Böylece, ilahi faillik zamansal bir

³⁰⁸ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 243.

³⁰⁹ Dombrowski, *A History of the Concept of God*, 27.

³¹⁰ Wolterstorff, “God Everlasting”, 78.

³¹¹ Wolterstorff, “God Everlasting”, 93.

çerçeveye dâhil edilerek Tanrı'nın dinamik ve yaşayan bir varlık olduğu görüşü desteklenmektedir.

Böylece *İlahi faillik ve zamansallık* meselesinde öne çıkan argümanlar dört temel eksen etrafında yoğunlaşmaktadır. İlk olarak mükemmellik *değişen* bir yetkinlik olarak anlaşılmakta; Tanrı'nın zamanla değiştiği ileri sürülmektedir. İkinci olarak *yaratma eylemi* başlangıcı itibarıyla bir “önce–sonra” ilişkisi içerdiğinden, failin zamansallığını gerektirmektedir. Üçüncü olarak, zamansal olaylar ve henüz gerçekleşmemiş olan gelecek durumlarla bağlantılı olarak *ilahi bilgi* değişeceğinden Tanrı'nın da zamansal olduğu öne sürülmektedir. Son olarak, *kişi/ zât* olarak Tanrı'nın, sevgi, öfke, bağışlama, müdahale etme veya cevap verme gibi niteliklerle ilişkiye girmesi, zamansallığı kaçınılmaz kılan bir unsur olarak görülmektedir.

2.1.1. Değişim ve Zamansallık

Geleneksel olarak değişim ve zaman birbirini gerektiren kavramlar olup, ontolojik bir eksiklik (kusur) olarak kabul edilmiştir. Tanrı ise mükemmel (tam/maksimum) olduğundan büyüklüğü “değişmez”dir. Bu anlayışın kökenleri, ideal formların gayri maddi, değişmez ve zorunlu varlıklar olduğunu ileri süren Platonik metafiziğe kadar uzanmaktadır.³¹² Platon'a göre değer açısından nötr değişiklik yoktur; eğer bir şey değişiyorsa ya artar ya eksilir.³¹³ İlk durumda (artarsa) Tanrı'nın eksik olduğu veya en mükemmel olmadığı, diğer durumda (azalırsa) eksildiği veya artık mükemmel olamayacağı varsayılır. Yani mükemmel bir varlıkta değişim, mükemmellik vasfının kaybıdır.³¹⁴ Parmenides ve Platon'dan tevarüs eden bu “statik mükemmellik” anlayışı, Tanrı'nın mutlak surette değişmez ve zamansız olması gerektiği fikrini doğurmuştur.

³¹² Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 101.

³¹³ R.T. Mullins, *From Divine Timemaker to Divine Watchmaker: An Exploration of God's Temporality* (New York: Routledge Publishing, 2025), 34.

³¹⁴ Plato, *Republic*, II, 381 B.

William Hasker'ın ifadesiyle bu anlayış, “Yunanlıların değişim yerine kalıcılığı tercih etmesi”ne dayanır.³¹⁵

Çağdaş zamansalcı (temporalist) düşünürler, klasik düşüncenin mutlak değişmezlik ile mükemmellik arasında kurduğu zorunlu ilişkiyi, Neoplatonist bir dogma olarak görmektedir. Richard Swinburne'e göre “değişenin değişmeyenden aşağı olduğu” yönündeki ön kabul, erken dönem Hristiyan teolojisi üzerinde etkili olmuştur ancak teizm adına gereksiz bir metafiziksel yüküdür. Mükemmellik, klasik teistlerin iddia ettiği gibi, bütünüyle değişmez sabit/statik bir durumu değil; belirli bir değişim sürecini ifade etmektedir.³¹⁶ Değişen bir şeyin büyüklüğü artabilir, azalabilir veya sabit kalabilir. Yani değişim, “dikey” bir ekseninde (daha iyiye veya daha kötüye gidiş) gerçekleşmek zorunda değildir; Tanrı, eşit derecede mükemmel kalarak “yatay” bir değişim sergileyebilir. Eğer Tanrı bildiği veya irade ettiği şeylerde değişime uğrarsa, bu zorunlu olarak mükemmelliğinde bir artma veya azalmaya sebep olmaz. Bu tarz değişimlere rağmen mükemmellik ölçeğinde Tanrı'nın büyüklüğü sabit kalır.³¹⁷ Örneğin, Tanrı'nın “Şu an t1” bilgisinden “Şu an t2” bilgisine geçmesi Tanrı'da kötü yönde bir değişiklik değildir; aksine, her zaman saatin kaç olduğunu bilmesi O'nun mükemmelliğinin bir işaretidir.³¹⁸

İlahi zamansallığı savunanlara göre, “değişmezlik” (immutabilitas) ile “bozulmazlık” (incorruptibilitas) arasında önemli bir ayrım yapmak gerekir. Değişmezlik, içsel hiçbir farklılaşmaya izin vermezken; bozulmazlık, varlığın büyüklük derecesinin azalmaması ve özsel niteliklerinin (kudret, bilgelik, iyilik) hiçbir şekilde eksilmemesidir. Tanrı “değişmez” değildir ancak “bozulmaz/bozulamaz”dır (not immutable but incorruptible.) Yani Tanrı, ilişkisel veya niteliksel (bilgi-güç vs.) düzeyde

³¹⁵ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 182.

³¹⁶ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 234.

³¹⁷ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 101.

³¹⁸ Craig, *Time and Eternity*, 32.

değişebilir ancak bu değişim O'nu asla küçültücü veya geriye götürücü bir mahiyet taşımaz; O, en mükemmel varlık kalmaya devam ederek zamanı deneyimler.³¹⁹

İlahi bozulmazlık, Tanrı'nın zorunlu olarak her şeye kadir, zorunlu olarak her şeyi bilen ve zorunlu olarak mutlak iyi olmasını gerektirir. Yani mükemmel kılan nitelikler korunur, büyüklük derecesinde herhangi bir azalma/ bozulma olamaz. Bu aynı zamanda Tanrı'nın hastalanamayacağı, yaralanamayacağı ya da zarar göremeyeceği anlamına da gelir. Örneğin, Tanrı yaşlanma yoluyla bozulmaya uğrayamaz, acı hissine sahip olamaz. Ancak buradan Tanrı'nın tamamen hissiz/etkilenmez olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Tanrı'nın nefret, üzüntü, kıskançlık, haset, korku vb. gibi olumsuz duygulara sahip olması mümkün değilken, bazı durumlarda sevgi gibi olumlu duygulara sahip olması mümkündür.³²⁰

Klasik teizmin değişmez ve etkilenmez (impassable) Tanrı tasavvuru, O'nu soyut ve pasif bir varlığa indirgerken; zamansal bozulmaz Tanrı modeli, dini tecrübedeki “seven, işiten ve yanıt veren” fail Tanrı anlayışını kurtarmaktadır. Değişmez varlık, bir başkasından etkilenemez ya da bir başkası tarafından yönlendirilemez olduğundan; eylemleri başka bir şeye yanıt olarak görülemez.³²¹ Zira yanıtlar, yanıt oldukları şeyden sonraki zamanda yer alırlar. Dolayısıyla değişmez/etkilenmez ve zamansız Tanrı ile, duada/ibadette kişisel ilişki kurmak imkânsız görünür.³²² Değişen mükemmellik modeli ise hem yaratılmışlarla gerçek ilişki kurabilen hem de onların eylemlerine yanıt verebilen Tanrı fikrini desteklemektedir. Böylece Tanrı'nın failliğini zaman/tarih içinde etkin olarak sürdürmesi, ilahi mükemmelliğin daha tatmin edici bir yorumu olarak öne sürülmektedir.

³¹⁹ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 107.

³²⁰ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 107.

³²¹ Pike, *God and Timelessness*, 128.

³²² Ward, *Rational Theology*, 87.

Klasik teizmin değişmez salt fiil olarak Tanrı anlayışına itiraz eden Ward’a göre, eğer Tanrı gerçekten sonsuz ve sınırsız ise, kendini sürekli yaratan (sınırsız) bir etkinlik içinde bulunması gerekir. Kutsal kitaplara atıfla değişmezliği desteklemek için kullanılan “ben, benim” ya da “O, O’dur” gibi ifadeler, aslında Tanrı’nın dinamik ve sürekli gelişen doğasını desteklemek için daha güçlü bir temel sağlamaktadır. Nitekim Aquinas’ın kullandığı ifadenin bir başka çevirisi de “Ne olacaksam, o olacağım” şeklindedir. Bu da Tanrı’nın merkezi niteliğinin durağanlık değil, dinamik bir potansiyel ve değişim içinde olma hali olduğunu açıkça ifade eder. Böylece Tanrı’nın kendini sürekli gerçekleştiren, yaratıcı ve potansiyel olarak sınırsız bir varlık olduğunu savunmak mümkün görünür.³²³

Hoffman ve Rosenkrantz’a göre de değişim ve zaman bir eksiklik değil aksine ilahlık için gerekli özelliklerdir. Onlara göre ne ilahi basitlik ne de zorunlu varlık değişmezliği gerektirir. Basitlik değişmezliği gerektirmiyor gibi görünmektedir, çünkü basit, olumsal, değişebilir ruhlar da mümkündür.³²⁴ Tanrı’nın zorunlu varlığı da O’nun değişmez veya zamansız olduğunu anlatmaz. Zira Tanrı aktif, yaratıcı, amaç ve irade sahibi, ahlaki bir fail olarak diğer zamansal varlıklarla etkileşim içindedir. Zamansızlık hareketsizliği ya da durağanlığı gerektirdiğinden, O’nun değişen ve zamansal olduğunu düşünmemiz için birçok iyi sebebimiz vardır.³²⁵

Tanrı’nın mükemmel ve zorunlu varlık olduğu halde bir bakımdan değiştiğini iddia eden Hartt şöyle yazar:

Diğer tüm failer değişir çünkü değişim yaşamın yasasıdır. Tanrı da dünyanın her durumuna ve içindeki her fâile uygun olabilmek için değişir. Ama bu şu anlama gelir: Tanrı, niyetlerinin mükemmelliği nedeniyle değişir. O’nun failliği, O’nun gücü, mükemmelliğinin doğrudan ifadesidir. Eğer Tanrı değişirse, yalnızca ve kesinlikle zorunlu bir varlığın değişmesi gibi değişir. Bu değişim tarzının ne olduğu kesinlikle mümkün varlıkların değişimlerinden öğrenilemez. Varlığın aslında sürecin anlık bir aşaması olduğu kabul edilse

³²³ Ward, *Rational Theology*, 159.

³²⁴ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 103.

³²⁵ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 101-104.

bile, “Aha! Böylece her varolan değişir!” denemez ve Tanrı her varolan sınıfına dahil edilemez; çünkü Tanrı varlığı gerçekten kümülatif olan tek ve mutlak varolandır.³²⁶

Hartt’ın ifadesi, Tanrı’nın failliğinin zorunlu olarak değişimi içerdiğini, ancak bu değişimin mümkün varlıklardaki gibi sınırlı ve olumsal bir değişim olmadığını vurgular. Ona göre Tanrı’nın değişimi, Tanrı’nın kudretinin ve mükemmelliğinin doğrudan bir tezahürüdür. Burada söz konusu olan, varlığı sınırlı varlıkların tabi olduğu “değişim yasası” değil, zorunlu varlığın kendine özgü, aşkın bir değişim tarzıdır. Her ne kadar bu aşkın değişimin niteliği tam olarak kavranamasa da Hartt’ın yaklaşımı, Tanrı’nın zorunlu varlık statüsünü koruyarak değişime açık olabileceğini gerekçelendirir.

Zamansalcılara göre mükemmel bir kişinin en mükemmel varoluş biçimi zamansızlık değildir. Aksine mükemmel kişinin hayatı tamamlanmamışlıkla karakterizedir. Burada tamamlanmamışlık, zorunlu olarak bir kusur değildir. Zamanın akışının bilincinde olmak zenginleştirici bir deneyim olarak görülebilir.³²⁷ Hasker, değişimin her durumda eksiklik veya kusur anlamına gelmediğini göstermek amacıyla son derece dakik çalışan bir saat analogisine başvurur. Bir saat 6:05’i gösterirken 6:12’ye ilerlediğinde açıkça bir değişim geçirir; ancak bu değişim, saatin daha kusursuz ya da daha kusurlu hâle geldiğini göstermez. Saatin sürekli olarak değişmesi, onun doğru biçimde işlediğinin göstergesidir. Mükemmel bir saat, tam da ibreleri hareket ettiği için mükemmeldir; sabit kalan bir saat işlevini yerine getirmemektedir. Bu analogiden hareketle Hasker, evrendeki olaylar değiştikçe Tanrı’nın bu yeni durumları bilmesinin ya da onlara uygun şekilde karşılık vermesinin ilahî mükemmelliği zedelediğini savunur. Ona göre, Tanrı’nın bilgisi ve iradesi, zamansal gerçekliğe paralel olarak farklı içeriklere

³²⁶ Hartt, “The Logic of Perfection”, 758.

³²⁷ Craig, *Time and Eternity*, 73.

sahip olabilir; bu içerik değişimi, Tanrı'nın eksiklikten tamamlanmaya geçmesi değil, canlı ve ilişkisel bir mükemmelliğin gereğidir.³²⁸

Tanrı'yı zamansal bir özne olarak tasavvur etmek, aslında Tanrı'nın evrenle sürekli etkileşimini vurgulayan görüşle aynı çizgide, Tanrı'nın değişen gerçeklik karşısında dinamik bir doğaya sahip olması gerektiği sonucuna işaret eder. Eğer Tanrı değişen şeylerin tek nihai nedeniyse (yani Tanrı evrenin değişen bölümlerini doğrudan bir eylemle sürdürüyorsa), o zaman Tanrı da bir miktar değişime uğramalıdır. O halde Tanrı, farklı zamanlarda farklı eylemde bulunduğu ve doğrudan farklı etkilere neden olduğu için gerçek bir değişime uğrar.³²⁹

Böylece, Tanrı mutlak sabitlik içinde değil, yaratıcı dinamizm içinde mükemmeldir.³³⁰ Tanrı'nın özü ve yaratıcı doğası değişmese de yaratıcı etkinliğini nasıl ve ne şekilde ifade ettiği değişmektedir. Keith Ward'a göre, Tanrı'yı aynı anda hem “mutlak değişmez” hem de “en etkin varlık” olarak tasavvur etmek felsefi bir çelişkidir. Çünkü, yaratma eylemi doğası gereği bir dinamizm ve süreç içerir. Yaratıcılığı her ne kadar zorunlu özünden doğan zorunlu ve zamansız bir üretime işaret ediyor da olsa, zamansal süreçler içinde özgürce eylemde bulunması bakımından yaratma (ifadesi) değişen bir süreçtir. Dolayısıyla mükemmellik, değişmezlikten ziyade yaratıcı etkinlik ve bilinçli bir zamansallıkta aranmalıdır. Ward'a göre zamansal ve kişisel bir yönü olmayan Tanrı anlayışı mükemmellikle bağdaşmaz.³³¹

Ward, “çift kutuplu” bir ezeliyet kavramı önererek; Tanrı'nın özü ve mükemmel nitelikleri itibarıyla zorunlu/değişmez, ancak alemle kurduğu ilişkisel ve yaratıcı yönüyle zamansal/değişebilir olduğunu savunur. Yani Tanrı, ne sadece katı metafizik ilkelerle

³²⁸ William Hasker, “A Philosophical Perspective”, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, ed. Clark Pinnock vd. (Donwers Grove: InterVarsity Press, 1994), 132-133; Mullins, *From Divine Timemaker to Divine Watchmaker*, 35.

³²⁹ Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, 60.

³³⁰ Ward, *Rational Theology*, 160.

³³¹ Ward, *Rational Theology*, 160.

tanımlanan soyut bir varlık, ne de zamana mahkûm bir kişi olarak anlaşılmalıdır. Tanrı uzay-zamanı yaratarak varlıkta tutar, ancak O'nun zamansallığı yaratılmış değildir; aksine, yaratıcı ve mükemmel doğasının zorunlu sonucudur. Bu yönüyle ilahi zamansallık bir sınırlılık gibi görünse de Tanrı'nın mükemmelliğini azaltmaz.³³² Tanrı'nın mükemmelliği ne zamanla ne de değişmezlik ile sınırlanmıştır.

Çift kutuplu ezeliyet kavramı, ilişkisel gerçekliği inkâr etmeyecek şekilde anlaşılmalı, yani Tanrı'nın insanlıkla olan zamansal ilişkisini geçersiz kılmamalıdır.³³³ Ward, Tanrı'nın zamanı ile insan zamanı arasındaki ilişkinin nasıl işlediğini bilmenin olanaksız olduğunu vurgular; benzer şekilde Tanrı'nın yaşamının insan yaşamıyla olan ilişkisi de bilinemez. Çünkü hiç kimse Tanrı'nın iç yaşamına doğrudan erişemez. Ancak Tanrı'nın zamanını, insan zamanı ile paralel işleyen bir gerçeklik olarak düşünmek gerekir. Aksi takdirde Tanrı'nın dualara karşılık vermesi ya da dünyada nedensel etkiler yaratması düşünülemez.³³⁴ Böylece Ward, bir yandan Tanrı'nın zamansal olduğunu söylerken, O'nu sıradan zamana tabi bir varlık haline getirmez. Zaman, Tanrı'yı zorlayan/sınırlayan bağımsız bir güç değildir. Aksine Tanrı'nın kendi yaratıcı iradesiyle geleceğe yansıtılmış bir özgürlük ve değişim alanıdır. Tanrı'nın yaşamı bizimki gibi ardışık ve sınırlı bir yapı taşımaz. Fakat O, yaratıcı ve nihai neden olarak evrenle ilişkisinde zamansaldır.³³⁵ Diğer taraftan Tanrı özü bakımından zamanı aşan bir varlıktır; çünkü geçmişin tamamı O'nda mükemmel şekilde korunur, tüm olasılıklar Tanrı tarafından bilinir ve geleceğin amacı, O'nun değişmez sevgisi ve mutlak kudreti sayesinde güvence altındadır.³³⁶

Çift kutuplu ezeliyetin ötesinde daha radikal zamansalcılar, özellikle bazı açık teizm savunucuları, Tanrı'nın herhangi bir değişmez öz barındırmaksızın bütünüyle

³³² Ward, *Rational Theology*, 163.

³³³ Ward, *Rational Theology*, 164-165.

³³⁴ Ward, *Rational Theology*, 163-164.

³³⁵ Ward, *Rational Theology*, 164.

³³⁶ Ward, *Rational Theology*, 169.

zamansal olduğunu ileri sürerler. Bu anlayışa göre Tanrı, bizzat evrensel sürecin içinde, yaratılanlarla birlikte değişen en yüce varlıktır. Mükemmellik ise Tanrı'nın her yeni durumu tecrübe ederek zenginleştiği, kendi sınırlarını aşan dinamik bir yapıdır. Yani Tanrı, zamanın her anında yaratılanlarla birlikte acı çeken, sevinen ve gelişen, bütünüyle içkin ve zamansal bir faildir. Burada ilahi ezelilik, “zamansızlık” (timelessness) yerine, her zaman dilimini kapsayan bir “sonsuzluk” (everlastingness) olarak yeniden tanımlanmaktadır. Swinburne'e göre bu tanım, dini pratik ve teistik gelenek ile çok daha uyumludur.³³⁷ *Her zaman* (everlastingly) her şeye gücü yeten bir kişi, geleneksel olarak Yahudi- Hristiyan -İslam Tanrı'sının sahip olduğu varsayılan diğer tüm özelliklere sahip olacaktır. Eğer Tanrı, her zaman her yerde var olan bir ruh, tamamen özgür, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, tamamen iyi, ahlaki yükümlülüklerin kaynağı ve alemlerin yaratıcısı ise; zamansal (her zamanda/sonsuz) olması kaçınılmazdır.³³⁸ Burada Tanrı'nın zamansallığı herhangi bir eksiklik/sınırlılık ifade etmez.

İlahi zamansallığı savunan Swinburne, “Eğer [...] Tanrı güçlü anlamda değişmez olsaydı, çok cansız bir varlık olurdu”³³⁹ diyerek, yalnızca zamansal ve değişen bir Tanrı'nın canlı/yaşayan olabileceğini iddia eder. Zira yaşayan her organizma zorunlu olarak değişime uğrayabilme kapasitesine sahiptir ve yaşam, doğası gereği zamansallığı gerektiren bir niteliktir. Şayet Tanrı'nın yaşamından bahsediyorsak, bu varoluşun durağan bir statiklikten ziyade; algılama, irade etme, ilişki kurma ve eylemde bulunma gibi dinamik süreçleri içerdiğini ve dolayısıyla zamansal olduğunu varsayabiliriz. Tanrı'nın “yaşayan Tanrı” olarak tanımlanması, O'nun zamandan tamamen bağımsız ve her türlü değişime kapalı bir varlık olarak görülmesiyle açıkça çelişir.³⁴⁰ Tanrısal yaşam/tecrübe bizimkinden çok farklı olmakla birlikte zamansaldır. Bu bağlamda,

³³⁷ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 243.

³³⁸ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 243-244.

³³⁹ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 233.

³⁴⁰ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 242, 294.

Boethius'un ezelilik tanımındaki “yaşam” vurgusu da mutlak bir zamansızlıktan ziyade, tüm zamanları kuşatan bir süreklilik (everlastingness) olarak yorumlanmaktadır.

Swinburne'e göre Tanrı'nın özü ve mükemmel doğası değişmez olsa dahi yaratılışla etkileşime geçtiği için bilgisi, ilişkileri, eylemleri, deneyimleri vs. değişmelidir. Ona göre Tanrı'nın değişmezliği zayıf anlamda değişmezliktir. Yani Tanrı Yaratıcı, Kurtarıcı ve Efendi olmak gibi özsel olmayan/ ilişkisel değişimlere uğrar; ancak içsel ve zorunlu nitelikleri bakımından gerçek bir değişime uğramamaktadır. Zira her ilişkisel değişim, içsel/gerçek değişim değildir.³⁴¹ O halde Tanrı zâtında herhangi bir içsel değişim geçirmese dahi, en azından ilişkisel değişimleri tecrübe eder. Eğer bir varlık ilişkisel bir değişime uğruyorsa, bu varlık -içsel değişime uğrayıp uğramadığına bakılmaksızın- zamansaldır. Çünkü ilişkisel değişim, değişime konu olan zamansal bir nesneyle etkileşimi ve ardışıklığı barındırır.³⁴² Yani sadece içsel değişim değil, ilişkisel değişimler de zamanı gerektirmektedir. Buradan hareketle, bir şekilde (içsel veya ilişkisel) değişime açık olan Tanrı'nın, büyüklük/mükemmellik derecesini korumakla birlikte zamansal olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

2.1.2. Yaratma ve Zamansallaşma

Teistler Tanrı'nın yaratıcı, alemin ise yaratılmış olduğu konusunda hem fikirdir. Ancak yaratma eyleminin mahiyeti, özellikle Craig ve Swinburne gibi zamansalcı düşünürler için Tanrı'nın zamanla olan ilişkisini belirleyen en temel kırılma noktasıdır. “Yaratma” eylemi, ilk bakışta bir başlangıç, değişim ve “önce-sonra” ilişkisi ima etmektedir. Bu nedenle zamansal bir failliği zorunlu kılmaktadır.

Zamansal Tanrı modelinde yaratma, Tanrı'nın varoluşunun belirli bir anında gerçekleştirdiği özgür bir fiil olarak tasavvur edilir. Zira Tanrı'nın özgürce, seçerek,

³⁴¹ Peter Geach - Robert H. Stoothoff, “Symposium: What Actually Exists”, *Proceedings of Aristotelian Society Supplementary* 42/1 (1968), 13.

³⁴² Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 104.

yoktan var etmesi, ilahi mükemmelliğe daha uygun görünmektedir. Bu görüşe göre Tanrı, bir “yaratmama” durumundan “yaratma” durumuna geçer; irade eder, seçer ve evreni yoktan var eder. Yani Tanrı ile âlem arasında zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi söz konusudur: yaratmadan “önce” Tanrı vardır âlem yoktur, yaratma eyleminin ardından Tanrı ile birlikte âlem de vardır.³⁴³ Tanrı’nın yaratmadan “önce” ve “sonra” olmak üzere iki durumundan bahsedilmesi Tanrı’da bir zamansallık gerektirir. Ayrıca bu yaklaşım, Tanrı’da yeni ilişkisel durumların ortaya çıkması, yeni bilgi içeriklerinin oluşması ya da iradenin bir zaman sonra işlemesi sebebiyle değişim izlenimi doğurur.

Eğer bir fail, kasıtlı olarak zamansal şeyler yaratmak ve kendinden değişmeyen olaylara kasıtlı olarak neden olmak gibi eylemlerde bulunuyorsa, bunları karar vererek ya da irade ederek yapar. Bu da Tanrı’nın eylemlerinin iradi faaliyetler içerdiğini ve failde içsel değişime sebep olduğunu gösterir. Ayrıca bu eylemleri gerçekleştirerek Tanrı zamansal varlıklarla etkileşime girmekte ve ilişkisel değişikliğe uğramaktadır.³⁴⁴ İçsel ya da ilişkisel değişikliklere uğramak zamansallığı gerektirdiğinden, Tanrı zamansal bir varlıktır.

Craig ve Swinburne gibi Çağdaş Hristiyan düşünürler zamansız bir Tanrı’nın failliğe ilişkin dinamik süreçlerle meşgul olamayacağını iddia ederler. Zira ilahi özgürlük, olumsal seçimler yapabilme yetisini gerektirir, bu da zamansal bir boyuta işaret etmektedir. Eğer Tanrı özgür bir fail olarak âlemi yoktan yarattıysa, yani bir “yaratmama” durumundan “yaratma” durumuna geçtiyse ve eğer Tanrı zamansal âlemde eylemde bulunuyorsa; her eylem zorunlu olarak zaman içinde gerçekleşeceğinden, Tanrı zamansaldır. İlk olarak yaratılışın öncesi ve sonrası var demektir. Bir olaydan *önce* var

³⁴³ Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 80.

³⁴⁴ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 104.

olmak, zaman içinde olmayı gerektirir.³⁴⁵ İkinci olarak zaman içinde eyleyen bir varlığın zamansal olması kaçınılmazdır.³⁴⁶

Craig'e göre yaratma olmaksızın, yani Tanrı'nın var ama zamansal alemin yok olduğu durumda, Tanrı zamansızdır. Ancak Tanrı yaratmayı seçerek, Hristiyan teolojisinin ön gördüğü gibi, alemi yoktan var eder.³⁴⁷ Böylece Tanrı alemin olmadığı durumda zamansız da olsa, alemi yaratarak zamansal bir nitelik kazanır. Yaratılış içsel bir değişikliğe değilse bile, en azından dışsal bir değişime sebep olur.³⁴⁸ Çünkü yaratılış anında Tanrı, evreni sürdürme ya da evrenle birlikte var olma ilişkisine girer ki bu ilişkiler O'nun daha önce içinde bulunmadığı ilişkilerdir. Hem içsel hem de dışsal olarak değişen her şey zaman içinde olmalıdır. Dolayısıyla alemle ilişkili olarak Tanrı zamansız kalamaz. Yaratmadan önce zamansız kabul edilse dahi Tanrı yaratma anında; alemle olan gerçek ilişkisi nedeniyle zamansallaşır. Zamansal olarak var olma, tıpkı zamansal bir alem yaratma gibi, Tanrı'nın özgür kararıdır.³⁴⁹ Yani Tanrı zamanı başlatan, zamana girişi de kendi eyleminin mantıksal sonucu olan zorunlu bir varlıktır.

Böylece Craig, Tanrı'nın yaşamında *önce-sonra* olarak *ilişkilendirilmeyen* iki fazdan (zamansız-zamansal) bahsetmektedir. Yaratılış olmaksızın yalnızca ve değişmez bir şekilde Tanrı vardır. O'nun yaşamının ne öncesi ne sonrası ne zamansal geçişi ne de gelecek aşaması vardır. Yaratılışla birlikte zamansal daha doğrusu ölçülebilir hale gelir. Ancak bu iki faz arasındaki ardıllık, zamansallık ifade etmez. Tanrı, alemin başlangıcından zamansal olarak değil; nedensel (mantıksal) olarak önce gelir. Dolayısıyla ezelilik bir çeşit zaman sınırır.³⁵⁰

³⁴⁵ Craig, *Time and Eternity*, 86.

³⁴⁶ Hoffman ve Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 104.

³⁴⁷ Craig, *Time and Eternity*, 210; Engin Erdem, "Tanrı'nın Hayatında İki Safha Mümkün mü? (William L. Craig'in Ezelilik Anlayışının Eleştirel Analizi)", *İslâmî Araştırmalar* 26/3 (2015), 101.

³⁴⁸ Craig, Tanrı'nın alemi ve zamansal akışı bilmesi ile ilişkili olarak da içsel bir değişime konu olduğunu savunmaktadır. Eğer Tanrı her şeyi bilense (kipli gerçek), zamansal olmalıdır. Bk. Craig, *Time and Eternity*, 97.

³⁴⁹ Craig, *Time and Eternity*, 87.

³⁵⁰ Craig, *Time And Eternity*, 236.

Craig'ın *Time and Eternity* kitabında ortaya koyduğu İlahi zamansallığa dair akıl yürütmesini şu şekilde özetleyebiliriz:

- Zaman, evrenin bir özelliğidir ve fiziksel evrenle birlikte vardır.
- Zaman, dinamiktir; kipler ve zamansal oluş gerçektir.
- Tanrı, fiziksel evrenin yaratılmasından önce mevcut olduğuna göre, evrenin yaratılışından önce zamansız ve değişmezdir.
- Tanrı, Büyük Patlama'dan zamansal olarak değil; nedensel olarak önce olmalıdır.
- Tanrı'nın yaratıcı eylemi, evrenin ve zamanın başlangıcını belirler.
- Evrenin yaratılmasıyla birlikte, zaman da başlamıştır.
- Tanrı, evrenin yaratıcısı olarak yaratılış sonrası evrenle ilişki içindedir.
- Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı, insanlarla kişisel ilişki kuran duygusal bir varlık olarak tasvir edilir.
- Tanrı, yaratılış sonrası evrendeki olaylara tepki verir ve değişim içeren gerçek ilişkiler yaşar.
- Zamansal bir dünyayla ilişki kuran bir varlık, zamansal özellikler taşır.
- Hristiyanlık inancı, Tanrı'nın yalnızca zamansal bir dünyayla ilişki kurmakla kalmayıp, bizzat zamanın içine girdiğini gösterir.
- O halde Tanrı, evrenin yaratılmasından sonra zamanın içine girerek zamansal hale gelir.
- O halde Tanrı yaratılış olmaksızın zamansız yaratılışla birlikte zamansal olabilir.
- Tanrı ne var olmaya başlamıştır ne de yok olacaktır, o halde Tanrı her zamanda vardır. (omni-temporal)³⁵¹

Craig argümanını sadece bilimsel ve felsefi temeller üzerine kurmaz, aynı zamanda teolojik temellerin de ilahi zamansallık için önemini vurgular. Hristiyan inancı açısından Tanrı'nın yaratması ve alemle ilişkisi düşünüldüğünde, Tanrı'nın zamansal kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Özellikle dinamik/kipli zaman görüşü ilahi zamansallığı desteklemektedir. Tanrı zamansal alem ile ilişkili olarak içsel ve dışsal

³⁵¹ Craig burada yaratmayla birlikte Tanrı'nın zamanın her anında (geçmiş-şimdi-gelecek) hazır olacağını kasteder. Tüm zamansal olduğunu veya zamanın tümünü bir anda kuşattığını anlatmaz. Bk. Craig, *Time And Eternity*, 15.

değişime uğradığından zamansal olur.³⁵² Ancak zaman dışı bir varlığın zamana girmesi gibi bir dönüşümün anlaşılması güçtür. Eğer Tanrı'nın yaşamı herhangi bir fazda zamansız ise, bütünüyle zamansız olmalıdır. Neden yaratılmış zamana dahil olsun?

Hristiyan inancının enkarnasyon ile zamansallık atfettiği Tanrı tasavvurundan yola çıkan Craig, alemin başlangıcı ile Tanrı'nın zamanın içine girdiğini, varlık modunu değiştirdiğini; enkarnasyon ile daha da alçalarak insan doğasına büründüğünü savunur. Böylece Tanrı, her an bizimle birlikte. Tanrı'nın yaratması ve zamansal varlık moduna bürünmesi, kendinde bir eksiklikten değildir, aksine özgür seçimiyledir. Tanrı, bizler O'nun varlığına sahip olabilelim ve O'nda yüce mutluluğu bulabilelim diye, kendi varlığı ya da mutluluğu için gerekli olmayan bir varoluş biçimini üstlenmeye tenezzül etmiştir. Sonlu zamansal yaratıkların Tanrı'nın içsel yaşamının sevincini ve kutsamasını paylaşabilmeleri için Tanrı yaratmaya ve zamansızlığı bırakmaya karar vermiştir.³⁵³ Ancak Tanrı'nın zamansızlığı bırakıp zamana girmesi, ilahi failliği açıklamak için cazip görünse de Tanrı'yı zamanın ve değişimin koşullarına bağımlı hale getirerek aşkınlığını gölgelemektedir. Dahası Tanrı'nın mükemmel varlık modundan vazgeçip daha düşük bir var oluşu benimsemesi, ilk başta kabul edilen mükemmellik fikrine aykırıdır.

Craig'e göre Tanrı'nın yaşamının zamansız ve zamansal olmak üzere iki evresi vardır. Ancak, iddia edilenin aksine, zamansız evre zamansal evreden daha önce var olmuş gibi görünmektedir. Bu ise mantıksal olarak tutarsızdır, çünkü *daha önce* ilişkisinde durmak halihazırda zamansal olmayı gerektirir.³⁵⁴ “Öncelik” kategorisi doğası gereği zamansal bir ayrıma işaret eder; dolayısıyla zamansız bir evreyi zamansal bir evreden “önce”ye yerleştirmek kavramsal olarak mümkün değildir. Bu durumda, Tanrı'nın varlığı ya bütünüyle zamansız ya da bütünüyle zamansal olarak düşünülmelidir. Tanrı önce zamansız, sonra da zamansal olamaz. Çünkü o zaman, Tanrı'nın zamansız

³⁵² Craig, *Time And Eternity*, 240.

³⁵³ Craig, *Time And Eternity*, 241.

³⁵⁴ Craig, *Time And Eternity*, 233.

evresi zamansal evresinden daha öncedir ve başka bir şeyden daha önce olan her şey zamanın içindedir.³⁵⁵ Ayrıca eğer Tanrı’da bir değişimin başlangıcı varsa, o hâlde Tanrı’nın belirli bir noktada zamansal hâle geldiği kabul edilmelidir. Ancak, Tanrı’nın önce değişmez olduğu, sonra ise değişmeye başladığı bir zaman dilimini varsaymak; Tanrı’nın başlangıçta değişmez olduğu savıyla çelişmektedir.³⁵⁶ Her ne kadar Craig bu tarz bir çelişkiden sakınmak istese de Tanrı’nın “zamansız” bir evrede bulunup sonra “zamansal” bir evreye geçtiğini söylemek, aslında bir tür ardışıklık/zaman varsaymak demektir.

Buradan hareketle Swinburne, zamanın alem ile başlamadığını alemden/değişimden önce de zamanın olması gerektiğini savunur. Çünkü eğer zaman alem ile başlamış olsaydı, zamanın olmadığı bir zamandan sonra zamanın olduğu bir zaman gelmiş olurdu ki bu saçmadır. Dolayısıyla eğer alem bir noktada yoktan yaratıldıysa/var olmaya başladıysa zaman bu noktadan önce de var olmalıdır. Zira “başlamak” kavramının kendisi mantıksal olarak zamansal bir “önce” ve “sonra” ilişkisini varsayar. Bir şeyin başladığını (sonradan olduğunu) söylemek, onun var olmadığı bir andan var olduğu bir ana geçişini ifade eder ve bu geçişin kendisi zamansal bir ilişkidir. Böylece alemin bir başlangıcı olmasına rağmen zaman başlangıçsız ve sonsuzdur.³⁵⁷ Yani alemin ve değişimin olmadığı, yalnızca Tanrı’nın olduğu bir “zaman” vardır. Swinburne, Tanrı’nın evrenden önce de var olduğunu, fakat bu varoluşun metrik olmayan bir zaman içinde gerçekleştiğini savunarak hem ilahi zamansallığı hem de yaratma eylemini nedensel bir çerçevede temellendirmeye çalışır.³⁵⁸

³⁵⁵ Tapp, *God, Eternity, and Time*, 111; Brian Leftow, “Eternity”, *A Companion to Philosophy of Religion* 2, ed. Charles Taliaferro vd. (Sussex: Wiley-Blackwell, 2010), 280.

³⁵⁶ Ward, *Rational Theology*, 157.

³⁵⁷ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 230; Richard Swinburne, “The Beginning of the Universe and of Time,” *Canadian Journal of Philosophy* 26/ 2 (1996), 188-189; Engin Erdem, “Swinburne ve İlâhi Zamansallık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 231-57.

³⁵⁸ Richard Swinburne, *The Christian God* (New York: Oxford University Press, 1994), 94.

Swinburne zamanın metriği ile topolojisi arasında bir ayrım ön görür. Zamanın topolojisi veya yapısı, olayların birbirini izleyen sırasını ifade eder. Diğer bir ifadeyle, zamansal dönemlerin ardışıklığını vurgular. Bu, zamanın var olması için zorunludur, çünkü zaman, doğal olarak önce- sonra ilişkisini içerir. Zamanın metriği veya ölçümü ise birbirini takip eden bu dönemlerin uzunluklarının ölçülmesiyle ilgilidir. Örneğin bir dönemin bir yıl, diğerinin ise iki yıl sürdüğünü söylemek metriğe dayanır. Zamanın varlığı için metriğe, yani ölçüme ihtiyaç yoktur. Zaman ölçülemese bile, olayların birbiri ardına gelmesi sayesinde var olabilir.³⁵⁹ O halde, yaratılış ile birlikte zamanın ölçülmesi, zamanın da alemle başladığını göstermez. Ayrıca ölçüler ve ölçüm araçları izafidir. Dolayısıyla ister alem var olmuş olsun ister olmasın, Tanrı'nın gözünde tüm zamanlar bizim “şimdi” algımız (specious present) kadar kısa bir süre gibi görünebilir.³⁶⁰

Ölçülen-ölçülemeyen zaman ayrımı “mutlak zaman” fikrini çağrıştırmaktadır. Zira mutlak zaman da Tanrı'yla birlikte daima vardır; ölçülemez ancak ölçülen zamanın ön şartıdır.³⁶¹ Swinburne de zamanın daima var olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın da daima zamansal olduğunu iddia eder. O da tıpkı zaman gibi ne var olmaya başlamıştır ne de bir noktada yok olacaktır. Ancak Swinburne'e göre, fiziksel alemin yaratılmasından önce ölçülemeyen zamanda olan Tanrı; yaratılışla birlikte fiziksel/ölçülen zamana tâbi olmuştur. Tanrı, diğer varlıklardan farklı olarak, tüm zamanlarda vardır, geriye ve ileriye doğru sonsuzdur: eğer “şimdi” varsa, diğer tüm zamanlarda da var olması mümkündür. O halde, ezeli Tanrı, zamanın her anında vardır.³⁶²

Yaratma/başlatmanın yanı sıra “koruma/sürdürme” faaliyeti, bir süreç ifade eder dolayısıyla zamansaldır. Burada Tanrı'nın “âlemi her an varlıkta tutma” eyleminin zamansal bir boyutu olduğunu açıklamak için “şarkıcı” benzetmesi kullanılabilir. Bir

³⁵⁹ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 230.

³⁶⁰ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 231.

³⁶¹ Engin Erdem, “İlahi Zamansallık Dâvud el Kayserî ve Isaac Newton”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, ed. Bilal Kuşpınar vd. (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2015), 2/91.

³⁶² Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 228.

şarkıcı, bir notayı söylerken, sesi sürekli ve zamansal olarak devam eden bir eylem gerçekleştirir. Şarkıcının gerçekleştirdiği eylemin doğası gereği zamansal uzanımı (temporal extension) vardır; notayı tutma süreci ne kadar sürerse, şarkıcının eylemi de o kadar sürer. Burada destekleyici eylem (şarkıcının söyleyişi) ile desteklenen olgu (oluşan nota) arasında ayrılmaz bir zamansal örtüşme vardır: her ikisi de süreklilik kazanmak için aynı zaman aralığını paylaşır. Benzer şekilde bir şeyi “varlıkta tutma” eylemi (örneğin Tanrı’nın evreni veya yaratılanları sürdürmesi), eylemi gerçekleştirenin (Tanrı’nın) kendi varoluşunun, zamansal açıdan tutulan şeyle birlikte var olmasını gerektirir. Bu da Tanrı’nın zamansallığını zorunlu kılar. Böyle bir eylemde eylemin kendisi ve sonuçları arasında zamansal bir eşzamanlılık ve ortak devamlılık ilişkisi vardır. Dolayısıyla tutma/sürdürme fiili zamana yayılıyorsa, fail de zamansal bir boyuta sahip olmalıdır.³⁶³ Bu durum, Tanrı’nın zamansal bir şekilde var olması gerektiği sonucuna bizi götürmektedir, zira yaratılanları varlıkta tutmak, şarkıcı örneğindeki gibi eylemin zamansal niteliğini gerekli kılar.

Zamansal Tanrı sadece yaratmış ve varoluşu sürdürmüş olan değildir; aynı zamanda yaratan, yaratacak olan, varlığı sürdüren ve sürdürecektir.³⁶⁴ Yani Tanrı, zamanın akışı içinde sürekli eyleyen, yaratılışı anbean varlıkta tutan ve henüz gerçekleşmemiş olanı gerçekleştirme kudretine sahip olandır. Bu bağlamda Tanrı’nın mükemmelliği, geçmiş, şimdi ve geleceği kuşatan yaratıcı failliğinde açığa çıkar. Sonuçta hem yaratma hem de dinamik alemle ilişki/faillik bakımından Tanrı, tüm zamanlarda olmalıdır. Özellikle Hristiyan teolojisinden yola çıkarak Tanrı’nın yaratması, tarihe müdahil oluşu, vahiy, enkarnasyon ve kurtuluş anlatıları doğrultusunda ilahî failliğin zamansal boyutunu savunmak mümkündür. İlahi dinlerde Tanrı yaratır/yok eder, konuşur, hükmeder, cezalandırır, affeder ve kurtarır; bu fiiller, tarihsel bir bağlam içinde

³⁶³ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 153; Pike, *God and Timelessness*, 110-18.

³⁶⁴ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 291.

gerçekleşen özgür ilahî eylemler olarak tasvir edilir. Bu nedenle Tanrı'nın zamansal ezeli olması tutarlı bir iddiadır.

2.1.3. İlahi Bilgi ve Zamansallık

Zamansal Tanrı anlayışının diğer dayanağı ise ilahi bilginin mahiyetidir. Özellikle kipli olgular, “şimdi”nin bilgisi, değişen doğruluk değerleri ve Tanrı-insan etkileşimi üzerinden ilahi zamansallığı temellendirmek mümkündür. Zira dinamik bir evrenle aktif ilişkili olan; özgür failler yaratan ve yeni eylemlerde bulunan bir Tanrı'nın, bu durumlara dair bilgisi de sonradan olmalıdır. İnsanın özgürlüğü, açık gelecek ve dua gibi meseleler söz konusu olduğunda, Tanrı'nın bilgisi ile zamanın akışı arasında dinamik bir ilişki kurulması gerekir. Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın bilinç yapısı, en azından bazı yönleriyle zamansal bir ardışıklık içerir; Tanrı geçmişi bilmekte, şimdiyi tecrübe etmekte ve geleceği ya öngörmekte ya da olasılıksal olarak bilmektedir.

Zamansalcılar, her şeyi bilen Tanrı ile değişmez mükemmellik anlayışının çelişeceğini iddia eder. Onlara göre ya Tanrı'nın bilgisi değişmez olduğundan eksik kalacaktır ya da mükemmelliği statik değil dinamik bir yapıda yorumlanacaktır. İlahi mükemmelliğin klasik iki niteliği olan mutlak değişmezlik ile mutlak bilginin birbiri ile bağdaşmadığını ileri süren argüman şu şekildedir:

- 1) Mükemmel bir varlık değişime tabi değildir.
- 2) Mükemmel bir varlık her şeyi bilir.
- 3) Her şeyi bilen bir varlık her zaman saatin kaç olduğunu bilir.
- 4) Saatin kaç olduğunu her zaman bilen bir varlık değişir.
- 5) Mükemmel bir varlık bu nedenle değişime tabidir.
- 6) Mükemmel bir varlık bu nedenle mükemmel bir varlık değildir.
- 7) Dolayısıyla, mükemmel bir varlık yoktur.³⁶⁵

³⁶⁵ Norman Kretzmann, “Omniscience and Immutability”, *Journal of Philosophy* 63/14 (1966), 409-410.

Bu argümana göre, her şeyi bilen bir varlık, yalnızca başından sonuna kadar mümkün olayların tüm şemasını değil, aynı zamanda bu şemanın şu anda hangi gerçekleşme aşamasında olduğunu da bilmelidir. Örneğin, “X olayı şu an gerçekleşiyor” önermesi, t1 anında doğruyken t2 anında yanlış hale gelir. Şayet Tanrı bu tür kipli (tensed) bilgileri biliyorsa, bilgisinin içeriği zamanla birlikte değişiyor demektir. Dolayısıyla Tanrı’nın bilgisi mükemmel olacaksa ve gerçek bir “her şeyi bilme” vasfını taşıyacaksa, bu bilginin nesnesi olan dinamik zamana paralel olarak Tanrı’nın da tamamen değişmez kalması imkânsız görünmektedir.³⁶⁶ Bu durum, Tanrı’nın zamansız bir statiklik yerine, zamanın akışını bizzat tecrübe eden zamansal bir fail olduğu fikrini destekler.

Tanrı, tarihte olup bitenleri, geçmişte yaşananları ve gelecekte meydana gelecek olanları bilir; bu bilgi ise yalnızca zamansal olaylar aracılığıyla gerçekleşebilir. Tanrı’nın böyle bir bilgiye sahip olması, O’nda zaman şeridi boyunca bir değişiklik varsayar. Bu nedenle, Tanrı’nın temelde zamansız ezeli değil, zamansal (everlasting) bir varlık olduğu kabul edilmelidir.³⁶⁷ Örneğin, Plantinga’ya göre Tanrı şu anda uzak geleceği bile en ince ayrıntısına kadar bilmektedir, ancak bu ne anlama gelirse gelsin Tanrı zamansız değildir. Tanrı da kendine özgü bir şekilde zaman içinde hareket eder ve bazı şeyleri diğerlerinden önce yapar, sadece diğer varlıklar gibi zamandan ya da değişimden etkilenmez.³⁶⁸

Eğer Tanrı zamansal kategorilerden tamamen bağımsız ise, O’nun bilgisi “şimdi”, “dün” veya “yarın” gibi zamansal belirlenimlerle ifade edilemez. Kişi her halükârda (zamansız) Tanrı’nın ne bildiği ile alakalı “hiçbir şey” cevabını vermek zorunda kalır: Tanrı’nın *şu anda* ne bildiği sorulduğunda ‘Hiçbir şey’ demek zorunda; *dün* ne bildiği sorulduğunda ‘Hiçbir şey’ demek zorunda ve *yarın* ne bileceği sorulduğunda yine ‘Hiçbir şey’ demek zorundadır. Dolayısıyla eğer Tanrı hiçbir zaman “şimdi”, “dün” veya “yarın”

³⁶⁶ Kretzmann, “Omniscience and Immutability”, 415.

³⁶⁷ Wolterstorff, “God Everlasting”, 150-151.

³⁶⁸ Alvin Plantinga, *Does God Have A Nature* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 45-46.

gibi anlarda bilgiye sahip değilse, kişinin Tanrı'nın her şeyi bildiğini iddia etmesi tuhaf ve anlamsız görünmektedir.³⁶⁹

İlâhî mutlak bilgi (omniscience) ile insan özgürlüğü arasında da bir gerilim söz konusudur. Birçok filozof özgürlük fikrinden hareketle Tanrı'nın değişmez olamayacağı sonucuna varır:

(1) Tanrı'nın özgür yaratıklar yaratması mümkündür. (2) Eğer Tanrı özgür yaratıklar yaratırsa, onların ne yapacağını önceden bilemez. (3) Tanrı onların ne yaptıklarını yaptıklarında bilecektir. (4) Böylece Tanrı daha önce bilmediği şeyleri bilir hale gelir. (5) O halde Tanrı değişir. (6) O halde Tanrı değişmez değildir.³⁷⁰

Söz konusu argüman libertarian özgürlük, Tanrı'nın zamansallığı ve bilgi ediniminin içsel (intrinsic)/gerçek değişim sayılması öncüllerine dayanır. Bu üç öncül birlikte kabul edilirse, gerçekten de Tanrı'nın klasik anlamdaki mutlak değişmezlik niteliği savunulamaz görünür. Burada Tanrı'nın özgür eylemleri önceden bilemeyeceği iddiası, “özgürlük–önbilgi uyumsuzluğu” kabulüne (açık teizm ve bazı süreç teolojileri) dayanmaktadır.

Hasker, ilahi bilgi ve özgür iradede yola çıkarak, Tanrı'nın zamansal olması gerektiğini şu şekilde temellendirir: (1) Eğer insanlar gerçek bir özgürlüğe sahipse, gelecek gerçek anlamda olumsal olmalıdır. (2) Eğer gelecek gerçekten olumsal ise, o zaman Tanrı onu bilemez, ancak ihtimalleri bilir ve inanır. (3) Eğer Tanrı geleceği bilemiyorsa, o halde zamansal olmalıdır.³⁷¹ İlk öncül, libertarian özgürlük anlayışına ve açık gelecek fikrine dayanmaktadır. Hasker A-zaman teorisini kabul etmektedir ve ona göre “gelecek” hali hazırda (gerçekte) var değildir. Dolayısıyla geleceğin bilgisi de imkansızdır. Ayrıca insanlar, belirlenmiş veya zorunlu olmayan seçimler yapmakta özgürlerdir. Buradan hareketle ikinci öncül Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi ile ilgilidir.

³⁶⁹ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 161; Helm, “Timelessness and Foreknowledge”, 518-19.

³⁷⁰ Helm, *Eternal God*, 91.

³⁷¹ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 143,174.

Eğer gelecek henüz belirlenmemişse, yani özgür varlıkların tercihiine göre şekillenecekse, Tanrı henüz gerçekleşmemiş olanı kesin biçimde bilemez.³⁷² Çünkü, bir şeyin bilinebilir olması için, onun ne olduğu belirlenmiş olmalıdır. O halde, Tanrı'nın bilgi edinimi de zamanla birlikte gelişmek zorundadır.

Hasker, Tanrı'nın gelecekteki olumsuzları nasıl bilebileceğine ilişkin geleneksel teorilere karşı çıkararak, mantıksal olarak Tanrı'nın bile geleceği bilemeyeceğini belirtir. Tanrı'nın geleceği geçmiş gibi bilemeyeceği iddiasından Tanrı'nın zamansal olduğu sonucuna varır.³⁷³ Çünkü yalnızca zaman içinde var olan bir Tanrı, gerçekleşmekte olan olaylara tepki verebilir ve onları bilebilir. Ancak bu, Tanrı'nın her şeyi bilmesine bir meydan okuma oluşturmaz, çünkü Hasker'ın ileri sürdüğü gibi, Tanrı'nın her şeyi bilmesi, Tanrı'nın mantıksal olarak bilinmesi mümkün olan her şeyi ve belirsiz bir bilginin içeriğini bilmesini gerektirir. Açık gelecek doğası gereği bilinemez olduğundan, ilahi mükemmelliğe zarar vermez.

Bilgi gibi bilinç de doğası gereği değişim ve süre ile ilişkilidir. Zira “bilinç akışı” olarak ifade edilen bir akıştan; mekânsız devinimden, bölünemez süreden bahsederiz. Burada “akış” kavramı, bilincin sürekli bir değişim (öz-başkalaşım) içinde olduğunu ifade eder.³⁷⁴ Özellikle Tanrı sonsuz ve zaman da dinamik ise, yani alemde gerçek değişim varsa; bilinçli bir varlık kabul edilen Tanrı'da bu değişimlere karşılık gelen farklı bilinçli deneyimler olacaktır. Özünde Tanrı zamansız/değişmez olsa dahi, değişen alemle ilişkisi bakımından zamansal bir yön içermelidir; zamansız kalamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın bilinci de yaratılıştaki olayların art arda gelişiyile bağlantılı olarak, zihinsel bir değişime ve zamansal akışa konu olur.³⁷⁵

³⁷² Eleonore Stump, “The Openness Of God: Hasker On Eternity And Free Will”, *Roczniki Filozoficzne* 70/1 (2022), 95.

³⁷³ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 101; Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 174-177.

³⁷⁴ Arıcı, “Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine,” 7.

³⁷⁵ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 231.

Sonuçta ilahi zamansallığı savunanlara göre, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olması, bilinç sahibi bir kişi/ zât olmasına ve zât olması da zamansal olmasına bağlıdır.

2.1.4. Kişi/ Zât Olma ve Zamansallık

Zamansalcılara göre, teistik Tanrı tasavvurunun merkezinde yer alan; kişisel ilişki kuran, özgür seçimler yapabilen ve evrendeki süreçlere müdahale edebilen fail Tanrı kavramı, zamansal bir çerçeveyi ön görmektedir. Zamansız bir kişi fikri tutarsızdır; zira kişi (person) olabilmek doğası gereği ardışıklık ve süreklilik içeren belirli faaliyetlere sahip olmayı gerektirir. Tanrı özünde bir kişi olarak kabul edildiği müddetçe, O'nun zamansız olduğunu savunmak mümkün görünmemektedir.³⁷⁶ Eğer Tanrı (kişi/ zât olarak) hatırlama, öngörme, düşünme, tasarlama, karar verme, niyet etme ve kasıtlı olarak hareket etme gibi faaliyetlerde bulunma kapasitesine sahipse; bu faaliyetlerin her biri bir “akış” içerisinde gerçekleşir. Zamansız ezeli bir varlık için hatırlanacak bir geçmişten veya öngörülecek bir gelecekte söz edilemeyeceği için, böyle bir varlığın kişi olarak tanımlanması imkânsızdır; dolayısıyla teizmin Tanrısı zorunlu olarak kişisel ve zamansal kabul edilmelidir.³⁷⁷

Kişilik ile zaman arasındaki zorunlu ilişkiyi temellendiren en güçlü kanıtlardan biri “hafıza (hatırlama) argümanı”dır. Kişi olmanın temel koşulu, geçmişteki deneyimleri bugünkü bilinç durumuna taşıyabilen bir hatırlama yetisidir. Hafıza (hatırlama) tanımı gereği geçmişe dönüktür; geçmiş ise zaman boyutunda konumlanır. Dolayısıyla Tanrı'nın hatırlaması, O'nun zaman içinde bulunmasını gerektirir.³⁷⁸ Zamandışı (timeless) bir varlığın geçmişi veya geçmiş deneyimleri olamayacağı için, böyle bir varlık “kişilik” niteliklerini taşıyamaz. Bu yüzden, bir kişinin varoluşu mutlaka zamanla ilişkilidir. Hatırlama eyleminin kendisi, zamansal olmasa (zaman almasa) bile, hatırlayan kişi zaman

³⁷⁶ Craig, *Time and Eternity*, 78.

³⁷⁷ Robert C. Coburn, “Professor Malcolm on God”, *Australasian Journal of Philosophy* 41/2 (1963), 155.

³⁷⁸ Helm, *Eternal God*, 58.

içinde olmalıdır; çünkü kişi ancak geçmişte öğrendiği ya da deneyimlediği şeyi hatırlayabilir. Bu da kişinin bir geçmişe sahip olduğu sonucunu doğurur. Dolayısıyla eğer hatırlama, kişilik için gerekli bir nitelikse, zamansız varlıklar kişi olamaz.³⁷⁹ O halde kişi, bilen ve hatırlayan bir varlıktır ve zamansal olmalıdır.

Yaratıcı ve fail olan Tanrı zamansal alem ile aktif ilişki içinde olmalıdır. Ancak zamansız ve değişmez bir Tanrı, “kişi” olarak kendi yarattığı düzene tam anlamıyla müdahale edemez. İlahi zamansallığı savunan Plantinga’ya göre mükemmel Tanrı, rasyonel bir kişi olarak zamansal düzende faaliyette bulunmaktadır. O hem bilgisi hem de duyguları olan (bazı şeyleri seven, bazılarından nefret eden) kişisel bir varlıktır; amaçları/hedefleri vardır ve bunlara ulaşmak için bilgisine dayanarak hareket etmelidir.³⁸⁰ Kasıtlı veya bilinçli olarak eylemde bulunmak ise eylemde bulunan kişinin zaman içinde bir konumda bulunmasını gerektirir. Hafızanın geçmiş ile bağlantılı açıklanması gibi niyet veya amaç da kavramsal olarak niyet edenin veya amaçlayanın geleceği ile bağlantılıdır. Nitekim bir amaç doğrultusunda hareket etmek, eylemin başlangıcından sonra ne olacağını göz önünde bulundurmaktır.³⁸¹ Ancak zamansız bir varlık için ‘gelecek’ veya ‘daha sonrası’ kavramı geçerli değildir. Eğer amaç ve niyet kavramları kişi olmanın özsel bir yönü olarak kabul edilirse, zamansız varlığın bu tür bir amaçlı eylem gerçekleştirememesi, onun “kişilik” niteliğini zayıflatır.

Kişi olan Tanrı, zamanda ve değişen olmalıdır; çünkü zamansal her eylem, değişim meydana getirir ve failinde de değişime sebep olmaktadır. Diğer bir deyişle, Tanrı ancak zamansal ise bir kişi olabilir.³⁸² O halde kişi olmanın eylemde bulunabilmek olduğunu ve eylemin zorunlu olarak zamansal bir süreç olduğunu, dolayısıyla kişilerin de

³⁷⁹ Pike, *God and Timelessness*, 122-123.

³⁸⁰ Simon Kittle - Georg Gasser, *The Divine Nature: Personal and A-Personal Perspectives* (New York: Routledge Publishing, 2022), 8; Alvin Plantinga - Michael Tooley *The Knowledge of God* (Malden: Blackwell Publishing, 2008), 370-371; Plantinga - Tooley, *The Knowledge of God*, 2-3.

³⁸¹ Helm, *Eternal God*, 61.

³⁸² Kittle - Gasser, *The Divine Nature*, 9.

zamansal olması gerektiğini düşünebiliriz. J. R. Lucas'a göre, Tanrı'nın zamanın dışında olduğunu söylemek, aslında Tanrı'nın bir kişi olduğunu inkâr etmektir. Eğer Tanrı bir "zihin" veya "kişi" ise, zamanla bir ilişki içinde olması gerekir. Çünkü zihinler (ve dolayısıyla kişilikler) zorunlu olarak zamansaldır, ancak uzamsal olmak zorunda değildirler. Lucas, "Tanrı için tüm varlıklar mekânsız biçimde (spacelessly) mevcut olabilir ama zamansız biçimde (timelessly) değil" diyerek, Tanrı'nın mekânı aşabileceğini, fakat zamana dokunan bir varoluş sürdürmesinin kişilik niteliklerini korumak için zorunlu olduğunu savunur.³⁸³ Gale'e göre de zamansız zihin fikri absürttür: çünkü "zihin bilinçlidir ve bilinç zamansal olarak uzatılmış bir süreçtir."³⁸⁴ Dolayısıyla tamamen zamansız bir varlıkta bilinçten söz etmek, ardışıklık ve süreklilik gibi zihnin en temel karakteristiklerini ortadan kaldırmak anlamına gelir.

Buna karşılık Craig, bilinç ile zamansallık arasında zorunlu bir bağ bulunduğu varsayımını reddeder. Kişi olmanın en önemli şartı, bilinçtir ancak bu zamansal bir bilinç akışı değil, öz-bilinçtir; yani kişi olmak için yeter koşul, öz-bilinçtir. Dolayısıyla zamansız bir Tanrı da kişisel olmak için ortaya konan gerekli koşulların hepsini yerine getirebilir.³⁸⁵ Ona göre, Tanrı'nın yaratma olmaksızın tek başına var olduğu durumda hem zamansız hem de öz-bilinçli ve dolayısıyla kişi olması mümkündür. Zamansal ardışıklık, bilinç için zorunlu bir koşul olmayıp yalnızca yaratılmış/zamansal varlıkların deneyimine özgü bir özelliktir.

Craig'e göre kişi olmanın diğer bir şartı da diğer kişiler ile (örneğin insan kişilerle) ilişkide olmaktır. O, Hristiyan teolojisinden örnek vererek, zamansız bir Tanrı'nın da kişiler (üçlemedeki kişiler) arası ilişkide bulunabileceğini belirtir.³⁸⁶ Dolayısıyla zamansız ilahi bir kişi de irade özgürlüğüne sahip, kişiler arası ilişkilerde bulunan, öz-

³⁸³ Helm, *Eternal God*, 47; J. R. Lucas, *A Treatise on Time and Space*, (Taylor and Francis, 2018), 300.

³⁸⁴ Craig, *Time and Eternity*, 81.

³⁸⁵ Craig, *Time and Eternity*, 82.

³⁸⁶ William Lane Craig, "Divine Timelessness and Personhood", *International Journal for Philosophy of Religion* 43/2 (Nisan 1998), 121-122.

bilinçli ve rasyonel olabilir; *ancak ve ancak zamansal bir alem yoksa*.³⁸⁷ Böyle bir alemin var olduğu düşünüldüğünde, Tanrı'nın bu alemin zamansallığından etkilenmeden kalması mümkün değildir. Böylece Tanrı, mekânsız ancak zamansal bir kişidir.

Swinburne'e göre Tanrı'nın bir kişi olduğu ve bedeni olmadığı, teizmin en temel iddiası gibi görünmektedir.³⁸⁸ “Bir teist Tanrı'dan ezeli ve ebedi olan, özgür, her şeyi yapabilen, (zayıf anlamda) her şeyi bilen, mükemmel derecede iyi olan, insanların ibadet ve itaatının uygun nesnesi olan, evrenin yaratıcısı ve sürdürücüsü olan, bedensiz bir kişiyi (yani bir ruhu) anlar.”³⁸⁹ Swinburne, eyleyen, seçen, bilen, seven ve bağışlayan bir Tanrı'nın zaman içinde olması gerektiğini savunur. Ancak zamansal bir varlık olarak Tanrı, olaylara tepki verebilir; dualara yanıt verebilir, insanların eylemlerine göre merhamet veya adalet gösterebilir; affeder veya cezalandırır.

Özellikle duaya “cevap” kavramı tanımı gereği zamansallık gerektirmektedir, çünkü ardışık bir düzen içerir: (1) ilk eylem, (2) bekleyiş/karşı-eylem, (3) buna tepki.³⁹⁰ Böylece duanın Tanrı'ya yöneltilmesi → Tanrı'nın “duayı duyma”sı → Tanrı'nın “karşılık verme”si zinciri, “önce-sonra” ilişkileri varsayar. Swinburne gerçek cevap ve ilişkisel sevginin ancak Tanrı'nın zamanda bulunmasıyla tutarlı olacağını; çünkü karşılık beklemenin/vermenin gerçek bir içsel değişim gerektirdiğini vurgular.³⁹¹

Sevgi de doğası gereği başkalarının sevinç ve üzüntülerine duyarlılık/karşılık içerir. Gerçekten seven bir Tanrı, aynı zamanda etkilenen, tepki veren ve ilişkiselliğe açık bir varlık olmak zorundadır. Dolayısıyla yarattıkları ile kişisel ilişki kuran Tanrı değişmelidir. Ancak bu değişim özünde/ mükemmelliğinde olmak zorunda değildir; ilişkisel (zayıf) özellikleri değişirken mükemmelliğini koruyabilir. Örneğin, insanlar günah işlediğinde Tanrı'nın onlara olan duygusal tepkisi değişebilir (acı ya da öfke

³⁸⁷ Craig, *Time and Eternity*, 86.

³⁸⁸ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 104.

³⁸⁹ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 1.

³⁹⁰ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 156.

³⁹¹ Swinburne, *The Coherence of Theism*,

hissedebilir), ancak O'nun sevgi dolu ve merhametli özü değişmez. Bu bağlamda, ilahi zamansallık, O'nun mükemmelliğinin bir kısıtlanması değil, aksine kişisel varoluşunun zorunlu bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

Klasik görüş Tanrı'yı kişisel bir varlık olmaktan çıkarıp, O'nu canlı ilişkiler kuramayan soyut bir ilkeye indirger. Oysa bilme ve sevmeye gibi fiillerin gerçekten gerçekleşebilmesi için Tanrı'nın ilişkisel bağlamlarda farklı biçimlerde davranabilmesi gerekir. Örneğin, Ward'a göre seven (zorunlu olarak sevgisini ifade eden) Tanrı özgür varlıkların olduğu bir alem (zorunlu) yaratmalıdır ve özgür varlıklar ile etkileşime giren bir Tanrı da zamansal/değişen olmalıdır; zaman boyunca gelişmelidir. Dolayısıyla klasik teizmin kendi kendine yeten (self-sufficient) ve değişmez Tanrı konseptinden vazgeçilmelidir çünkü Tanrı'nın böyle bir aleme ihtiyacı vardır.³⁹² Aristotelesci yalnız kendini akleden/kendi kendine yeterli Tanrı konseptini eleştirmek için Ward "narsistik" benzetmesi yapmaktadır.³⁹³ Ona göre Tanrı'nın mükemmel doğası, sonsuz öz-tatmininde (infinite self-satisfaction) değil, öz-verili sevgide (self-giving love) yatar.³⁹⁴ Dolayısıyla Tanrı "kendi kendine" değil, alem ile birlikte düşünülmelidir. Zira Hristiyan vahyinin merkezindeki "Tanrı sevgidir" ifadesi, fedakârlık, ilişkisellik ve tarihsel katılım gibi dinamik unsurlar içerir. Bu bağlamda Ward, klasik Yunan kökenli mükemmellik kavramının Hristiyan teolojisini gereğinden fazla etkilediğini ve daha dinamik, yaratıcı bir mükemmellik anlayışının geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.³⁹⁵

Tüm varlığın ve iyiliğin kaynağı olan Tanrı, her anımızda bizi destekler, dualarımızı işitir ve hatta Hristiyan inancının ifadesiyle, acılarımızı paylaşır ve günahlarımız için kefareti öder. Tanrı tüm bu nitelikleriyle maksimum mükemmelliğe sahiptir.³⁹⁶ Böylece ibadete/saygıya en layık olan da O'dur. İnsanı da özgür, irade sahibi,

³⁹² Ward, *Rational Theology*, 81; Helm, *Eternal God*, 191.

³⁹³ Ward, *Rational Theology*, 82; Helm, *Eternal God*, 193.

³⁹⁴ Ward, *Rational Theology*, 81-82.

³⁹⁵ Ward, *Rational Theology*, 85.

³⁹⁶ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 289.

akıllı ve şükran (övgü, saygı) duyan varlıklar olarak yaratmıştır. Dolayısıyla insan Tanrı'ya karşı sorumluluklarının/görevinin bilincinde olmalı ve O'na itaat etmelidir.³⁹⁷

Dinin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) Tanrı'sı insanlık tarihine aktif olarak müdahil olan, etkileşim içinde bulunan bir *kişidir*.³⁹⁸ Kişi/ zât olması bakımından Tanrı, evreni yaratan, düzenleyen ve insanlarla etkileşimde bulunan bir varlıktır. Bu etkileşimler, zaman içinde gerçekleşen olaylar olarak anlaşılır. Eğer Tanrı bir eylemde bulunuyorsa, bu eylemin ne zaman ve nerede gerçekleştiği sorusu her zaman sorulabilir. Bu durum, Tanrı'nın eylemlerinin insan deneyimiyle benzer bir zamansal ve mekânsal çerçeveye oturtulmasına yol açar. Swinburne şöyle yazar: "Teistin Tanrı hakkında söylemek istediği pek çok şey -şunu ya da bunu gerçekleştirdiği, affettiği, cezalandırdığı ya da uyardığı- bir insan için şu ya da bu zamanda ya da tüm zamanlarda doğru olan şeylerdir. Eğer P'nin x'i meydana getirdiğini söylersek, her zaman mantıklı bir şekilde bunu ne zaman meydana getirdiğini sorabiliriz."³⁹⁹ Ayrıca "kişisel bir varlık öfkeli, bağışlayıcı ve sevgi dolu olabilir; bu tutumlar zamansal bir varlık için mümkündür ancak zamansız bir varlık için mümkün değildir."⁴⁰⁰ Sonuç olarak Swinburne'e göre tüm bu kişisel özellikler bağlamında dinin Tanrı'sı zamansaldır (tüm zamandadır) ve ilişkisel olarak değişir.

İlahi zamansallığı savunanlara göre sadece yaratan değil, kurtaran Tanrı (God the Redeemer) fikri de zorunlu olarak zamansaldır: dinin kurtarıcı Tanrısı (zamansız) ezeli bir Tanrı olamaz. Çünkü kurtarıcı Tanrı değişen bir Tanrı'dır ve değişen her varlık, halleri arasında zamansal ardışıklık olan bir varlıktır. Tanrı'nın zamansız ezeli olduğunu savunan bir teoloji, Tanrı'nın kurtarıcı olduğu anlayışıyla çelişmekten kaçınmaz.⁴⁰¹ Örneğin Tanrı'nın, İsa'yı çarmıh üzerindeyken seyredip, değişmezliği nedeniyle O'nu

³⁹⁷ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 287-288.

³⁹⁸ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 233.

³⁹⁹ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 228.

⁴⁰⁰ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 294.

⁴⁰¹ Wolterstorff, "God Everlasting", 133-134.

kurtaramamanın acısını çektiğini düşünmek çelişiktir. Ancak bu çelişki *Kutsal Kitap* kaynaklı değildir; Tanrı'nın değişmez olduğu düşüncesi vahyin değil, aklın bir sonucudur.⁴⁰² Kutsal Kitaplarda tarihe müdahale eden, insanla ilişki kuran, öfke duyan, merhamet eden ve kurtaran bir Tanrı tasvir edilir. Dinin Tanrısı tarihin esiri olmak yerine tarihin içinde ve etkin bir varlıktır.⁴⁰³

Wolterstorff'a göre "Tanrı'ya ibadet ve itaat etmemizin nedeni O'nun zamanın dışında -ezeli, ebedi, değişmez- olması değildir. Zaman içinde gerçekleştirebildiği ve gerçekleştirdiği şeylerden dolayı biz ölümlüler O'nu övmeli ve O'na itaat etmeliyiz."⁴⁰⁴ Dolayısıyla, "kurtaran ve ibadetin nesnesi Tanrı" tasavvuru zamansız-ezelî bir Tanrı anlayışıyla bağdaştırılamaz; Tanrı'nın tapınılmaya layık oluşu, O'nun zamanın akışı içindeki canlı, etkin ve dönüştürücü eylemlerinde temellenir. Kişi bunu yapmamak için yeterli nedene sahip olmadığı sürece Kutsal Kitaplardaki Tanrı temsillerini gerçek olarak kabul etmelidir. Bu nedenle, Wolterstorff'un başlangıçta Tanrı'nın zamansal olduğunu iddia etmesine yol açan şey, *Kitab-ı Mukaddes*'in Tanrı'dan zamansal referans çerçevesi içinde hareket eden (fail) ve etkileşimde bulunan bir varlık olarak bahsetmesidir.⁴⁰⁵ Eğer Tanrı monoteistik geleneğin öngördüğü gibi eyleyen bir zât /kişi ise, zamansal olmalıdır, çünkü kişilerin failliği zaman içinde yer alır.⁴⁰⁶ Onun için, Tanrı'dan zamansız olarak bahseden teolojiler anlamsızdır ve Helenistik felsefenin kalıntılarına dayanır. Ayrıca Tanrı'nın hakiki doğası hakkında bize çok az şey söyler. Dolayısıyla Wolterstorff, ilahi zamansızlığı reddederken Hristiyan inancının Helenistik gelenekten sıyrılmasını/kurtarılmasını (dehellenization) önerir.⁴⁰⁷

⁴⁰² Hartshorne, *Logic of Perfection*, 279.

⁴⁰³ Bernhardt, "Timeless Action?", 130.

⁴⁰⁴ Wolterstorff, "God Everlasting", 156.

⁴⁰⁵ Wolterstorff, "God Everlasting", 145.

⁴⁰⁶ William Kneale, "Time And Eternity in Theology", *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1960-1961), 87-108; Wolterstorff, "God Everlasting", 145; ayrıca bk. Sajjad H. Rizvi, "Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies", *Revista Portuguesa de Filosofia* 62/2/4 (2006), 718.

⁴⁰⁷ Wolterstorff, "God Everlasting", 135; Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 191.

William Hasker da benzer şekilde teizmin Tanrısı'nın zorunlu olarak kişisel bir varlık olduğunu ve bu nedenle aktif, ilişkisel ve dinamik bir yapıya sahip olması gerektiğini vurgular.⁴⁰⁸ Ona göre Tanrı, zaman akışına dâhil olan ve özgür varlıkların henüz gerçekleşmemiş eylemlerini olasılıklar halinde bilen (açık teizm), onlara tarih içinde dinamik biçimde karşılık veren bir varlık olmalıdır. Dolayısıyla Yaratıcı ve Kurtarıcı Tanrı, yalnızca aşkın bir ilke değil; risk alan bir kişidir.⁴⁰⁹ Bu bağlamda Tanrı'nın özgür varlıklarla kurduğu ilişki, gerçek anlamda açık ve karşılıklı bir süreçtir.

Sonuç olarak, ilahi zamansallığı savunan görüşlerin ortak paydası, Tanrı'nın gerçek anlamda fail, bilen, seven ve kurtaran bir Tanrı olarak düşünüldüğünde, O'na zamansızlık atfetmenin yetersiz kalacağı iddiasıdır. Bu yaklaşımlara göre Tanrı'nın dinamik aleme ilişkin failliği, bilgisi ve kurtarıcı işlevi, zorunlu olarak zamansal ardışıklığı ve değişimi içerir. Dolayısıyla Tanrı, yalnızca soyut bir mutlak varlık değil, tarihin akışı içinde etkin olan, yaratıklarının hayatına müdahale eden ve onlarla ilişki kuran canlı bir varlık olarak anlaşılmalıdır. Bu anlayış, klasik teizmin mutlak değişmezlik ve ezeliyet vurgusuna meydan okurken, Tanrı'yı daha çok ilişkiselliği, tarihselliği ve dinamik mükemmelliğiyle temellendirmeye çalışmaktadır.

Ancak Tanrı'nın aşkın ve mutlak doğası, O'nun yalnızca zamansal bir varlık olarak kavranamayacağını gösterir. Bu durum, Tanrı'nın bir yönüyle değişmez ve zamansız, diğer yönüyle ise yaratılanlarla ilişkisi bağlamında değişen ve zamansal olabileceğini öngören 'çift kutuplu Tanrı' anlayışına zemin hazırlar. Böylece Tanrı, özü itibarıyla aşkın ve zorunlu varlık olarak zamansız kalırken, fiilleri ve ilişkileri bağlamında zamana dâhil olan dinamik bir varlık olarak tasavvur edilebilir.

⁴⁰⁸ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 152.

⁴⁰⁹ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 205.

2.2. Çift Kutuplu Tanrı ve Kismî Zamansallık

Süreç teolojisinin en etkili temsilcilerinden Charles Hartshorne, Tanrı'yı hem zorunlu hem de olumsal yönlerle sahip bir varlık olarak tanımlar. Ona göre felsefe ve teolojinin nihai konusu, “varlığın bütünleşik toplamı” olan Tanrı'dır; ancak bu Tanrı yalnızca metafiziğin incelediği zorunlu varlık değil, aynı zamanda tarihsel süreçlerin ve dinî tecrübenin de açığa çıkardığı olumsal bir gerçekliktir. Hartshorne, bu anlayışı şöyle temellendirir: “Eğer felsefe ve teolojinin nihai konusu, varlığın bütünleşik toplamı olan Tanrı hem zorunlu hem de olumsal hem mükemmel hem de mükemmelleşebilir ise, o zaman metafizik tek başına Tanrı'yı açıklayamaz; teoloji ve felsefe, metafiziğin yanında Tanrı'nın olumsal yönlerini açığa çıkaran bütün bilimlerin ve hatta vahyin katkılarını da sentezlemelidir.”⁴¹⁰

Bu anlayıştan yola çıkarak Hartshorne Tanrı'yı hem mükemmel hem de mükemmelleşebilir bir varlık olarak tarif eder. Zorunlu yönüyle Tanrı'nın özsel nitelikleri değişmez ve aşkındır; fakat olumsal (contingent) yönüyle Tanrı, yaratılmışların eylemlerinden etkilenir, onların sevinçlerini ve acılarını paylaşır, onlarla ilişki kurar; yeni değerlerin eklenmesiyle daha zengin bir mükemmellik deneyimler. Böylece Hartshorne'un çift kutuplu Tanrı kavramı, Tanrı'nın zorunlu, ebedi, değişmez doğası ile olumsal, zamansal, tepki veren yönü arasında ayırım yaparak hem zamansız hem zamansal bir anlayış ortaya koyar. Bu görüş, Tanrı'nın değişmezlik ve dünyaya müdahil olma niteliklerini, ikincisi için zamansal bir boyut atfederek uzlaştırmaya çalışır. Ona göre yaşayan bir Tanrı klasik teizmin iddia ettiği gibi her açıdan değişmez ve mutlak zorunlu olamaz.

Aslında bu ayrımıyla Hartshorne da zorunlu varlığın mükemmel, değişmez, zamansız iken kontenjan varlığın mükemmelleşen, değişen, zamansal olduğunu kabul

⁴¹⁰ Hartshorne, *Man's Vision of God*, 72.

etmektedir. Fakat dini tecrübe düşünüldüğünde Tanrı'nın sadece mükemmel/zorunlu olamayacağını iddia eder. Ona göre teizmin asıl problemi Anselmci tanımın alternatif anlamlarını ihmal etmesidir.⁴¹¹ “Kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” ifadesi yalnızca mutlak statiklik değildir, aynı zamanda ilişkisel dinamizm boyutunu da barındırır.

Hartshorne, mükemmelliğin mantığını anlama arayışında Orta Çağ düşünürleriyle aynı fikirdedir. Ancak bu mantığın, akledilebilen en büyük varlık olarak tanımlanan Tanrı'nın niteliklerini ifade etme çabasında geleneksel olarak yanlış uygulandığını düşünmektedir. Hartshorne, geleneksel teizmin mükemmelliğe tek taraflı bir yaklaşım benimsediğini, her zıt çiftin bir yönünü (değişim yerine kalıcılık, çokluk yerine birlik vb.) ilahi nitelikler olarak seçip diğerini göz ardı ettiğini öne sürer.⁴¹² Geleneksel ya da klasik teistik mükemmellik mantığı Tanrı'yı tek kutuplu olarak görür, hatta çeşitli zıtlıklar (kalıcılık-değişim, tek-çok, etkinlik-pasiflik, vb.) söz konusu olduğunda her çiftteki bir unsuru ilahi bir sıfat olarak seçerken (her çiftin ilk unsuru) diğerini kötüler.

Buna karşın Hartshorne ikili bir bakış açısı önerir. Bu çiftlerdeki her iki unsurun da olumlu ve olumsuz yönler içerdiğine inanmaktadır. Örneğin çiftlerin her bir unsurunda, üstün (aşkın) anlamda Tanrı'ya atfedilmesi gereken iyi özellikler vardır (kararlılık anlamında mükemmel kalıcılık, yaratıkların acılarına karşılık verme konusunda üstün yetenek anlamında mükemmel değişim). Bu çiftlerdeki her bir unsorda aynı zamanda kötü özellikler de vardır (örneğin, dik kafalılık, döneklık). Hartshorne'a göre teistin görevi, bu çiftlerin her iki unsurunun da üstünlüklerini Tanrı'ya atfetmek ve her iki unsurun da kötü yönlerinden kaçınmaktır.⁴¹³ Örneğin Tanrı hem değişmez olabilir hem de olup bitenlere karşılık verebilir. Amaç, olumsuz parçaların tuzağına düşmeden, Tanrı'yı her iki tarafın da en iyi yönlerine sahip olarak görmektir.

⁴¹¹ Hartshorne, *Man's Vision of God*, 7.

⁴¹² Dombrowski, “Charles Hartshorne,”

⁴¹³ Dombrowski, “Charles Hartshorne,”

Dolayısıyla Hartshorne, mükemmel bir varlığın iki önemli niteliğe sahip olduğunu öne sürer. Birincisi, tüm olayları ve durumları kapsayacak şekilde evrende gerçekte olan her şeyi tam olarak kavrar veya deneyimler. Böyle bir Tanrı'nın kendisinde asla bir potansiyel, eksiklik ya da değişiklik olmaz. İkinci olarak, tüm potansiyel gerçeklikler hakkında tam bilgiye sahiptir, var olabilecek her olasılığı kapsar ve buna göre hareket eder. Daha basit bir ifadeyle, mükemmel bir varlık hem olanı hem de olabilecek olanı bilir.⁴¹⁴ Bu görüşe göre mükemmelliğin anahtarı hem gerçekliği hem de olasılığı içeren her şeyi kuşatmakta yatar.

Ona göre teizmin çıkmazı, Tanrı'nın zorunlu (necessary) ve bilfiil (actual) varlık olduğu kabul edilirken, yaratma eyleminin kontenjan (olumsal) görülmesidir. Yani, Tanrı'nın yaratması zorunlu değildir; Tanrı başka bir dünyayı da yaratabilirdi veya hiçbir şeyi yaratmayabilirdi.⁴¹⁵ O halde bilfiil zorunluluk fikri, mümkün dünyalar arasında seçim yapabilen özgür bir Tanrı fikrini zayıflatmaktadır. Bu noktada klasik teizm, ya yaratmayı da zorunlu saymak durumundadır (bu, Tanrı'nın özgürlüğünü tehlikeye atar) ya da Tanrı'nın doğasının yalnızca aktüel (gerçekleşmiş) değil, aynı zamanda potansiyel (oluş halindeki) yönleri de içerdiğini kabul etmek durumundadır.

Hartshorne böylece, Tanrı'nın hem mükemmel hem de özgür/mükemmelleşen, hem değişmez hem de ilişkisel olmasını tutarlı biçimde açıklamayı amaçlar. Bu bağlamda Tanrı'nın mükemmelliğini, O'nun doğasında bütün olumlu modal özelliklerin (mümkün, zorunlu, aktüel) bir arada bulunmasıyla açıklar. Böylece Tanrı yalnızca zorunlu ve bilfiil varlık değil, aynı zamanda tüm mümkünlerin zemini ve kaynağıdır. Diğer bir ifadeyle Hartshorne'un “modal *birliktelik*” (modal coincidence)⁴¹⁶ anlayışı, Tanrı'nın doğasının yalnızca ezeli zorunluluğu değil, aynı zamanda tüm potansiyel ve aktüel gerçeklikleri kapsadığını vurgular:

⁴¹⁴ Hartshorne, *Logic of Perfection*, 38-43.

⁴¹⁵ Dombrowski, *A History Of The Concept Of God*, 47-48.

⁴¹⁶ Hartshorne, *Logic of Perfection*, 34-38.

Mükemmel bir varlık hem tüm fiili oluşları (olayları ya da durumları) bilen (ya da deneyimleyen) hem de tüm olasılıkları (yani tüm olası oluşları, olayları ya da durumları) bilebilen varlıktır. Bu modal birliktelik (modal coincidence), mükemmellik kavramına eşdeğer bir kavramdır.⁴¹⁷

Tanrı'nın "modal birliktelik" ile mükemmel sayılması, O'nun yalnızca zorunlu, yalnızca mümkün ya da yalnızca bilfiil bir varlık olmadığının kabulüne dayanır. Mükemmel olan, bu üç modal düzeyi de kendinde barındırandır. Nitekim bir varlığın mükemmel olması, onda hiçbir eksiklik bulunmaması anlamına gelir. Yani Tanrı yalnızca aktüel olanla ve zorunlulukla sınırlı değildir. Böylece Tanrı "daha büyüğü düşünülemeyen varlık" olur: çünkü yalnızca var olanı değil, var olabilecek tüm düzenleri ve varlıkları da kuşatır.

Dolayısıyla, Hartshorne'a göre ilahi mükemmellik statik bir durum (mutlak maksimum) değil, dinamik bir etkileşim ve büyüme sürecidir. Klasik teizmin değişmeyen mükemmelliğe yaptığı vurgunun aksine Hartshorne, evrenle etkileşim halinde olan ve sürekli gelişim gösteren dinamik bir mükemmelliği savunur. Ona göre, Tanrı'nın mükemmelliği değişimi reddetmek bir yana, aslında değişime bağlıdır. Dolayısıyla ilahi dinamizm, mükemmel değişimler içeren bir süreçtir.

Kuşkusuz Tanrı'nın tarihi aştığı bir anlam vardır, ancak tarih aynı zamanda amaçlarını gerçekleştirdiği bölge ya da ortamdır ve kuşkusuz bu onun için önemlidir ve onun için bir fark yaratır. Tanrı ne basitçe tarihin üzerinde, ondan etkilenmemiş ve değişmemiştir, ne de bazı deneycilerin tasavvur ettiği gibi evrim geçiren bir Tanrı olarak tarihin içindedir. Bunu kavramak bizim için ne kadar zor olsa da O hem yukarıda hem de içeridedir.⁴¹⁸

Hartshorne, dünyadan etkilenen ve dolayısıyla bir anlamda ona bağımlı olan bir Tanrı'nın, yaratılıştan tamamen bağımsız bir Tanrı'dan paradoksal olarak daha mükemmel olduğunu savunur. Dünyanın acılarına duyarlı ve süreçlerine aktif olarak

⁴¹⁷ Tomis Kapitan, "Perfection and Modality: Charles Hartshorne's Ontological Proof", *International Journal for Philosophy of Religion* 7/2 (1976), 382; Hartshorne, *Logic of Perfection*, 38-39.

⁴¹⁸ John Macquarrie, *Thinking about God* (New York: Harper & Row, 1975), 113.

dahil olan bir Tanrı ibadete daha layıktır. Dolayısıyla, Hartshorne'un görüşüne göre, böyle aktif bir Tanrı tüm zaman boyunca vardır. Yani, Tanrı zamansal ardışıklığa tabi olarak yaşar, ancak sonlu bir zamanda değil, ebediyen vardır.

Tanrı'nın bilgisi konusunda da Hartshorne, klasik teizmi eleştirmektedir. Ona göre mükemmel bilgi, nesnesine kusursuz biçimde uymalıdır. Yani Tanrı'nın bilgisi gerçekliği olduğu gibi/eksiksiz yansıtmalıdır. Ancak olaylar zamansal ve oluş içinde/dinamik olduklarından; Tanrı'nın bilgisi de (klasik teizmin iddia ettiği gibi) zamansız olamaz. O halde, Tanrı zamansal olayları zamansız bir "şimdi"de değil, oldukları gibi, yani süreçsel biçimde bilmelidir. Gelecekteki olaylar da henüz gerçekleşmediklerinden, aktüel biçimde bilinmeleri imkansızdır:

...O halde, her şeyi bilmenin, mümkün olan tüm bilgi olduğunu söyleyebiliriz ki bu, tanımı gereği mükemmel bilgidir, ancak gelecekle ilgili bazı gerçekler şu anda bilinemeyeceğinden, her şeyi bilen de bunları bilmez.⁴¹⁹

Geleceğin özü, var olabilecek ya da olmayabilecek şeylerden, yani kesin olmayan, belirsiz, kararsız şeylerden oluşması değil midir? Eğer öyleyse, o zaman her şeyi olduğu gibi bilen Tanrı, gelecekteki olayları yalnızca belirsiz ya da az çok şüpheli, bulanık, ayrıntılar açısından eksik karakterleriyle bilecektir.⁴²⁰

Hartshorne, zamansal olayların ya zamansız olarak var olduğunu ya da olmadığını belirtir. Eğer zamansız iseler, o zaman gerçekten zamansal olaylar değildir. Ancak, olaylar zamansız olmadığına göre, akıl yürütme mükemmel bilginin onları zamansız olarak bilemeyeceği sonucunu doğurur. Buradan hareketle Hartshorne'un pozisyonu, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin gelecekteki tüm olasılıkları bilmesine izin verdiği, ancak bunları yalnızca olasılıklar ve potansiyeller olarak bildiği yönündedir.⁴²¹

⁴¹⁹ Hartshorne, *Man's Vision of God*, 140.

⁴²⁰ Charles Hartshorne, *Reality as Social Process* (Glencoe: The Free Press, 1953), 158.

⁴²¹ Dombrowski, "Charles Hartshorne".

Sonuçta Hartshorne’a göre Tanrı her şeyi bilir, ancak buradaki “her şeyi bilme”, bilinebilir olan her şeyi bilen ilahi yeteneği ifade eder: zaten gerçekleşmiş olan geçmiş gerçeklikler; fizik yasalarına göre bilinebilir oldukları ölçüde mevcut gerçeklikler ve gelecek olasılıklar ihtimaller. Bununla birlikte, klasik her şeyi bilme anlayışına göre, Tanrı gelecekteki olasılıklar ya da ihtimaller hakkında halihazırda gerçekleşmiş gibi bilgi sahibidir. Hartshorne’a göre, bu bir yüce bilgi örneği değil, daha ziyade geleceğin (en azından kısmen) belirsiz karakterine dair bir cehalet örneğidir. Dolayısıyla tamamlanmış ve potansiyel içermeyen (yeni bir şey eklenmeyen) ilahi bilgi anlayışı hem mantıksız hem de dini açıdan sorunludur.⁴²²

Genel olarak süreç düşünürlerinde (Bergson, Whitehead, Hartshorne), şimdiki zaman ile geçmiş arasındaki ilişkinin şimdiki zaman ile gelecek arasındaki ilişkiden radikal biçimde farklı olduğu asimetrik zaman görüşü yaygındır. Geçmiş, artık geri alınamaz bir şekilde gerçekleşmiş ve sabitlenmişken, gelecek henüz var olmayan, belirsizlik ve olasılıklarla dolu bir alanı temsil eder. Hartshorne birçok klasik teist in aksine, geleceğin açık olduğunu ve zamanın dinamik olduğunu savunur. Öyle ki, her bireyin kendini yaratma kapasitesi vardır. Ayrıca özgür faillerin Tanrı ile birlikte dünyanın ortak yaratıcıları olduğunu düşünür. Kozmik dramada her oyuncu, ne kadar mütevazı olursa olsun, oyun yazarı tarafından belirlenmemiş bir şekilde oyuna katkıda bulunur.⁴²³ Böylece Tanrı, yarattıklarıyla birlikte bilinmeyen bir geleceğe doğru ilerlerken bilgisi de artmaktadır. O halde Tanrı geçmişin tüm gerçekliğini eksiksiz biçimde bilir, fakat geleceğe açık olan ve özgür yaratıkların kararlarıyla şekillenen olasılıkları yaratıcı bir biçimde yönlendirir.

⁴²² Hartshorne, *Logic of Perfection*, 42-43.

⁴²³ Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method* (Illinois: The Open Court Publishing, 1970), 239; Charles Hartshorne, “God as Composer-Director, Enjoyer, and, in a Sense, Player of the Cosmic Drama”, *Process Studies* 30/2 (Winter 2001), 242-253.

Klasik teizmin önde gelen savunucularından olan Aquinas, Tanrı'nın zamansızlığını açıklamak için ünlü “ezelî şimdi” (totum simul) benzetmesini kullanır. Ona göre Tanrı, zamanın akışına tabi değildir; tıpkı yüksek bir kuleden yola bakan bir gözlemcinin, kervanın tümünü tek bakışta görmesi gibi, Tanrı da geçmiş, şimdiyi ve geleceği aynı anda kavrar. Böylece Tanrı için “önce–sonra” gibi ardışıklıklar söz konusu değildir. Hartshorne ise bu anlayışa karşı çıkarak, Tanrı'nın gözlemlediği şeyin sabit bir bütün değil, sürekli yenilenen bir süreç olduğunu ileri sürer. Ona göre, Tanrı'nın gözlemleyebileceği sabit bir gezginler bütünü yoktur; ne şimdi ne de ebediyen. Her an, Tanrı için yeni bir bütünlük teşkil eder.⁴²⁴ Dolayısıyla Hartshorne'un sürece dayalı yaklaşımında, Tanrı'nın bilgisi durağan bir “ezelî şimdi” değil, dinamik olarak değişen ve yenilenen evrenle birlikte genişleyen bir bütünlüktür.

İnsan olmayanlar da dahil olmak üzere kısmen özgür faillerin çoğunluğu ne tamamen belirlenmiş ne de ayrıntılı olarak önceden bilinen bir gelecek karşısındadır; bu faillerin birbirlerinin yoluna çıkmasını, çatışmasını ve birbirlerinin acı çekmesine neden olmasını sadece mümkün değil, aynı zamanda muhtemel kılar. Bu görüşe göre, Tanrı anlayan ve birlikte acı çeken bir dosttur.⁴²⁵

Böylece Hartshorne klasik görüşün salt fiil anlayışını da eleştirir. Ona göre gerçek Tanrı tasavvuru hem aktüel hem de potansiyel yönü olan bir Tanrı olmalıdır. Nitekim, Tanrı, kendi doğasında ilişki kurma, sevgi, yaratma ve yeniye tepki verme potansiyeli taşır. Böylece Tanrı, ilişkisel, dinamik ve oluşla iç içe bir Tanrı'dır. Hartshorne'a göre “Anselm, Tanrı'nın merhametli olduğu iddiasını tutarlı bir şekilde savunabilmek için varlık (existence) ve fiil (actuality) arasındaki ayrıma ihtiyaç duyduğunu fark etmemiştir.”⁴²⁶

⁴²⁴ Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, 135; *Logic of Perfection*, 271.

⁴²⁵ Dombrowski, “Charles Hartshorne”.

⁴²⁶ Dombrowaki, “Charles Hartshorne”.

Tanrı'nın *actus purus* (tam bilfiil, mutlak eylem, saf edim) olarak tanımlanması, genellikle, Tanrı'da hiçbir potansiyelin olmadığı, O'nun tamamen aktüalize olmuş ve değişmez (zamansız) bir varlık olduğu şeklinde anlaşılır. Ancak, süreç felsefesi de bu kavramı kendi dinamik modeline uyarlayabilir. Örneğin süreç felsefesi, Tanrı'nın evrende ve oluş sürecinde etkili, "sürekli etkin" bir "yaratıcı eylem" olarak anlaşılmasını vurgular. Böylece Tanrı, her an en üst düzeyde bilfiildir. Ancak yine de Tanrı'nın her an yaratıcı fiilde (aktüel) olması, hiçbir potansiyel içermemesi anlamında değildir.

Hartshorne'a benzer şekilde Whitehead alemi, "tüm zamanın aynı anda mevcut olduğu" kapalı bir bütünlük yerine, anlık olarak var olan, sürekli yenilenen bir süreç şeklinde tarif eder. Geçmiş, "etkisini aktarmış" olup bir sonraki aşamada "alınmış/anlanmış" (prehension; Whitehead'in kavramıyla, algılanıp içselleştirilmiş) olarak varlığını sürdürür.⁴²⁷ Ancak geçmiş, "tamamıyla" gerçekleşmiş ve geleceği şimdiden belirleyen bir blok yapının parçası değildir; daha çok, bir önceki aşamanın etkisiyle yeni "gerçek varlık" (actual entity) oluşumuna katkı sağlar.

Süreç felsefesinde evren, durağan varlıklardan ziyade, sürekli oluş ve değişim halinde bulunan olayların (actual occasions) toplamı şeklinde kavramsallaştırılır. Dolayısıyla "zaman", evrenin temel boyutu ve işleyiş mekanizmasıdır; her yeni olay, geçmişle ilişkisini koruyarak "akış" içinde ortaya çıkar. Böylece Tanrı da bir yönüyle bütün olanakları (potansiyeli) en baştan kavrayan "ezeli" bir boyuta sahipken, diğer yandan evrenin akışına katılıp, her yeni oluşta dünya ile birlikte "zenginleşen" bir varlık olarak tasvir edilir.

Nitekim Tanrı ancak zamansal ise ilişki kurabilir, karar alabilir ve yaratılış sürecine katılabilir. Bu sayede Tanrı, özgür varlıklar yaratan özgür bir yaratıcı olabilir. Tanrı, aynı zamanda zorunlu ve değişmez yönüyle, evrenin anlaşılabilirliğine

⁴²⁷ Bowman L. Clarke, "Two Process Views of God", *International Journal for Philosophy of Religion* 38/1/3 (Aralık 1995), 66.

(intelligibility) temel oluşturmalıdır. Eğer Tanrı'nın bir yönü ezeli ve zorunlu (eternal and necessary) değilse, evrenin düzeni de temelsiz kalır. Dolayısıyla Whitehead'ın zamansal, ezeli ve çift-kutuplu Tanrı modeli, yaratılışın özgür bir eylem olmasıyla Tanrı'nın zorunlu, rasyonel temel olma işlevini birleştirmeye çalışır. Ward'a göre bu model, Tanrı'yı hem değişmeyen bir temele hem de yaratılışa ve tarihe katılan bir kişiliğe sahip olarak anlamaya imkân verir. Bu bakımdan, yaratılış ve zorunluluğu uzlaştıran güçlü bir çerçeve sunmaktadır.⁴²⁸

Bu bakış açısında Tanrı, süreç içinde gerçek zaman deneyimine katılır, yaşanan olaylardan etkilenir ve yeni durumlara tepki verir. Tanrı, değişime katılmasına rağmen ilahi karakterini ve yaratıcı rolünü korur. Dolayısıyla “ezeli” veya “aşkın” yön, Tanrı'nın bütün zamanları kapsayan ve düzenleyen boyutu anlamına gelir; ancak Tanrı bir yönden de “zaman içinde” hareket eder. Her an yaratır, zaman akışında ortaya çıkan olaylarla etkileşime girer, tepki verir, vb. O halde süreç felsefesine göre, hayat ve kişilik, bir süreci; zamanda olmayı gerektirir. Gerçeklik böyle kazanılır. Dolayısıyla Tanrısal bir hayattan ve gerçeklikten bahsedeceksek, zamansal bir süreci yok sayamayız.

Hartshorne kişilik kavramını süreklilik taşıyan tekil bir varlık olarak değil, zaman içerisinde ardışık benlik evrelerinden (self-phases) oluşan bir süreç olarak görür. Ona göre, elli yaşındaki bir insan ile onun çocukluğu aynı özdeş varlık değildir; çocukluk geçmişte kalmıştır ve şimdi var olan kişi artık o değildir.⁴²⁹ Nitekim Hartshorne, Tanrı'nın da zamansal süreçte etkin olan, değişime açık ve ilişkiye giren bir varlık olduğunu savunmaktadır. Böylece Tanrı, yalnızca neden olan değil, aynı zamanda sonuçlardan da etkilenen, sevgi temelli ve dinamik bir varlıktır. Bu çerçevede ilahi mükemmellik, değişmezlik değil, ilişkisel açıklık ve ahlaki duyarlılık içerir.

⁴²⁸ Ward, *Rational Theology*, 230.

⁴²⁹ Hartt, “The Logic of Perfection”, 763.

Ayrıca Hartshorne'un görüşüne göre, sevgi temelli bir Tanrı anlayışı çift kutuplu Tanrı tasavvurunu gerektirir. Zira insani sevgiyle en uzak düzeyde bile benzerlik taşıyan bir ilahi sevgi anlayışı, yalnızca neden olan değil aynı zamanda etkilenen; yalnızca güvenilir değil aynı zamanda karşılık veren bir Tanrı'yı zorunlu kılar.⁴³⁰ Süreç felsefesi ya da neo-klasik teizm çerçevesinde Tanrı'nın amacı, canlı, coşkulu ve anlamlı bir yaşamı teşvik etmektir. Bu bağlamda ilahi mükemmellik, yaratılmışların bu amaca ulaşmalarına kayıtsız kalan bir Tanrı ile bağdaşmaz. Aksine, Tanrı'nın mükemmelliği, yaratıkların başarısızlıkları karşısında duyarsız kalmayan, onların acılarına katılan ve iyiliğe yönelişlerinde onlara eşlik eden bir yapıyı içerir. Hartshorne'un ifadesiyle, yalnızca sevgi, asli ilkedir.⁴³¹ Bu anlayış, Tanrı'nın değişmezlik ve etkilenmezlik ilkeleriyle tanımlandığı klasik teizmden farklı olarak, Tanrı'yı canlı ilişkilere açık, süreçsel ve katılımcı bir varlık olarak sunar.⁴³²

Ancak klasik görüşe göre, Tanrı'nın yaratıklarla bu tarz zamansal bir etkileşime girmesi zorunlu değildir. Yaratıklar varoluşları için Tanrı'ya bağlı olduklarından, Tanrı ile olan ilişkileri onları etkiler ama Tanrı'yı etkilemeyebilir.⁴³³ Dolayısıyla Tanrı'nın yaratıklarla ilişkisi, O'nun özünde herhangi bir değişim veya eksiklik meydana getirmez; aksine Tanrı'nın failliği, kendi zorunlu varlığının ve mükemmelliğinin dışavurumu olarak anlaşılır. Böylece Tanrı'nın yaratıklarla ilişkisi, O'nun zamansal bir değişime uğradığını değil, aşkın mükemmelliğinin zaman içindeki yansımalarını ifade eder.

Öte yandan, mükemmellik, ibadet ve duanın anlamlı olabilmesi için Tanrı'nın zorunlu olarak sahip olması gereken bir özelliktir.⁴³⁴ Yani, eğer bir varlığa ibadet edilecekse ya da ona dua edilecekse, bu varlığın doğası itibarıyla en yüksek değerleri taşıması, en yüce kudret, bilgi ve iyiliğe sahip olması gerekir. Fakat dini açıdan dua ve

⁴³⁰ Hartshorne, *Logic of Perfection*, 36, 109.

⁴³¹ Dombrowski, *A History of The Concept of God*, 37.

⁴³² Hartshorne, *Reality as Social Process*, 156, 85.

⁴³³ Dan, "Charles Hartshorne."

⁴³⁴ Hartshorne, *Logic Of Perfection*, 40.

ibadetin anlamlı ve etkili olabilmesi için bir fark yaratması beklenir. Dolayısıyla Tanrı, yaratılmışların özgür iradeli eylemlerine ve dualarına tepki verebilen, zamansal bir varlıkla ilişki kurabilen, duyarlı bir kişi olmalıdır. Böylece dua, Tanrı'nın kararlarını etkileyebilecek gerçek bir ilişki biçimi hâline gelir. O halde, Tanrı'nın mükemmelliği yalnızca ontolojik bir aşkınlığı değil, aynı zamanda ilişkiyel bir yönü de gerekli kılar. Mükemmel bir Tanrı, hem ibadete layık olacak derecede aşkın hem de kullarıyla etkileşim kurabilecek kadar içkin olmalıdır. Aksi hâlde ibadet ve dua, yalnızca tek taraflı bir eylem olarak kalır ve Tanrı'nın kişisel yönünü göz ardı eder. Bu nedenle, süreç felsefesinde Tanrı'nın mükemmelliği ile zamansal faillik ve ilişkiyellik arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Tanrı'nın mükemmelliği yalnızca aşkınlık ve mutlaklıkla tanımlanamaz; ibadet ve duanın anlamlılığı için O'nun ilişkiyelliği ve zamansal faillik yönü de hesaba katılmalıdır. Zira mükemmel Tanrı, yaratıklarının özgür iradeli eylemlerine ve yakarılarına kayıtsız kalan değil, onlara cevap verebilen bir varlık olarak düşünölmelidir. Bu noktada Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin boyutlarını uzlaştıran yaklaşımlar önem kazanır. Klasik teizmin mutlak zamansızlık anlayışı Tanrı'nın ibadet ve dualara karşılık verme kapasitesini açıklamaya çalışır ancak insan algısını aşan bazı zorluklarla karşılaşır. Yalnızca zamansal Tanrı tasavvuru ise Tanrı'nın aşkınlığını gölgelemektedir. Bu ikilemi aşmak üzere geliştirilen modellerden biri süreç felsefesinin kısmî zamansallık iddiasıyken bir diğeri de Alan Padgett'in "görelî zamansızlık" yaklaşımıdır. Padgett, Tanrı'nın zamana aşkın olmakla birlikte zamansal varlıklarla gerçek bir ilişki kurabileceğini savunarak hem ilahî mükemmelliği hem de zamansal etkileşimi bir arada açıklamayı hedefler.

2.3. Görelî Zamansızlık ve Tanrısal Zaman

Tanrı-zaman ilişkisi konusunda bir tür hibrit yaklaşım savunan Padgett’a göre hem zamansal ezelilik (everlasting) hem de mutlak zamansızlık (absolute timeless) anlayışlarında önemli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bunlara alternatif bir üçüncü görüş geliştirdiğini iddia eden Padgett, görelilik kuramından da esinlenerek Tanrı’nın “görelî zamansız” olduğunu savunur. Öncelikle zamansızlığı iki şekilde tanımlayabileceğimizi belirtir. Eğer zaman, “süre”yi ifade ediyorsa; zamansız varlığın hayatında süreden bahsedemeyiz. Burada zamansız olmak, herhangi bir zamansal uzam veya konumu olmamak anlamına gelir. Bu tarz zaman dışılık, mutlak zamansızlık olarak ifade edilir. Diğer taraftan, zaman ile bizim ölçülen zamanımızı/ zaman-mekân devamlılığını kastedebiliriz ki bu zaman-mekânda (ölçülen zamanda) olmayan varlık, zamansız kabul edilmektedir. Padgett bu tarz zamansızlığa görelî zamansızlık (relative timelessness) demektedir.⁴³⁵ Ona göre Tanrı, mutlak/metafizik anlamda zamansal, ancak fiziki zamanla ilişkisi bakımından görelî zamansızdır. Padgett bu görüşün bir çeşit zamansızlık olduğunu iddia etse de Tanrı’ya ölçülemeyen bir zaman (öncelik-sonralık) atfederek zamansallığa daha yakın durmaktadır.

Padgett’a göre Tanrı, yaratılmış uzay-zaman evrenine göre zamansızdır, çünkü Tanrı’nın zamanı veya ezeliliği mekâna bağlı değildir, başlangıçta yaratılmamıştır ve sonu yoktur; bilimsel zamanın zamansal metriğiyle de ölçülemez. Ancak yine de alemle ilişkisi bakımından Tanrı bir şekilde zamansaldır. Nitekim *Kitab-ı Mukaddes* de Tanrı’yı mutlak anlamda zamansız (timeless) olmaktan çok, zamanın akışında sonsuz (everlasting) bir varlık olarak tanımlamaya yakın bir tablo sunar.⁴³⁶ Kutsal metinlerde, hem

⁴³⁵ Padgett, “God and Time”, 210.

⁴³⁶ Alan G. Padgett, “The Difference Creation Makes: Relative Timelessness Reconsidered”, *God Eternity and Time*, ed. Christian Tapp - Edmund Runggaldier (London: Routledge Publishing, 2011), 118.

başlangıçsız/sonsuz hem de yaratılış sürecine ve insanlık tarihine etkin şekilde katılan, dualara cevap veren ve tarihin akışına müdahil olan bir Tanrı tasviri yer alır.

Ona göre zamansal ezeli (everlasting) Tanrı ile ilgili temel problem, mantıksal tutarlılık değil, teolojik yetersizliktir. Sonsuz (infinite), kişisel (personal) bir Yaratıcı olarak Tanrı kavramımızı göz önüne aldığımızda, Tanrı'nın bir şekilde zamanı aşmasını bekleriz. Zaman bir anlamda yaratılmış bir kategoridir ve fiziksel evrenle birlikte var olmuştur. Uzay-zamanın bir başlangıcı vardır ama Tanrı'nın yoktur. O halde Tanrı, bildiğimiz anlamda fiziksel zamanın ötesinde olmalıdır.⁴³⁷ Sadece geleceği bilmek, ölümsüz olmak vb. Tanrı'nın zamanın ötesinde bir yüceliğe sahip olma beklentisini karşılamak açısından yetersiz kalmaktadır.

Zamansız Tanrı ile ilgili problem ise sanki tüm zamanların tek bir zamanda olabirmiş gibi anlatılmasıdır. Tüm zamanların Tanrı ile sonsuzlukta zamansız olarak bir arada var olması tutarsızdır. Her şeyden önce, zaman içinde var olan şeyler zamansız olarak bir arada var olamazlar. Zamansal olan hiçbir şey aynı zamanda zamansız olamaz. Farklı zamanların hepsi mevcut (şimdi) değildir, sanki tüm zaman aslında tek bir zamanda olabirmiş gibi. Ve ancak zamanın statik modeli kabul edildiğinde mutlak zamansız Tanrı anlayışı tutarlı olacaktır. Aksi takdirde, dinamik zaman ile birlikte, yani her şeyin tek bir anda var olmadığı kabul edildiğinde, alem ile ilişkili ve değişen bir Tanrı konseptini dolayısıyla Tanrı'nın bir çeşit zamansallığını kabul etmek gerekir.⁴³⁸

Zamansız varoluş zamansal varoluştan çok farklı olduğundan, her olay Tanrı'nın zamansız "referans çerçevesinde" var olsaydı bile, Tanrı'nın zamansal geçişin akışı içinde tüm olayları yeniden yaratması gerekirdi- ki bu saçmadır. Bir başka ifadeyle, eğer bütün gelecek olaylar Tanrı'nın bakışında fiilen mevcut olsaydı, Tanrı onları yeniden var etme (yaratma) eyleminde bulunamazdı. Bu da gelecekte gerçekleşecek her olayın zaten

⁴³⁷ Padgett, "The Difference Creation Makes", 119-120.

⁴³⁸ Padgett, "The Difference Creation Makes", 120.

zamansız çerçevede var olmasıyla, onların tarihsel akış içinde yeniden meydana getirilmesi arasında çelişki doğurduğu için tutarsızdır.⁴³⁹

Görelî zamansızlığın genel çerçevesi şu şekildedir:

1. Tanrı'nın zamanı sonsuz ve ölçülemezdir. Yaratılmış referans çerçevelerine dahil oldukları ve sabit doğa yasalarına bağlı oldukları için, "gün" veya "hafta" gibi ölçülen zaman kelimeleri sonsuzluk için uygun değildir. Yaratılmış zamanımızın tüm noktaları Tanrı'nın sonsuzluğunun bazı noktalarıyla eşzamanlıdır, ancak uzay-zaman Tanrı'nın sonsuz zamansallığını ölçmez.

2. Tanrı'nın yaşamı zamanın geçmesiyle hiçbir şekilde kusurlu hale gelmez ya da zarar görmez/zayıflamaz. Tanrı zamanın efendisidir, tutsağı değil.

3. Tanrı dinamik ve değişen bir varlık olduğu için, bir anlamda hala zamansaldır: Tanrı özünde değişmezdir, ancak dünyayla ve bizimle olan ilişkisinde görelî olarak değişmektedir. Tanrı değişen bir varlık olduğu için de bir dereceye kadar zamansal olmak zorundadır. Bu nedenle Tanrı'nın yaşamında aralıklar (intervals) vardır, ancak bu aralıkların belirli veya içsel bir zamansal ölçüsü yoktur; doğal yasalara dayalı süre kavramlarıyla tanımlanamaz.⁴⁴⁰

Padgett bu bakış açısının yakın zamanda Gary DeWeese tarafından "omni-temporality" (tüm zamansallık) adı altında benimsenmiş ve değiştirilmiş⁴⁴¹ olduğunu ve bunu, tezinin farklı bir yorumu olarak görmekten mutluluk duyduğunu ifade eder.⁴⁴²

Zaman, hiçbir değişim olmadan da devam edebilir, ancak değişim zaman alır. Hiçbir sürenin veya zamansal uzamın olmadığı anda değişimden bahsedemeyiz, değişimin imkânı dahi olmaz.⁴⁴³ Padgett, zamanı değişime bağlı tanımlamaz, değişim

⁴³⁹ Padgett, "The Difference Creation Makes", 122.

⁴⁴⁰ Padgett, "The Difference Creation Makes", 118.

⁴⁴¹ DeWeese, *God and the Nature of Time*, 229, 239.

⁴⁴² Alan G. Padgett, "God and Time: Relative Timelessness Reconsidered", *Science and Religion in Dialogue*, ed. Melville Y. Stewart (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 885.

⁴⁴³ Padgett, "God and Time", 889.

olmaksızın da zamanın varlığından söz edebileceğimizi belirtir, ancak zamanın akışı olmadan değişimin meydana gelemeyeceğini savunur. O halde eğer süre yoksa değişim yoktur ve eğer değişim varsa süre vardır; ancak eğer süre varsa, o zaman boyunca değişim olabilir.⁴⁴⁴ Yani değişimin mantıksal olarak mümkün olması, zamanın varlığına bağlıdır.

Dolayısıyla bir değişim imkanından bahsetmek için zaman/süre gereklidir. Bu durum yaratmadan önceki Tanrı için de geçerlidir. Eğer ilk değişimden ve yaratma ihtimalinden bahsediyorsak, Craig'ın de ifade ettiği gibi, Tanrı'nın zamansallığı söz konusu olur. Yaratma olmasa dahi, Tanrı için bir değişim ihtimali varsa, bir çeşit zaman da söz konusudur. Padgett bu anlamda metafizik zamanı, değişimin imkânı için bir boyut olarak tarif eder.⁴⁴⁵ Böyle bir zaman ölçülemeyen saf bir süredir. Tanrı'nın görelî zamansızlığı, bu zamansız süreyi ve zamansal değişim imkanını ifade etmektedir.

Craig gibi Padgett da Tanrı'nın ilk yaratma ile alemi meydana getirdiğini ve kendisinin de böylece değişime konu olduğunu savunur. Ancak Padgett, Craig'in "Tanrı önce zamansızdı, sonra zamansal oldu" görüşünü revize ederek kullanmaktadır. Ona göre, yaratmadan (ilk değişimden) önce olumsal olarak değişmez (ama yine de değişebilir) ve görelî zamansız (relatively timeless) olan Tanrı, yaratılışla birlikte, dinamik alem ile ilişkisi bağlamında, görece değişmeye ve tüm zamansal (omni-temporal) olmaya başlar. Ancak özsel nitelikleri bağlamında hala değişmez ve zamansızdır. O halde Tanrı bir anlamda zamansal olsa da, zamana tabi/zaman tarafından sınırlandırılmış değildir.⁴⁴⁶ Diğer bir ifadeyle Tanrı zamandadır, ancak yaratıcısı olduğu zamanda değildir, yani Tanrı fiziksel zaman-mekâna aşkındır.

Yaratmadan önce Tanrı'nın ölçülemeyen bir zamanda olduğunu savunan Swinburne, alemin yaratılmasıyla birlikte ortaya çıkan fiziksel zamanın ölçülerinin Tanrı için de bağlayıcı olduğunu belirtmektedir. Halbuki Padgett'a göre Tanrı yaratılıştan önce

⁴⁴⁴ Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, 15-16.

⁴⁴⁵ Padgett, "God and Time", 890.

⁴⁴⁶ Padgett, "God and Time", 890-891.

olduğu gibi yaratılıştan sonra da ölçsüz (metriksiz) bir ilahi zamanda var olmaya devam eder. Ona göre Tanrı'nın yaşamında ardışıklık bulunur, ancak bu ardışıklık fiziksel zamanın saat ve takvim ölçüleriyle nicelenemez.

Alemin yaratıcısı ve idame ettiricisi olarak Tanrı, varlığın ve değişimin sebebidir, farklı zamanlarda farklı şeyler yaratır. Yaratıcısı olduğu zamanı aşmakla birlikte, yarattığı değişim sebebiyle de Tanrı'da değişim meydana gelir ve bir anlamda zamandadır. Padgett, Tanrı'nın zamansallığını “O bizim zamanımızda değil, biz O'nun zamanındayız”⁴⁴⁷ şeklinde açıklar. O'nun bizimkinden farklı olan zamanı, ne bizimkiyle öncelik sonralık ilişkisi içindedir ne de tamamen ilişkisizdir. Örneğin, herhangi bir sebep sonuç ilişkisinde, sebep de sonuç da zamansal olduğunda, sebep ya sonuçtan önce ya da onunla eşzamanlıdır. Tanrı'nın alemini idare etmesi de bir çeşit sebeplilik ilişkisidir. Dolayısıyla Tanrı da alem de zamansal ise ve Tanrı alemini etkiliyor ise, alem Tanrı ile aynı zamanda olmalıdır.⁴⁴⁸ Tanrı bizim zamanımızda olmadığına göre, bizim O'nun zamanında olmamız gerekir. Padgett'a göre Tanrı'ya bu anlamda bir zamansallık atfetmek, O'nun zamansızlığını bozmaz. Nitekim Tanrı mutlak anlamda zamansız olmasa dahi, bizim ölçülen zamanımızda olmadığı için zamansız kabul edilebilmektedir.

Dolayısıyla Tanrı'nın ezeliliği, O'nun ölçülen zamanda olmadığını ve zamanın geçişinin olumsuz etkilerine konu olmadığını ifade etmektedir. Padgett, ‘Tanrı hiçbir ölçülen zamanda değildir’ derken ölçülen zaman ifadesi, aynı (ya da doğrusal olarak ilişkili) ölçüye göre tek tip/izokronik (eş zamanlı) sürelerle izin veren herhangi bir ölçüme işaret etmektedir. Doğa kanunları, ya da daha doğrusu doğanın kanun benzeri düzenlilikleri, zamanın ölçülmesi ve herhangi bir sürecin standart saat olarak seçilmesi için esastır. İzokronik saatlerin altında yatan tekrar eden periyodik süreçler de doğa kanunlarının sonucudur. Oysa doğa da dahil her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, ölçülen

⁴⁴⁷ Padgett, “God and Time”, 209.

⁴⁴⁸ Padgett, “God and Time”, 211.

zamandaki şeyler gibi, doğa kanunlarına tabi değildir. Ayrıca, ölçülen herhangi bir zaman, belirli bir referans çerçevesine görelidir, bu da Tanrı için geçerli olmak zorunda değildir.⁴⁴⁹ Yani Tanrı, herhangi bir ölçülen zamanda değildir (ve dolayısıyla bizimkinde de değildir).

Padgett’a göre zamanın görelî tabiatı gereği, yaratılan varlıklar arasında dahi zaman algısı değişebilirken, yaratıcı olan Tanrı’nın aynı zamansal süreye/konuma muhatap olduğunu düşünmek tutarlı değildir. Kozmik zaman sadece bu aleme aittir ve kontenjandır. Tanrı ise bu alemin kanunlarına konu değildir ve dolayısıyla her türlü kozmik/ölçülen zamandan münezzehtir. Alemin dört boyutlu zaman-mekân devamlılığı içinde Tanrı’ya herhangi bir konum atfedemeyiz. Tanrı sadece bedensiz (maddesiz) veya mekansız değil, aynı zamanda zaman-mekansızdır. İstedğinde aleme müdahale edebilir, dahil olabilir; ancak asla bu alemin bir üyesi/parçası gibi değildir, doğa kanunlarına tabi olmaz. Dolayısıyla O, zaman-mekânda bir koordinata sahip değildir; bu aleme aşkındır.

Doğal düzenin hâkimi olan Tanrı, ölçülen zamanın getirdiği sınırlılığın ve kontenjanlığın içinde olamaz. Ne eylemleri ne de hayatı bakımından, zamanın sınırlılığına konu değildir. Alemdeki değişim ve yaratma konusunda Padgett, her şeyin Tanrı’nın iradesi ve gücü sonucu olduğunu belirtir. Ancak mutlak tayin etme şeklinde değildir. Tanrı her olayın gerçekleşeceği parametreleri belirler ve olaylar Tanrı’nın belirlediği parametreler dahilinde gerçekleşir. Böylece kesin sonuçları Tanrı tarafından istenmemiş ya da belirlenmemiş olan özgür ve rastgele olaylar dahil her olay, Tanrı’nın iradesi sonucudur. Tüm bu değişen şeyler yalnızca Tanrı varlıklarını sürdürmelerine neden olduğu için vardır.⁴⁵⁰ Dolayısıyla, Tanrı gerçekleşen her olayın tam olarak gerçekleşmesini istemese de hiçbir şey Tanrı’nın iradesi dışında gerçekleşmez diyebiliriz.

⁴⁴⁹ Padgett, “God and Time”, 211.

⁴⁵⁰ Padgett, “God and Time”, 214.

Böylece Tanrı, her şeyin var olma ve varlığını sürdürme sebebidir. Bu sebeplilik, arada nedensel bir zincir veya fasıla olmaksızın, her an Tanrı'nın doğrudan eylemini ifade eder. Ancak Tanrı'nın doğrudan eylemi ile Padgett'in kastettiği, alemin temel maddesinin/enerjisinin, doğa kanunlarının ve nesnelerin özünün yaratılışıdır. Tanrı'nın her şeyin sebebi olması, her etkinin/sonucun da sebebi olduğu anlamına gelmez. Nitekim, alemdeki her etki için Tanrı'nın var edici gücü gereklidir ancak yeterli değildir.⁴⁵¹ Başka bir ifadeyle sonuçları doğrudan belirlemez, ancak varlık sebebidir.

Diğer taraftan Padgett, Tanrı'nın doğrudan failliğini "sıfır-zaman ilişkisi"⁴⁵² olarak tarif eder. Yani Tanrı'nın fiili ile etki arasında hiçbir süre/zaman geçmez veya sebepler dizisi gerekmez. Sebeple sonuç arasında sıfır zaman ilişkisi vardır. Bu anlayışa göre Tanrı'nın yaratıcı ve dönüştürücü eylemleri, zamansal süreçlerin aracılığına ihtiyaç duymaksızın anında gerçekleşir. Böylece Tanrı hem zamansal varlıklarla etkileşime girer hem de fiillerinin zamansal ardılığa tabi olmasını gerektirmez. Padgett'in amacı, Tanrı'nın zamansız aşkınlığını korurken, yaratılmışlarla olan ilişkisini gerçek ve etkin kılmaktır.

Ancak zamansal ve zamansız ezellilik birbirini dışlayan kategorilerdir. Zamansal ezellilik, bir varlığın zaman içinde başlangıcı olmaksızın var olması anlamına gelirken; zamansız ezellilik, ardışıklık ve değişimden tümüyle münezzeh olmayı ifade eder. Dolayısıyla Tanrı'nın hem zamansal (bir bakımdan) hem de zamansız ezeli olduğu iddiası, kavramsal tutarsızlık barındırır ve bu iki ezellilik anlayışının bağdaştırılması mümkün görünmemektedir.⁴⁵³ Padgett, Tanrı'nın özsel olarak zamansız olduğu iddiasını korumaya çalışırken, yaratılmış alemle ilişki düzeyinde Tanrı'ya zamansal nitelikler atfederek bu ayrımı yok sayar. Bu sebeple Padgett'in ileri sürdüğü "görelî zamansızlık" anlayışı, ilahi zamansızlığın tutarlı bir modeli olmaktan ziyade, ilahi zamansallığın bir

⁴⁵¹ Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, 19-21.

⁴⁵² Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, 21.

⁴⁵³ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 90.

yorumu (Tanrısal zaman) olarak değerlendirilmiştir. Zira zamansallık, ister fiziksel ister “Tanrısal” ya da “mutlak” olarak tanımlansın, özünde ardışıklık, süreklilik ve düzen ilişkilerini içerir. Zamanın Tanrı’ya ait olduğu ya da Tanrı tarafından paylaşıldığı iddia edildiği anda, Tanrı’nın varlığı zamansal bir çerçeveye yerleştirilmiş olur. Dolayısıyla hem çift kutuplu anlayışta hem de görelî zamansızlık (Tanrısal zaman) anlayışında Tanrı’nın mutlak, değişmez ve basit doğasını koruma çabası boşa çıkmaktadır.

2.4. Değerlendirme

Birinci bölümde ortaya konduğu üzere, Tanrı’nın zamanla ilişkisine dair farklı tutumların temelinde mükemmelliğin nasıl tanımlandığı yatmaktadır. Mükemmelliği büyük kılan nitelikler üzerinden okuyan MVT, dereceli bir üstünlük anlayışı benimsediğinden değişim ve zamansallığa kapı aralamaktadır. Mükemmelliği zorunlu ve bilfiil varlık modunun gereği olarak kavrayan ZVT ise değişimi ve zamanı kategorik olarak dışlamaktadır. Bu bölümde ele alınan ilahi zamansallık argümanları, büyük ölçüde MVT çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Zira bu çerçevede değişim bir kusur değil aksine mükemmelliğin tamamlayıcısı sayılabilmektedir. Buradan hareketle ilahi zamansallığa dair ele alınan argümanlar, mevcut literatürü özetleyen dört temel eksen üzerine inşa edilmiştir.

İlk olarak değişim ekseninde, mükemmelliğin statik bir tamlık değil dinamik bir yetkinlik olduğu savunulmuştur. Tanrı’nın yaratması, bilmesi, sevmesi ve duaya cevap vermesi gibi eylemlerin zorunlu olarak zamansal bir ardışıklık içerdiği ileri sürülmüştür. İkinci olarak yaratma ekseninde, yoktan var etme eyleminin bir önce-sonra ilişkisi içerdiği ve Tanrı’nın bu eylemle zamansal bir nitelik kazandığı savunulmuştur. Üçüncü olarak ilahi bilgi ekseninde, değişmez bir Tanrı’nın zamansal gerçekliği eksiksiz biçimde bilemeyeceği iddia edilmiştir. Dördüncü olarak kişilik ekseninde, hafıza, niyet, amaç ve

duaya cevap gibi kişisel niteliklerin yapıları gereği zamansal ardışıklık gerektirdiği ve zamansız bir varlığın gerçek anlamda kişi olamayacağı öne sürülmüştür.

Bu argümanlar ilk bakışta tutarlı/makul bulunsa da her birinin belirli varsayımlara dayandığı ve bu varsayımların sorgulanmaya açık olduğu görülmektedir. Değişim argümanı, mükemmelliğin dinamik olabileceğini ve yatay değişimin (yani büyüklük derecesini koruyarak gerçekleşen değişimin) bir kusur sayılmayacağını iddia etmektedir. Bu anlayış, mükemmelliği nitelikler üzerinden büyüklük derecesi olarak okuyan bir sistemde anlaşılır olabilir. Ancak mükemmelliği nedenlenmemiş bilfiil varlıkta gören filozoflar açısından, bu iddia geçerliliğini yitirir. Zira tam/bilfiil varlıkta değişim anlamına gelen gerçekleşmemiş potansiyel bulunmaz.

Yoktan yaratma argümanı, özellikle Craig ve Swinburne tarafından güçlü biçimde savunulmuştur. Yaratmanın önce-sonra ilişkisi içermesi ve Tanrı'nın bu sürece dahil olarak zamansal bir nitelik kazanması iddiası, sezgisel açıdan ikna edicidir. Ancak buradaki temel sorun, fail ile fiilin etkisi arasındaki ayrımın göz ardı edilmesidir. Tanrı'nın tek ve ezeli yaratma fiilinin zamansal etkileri olabilir; bu, fiilin kendisinin zamansal olmasını gerektirmez. Ayrıca “yaratma”nın zamansal bir sonradanlığı içermeyecek şekilde anlaşılması da mümkündür.

Bilgi argümanı ise kipli olgular ve şimdinin bilgisi üzerinden Tanrı'nın zamansal olması gerektiğini ileri sürmektedir. Zira dinamik ve değişen evrene dair bilgi değişim içerir. Bilginin içeriğindeki değişim de zorunlu olarak bilenin zâtında bir değişimi gerektirir. Değişen ise zamansız olamaz. Ancak bu varsayım insan bilgisinin kazanılmış/sonradan edinilmiş yapısından ileri gelmektedir. Tanrı'nın bilgisinin de bu yapıya sahip olduğunu kabul etmek ise zaten sonucu öncülün içine gizlemektedir. Eğer Tanrı tüm zamansal gerçekliği tek ve ezeli bir bilme fiiliyle kavırıyorsa, bu fiilin içeriğinin zamanla değişmesi Tanrı'da ontolojik bir değişim gerektirmez. Yalnızca yaratılmışlar, Tanrı'nın ezeli bilgisini ardışık (zamansal) biçimde deneyimlemektedir.

Kişilik argümanı da benzer bir döngüsellik barındırmaktadır. Hafıza, niyet ve amaç gibi kişisel niteliklerin zamansal ardışıklık gerektirdiği savunulurken bu nitelikler örtük biçimde insan kişiliğinin yapısı üzerinden tanımlanmaktadır. Oysa “kişi olmanın zorunlu koşulu zamansallıktır” iddiası, bizzat kanıtlanması gereken öncülü içermektedir. İlahi kişiliğin insani kişilikten kategorik olarak farklı olabileceği, dolayısıyla ardışıklık, değişim ve etkilenme gibi özelliklerin yaratılmış kişilere özgü sınırlılıklar olduğu kabul edildiğinde, bu argümanın zorlayıcılığı önemli ölçüde azalmaktadır. Nitekim Craig’ın gösterdiği üzere, öz-bilinç ve irade sahibi olmak kişiliğin yeterli koşulları olarak düşünüldüğünde, zamansız bir varlığın da kişi olması mümkündür.

Süreç teolojisinin çift kutuplu modeli ve Padgett’in görelî zamansızlık tezi ise uzlaştırmacı girişimler olarak değerlendirilebilir. Her ikisi de Tanrı’nın hem aşkın hem de ilişkisel olduğunu korumaya çalışmaktadır. Ne var ki çift kutuplu model, Tanrı’nın kontenjan yönünü kabul ettiğinden mükemmellik anlayışını zayıflatır. Mükemmelleşen varlık fikri mantıksal olarak tutarsız görünmektedir. Zira mükemmellik tanımı gereği aşılamazı ifade eder, aşılabilen ise mükemmel değildir. Dahası bir bakımdan değişmez, bir bakımdan değişen bir varlıkta bu iki kutbun nasıl bir arada bulunduğu ve aralarındaki ilişkinin ne olduğu açıklanamamaktadır. Görelî zamansızlık modeli ise ilahi zamansallığı fiziksel zamandan ayırt etmeye çalışırken “ölçülemeyen ama yine de var olan” bir zaman türü icat eder. Bu da soruyu çözmek yerine bir adım öteye taşımaktadır.

Zamansallığa dair argümanlar, özellikle din dili ve dini tecrübe açısından ciddi bir ağırlığa sahiptir. Yaşayan, seven, işiten ve cevap veren bir Tanrı tasavvurunun zamansız varlık anlayışıyla nasıl bağdaştırılabileceği meselesi, klasik teizmin yanıtlamak durumunda olduğu en zor sorulardan biri olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte söz konusu argümanların büyük çoğunluğu zorunlu olmayan iki temel varsayıma dayanmaktadır: zamanın dinamik ve kipli olduğu varsayımı ile kişilik, bilgi ve faillik gibi kavramların zamansal ardışıklık gerektirdiği varsayımı. Her iki varsayım da insan

deneyiminden Tanrı'ya yapılan bir çıkarımı içermektedir. Oysa yaratılmış varlıkların deneyiminden hareketle Tanrı'nın varlık modunu belirlemek, O'nu yaratılmış düzenin kategorilerine tabi kılmak anlamına gelir.

Sonuçta mükemmelliği büyük kılan nitelikler üzerinden okuyan MVT bağlamında değişim, ilişkisellik ve zamansallık mükemmelliğe aykırı görünmeyebilir; hatta bazı nitelikler için gerekli bile sayılabilir. Ancak bu anlayış, Tanrı'yı yaratılmış varlıklarla aynı düzleme indirme riski taşır. Mükemmellik, zorunlu ve bilfiil varlık modunun gereği olarak kavrandığında ise değişim/zaman yaratılmış ve sınırlı varlığın belirleyici özelliği olarak görünür. Bu nedenle bir sonraki bölümde zamansızlık tezi, yalnızca zamansallık itirazlarına verilen bir yanıt olarak değil; zorunlu, basit ve bilfiil varlık anlayışının kendi iç mantığından kaçınılmaz biçimde çıkan bir sonuç olarak temellendirilmeye çalışılacaktır.

III. BÖLÜM: TANRI, MÜKEMMELLİK VE ZAMANSIZLIK

Önceki bölümlerde, özellikle ilahi faillik, değişim ve zamansallık lehine geliştirilen argümanlar ele alınmıştır. Ancak teistik gelenekte en güçlü ve köklü yaklaşım, Tanrı'nın ezeliliğini zamansızlık olarak yorumlayan klasik görüştür. Bu anlayışa göre Tanrı, yalnızca varlıkların en mükemmeli “daha büyüğü düşünölemeyen” değil, aynı zamanda varlığı kendinden olandır. Böyle bir varlığın herhangi bir sınırlılığa, potansiyelliğe veya ardışıklığa tabi olması mümkün değildir. Zamansallık ise değişim, ardıllık ve etkileşim içerdüğinden Tanrı'nın mutlak mükemmelliği ile bağdaşmaz. Bu nedenle klasik teistler için zamansızlık, yalnızca Tanrı'nın aşkınlığını değil, aynı zamanda O'nun zorunlu varlık oluşunu da güvence altına alır. Dolayısıyla, “mükemmel Tanrı” anlayışı zamansızlıkla doğrudan bağlantılıdır. Tanrı'nın ezeli oluşunu zaman dışı bir varlık modu olarak kavramak, ilahi mükemmelliğin en tutarlı ifadesi olarak görölmektedir.

Tanrı'nın zamansız olduğunu ve bunun ilahi mükemmelliğin bir gereği olduğunu savunan argüman genel itibarıyla şu şekildedir: 1. Tanrı en mükemmel varlıktır. 2. En mükemmel varlık en mükemmel varoluş moduna sahiptir. 3. Zamansız varlık modu zamansal varlık modundan daha mükemmeldir. 4. Öyleyse, Tanrı zamansız bir varlık moduna sahiptir. Bu bağlamda, Tanrı'nın zamansızlığı yalnızca zaman dışılık değil, aynı zamanda değişimden, ardılıktan ve eksiklikten uzak bir varlık modu olarak görölmektedir.

Tanrı'nın zamansızlığını desteklemek için öne sürölen temelde üç argüman vardır. Bunlardan ilki ilahi *basitlik* nedeniyle Tanrı'nın zamansız olduğunu ileri sürer. Eğer Tanrı zamansal olsaydı, varlığı ardışık anlara veya zamansal parçalara bölünmüş olurdu. Ancak bölünebilirlik, parçalı yapı ve ardıllık, basitlik ile bağdaşmaz. Dolayısıyla Tanrı'nın basit olması, O'nun zamansız olmasını zorunlu kılar.

İkinci argüman, mutlak *değişmezlik* üzerine kuruludur: Tanrı mükemmeldir ve mükemmellik değişmezliği gerektirir. Çünkü mükemmel olan varlık, hiçbir yönden artma ya da eksilme kabul etmez. Değişim ya daha iyiye ya da daha kötüye yönelme anlamına gelir; ancak her iki durumda da değişim, önceden mevcut olmayan bir niteliğin kazanılması veya mevcut bir niteliğin yitirilmesi demektir. Bu ise, eksiklik veya potansiyel içerir. Mükemmel olan ise ne eksik ne de potansiyel barındırır. Dolayısıyla, mutlak mükemmelliğin zorunlu sonucu değişmezliktir. Oysa zamansal olan değişendir. O halde Tanrı varsa, O zorunlu olarak zamansızdır. Ayrıca eğer Tanrı fikrini değiştirdiyse, bu değişikliğe neden olan bir şey olmuştur ki bu da elbette O'nun dış etkilere maruz kaldığı anlamına gelecektir.⁴⁵⁴ Bu da zorunlu ve nedensiz varsayılan bir Tanrı ile bağdaşmaz.

Üçüncü argüman ise Tanrı'nın *yaratıcı* fiiline dayanır. Teistik anlayışa göre Tanrı, kendi dışındaki her şeyin yaratıcısı olarak bizzat zamanı da yaratmıştır. Eğer zaman yaratılmış bir düzene aitse, onu yaratan Tanrı, zorunlu olarak bu düzenin dışında olmalıdır. Zira bir şeyi var eden, var ettiği şeye ontolojik olarak bağımlı olamaz. Bu durumda Tanrı'nın zamanı yaratması, O'nun zamansal kısıtlamaların ötesinde, yani zaman üstü bir varlık olduğunu gösterir. Aksi hâlde, Tanrı'nın yaratıcı kudreti kendi yarattığı düzene tâbi olmuş olur ki, bu da Tanrı'nın aşkınlığıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla Tanrı, zamanın sınırlarına tabi değil, bilakis zamanın kaynağı ve açıklaması olmalıdır. Diğer taraftan, yaratmayı seçen zamansal Tanrı, zamanın sınırlamalarına, ardışıklığına ve belirsizliğine tabidir; yani zamanın mahkûmudur (the prisoner of time objection).⁴⁵⁵ Bu durum da Tanrı'nın klasik anlamdaki mutlaklığı, aşkınlığı ve mükemmelliğiyle bağdaşmaz.

⁴⁵⁴ Schlesinger, "Divine Perfection", 150.

⁴⁵⁵ R.T. Mullins, "Doing Hard Time: Is God the Prisoner of the Oldest Dimension?", *Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 167.

Sonuçta, ilahi mükemmellikten yola çıkarak Tanrı'nın zamansızlığını savunan argümanlar aşkınlık, basitlik ve değişmezlik niteliklerine dayanır. Bu nitelikler birlikte ele alındığında, Tanrı'nın varlık tarzının zamansal ardışıklık, potansiyel ve değişim kategorilerinden bağımsız olarak anlaşılması gerektiği ortaya konur. Aynı zamanda bu yaklaşım Tanrı'nın kişi/fail oluşunu dışlamadan, bilakis O'nun bilgisini ve eylemlerini zamansız bir tarzda yeniden yorumlamayı amaçlar. Böylece zamansızlık, ilahi mükemmelliğin zorunlu sonucu olarak temellendirilir.

3.1. İlahi Mükemmellik, Değişmezlik ve Zamansızlık

3.1.1. Değişmezlik, Basitlik ve Zamansızlık

Klasik teistik gelenek; “Tanrı basittir” ve “Tanrı değişmezdir” önermelerinden hareketle, ilahi varlığın zorunlu olarak zamansız (*atemporal*) olduğu sonucuna ulaşır. Şayet Tanrı mutlak basitliği gereği parçalardan münezzeh ise, önce ve sonra gibi ardışık parçalardan oluşan zamanın O'nun varlığına nüfuz etmesi imkansızdır. Bu da Tanrı'nın mükemmelliğini tamlık ve bilfiillik olarak kurgulayan bir dizi argümanı beraberinde getirir.

İlk olarak mükemmellik, tam ve sonsuz/sınırsız bir varlık ifade ettiğinden değişim fikriyle temelden çelişir. Değişim, doğası gereği ya daha iyiye ya da daha kötüye doğru bir yönelimi ifade eder. Geleneksel mükemmellik görüşünde yatay harekete yer yoktur. Mutlak ve tam bir varlık için her iki yönde de değişim düşünülemez: Eğer Tanrı bir tür mükemmelliğe sahip olmayı bırakıp başka bir mükemmelliği benimserse ne değişimden önce ne de sonra düşünülebilecek en iyi varlık olur. Maksimum büyüklüğe sahip bir varlığa eklenecek yeni bir nitelik veya mükemmellik olamaz. Zira daha mükemmele doğru değişirse; önceki durumda mükemmel olmadığı söylenir. Tüm yüce özelliklere (yaratma, kudret, hikmet vb.) en yüksek derecede sahip (tam) varlık değişirse, sadece daha aşağı bir varlık haline gelebilir; yani eksilir/bozulur. Dolayısıyla klasik geleneğin

Tanrısı değişmez ve değişmezdir. Gazâlî bu durumu, “eğer sıfatta değişme olsa noksanlık olur, noksan olan da Allah olamaz. Bir sıfatı sonradan kâmil olsa, önceden noksan olurdu ve kemale muhtaç olurdu. Muhtaç olan Allah olamaz”⁴⁵⁶ şeklinde ifade ederek mükemmelliğin mutlak değişmezlik gerektirdiğini vurgular.

Zamansal varoluş eksik/kusurludur, bu sebeple değişir; sürekli büyür ve yaşamına daha fazlasını ekler. Zamanın geçişi, herhangi bir zamansal varlığın tüm yaşamına aynı anda sahip olmasını imkânsız hale getirir. Zamansal varlıklar için geçmiş sonsuza dek yok olmuştur ve gelecek henüz gelmemiştir. Oysa O’nun gerçek anlamda geçmişi ya da geleceği yoktur ve bu yüzden hiçbir kayba uğramaz.⁴⁵⁷ Dolayısıyla zamansal yaşam, en mükemmel varlık olan Tanrı’nın yaşamıyla bağdaşmaz. O, “bir kerede” (totum simul) tüm yaşamına sahip olandır.⁴⁵⁸ Diğer bir ifadeyle, tüm zaman, ezeli olana hazır/şimdi/mevcuttur. O halde mükemmel bir varlık, her şeyi tamamlanmış olan kusursuz varlık ister bir kabak ister Tanrı olsun, değişime uğrayamaz. Çünkü eğer bir varlık mükemmelse, iyi olan hiçbir şeyi kaybetmeyecek ve kazanmayacaktır.⁴⁵⁹ Dolayısıyla mükemmel Tanrı, zamansız ve değişmez olmalıdır.

Klasik metafizikte zamanı meydana getiren hareket/değişim, potansiyelden fiile çıkış olarak tarif edilir: bir varlığın henüz sahip olmadığı bir yetkinliği kazanması ya da sahip olduğu bir niteliği farklı bir biçime dönüştürmesi, onda bir eksiklik veya tamamlanma süreci bulunduğunu gösterir. Oysa Tanrı, salt fiildir; O’nda gerçekleşmemiş bir kuvve, tamamlanmayı bekleyen bir imkân veya dışsal bir nedene bağlı olarak edinilecek yeni bir yetkinlik yoktur. Bu nedenle Tanrı’nın yeni bir şey öğrenmesi, yeni bir durum kazanması ya da bir eksikliği gidermesi anlamına gelebilecek herhangi bir değişim, O’nun mükemmelliğiyle bağdaşmaz.⁴⁶⁰ Tanrı’nın her şeye “tek ve ezeli bir

⁴⁵⁶ Gazâlî, *Kimya-ı Saadet*, 96; Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 100.

⁴⁵⁷ Craig, *Time and Eternity*, 67.

⁴⁵⁸ Stump - Kretzmann, “Eternity,” 431.

⁴⁵⁹ Schlesinger, “Divine Perfection”, 149.

⁴⁶⁰ Aquinas, *ST* 1, QQ 9.

anda” sahip olduğu ifadesi, zamansal ardışıklık içinde bilgi ve nitelik kazanan bir bilinç yapısına değil; tüm gerçekliği kuşatan ve değişim gerektirmeyen tam bir fiil hâline işaret eder. Böylece ilahî değişmezlik, pasiflik ya da eylemsizlik değil; potansiyel içermeyen eksiksiz fiillilik anlamına gelir.

Aquinas, Tanrı’nın sonsuz oluşunu salt fiil olarak tanımladığı Tanrı’nın gayr-i maddi doğasına dayandırır. Ona göre Tanrı’nın “sonsuz” (infinita) oluşu, maddenin getirdiği sınırlamalardan muaf olmasından kaynaklanır. Maddesel varlıklarda, formu belirli bir “bireyselliğe” çeken madde, bir sınırlama (finis) unsurudur. Tanrı’da ise madde olmadığı için O’nda herhangi bir sınırlanma da söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı’nın “sonsuz” sıfatı, herhangi bir potansiyel veya maddi sınırlama olmaksızın, tamamen gerçekleşmiş (pure actuality) olmak anlamındadır. Aquinas’a göre, bazı yaratılmış varlıkların (meleklerin formu gibi) belirli bir bakımdan “sınırsız” olduğu ve “nispî sonsuzluk” (infinitas secundum quid) taşıdığı söylenebilir. Fakat bu “sonsuzluk”, varlık (esse) düzeyinde değildir. Tanrı tek başına özsel (tam) sonsuzluğa sahip olandır.⁴⁶¹ O halde Tanrı’nın öz ve varlık açısından tam bir özdeşliğe sahip oluşu ve salt fiil / bilfiil varlık oluşu; Tanrı’nın sonsuz varlık (her türlü sınırlamadan bağımsız) olmasını mümkün kılar.

Diğer taraftan değişim durumunda Tanrı tüm mükemmelliğin kaynağı değil, yeni bir mükemmelliğin alıcısı olur. Yeni bir mükemmellik edinmesi, O’nun kendiliğinden (a se) var olma niteliğiyle bağdaşmaz. “Kendi başına var olan” (aseitas) bir varlık, varoluşunun her yönüne aynı anda bütünüyle hazırdır. Tanrı herhangi bir sebeple değişime maruz kalsaydı, bu O’nun mutlak mükemmelliğinin, bağımsızlığının ve nedensizliğinin sarsılması anlamına gelirdi. Bu nedenle ilahi yaşam, bütünüyle tam ve değişmez olarak kabul edilmelidir. Değişim ve nedenli olma gibi nitelikler yaratılmış

⁴⁶¹ Aquinas, *ST 1*, QQ 7; Tapp, *Eternity And Infinity*, 106.

varlıklara özgüdür. Yaratılmış hiçbir varlık Yaratıcı ile ortak bir özelliğe sahip olamaz.⁴⁶² O halde Yaratıcı Tanrı'yı yaratılmış varlıklardan ayıran ezelilik; geçmiş-şimdi-gelecek ayrımı olmayan (basit) ve yaşamın bütününe sahip olan değişmez/zamansız varlık modudur.

Ezelilik Tanrı'nın varlık tarzını ifade ederken, zaman yaratılmış (fiziksel) alemin bir kategorisidir. Klasik fizikte zaman, hareketin ve değişimin sayımı olarak tanımlanmış; alemi ve zamanı yaratan Tanrı bu kategorileri aşan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Zira Tanrı, kendi yarattığı bir kategori ile sınırlanamaz; kendi varlık derecesini düşüremez. Hareket etmeyen/değişmeyen ve zamanı aşan bir varlık; zamana tabi bir varlıktan daha yücedir. Bu nedenle, Tanrı zamansız bir varlık moduna sahip olmalıdır.⁴⁶³

Ayrıca mükemmel varlık basit olmalıdır; Tanrı'nın özünde bir değişiklik, bileşiklik ve çokluk olması mümkün değildir. Kendinden varlığı, O'nu meydana getiren parçalara dayanmamalıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın basitliği, onun zamansız olmasını gerektirmektedir, çünkü zaman, değişim ve ardıllık demektir. Tanrı'nın hayatı kesinlikle bir ardıllık veya eksiklik içermez, aksine O, bir bütün olarak ezeli şimdide bir defada vardır. Herhangi bir zamansal an veya uzam içermez; zamansal parçası yoktur. Bizim için söz konusu olan bu zamansal parçalar gerçek olsun veya olmasın (varsayımsal),⁴⁶⁴ Tanrı'nın basitliği ve değişmezliği ile çelişir.

Tanrı basit olduğundan, yani özü (mahiyeti) varlığıyla özdeş olduğundan, herhangi bir değişiklik özünde bir değişiklik anlamına gelecektir. Eğer Tanrı değişseydi, farklı yönleri olurdu ki bu da O'nun basitliğiyle çelişirdi. Ayrıca Tanrı zamansal bir varlık olsaydı, yaşamının zamansal evreleri olurdu ki bu evreler, birbiriyle özdeş değildir, aksine birbiriyle önce ve sonra olarak ilişkilidir. Mutlak olarak basit (bileşik olmayan) ve

⁴⁶² Helm, *Eternal God*, 19-20.

⁴⁶³ Deng, "On Timelessness and Mystery", 108.

⁴⁶⁴ Mullins, "Doing Hard Time: Is God the Prisoner of the Oldest Dimension?", *The Divine Nature: Personal and A-Personal Perspectives* içinde, ed. Simon Kittle - Georg Gasser; (New York: Routledge, 2022), 164.

değişmez bir varlık bu tür ilişkiler içinde bulunamaz. Yani Tanrı'nın bir şeyi bilmesi ya da bunu yapması ve sonra şunu yapması, O'nun kendi varlığında değişime uğraması anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Tanrı, doğası gereği her türlü mükemmelliğe sahiptir. Ancak O'nun özü (essentia) ve varlığı (esse) arasında bir ayırım olmadığından, basitliği gereği, O'nun sahip olduğu her mükemmellik de varlığı ile özdeştir. Örneğin O, kendi ezeliliği ile özdeştir. Aynı şekilde O'nun bilme eylemi, O'nun özü ve varlığıdır.⁴⁶⁵ Aquinas, Tanrı'yı "ipsum esse subsistens" (varlığı bizzat kendi olan) şeklinde tanımlar. O, "salt fiil" (actus purus) hâlinde mevcuttur.⁴⁶⁶ Bu görüş, Tanrı'nın mutlak birliğini ve değişmezliğini vurgulayan klasik teizmin temel taşlarından biridir. Tanrı'nın sahip olduğu tüm nitelikler, onun özüyle aynı olduğundan, Tanrı zamanın ve değişimin dışında, mutlak anlamda basit, ezeli-ebedi ve kendinden var olan bir varlıktır.

...yalnızca Tanrı en yüksek derecede vardır ve kendisi, yaşadığı hayatın ta kendisidir. O, başka hiçbir varlıkla paylaşmadığı bir şekilde ezelidir; bu ezellik zamanın tüm geçmişini, bugününü ve geleceğini içerir. Tanrı "sadece odur" (simply is) ve ilahi basitlik Tanrı'nın yaşamından geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımını dışlar.⁴⁶⁷

Klasik teizme göre zamansızlık Tanrı'yla ilgili diğer nitelikleri de belirleyicidir. Belirleme bilginin çokluğu azlığından ziyade bu gibi sıfatlara nasıl sahip olduğu ile ilgilidir. Her ne kadar "zamansızlık"ın kendisi örneğin mutlak bilgiyi doğrudan zorunlu kılmasa da (ya da tersi), Tanrı'nın zamansızlığı bilginin mahiyetini önemli ölçüde değiştirebilir.⁴⁶⁸ Burada ezeli ve kesintisiz bir sahip oluş söz konusudur; Tanrı bu niteliklere bir "başlangıç" ya da "artma/kaybetme" olmaksızın mutlak surette sahiptir. Örneğin ilahi bilgi, ardışık değişimden yoksundur ve bu O'nun mükemmelliğinin bir gereğidir. O halde zamansızlık, herhangi bir zamansal gelişimi ortadan kaldırarak

⁴⁶⁵ Aquinas, *ST1*, QQ 3, 14; Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 279.

⁴⁶⁶ Aquinas, *ST1*, QQ 3; Tapp, *Eternity And Infinity*, 106.

⁴⁶⁷ David B. Burrell, "God's Eternity", *Faith and Philosophy* 1/4 (1984), 390-92; Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 180.

⁴⁶⁸ Helm, *Eternal God*, 16.

Tanrı'nın tüm niteliklerini tek ve ezeli bir varlık eyleminde konumlandırır. Böylece Tanrı'nın diğer niteliklerini düzenler; değişmezliğini ve ilahi mükemmelliklerin ardışık olmayan doğasını vurgular.

Klasik görüşte Tanrı, asla birbirini izleyen düşünceler düşünmez, sıralı eylemlerde bulunmaz, zâtında en önemsiz bir değişikliğe bile uğramaz. Yani Tanrı zamansal/ardışık bir değişim geçirerek farklı zamansal evrelere sahip olmaz. Ancak Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisini anlamlandırmak adına; katı anlamda değişmezlik ile ilişkisel/dışsal değişim arasında bir ayırım yapılmaktadır. Değişmezliğin daha ılımlı yorumunda Tanrı asla içsel olarak değişmez; ancak ilişkileri vasıtasıyla dışsal bir değişimden bahsedilebilir. Katı değişmezliğe göreyse Tanrı sadece içsel olarak değişime uğramamakla kalmaz, değişen şeylerle ilişkili olarak yani dışsal olarak da değişmez.⁴⁶⁹

Bir varlığın özünde değişiklik olmaksızın, yalnızca ilişkisel veya dışsal durumlarının değişmesi, "Cambridge değişimi" olarak tanımlanır.⁴⁷⁰ Tanrı'nın zamanla ilişkisi bağlamında Cambridge değişimi, Tanrı'nın özünde bir değişiklik olmaksızın, zamansal alemle veya yaratılmışlarla olan ilişkilerinde meydana gelen değişiklikleri ifade eder.⁴⁷¹ Örneğin bir kişinin yaşının değişmesi, kişinin doğasında/özünde bir değişiklik olmaksızın gerçekleşir. Bu, dışsal bir değişikliktir ve Cambridge değişimi olarak adlandırılır. Benzer şekilde Tanrı'nın zamansal varlıklarla olan ilişkilerinde değişiklikler meydana gelebilir, ancak bu, Tanrı'nın özünde veya içsel doğasında bir değişiklik olduğu anlamına gelmez. Mesela her şeyi bilen bir Tanrı, T1 zamanında T1 olduğunu, T2 zamanında başka bir şey, yani artık T1 değil T2 olduğunu bilir, ilişkisel ve bilişsel bir değişim geçirir, bu nedenle katı anlamda değişmez değildir.⁴⁷²

⁴⁶⁹ İçsel bir değişim, yalnızca özneyi içeren, ilişkisel olmayan bir değişimdir; bir elmanın yeşilden kırmızıya dönüşmesi gibi. Dışsal bir değişim ise ilişkisel değişimdir ve ilgili öznenin değiştiği başka bir durumu içerir. Örneğin, boyumda içsel bir değişim geçirerek değil, boyunda içsel bir değişim geçirdiği için onunla ilişkili olarak oğlumdan daha kısa olurum. Oğlumdan daha uzun boylu olmaktan, o büyüdüğü için ondan daha kısa boylu olmaya doğru dışsal olarak değişirim. Bk. Craig, *Time and Eternity*, 31.

⁴⁷⁰ Geach - Stoothoff, "What Actually Exists", 13-14.

⁴⁷¹ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 232.

⁴⁷² Schlesinger, "Divine Perfection", 147.

Klasik teizmin savunucularından Paul Helm, Tanrı'nın Cambridge değişimine bile uğrayamayacağını belirtir: “Yaratıcı değişmezdir, bırakın gerçek değişimleri, başka herhangi bir şeyle “yalnızca Cambridge” dahi olsa herhangi bir zamansal ve uzamsal ilişkiye sahip olamaz.”⁴⁷³ Ancak bu, Tanrı'nın alemle ilişkili olmadığı anlamına gelmez. Ona göre Tanrı zamansız ve değişmez olmakla birlikte, yarattıklarıyla gerçek ilişkiler içine girer.⁴⁷⁴ Yani zamanı ve zaman içindeki varlıkları bilir. İlişkili olduğu zamansal varlıkların değişmesi, O'nda herhangi bir değişiklik gerektirmez.

Helm Tanrı'nın değişmezliği ile ilgili dört tanımlama yapılabileceğinden bahseder. İlk iki anlam (a ve b), Tanrı'nın karakterine odaklanır: (a) karakterinin fiilen hiç değişmemesi (de facto) ve (b) karakterinin özsel olarak değişemez olması (de re—mantıksal ya da özsel gereklilik). Ancak bu tarz değişmezlikler Tanrı'ya özgü olmaz ve dolayısıyla Tanrı için yetersizdir.⁴⁷⁵ Kalan iki anlam (c ve d) ise Tanrı'nın tüm niteliklerini kapsar: (c) fiilen hiçbir özelliğinin değişmemesi ve (d) mantıksal olarak hiçbir gerçek değişikliğe imkân olmaması. Tanrı'nın gerçek dünyada tam anlamıyla hiç değişmemesi (c), O'nun başka mümkün dünyalarda değişebilir olma ihtimalini kapatmaz. Böylece en güçlü değişmezlik tanımı, (d) maddesindeki gibi, Tanrı'da hiçbir nitelik değişikliğinin (mantıksal/zorunlu olarak) mümkün olmamasıdır. Helm de Tanrı'nın hiçbir koşulda gerçekten değişmeyeceği (d) ve değişecek olursa Tanrılığını yitireceği tezini savunur. Ona göre bu tarz bir katı değişmezlik ile uygun ezelilik anlayışı ise zamansızlıktır.⁴⁷⁶

Yalnızca çok güçlü bir anlamda değişmez olan bir Tanrı, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'nın gerçekleştirdiğini iddia ettiği her şeyi (mantıksal olarak) gerçekleştirebilir ve bir Tanrı ancak zamansız olarak var olursa bu güçlü anlamda değişmez olabilir.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Helm, *Eternal God*, 19-20.

⁴⁷⁴ Helm, *Eternal God*, 24.

⁴⁷⁵ Helm, *Eternal God*, 86.

⁴⁷⁶ Helm, *Eternal God*, 87.

⁴⁷⁷ Helm, *Eternal God*, 17.

İlahi zamansallığı savunanlar Kutsal Metinlerdeki Tanrı tasvirlerinin, O'nun zamansal/değişen olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir. Ancak klasik görüşü savunan din felsefecilerine göre *Kitab-ı Mukaddes*'e referansta bulunarak Tanrı'nın zamansal olması gerektiği sonucuna varmak oldukça tartışmalı bir husustur. Klasik düşünürlerden Helm, *Kitab-ı Mukaddes* gibi felsefi olmayan bir metnin Tanrı hakkında felsefi fikirleri ifade ya da ima edip edemeyeceğini sorgular.⁴⁷⁸ Zira bu metinlerde geçen antropomorfik ve zamansal ifadelerin literal anlamda alınması, Tanrı'nın ontolojik mahiyeti hakkında yanıltıcı sonuçlara götürebilir. Ona göre değişmez ve zamansız bir Tanrı anlayışı, kutsal metinlere aykırı olmak bir yana, onların ifade ettiği ilahî aşkınlık ve sınırsızlık fikriyle daha uyumludur.⁴⁷⁹ Bu bağlamda ilahi zamansızlık, yalnızca mantıksal olarak tutarlı bir model değil, aynı zamanda dinî dilin içerdiği aşkınlık vurgusunu koruyan bir yorumdur. Dolayısıyla Helm, ilahi zamansızlığın hem felsefi açıdan savunulabilir hem de teolojik açıdan temellendirilebilir bir anlayış olduğunu ileri sürerek, zamansalcı okumaların zorunlu olmadığını göstermektedir.

Bu çerçevede Helm, kutsal metinlerde Tanrı'ya atfedilen değişim, pişmanlık veya karar değiştirme gibi ifadelerin literal değil, "ilahî uyarlama" (divine accommodation) kapsamında anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre bu tür dilsel kullanım, insanın Tanrı karşısındaki epistemik konumu gereği zorunludur; zira zamansal ve sınırlı varlıkların, zamansız ve değişmez bir Tanrı'yı kavrayabilmesi ancak bu tür temsili anlatımlarla mümkündür. Bu nedenle metinlerde Tanrı'nın adım adım eylemde bulunduğu veya niyet değiştirdiği izlenimi oluşsa da, bu durum Tanrı'nın ontolojik yapısından değil, ilahi maksadın insan tarafından süreç içinde ve parçalı olarak kavranmasından kaynaklanır. Dolayısıyla Kutsal Metinlerdeki zamansal ifadeler, literal anlamda doğru değildir; ancak Tanrı'nın belirli bağlamlardaki eyleyişine dair anlamlı bir

⁴⁷⁸ Helm, *Eternal God*, 1.

⁴⁷⁹ Helm, *Eternal God*, 2.

içerik taşırlar. Yani işlevseldir.⁴⁸⁰ Bu yaklaşım, kutsal metinlerdeki değişim izlenimini Tanrı'nın doğasında gerçek bir değişim olarak değil, ilahi eylemin zamansal varlıklarca tecrübe edilme biçimi olarak yorumlayarak, ilahi zamansızlık ve değişmezlik anlayışıyla uyumlu bir çerçeve sunar.

3.1.2. Zamansız Yaratma

Yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*) öğretisinden hareketle, Craig gibi din felsefecileri, Tanrı'nın değişime uğrayıp zamansallaşması gerektiğini iddia etmektedir. Buna göre, “yaratma” bir durumdan başka bir duruma geçişi ifade eder. Dolayısıyla Tanrı ile alem arasında zamansal bir önce-sonra ilişkisi varsayılır. Böylece Tanrı'nın zamansal bir fail olduğu ileri sürülür. Ancak ilahi zamansızlığı savunanlara göre bu çıkarım, yaratma fiilinin ontolojik yapısı incelendiğinde zorunlu değildir. Ne *hudûs-ı zamânî* (zaman bakımından sonradan olma) ne de *hudûs-ı zâtî* (varlığı bakımından başkasına bağlı olma) Tanrı'nın zamansal olmasını zorunlu kılar.

“Yoktan yaratma”yı savunan İslam düşünürleri açısından alemin ezeliliği söz konusu değildir.⁴⁸¹ Tanrı'nın zamansız varlığına dayanarak, ilahi iradenin ezeli olduğu kabul edilir. Ancak bu, yaratılan varlıkların da ezeli olmasını gerektirmez.⁴⁸² Yani yaratılmış alem ezeli değildir, *hâdis* varlıktır. Bu da yokluğun varlığı öncelediği bir başlangıcı varsayar. Ancak zaman da alemle birlikte var olmaya başladığından Tanrı'nın zamansal olması gerekmez. Örneğin Gazâlî, Tanrı'nın ezeli varlığı ve var kılması konusunda filozoflarla “zamansızlık” görüşünü paylaşır. Tanrı'nın kendinden zorunlu varlığı ile alemin başkasından zorunlu varlığı arasında ön görülen klasik ayrımı destekler. Ona göre Tanrı, *zâtı* sebebiyle zorunlu olan ve yokluğu (*zâtından* dolayı) *imkânsız*

⁴⁸⁰ Paul Helm, “Divine Timeless Eternity”, *God and Time: Four Views*, ed. Gregory E. Ganssle (UK: Paternoster Press, 2001), 46-47.

⁴⁸¹ Burada yoktan yaratma “Tanrı vardı, alem yoktu ve Tanrı var, alem var” anlamındaki bir sonradan var olmayı ifade eder.

⁴⁸² Kılıç, “Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi”, 142.

olandır. Alem ise kendinden değil, ezeli irade sebebiyle var olması bakımından zorunludur. Bizatihi zorunlu olan varlık ise değişikliğe uğramamalıdır.⁴⁸³ Tanrı, alemi ve zamanı yoktan yaratmakla birlikte zamansız ve değişmez doğasını korumaktadır. Dolayısıyla ezeli yaratmaya karşı çıkan Gazâlî için iradi yaratma faaliyeti Tanrı’da bir zamansallığa yol açmaz. Çünkü yoktan yaratma, yaratma olmaksızın zaman dahil hiçbir şeyin var olmadığını ifade eder. Yaratmadan “önce” zamansal bir süreden bahsetmek anlamsızdır.⁴⁸⁴ Aynı şekilde Tanrı’nın yaratılmış aleme/zamana dahil olması da imkansızdır.

Augustine, *İtiraflar*’da, zamanla ilgili “Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?” ve “Evren yaratılmadan önce (Tanrı dışında) hiçbir şey yoksa, neden başka bir zamanda değil de bu zamanda yaratıldı?” gibi sorular sorar. Özellikle yaratılıştan önce Tanrı’dan başka hiçbir şey yoksa ve zamanı da Tanrı yarattıysa, o zaman Tanrı’nın evreni o anda yaratmaya karar vermesine yol açan ne olmuş olabilir? Ya da zaman yaratılmadan önce “o an”dan bahsetmek anlamlı mıdır?⁴⁸⁵ Sonradan ortaya çıkmış olması gereken yeni dürtü Tanrı için bir değişim anlamına gelir; ama sonsuz ve mükemmel bir varlık neden değişmek istesin ya da buna ihtiyaç duysun? Augustine bu sorulardan yola çıkarak, zamanın yani geçmiş ve gelecek zamanın gerçek olmadığını, ancak insanların zihninde olduğunu vurgulamıştır.⁴⁸⁶ Augustine için zaman bir insan icadıdır ve ne evrene ne de Augustine’in “ezelilik” olarak adlandırdığı zamansız durumda var olan Tanrı’ya uygulanabilir. Dolayısıyla alem ve de Tanrı için gerçek değişimin/ geçişin olmadığı bir ezelilik söz konusudur. Bir çeşit zamansal idealizm savunan Augustine’e göre tüm zaman Tanrı için *mevcuttur*. O, her şeyi her an varlıkta tutar, eylemde bulunur, tepki verir, duaları

⁴⁸³ Gazâlî, *Mi’yarü’l-İlm*, çev. Ali Durusoy – Hasan Hacak (İstanbul: TYEKB, 2014), 520.

⁴⁸⁴ Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, 80-82.

⁴⁸⁵ Augustine, *Confessions*, Book XI, çev. Edward Bouverie Pusey (b.y., y.y., ts.); Bardon, *A Brief History Of The Philosophy Of Time*, 28.

⁴⁸⁶ Augustine, *Confessions*, Book XI.

işitir ve karşılık verir. Ancak bunların hepsi bize zamansal görünse de O'nun tek, ezeli ve değişmez varlık eylemindedir; yani O'nun zamanda olması gerekmez.

Her ne kadar alemin bir başlangıcı olduğu kabul edilse de bu başlangıç Tanrı'nın zaman içinde bir karar değişikliğine uğradığı anlamına gelmez. Zira zamanın kendisi de yaratılmış düzenin parçasıdır; dolayısıyla “yaratmadan önce” ifadesi zamansal değil, ontolojik bir önceliğe işaret eder. Tanrı'nın evrene göre önceliği, zaman bakımından değil, varlık bakımındandır.⁴⁸⁷ Yani Tanrı, zamanın içinde bir anı seçerek yaratmaz; aksine zamanın tamamını varlık sahnesine çıkaran aşkın bir neden olarak anlaşılır. O halde yaratma, zamansal bir başlangıçtan ziyade; bir şeyin yokluktan varlığa çıkışını ifade eder. Bu nedenle evren ezeli (zamansal olarak başlangıçsız) farz edilse dahi kendi kendine var olamayacağı için bir yaratıcı nedene muhtaçtır. Dolayısıyla Tanrı'nın zamansızlığı ile yaratıcı oluşu çelişmez.⁴⁸⁸ Tanrı daima var kılar. Değişim ise Tanrı'da değil; yaratılmış varlıktadır.

Klasik bakış açısında, Tanrı'nın varlığı ezeli ve ebedi bir “şimdi” olarak tarif edilir. Bu durumda, Tanrı bir andan diğerine geçmez; sürekli bir şimdide var olur. Ezeli mevcudiyet Tanrı'nın zamansal ardışıklık tarafından kısıtlanmaksızın zamanın tüm noktalarıyla etkileşime girmesini sağlar. Böylece her zaman var olan ama herhangi bir zamanda olmayan Tanrı tasavvuru korunabilir. Bu bağlamda dinin, zamandan ve mekândan münezzehe ancak her yerde ve her zamanda bizimle birlikte olduğuna inanılan Tanrı anlayışı, “zamansız faillik” ile ifade edilebilir. Tanrı'da herhangi bir ardışıklık olamayacağından, “yaratılış” da bir anda tamamlanan tek bir eylemdir. Öyle ki Tanrı'da yalnızca tek bir sonsuz eylem düşünülebilir; bu bütün bir alemin bir anda yaratan ve onu

⁴⁸⁷ Erdem, *İlâhî Ezeli ve Yaratma Sorunu*, 72.

⁴⁸⁸ Gaven Kerr, “A Thomistic Metaphysics of Creation”, *Religious Studies*, 48/3 (2012), 340.

sonsuzlukta koruyan tek ve kalıcı bir güçtür. Ancak bu tek eylem, alemde ilgili olduğu şeylerin oluşumuna göre sonsuz sayıda ilişkiye ve ifadeye sahip olabilir.⁴⁸⁹

Böylece Tanrı'nın pür fiil ve mutlak gerçeklik olduğunu savunan ZVT, Tanrı'nın farklı fiilleri ya da eylemleri değil, yalnızca tek bir temel, kesintisiz ilahi fiili olduğu görüşünü destekler. Bu ilahi faaliyet zaman içinde değildir ama zamanı ve durumların birbirini izlemesini mümkün kılar: Tanrı olmadan ne zaman ne yaratılış ne de eylemler olur. Ancak Tanrı'nın kendisi zaman içinde değildir, yaratılışın bir parçası da değildir ve dolayısıyla eylemlerini gerçekten yükleyebileceğimiz biri (ya da bir şey) değildir. Yaratma, koruma, kurtuluş, kefarete, mükemmellik ya da tamamlanma Tanrı'nın farklı eylemleri ya da eylem türleri değil, bizi nasıl etkilediğine bağlı olarak farklı şekillerde adlandırılan tek ve değişmez bir ilahi faaliyettir. Bu nedenle, ilahi eylemler dediğimiz şeyler, "Tanrı" hakkında konuşmanın insani yollarıdır. Bunlar bizim ilahi bir gerçekliğe ilişkin saptamalarımızdır, insani bir konuşma tarzıdır, ancak farklı ilahi eylemler değildir.⁴⁹⁰

Klasik zamansız Tanrı anlayışında yaratma, zamansal başlangıç noktası olan bir olay değil, Tanrı'nın tek ve ezelî fiilinin zamansal sonuçları olarak kavranır. Diğer bir ifadeyle ezeli Tanrı'nın yaratma eylemi de zamansız, tek ve basit bir fiildir; ancak bu fiilin etkileri yaratılmış düzlemde ardışık biçimde tezahür eder. Ayrıca "yaratma" ve "varlıkta tutma" arasında keskin bir ayrım yapılmaz; ezeli yaratma, Tanrı'nın daima var kılması anlamında süreklilik arz eder. Böylece yaratma ve sürdürme eylemi, Tanrı'nın zamana tâbi oluşunu değil; zamansal düzenin bütünüyle ilahî varlık ve nedenselliğe bağlı oluşunu ifade eder. Alemin zamanda bir başlangıcı veya sonu olması, yaratma doktrininin zorunlu sonucu değildir. Alem, (zamanla birlikte) her zaman vardır ve varlığını her an büsbütün Tanrı'nın kudretine borçludur; Tanrı ise hiçbir şeye muhtaç değildir, kendi

⁴⁸⁹ Immanuel Kant, "Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion", *Religion and Rational Theology*, ed. Allen W. Wood - George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 426.

⁴⁹⁰ Dalferth, "The Middle Term: Kierkegaard and the Debate about Explanatory Theism," 76-77.

özüyle var olur. Bu anlamda yaratma herhangi bir zamansallık (zamanda olma) gerektirmez. O halde Tanrı'nın fiili zamansızdır; fakat bu fiilin etkileri zamanlıdır.

O halde zorunlu varlık olarak Tanrı zamansız kabul edildiğinde, O'nun herhangi bir zamanda yok (veya var) olduğu değil, aksine zamandan bağımsız daima var olduğu kastedilir. Tanrı'nın varlığı, zamanın akışına göre değişen bir süreklilik değil, zamansız bir varlık tarzıdır. Yani Tanrı'nın “her zaman/daima var” oluşu, bizim açımızdan zamanın bütün anlarına nüfuz eden bir süreklilik olarak görünebilir. Ancak Tanrı açısından değişmeyen, basit ve tek bir fiilin zamansız tezahürüdür. Tanrı bu tek ve ezeli eylemle hem var etme hem de varlıkta tutma/idame etme fiilini gerçekleştirir.⁴⁹¹ Kişi/kişisel Tanrı (aktif) eylemde bulunmalıdır; bu ister tek bir eylem olsun ister çeşitli eylemlerden bahsedilsin, Tanrı-alem ilişkisi bağlamında en temel ve genel (ortak) olan varlıkta tutma/koruma (divine preservation) eylemidir.⁴⁹² Hem var etme hem de varlığı sürdürme/koruma eylemi klasik görüşte zamansız olarak kabul edilir.

William Hasker, Tanrı'nın konum ve zaman ötesi oluşunu anlatmak için kullanılan geleneksel metafora atıfta bulunarak O'nu; “merkezi her yerde, çevresi hiçbir yerde olan çember”e benzetir ve Tanrı'nın bize nefesimizden bile daha yakın olduğunu vurgular.⁴⁹³ Bu benzetme, Tanrı'nın nedensel ilişkisinin zamana veya mekâna bağlı olmadan, yine de zamansal ve mekânsal dünyada anlamlı sonuçlar yaratabileceği fikrini desteklemektedir. Böylece uzayın ve zamanın dışında eyleyen Tanrı, özü itibarıyla zamansız ve mekânsızdır; ancak eyleminin sonucu/etkisi zamanda ve mekânda var olabilir. Yani Tanrı, zamansal aleme, zamansız bir eylem ile varlık verip, varlıkta tutabilir.

Bize birçok farklı şekilde ve zamanda görünen, hatta bir görünen bir görünmeyen Tanrı'nın faaliyeti, aslında bizim deneyimimizden bağımsız Tanrı'nın bir ve tek,

⁴⁹¹ Kerr, “A Thomistic metaphysics of creation,” 345.

⁴⁹² Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 152-153.

⁴⁹³ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 154.

zamansız ve kesintisiz yaratma fiilidir. Dolayısıyla Tanrı'nın fail olması ne onu ne de eylemini zamansal yapmaz, aksine bizim tecrübemiz ve hislerimiz O'nu fazla insani bir tarzda tasvir etmemize sebep olmaktadır. Dolayısıyla, ilahi faillik değişime ve zamana bağlı değildir. O'nun için öncelik-sonralık yoktur. Aquinas, zamansız tek bir defada failliği anlatırken, Tanrı'nın zaman ile zamansız ilişkisini daire ve merkezine benzetir. Tanrı zamansızdır, ancak tüm zaman O'na şimdidir. Daire örneğinde, Tanrı'nın ezeliliği dairenin merkezi gibidir.⁴⁹⁴ Dairenin merkezi çevrenin dışındadır, ancak çevrenin tamamı merkez için mevcuttur. Benzer şekilde Tanrı da zamanın dışındadır, ancak tüm zaman onun için mevcuttur.

Diğer taraftan çemberin çevresi üzerinde belirli bir nokta, bölünemez olmasına rağmen, konum açısından başka hiçbir noktayla aynı anda var olmaz, çünkü çevrenin sürekliliğini sağlayan konum sırasıdır. Ayrıca, çemberin merkezi, çevrenin herhangi bir noktasına karşıttır ve doğrudan ona bakar. Dolayısıyla, zamanın herhangi bir anında bulunan her şey, ezeli olanla bir arada bulunur, ancak başka bir zaman dilimi açısından geçmişte veya gelecekte olabilir.⁴⁹⁵ Bu bağlamda, Tanrı, kendi ezeliyetinde, zamanın tüm akışı boyunca gerçekleşen her şeyi *şimdi* olarak görür. Boethius, Tanrı'nın "her şeyi sanki dünyanın en yüksek tepesinden görüyormuş gibi" gördüğünü yazmaktadır.⁴⁹⁶ Bu benzetmeler ezeliyetin, tüm zamanın gözlemlenebileceği uzatılmamış bir bakış noktası olduğunu göstermektedir.

Anselm de Tanrı'nın aşkın ama kapsayıcı doğasını "şimdiki zaman"a benzetir. Hiçbir şey Tanrı'dan daha büyük değildir, hiçbir mekân ya da zaman onu içermez, ama Tanrı her yerde ve her zaman vardır. Nasıl ki şimdiki zaman tüm mekanları ve herhangi bir mekânda var olan her şeyi içeriyorsa, aynı şekilde tüm zaman ve herhangi bir zamanda

⁴⁹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, haz. Joseph Rickaby (b.y.: The Catholic Primer, 2005), 1.66.

⁴⁹⁵ Rogers, *Perfect Being Theology*, 58.

⁴⁹⁶ Boethius, *Felsefenin Tesellisi* V/6.

var olan her şey de ezeli ve ebedi şimdiki zamanın içinde yer alır.⁴⁹⁷ Burada “şimdiki zaman” herhangi bir zamansallığı ima etmez ve zamansal-ezeli ilişkisi için kullanılır. Tanrı ne uzamsal ne de zamansaldır, ancak tüm uzamsal ve zamansal şeyleri var eder ve varlıklarını devam ettirir. Bu da ezeliyetin, diğer dört boyutu da kapsayan bir tür beşinci boyut olduğu şeklinde yorumlanabilir.⁴⁹⁸

Zaman ve mekânın doğası gereği Tanrı, zamanın içinde veya mekânda olamaz. Ancak böyle bir varlığın da her yerde ve her zaman yarattıklarıyla birlikte olduğunu söylemek çelişik görünmektedir. Anselm bu çelişkiyi Tanrı’nın zamanın içinde (in time) olmadığını ancak zamanla birlikte (with time) olduğunu iddia ederek çözmeye çalışır.⁴⁹⁹ Çünkü bir şeyin bir yerde veya zamanda olması, onun sınırlandırıldığını ve o çerçeveye hapsedildiğini ima eder. Bu nedenle, daha büyüğü düşünülemeyen Tanrı, zaman ve mekân tarafından kuşatılmış değildir, ancak O tüm zaman ve mekânı kuşatarak daima varlığını sürdürmektedir; her yerde ve her zaman mevcuttur.

Sen ne dün ne bugün ne de yarın varsın; sen sadece varsın, tüm zamanların dışındasın. Çünkü dün, bugün ve yarın sadece zamanda vardır; sensiz hiçbir şey var olmamasına rağmen, sen ne mekânda ne de zamanda varsın, ancak her şey sende vardır. Çünkü hiçbir şey seni içermez, ama sen her şeyi içerirsin.⁵⁰⁰

Tanrı’nın zamandan ve mekândan münezzeh olduğu, ancak her yerde ve zamanda hazır olduğu düşüncesi din diline çok da yabancı sayılmaz. Asıl vurgulanmak istenen Tanrı’nın değişmez ve basit bir varlık olmasına rağmen, (zamansal ve mekânsal) alemle ilişkili olduğu; ancak zaman ve mekânın tüm olumsuz etkilerinden uzak olduğudur. Zamansız ve mekânsız bir Tanrı’ya zaman (ve mekân) atfetmenin faydası, Tanrı hakkındaki konuşmalarımızın semantiği ile ilgili genel bir noktayı ortaya koymaktadır. Bu tür konuşmaların kaçınılmazlığı, Tanrı hakkında konuşan bizlerin uzay ve zaman

⁴⁹⁷ Anselm, *Monologion* 20- 4.

⁴⁹⁸ Rogers, *Perfect Being Theology*, 59.

⁴⁹⁹ Pasnau, “On Existing All at Once”, 19-21.

⁵⁰⁰ Anselm, *Proslogion*, 19; Pasnau, “On Existing All at Once”, 21.

içinde olduğumuz gerçeğini yansıtır, ancak Tanrı'nın uzay ve zaman içinde olduğuna dair paralel bir gerçeği yansıtmaz.⁵⁰¹

Zamansız ezeliliği savunan Aquinas şu ifadeleri kullanır: “(Biz) Tanrı’ya tüm zamanların sözlerini atfediyoruz, çünkü O hiçbir zamandan gaip (yok) değildir.”⁵⁰² O halde ezelilik tüm zamanları kapsar. Ancak Tanrı'nın tüm zamanları kapsaması, her zaman mevcut olması; O'nun zamanda/zamansal olduğu anlamına gelmez. Ayrıca Aquinas, Tanrı'nın tek bir zamansız eyleminin, farklı zamanlarda gerçekleşen sonuçları olabileceğini vurgulamaktadır. Yani Tanrı, farklı zamanlarda farklı fiillerde bulunmaz. Tanrı'nın doğrudan eylemlerinin yeni etkileri ortaya çıkabilir; bunun için değişmesi gerekmez. Nitekim, “Etkinin yeni olması Tanrı’da eylemin yeni olduğunu göstermez, çünkü O’nun eylemi O’nun özüdür”.⁵⁰³

Tanrısal fiillerin etkileri zaman içinde ortaya çıksa da bu durum fiillerin kendilerinin zamansal bir süreçten geçmesini gerektirmez. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın tüm evreni sürekli ayakta tutma eylemi, zamansal olarak uzayan bir “sürdürme” hareketi olmak zorunda değildir; farklı çağlarda gerçekleşen olayların ardındaki ilahî sebep, Tanrı'nın zihninde ardışık adımlara bölünmüş bir dizi eylem şeklinde bulunmaz. Benzer şekilde, zamansal varlıkların yaptıklarına yönelik ilahî “karşılıklar” da Tanrı açısından önce-sonra ilişkisiyle ilerleyen bir süreç olmayabilir. Böylece, Tanrı'nın bilgi sahibi olmasının, etkide bulunmasının ve cevap vermesinin özünde zamansız kalabileceği, zamandaki sonuçların ise yalnızca yaratılmış düzlemde ardışık biçimde belirttiği savunulabilir.⁵⁰⁴

Ne bir varlığın zamansız olması, O'nun zamansal alemdeki olayları yaratamayacağı anlamına gelir; ne de zamansal olayları yaratmış olması O'nun da

⁵⁰¹ Helm, *Eternal God*, 107.

⁵⁰² Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I.66.548.; Pasnau, “On Existing All at Once”, 21.

⁵⁰³ Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, 63; Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 11.32-35.

⁵⁰⁴ Helm, *Eternal God*, 158.

zamansal olacağı anlamına gelir. Aksine Tanrı, tüm zaman dizisini (ardışık olayları), zamansız bir biçimde var edebilir.⁵⁰⁵ Helm'e göre eylemde bulunan ancak katı (d) anlamda değişmez olan bir Tanrı, zamansız olmalıdır. Zaman içindeki bir eylem (Swinburne'un iddia ettiği gibi), eylemden önce bir zaman ve eylemin tamamlandığı bir zaman gerektirir.⁵⁰⁶ Bu da klasik anlamda (d) değişmezlik ile çelişir. Dolayısıyla Helm de Tanrı'nın eylemlerinin değil, eylemin etkilerinin zaman içinde olduğu klasik görüşü desteklemektedir.

Klasik teistler, Tanrı'nın zamansızlığını koruyarak failliğin tek ve ezeli bir eylemde temellendirilebileceğini savunurlar. Yaratma fiili sürekli ve zamanla sınırlı olmayan (başlangıçsız) bir gerçekliktir.⁵⁰⁷ Ezeli tek bir eylem (ayarlama) ile birden fazla zamansal eylemin ortaya çıkması mümkündür. Yani failin de zamanda olması gerekmez. İlahi irade/bilme/eyleme gibi kişisel niteliklerin özünde zamansız olmakla birlikte, etkilerinin zamansal olabileceği kabul edilir. Böylece Tanrı, zamansallığa indirgenmeden fail ve yaratıcı bir zât olarak kavranabilir.⁵⁰⁸ Bu anlamda Tanrı-insan arasındaki ayrıma dikkat edilmelidir. "Tanrı ile yaratılanlar arasındaki herhangi bir ilişki, yaratılanlar için gerçek olsa bile, Tanrı için bir gerçeklik değildir."⁵⁰⁹ Dolayısıyla, yaratıklar Tanrı'dan etkilenebilir ve onunla ilişkide olduklarını deneyimleyebilirler; fakat Tanrı, yaratılmışlardan gerçek anlamda etkilenmez ve onlarla ontolojik olarak gerçek bir etkileşim kurmaz.

Zamansalcılar bu yaklaşımı, Tanrı'yı etkileşime kapalı ve ilişkisiz bir varlık konumuna indirgediği gerekçesiyle eleştirmektedir. Ancak Aquinas'ın ifade etmek istediği, mutlak anlamda Tanrı'nın ilişkisiz/etkileşimsiz olduğu değil, yaratılanlar

⁵⁰⁵ Helm, *Eternal God*, 70.

⁵⁰⁶ Helm, *Eternal God*, 90.

⁵⁰⁷ Richard Cross, "The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation", *Religious Studies* 42/4 (Aralık 2006), 403-416.

⁵⁰⁸ Bk. Abdulkadir Tanış, *Tanrı Değişir mi?: İlahi Değişmezlik Üzerine Felsefi bir İnceleme*, (Ankara: Elis Yayınları, 2024).

⁵⁰⁹ Dombrowski, *A History of the Concept of God*, 43.

arasındaki ilişkiden farklı olduğudur. Örneğin, Tanrı’da herhangi bir neden ile (veya nedensiz) değişim meydana gelmez. Zira değişim, potansiyelin fiile dönüşmesini gerektirir. Oysa Tanrı saf fiil olduğundan, O’nda potansiyel yoktur. Dolayısıyla Tanrı’nın yaratıklarla ilişkisi, değişim veya karşılıklı etkileşimden kaynaklanan bir ardışıklık üzerinden değil, O’nun zamansız ve değişmez failliği üzerinden anlaşılmalıdır. Zamansız bir varoluş, zamansal varlıktan köklü biçimde farklıdır.

Klasik zamansızlığa itiraz edenlere göre, eğer her olay Tanrı’nın zamansız “referans çerçevesinde” mevcut olsaydı, Tanrı’nın sanki her şeyi zamansal geçişin akışı içinde yeniden yaratması gerekirdi ki bu saçmadır.⁵¹⁰ Oysa Tanrı’nın her olayı yeniden yaratması gerekmez; zira Tanrı’nın yaratması ezeli bir fiildir, zamansal bir süreç değildir. Zamansızlık anlayışı, Tanrı’nın olayları tekrarlayan bir yaratma fiiliyle yeniden üretmesini değil, tüm gerçekliği tek ve bölünmez bir varlık fiilinde muhafaza etmesini öngörür. Dolayısıyla klasik teist anlayışta Tanrı, her anı ayrı ayrı yaratmaz; bütün zamanları ve olayları tek bir “ezeli şimdi”de kuşatır. Ayrıca zamansız Tanrı’nın yaratması, bizim zamansal perspektifimizden “ardışık” gibi görünse de Tanrı açısından tek ve değişmez bir eylemdir.

Teizmin temel ilkelerinden biri de Tanrı’nın yaratılan evreni idame ettiğidir. Yani yaratılış yalnızca bir başlangıç fiiliyle sınırlı değildir, Tanrı tarafından daima sürdürülür.⁵¹¹ Yani yaratma “bir kez olup bitmiş bir eylem” değildir, Tanrı’nın her şeyi an be an varlıkta tutmasını (her an var kılmasını) içerir. Bu da Tanrı’nın evreni ve yasalarını kurduğu ve var olan her bir bölümü doğrudan bir eylemle desteklemesine gerek olmadığı şeklindeki deistik düşünceyi dışlar. Teizme göre, var olan her şey Tanrı’nın yaratıcı kudretiyle varlığını sürdürmektedir. Fakat bu, Tanrı’nın her bir varlığı ayrı ayrı ve ardışık fiillerle yeniden yaratmasını; her tikel eylemle yakından ilgilenip kendini ona

⁵¹⁰ Padgett, “God and Time: Relative Timelessness Reconsidered”, 889.

⁵¹¹ Anselm, *Proslogium and Monologium*, çev. Sidney Norton Deane, (The Catholic Primer, 2005), 60.

göre değiştirmesini gerektirmez. Zira böyle bir değişiklik/nedenlenme mükemmelliğine ters düşer. Bu bağlamda klasik teist gelenek, zamansız nedenselliğin imkanını savunur.⁵¹² Yaratma/varlığın sürdürülmesi anlayışı, aynı zamanda Tanrı'nın zamansız ezeliyeti ile uygun olmalıdır.

Bu noktada zamansalcılar, Tanrı'nın evrenin tarihindeki her bölümü doğrudan idame ettiği (*sustain*) fikrinin klasik ezeliklik öğretisiyle tutarsız olduğunu savunmuştur. Onlara göre mutlak anlamda zamansız olan bir Tanrı, zaman içinde hiçbir şey yaratamaz.⁵¹³ Zira alemde gözlemlenen tüm failler, zaman içinde olduğundan ve zamanda eylemde bulunduğundan, failliğin zaman gerektirdiği varsayılmaktadır. Ancak, ilahi gerçekliğin zamansal sebeplilik ile sınırlandırılması doğru değildir. Örneğin, sebepliliğin iki taraf için de değişim gerektireceği fikri, Tanrı'nın failliği için doğru olmak zorunda değildir. Nitekim Tanrı'nın değişmez ve zamansız eylemi, zamansal etkiye sebep olabilir. "Ezeli eylem" kavramıyla ifade edilen bu görüşe göre Tanrı zamansız bir ezeli şimdide irade eder, ancak ezeli eylemin aleme bakar etkileri zamansal bir düzen içinde meydana gelir.⁵¹⁴ Dolayısıyla, failde değişim ve zaman gerektirmeyen bir eylemin etkileri zamansal alemde değişimi meydana getirebilir. Böylece Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti zamansal olmasa da, zaman içindeki bir noktadan bakıldığında, fiilin önce ve sonra, sıralı olduğu düşünülebilir.⁵¹⁵

Zamansız fail ve fiillerin zamansal etkileri olduğu yorumu, asıl sorunu 'Tanrı'nın zamandaki fiillerinden' alıp 'zamandışı bir neden anlayışına' kaydırmaktadır ve Tanrı'ya atfedilen beklemek, duymak, müdahale etmek gibi zamansal fiiller ile ilgili problemi ozmemektedir. Sonuçta yine mecaz veya sembolik ifadelere başvurmaktan

⁵¹² Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, 56.

⁵¹³ Pike, *God and Timelessness*, 97-120.

⁵¹⁴ Jonathan L. Kvanvig, *The Possibility of an All-Knowing God* (London: Palgrave Macmillan, 1986), 163.

⁵¹⁵ Augustine, *Confessions*, Book XI; Robert Neville, *God the Creator* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 104.

kaçınılamamaktadır.⁵¹⁶ O halde, bu fiillerin Tanrı'ya doğrudan ve literal biçimde uygulanması yerine analojik bir dil çerçevesinde anlaşılması daha makul görünmektedir. Zira bu ifadeler, O'nun zamansal bir özne gibi eylemde bulunduğunu değil; yaratılmış varlıkların zamansal perspektifinden nasıl kavrandığını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu gibi değişim gerektiren insani fiillerin literal anlamlarının, Tanrı'da mükemmellik değil noksanlık ifade ettiği unutulmamalıdır. Beklemek bilgisizliği, öğrenmek eksikliği, karar vermek potansiyeli ima eder. Tanrı'nın zamansız ve değişmez varlık modunda ise bu kategorilerin hiçbirine yer yoktur. Ayrıca Tanrı'nın zamana müdahale ettiğini ve gerçek anlamda fail olduğunu söylemek için, O'nun beklediğini, öğrendiğini, karar verdiğini vb. varsaymak gerekmez.

3.1.3. İlahi Bilgi ve Zamansızlık

Zamansalcı yaklaşımlar, özellikle kipli olgular (tensed facts), “şimdi”nin bilgisi, geleceğin ontolojik statüsü, özgürlük ve değişen doğruluk değerleri gibi meselelerden hareketle Tanrı'nın zamansal olması gerektiğini savunurlar. Buna göre Tanrı'nın bilgisi, zamansal gerçekliğin dinamik yapısına uyum sağlamak zorundadır. Ancak klasik teizm, zamansız bir Tanrı'nın her şeyi bilmesinin mümkün olduğunu; zamansal olayların Tanrı'da zorunlu olarak zamansal bir bilinç akışı gerektirmediğini iddia eder. Bu görüşe göre, mükemmel bir varlığın her şeyi bilmesi, O'nun zamansal nesnelerle aynı zaman kipi altına girmesini gerektirmez. Tanrı, zamansal olanı zamansız, değişken olanı ise değişmez bir şekilde bilerek mükemmelliğini korur. Zamansızlık, Tanrı'nın bilgiden mahrum kalmasını değil, aksine bilginin tamlığını ifade eder.

Klasik teizme göre Tanrı değişen alemi kendisi değişmeden tek bir ezeli eylemle var etmekte ve sürdürmektedir. Etkilerin zamansal ardılığa sahip olması eylemin de

⁵¹⁶ Tapp, *Eternity And Infinity*, 112.

zamanda olmasını zorunlu kılmaz.⁵¹⁷ Aynı ilahi faillik gibi, Tanrı'nın bilgisi de zamansal ardışıklığı içermeyen aşkın bir “şimdi”de tüm gerçeklikleri kuşatmaktadır. Böylece her şeyi bilen bir varlığın evrenin her andaki durumunu ardışık olarak değil, tek seferde bilmesi mümkündür. Diğer bir ifadeyle, her şeyi bilen bir varlığın değişime tabi olmaksızın zamanın ne olduğunu ve değişen diğer her şeyi bir ve aynı anda bildiği düşünülebilir. Tanrı'nın değişimi bilmesi, O'nda zorunlu olarak bir değişikliğe yol açmaz.

Boethius ve Aquinas gibi düşünürlere göre Tanrı, zamanın bizzat yaratıcısı ve üstünde bir varlık olarak, tüm zaman dizisini (geçmiş, şimdi ve gelecek) tek bir zamansız bakışta (simul) görür. Yani Tanrı, “saatin şu an kaç olduğu” bilgisini zamanın içindeki bir gözlemci gibi anbean takip etmez; aksine zamanın tüm parçalarını tek bir “ezeli şimdi” içinde kuşatır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinde bir önce-sonra yoktur; O, tüm değişken olayları değişmez bir kipte bilir. Zamanın içindeki bir varlık için “şimdi” bilgisi değişimi ifade ederken, zamanın dışındaki Tanrı için bu, zamansal serinin tamamına yönelik sabit bir bilgidir. Tanrı'nın bilgisinin içeriği her zaman tamdır; zamanın akışı Tanrı'ya yeni bir şey öğretmez. Sadece Tanrı'nın bildiği bir durumun zamansal düzlemde yeni gerçekleşmesine işaret eder.

Helm, Tanrı'nın *şu anda* neyi bildiği sorulduğunda, “Her şeyi” diye cevap verilmesi gerektiğini belirtir. Bu da Tanrı'nın her şeyi bildiğini söylemenin *şu anda* doğru olduğu anlamına gelir. Bu ustaca yanıt, ‘şimdi’ zarfının gücünü değiştirerek, Tanrı'nın bildiği zamanı değil, yalnızca Tanrı'nın bilgisinden söz ettiğimiz zamanı nitelemektedir.⁵¹⁸ Yani Tanrı tüm zamanları birlikte, zamansızca bilebilir; biz ise yalnızca belirli bir anda onun bilgisinden söz ederiz.

⁵¹⁷ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book II/35, çev. James F. Anderson (New York: Hanover House, 1955-57).

⁵¹⁸ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 161; Helm, “Timelessness and Foreknowledge”, 518-19.

Değişim, bilenin zâtında değil; bilginin nesnesinde (alemden) gerçekleşmektedir. Bilgi nesnesindeki bir değişiklik ise bilende bir değişiklik gerektirmez.⁵¹⁹ Bir bilginin doğruluk değeri değişse bile, bu durum bilen öznenin mahiyetinde veya ontolojik yapısında bir değişim anlamına gelmez. Dolayısıyla alemdaki değişiklik, Tanrı'nın zâtında veya bilgisinde bir değişimi zorunlu kılmaz. Zira Tanrı'nın bilgisi sonradan kazanılan ve olguya dayanan bir bilgi değildir. En mükemmel bilme biçimi, bilgi nesnesine herhangi bir aracı, çıkarım veya öğrenme süreci olmaksızın doğrudan erişmektir. Yanılmazlık özelliği bu doğrudan/sezgisel bilgiden kaynaklanır.⁵²⁰

Alim-i mutlak Tanrı için, bilincin akışı (hatırlama, unutma, öğrenme vb.) veya değişimi söz konusu değildir. “Eğer bilinçli bir varlık epistemik anlamda deneyimlenebilir tüm epistemik durumları zaten deneyimlemiş veya deneyimlemekte ise o varlık için bilinç değişimlerinden ve dolayısıyla zamandan söz etmek mümkün değildir. ... Yani bu bilinç için “yeni bilgi” deyimi anlamsızdır.”⁵²¹ Dolayısıyla Tanrı'da zamansal bir bilinç akışı varsaymak gerekmez; O hem bilinçli hem de zamansız bir varlık olarak kabul edilir.

Bilinç gibi hafıza ve gaye/amaç argümanları da zorunlu olarak zamansal bir süreci göstermez. İlk olarak, hafızayı “zamansal bir süreç” olarak tanımlamak yerine, bilinen bir bilginin kaybedilmemesi/unutulmaması olarak açıklayan Helm, zamansız bir varlığın da “hatırlıyor” olabileceğini iddia eder. Ona göre hatırlamak, zamansal olmayı zorunlu kılmaz. Nitekim zamansız bir varlığın bildiği şeyi unutması mümkün değildir. Böylece zamansız bir varlık için hatırlama ile bilme aynı şeye işaret etmektedir. Zamansız varlık, bilgiyi herhangi bir zaman sürecinde öğrenmez, her şeyi “ezeli” bir biçimde bilir. Dolayısıyla O'nun için hafıza/hatırlama, zaman içinde edindiği bir bilgiyi tekrar

⁵¹⁹ Peter Geach, *God and the Soul* (London: Routledge Publishing, 1969), 71.

⁵²⁰ Rogers, *Perfect Being Theology*, 72.

⁵²¹ Arıcı, “Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine”, 11.

canlandırma şeklinde olamaz. Aksine asla unutamayacağı bir bilgi durumunda bulunma olarak anlaşılmalıdır.⁵²²

Diğer mesele ise amaç doğrultusunda eylemenin Tanrısal bir mükemmellik olup olmadığı ve amacın zamansallığı gerektirip gerektirmediğidir. Helm, zamansız bir varlığın amaç (purpose) taşıyabileceğini ve bu zamansız amacın sonuçlarının zaman içinde meydana gelebileceğini belirtir.⁵²³ Sonuçlar, amaçlardan “sonra” değil ama “amaçlar sayesinde” (nedensel, mantıksal) ortaya çıkar. Dolayısıyla Tanrı’nın bir amacı olması, O’nun zamansal bir süreç içinde hedef belirleyip bu hedefe doğru ilerlemesini gerektirmez. Tanrı gibi zorunlu ve basit bir varlık için “eylemi başlatma”, “sonucu bekleme” veya “hedefe ulaşma” gibi zamansal kategoriler uygun değildir. Bu tür kavramlar, potansiyelden fiile geçiş ve eksiklikten tamamlanmaya yönelme gibi unsurlar içerir ki, bunlar klasik teizmin Tanrı anlayışıyla bağdaşmaz.⁵²⁴

Son olarak klasik teizm, zamanın dinamik veya geleceğin belirsiz/açık olmadığını; aksine Tanrı’nın zamansız perspektifte geleceği de şimdi olarak görebildiğini savunur. Gerçek bir değişimi gerektiren dinamik evren tasavvurunu savunanlar açısından ilahi bilgi zamansal olarak değişmelidir. Zira bilinen değiştiğinde bilginin ve dolayısıyla bilen değiştiği varsayılır. Ancak eğer zamansal kipler zihninin kategorileri kabul edilirse ve alemde gerçek bir değişim söz konusu değilse (statik evren), Tanrı’nın değişmez bilgisini savunmak daha kolay görünmektedir. Zamansız ezeliliği savunanlar açısından geçmiş ve gelecek Tanrı için gerçek ayrımlar değildir. Tanrı, tek ve ezeli bir ilimle, zaman içinde gerçekleşen her şeyi bilir. Bu bilgi O’nda bir değişiklik meydana getirmez.

Bu noktada Molina’nın “orta bilgi” teorisi gibi açıklamalar, Tanrı’nın geleceğe dair bilgisi ile özgür iradenin çelişik olmadığı ön kabulünü desteklemektedir. Tanrı “orta bilgi” (Molina) sayesinde özgür eylemleri önceden bilebilir. Zamansalcı argümanlar

⁵²² Helm, *Eternal God*, 60.

⁵²³ Helm, *Eternal God*, 62-63.

⁵²⁴ Helm, *Eternal God*, 63.

Tanrı'yı zamanda konumlandırıp “önce bilmemek, sonra bilmek” şeklinde ardışık bir bilgi edinimi varsayar.⁵²⁵ Oysa Tanrı'yı zamansız (atemporal) kabul edenler için bu ardışıklık anlamlı değildir. Tanrı, zamanın ötesinden tüm gerçeklik kiplerini (geçmiş, şimdi ve gelecek) tek ve ezeli bir bakışla kavrar.

3.1.4. Kişi/ Zât Olma ve Zamansızlık

Zamansalcı yaklaşımlar, Tanrı'nın hayat sahibi bir kişi olması ile değişmez ve zamansız olması arasında bir çelişki bulunduğunu ileri sürer. Onlara göre kişilik; değişim, tepki verme ve ilişkisel süreçleri içerdiğinden, zamansız bir varlık “kişi/ zât” olarak nitelendirilemez. Ancak bu itiraz, kişiliğin zorunlu olarak zamansal süreçlere bağlı olduğu varsayımına dayanır. Oysa zamansızlık, eksiklik veya edilgenlik değil; aksine, yaşamın tüm içeriğine tek ve eksiksiz bir bütünlük içinde sahip olma biçimi olarak da anlaşılabilir. Klasik görüşte zamansız olmak aslında bir kişinin yaşayabileceği en zengin hayatı yaşama biçimidir.⁵²⁶ Bu durumda zamansızlık, kişisel varoluşun yoksullaşması değil, en yetkin formu olarak yorumlanmaktadır.

Bu çerçevede Tanrı, yalnızca soyut ve pasif bir ilke değil; aynı zamanda yaratıcı ve etkin bir Zât'tır. Dolayısıyla Tanrı'nın değişmezliği, O'nun faillik ve kişiliğiyle bağdaşmayacak bir durağanlık olarak değil, ilahi doğanın yetkinliğini ifade eden bir özellik olarak değerlendirilmelidir. Tanrı, değişmez ve basit bir *kişidir*. Klasik anlamda Tanrı'nın değişmezliği Tanrı'nın eylemidir. Tanrı'nın eylemi ise, Tanrı'nın ezeli ilmi ve iradesidir.⁵²⁷ Tanrı'nın basit olması sadece parçaları ve zamansal bir uzantısı olmadığını değil, aynı zamanda tüm ilahi sıfatların özdeş olduğunu ifade eder. Örneğin Tanrı'nın her şeyi bilmesi, Tanrı'nın her şeye kadir olmasıdır.⁵²⁸ Dolayısıyla Tanrı'nın özü, kişiliği,

⁵²⁵ Ward, “The Temporality of God”, 166.

⁵²⁶ Natalja Deng, “On Timelessness and Mystery”, 108.

⁵²⁷ Daniel Dombrowski, *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God* (New York: State University of New York Press, 1996), 15.

⁵²⁸ William E. Mann, “Divine Simplicity”, *Religious Studies* 18/4 (December 1982), 462.

ezeli eylemi, bilmesi, iradesi, değişmezliği vb. arasında bir ayrım yoktur. Ancak bu kişi, öğrenemez, unutamaz, hesaplayamaz ya da tümevarımsal akıl yürütme yapamaz; cevap veremez, sevemez, öfkelenemez ya da benzerlerini yapamaz, çünkü bunlar değişimi gerektirir. Tanrı ise etkilenmez/değişmezdir.

Buradan hareketle Mann Tanrı'nın değişmezliğini “mükemmelliğin mantığı” (the logic of perfection) olarak tanımlar.⁵²⁹ Yani mükemmelliğin mantığı Hartshorne'un ileri sürdüğü gibi çift kutup gerektirmez. Değişmez kişiliği, ilk bakışta mükemmel Tanrı'nın etkin, yaratıcı, ilişki kuran vb. doğasıyla çelişiyor gibi görünse de Tanrı doğası gereği değişmezdir. Bu onun etkinlikte bulunmasına ya da alemle ilişki kurmasına engel değildir, çünkü onun eylemleri zamanlı değil, ezelidir. Böylece Mann, Tanrı'yı hem değişmezlik hem de faillik perspektifinden birlikte kavramayı amaçlar: Tanrı, değişmez bir özle var olan, fakat bu özden kaynaklanan tek ve ezeli fiil ile âlemde etkin olan kişisel bir varlıktır.

Stump da Tanrı'nın bir kişi olduğu fikrine, en azından “kişi” terimi “hem zihni hem de iradesi olan” anlamında alındığında, sempati duyuyor gibi görünmektedir.⁵³⁰ Bu anlamda Tanrı'yı bir kişi olarak nitelendirmek, O'nun rasyonel iradesini, eylemlerini ve yaratılmışlarla ilişki kurabilme yetisini vurgular. Böylece Tanrı'nın zamansızlığı, O'nu edilgen veya soyut bir ilke hâline getirmez; aksine, irade ve zihin sahibi bir varlık olarak kişisel ve fail niteliklerini korur.

Tanrı nasıl mekânsız ama tüm mekânda mevcut ise, O tüm zamanda zamansız olarak mevcuttur. Örneğin insan dua ettiğinde, bu eylem belirli bir zaman ve mekânda gerçekleşir; ancak Tanrı'nın bu duayı işitmesi ve karşılık vermesi zamansal bir ardışıklık içinde değil, ezeli olarak gerçekleşir. Böylece, zamansız bir Tanrı'nın yakarış dualarına

⁵²⁹ William E. Mann, “Simplicity and Immutability in God”, *International Philosophical Quarterly* 23/3 (September 1983), 276; Dombrowski, *Analytic Theism*, 17.

⁵³⁰ Eleonore Stump “Eternity, Simplicity, and Presence”, *God, Eternity and Time*, ed. Christoph Tapp - . Edmund Runggaldier (London: Routledge Publishing, 2011), 32.

(petitionary prayers) karşılık verdiği söylenebilir.⁵³¹ Tanrı'nın yanıtı, zamansal olarak dua ettikten sonra gerçekleşiyor gibi görünse de Tanrı açısından bu yanıt, duayla birlikte ezeli olarak mevcuttur. Yani bu karşılık Tanrı'da zamansız, ama bizde zamansal olarak açığa çıkar. O'nun için önce ya da sonra, şimdi ya da gelecek gibi ayrımlar geçerli değildir.

Buna mukabil, süreç teolojisi ve açık teizm savunucuları, Tanrı'nın hiçbir şekilde etkilenmeyen bir varlık olması durumunda gerçek bir ilişkisellikten söz edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Onlara göre “yanıt verme” kavramı, doğası gereği zamansal bir sıralamayı ima eder: bir uyarıcı (dua) ve ardından bir tepki (yanıt) gelir. Duadan sonra olmadığı sürece, Tanrı'nın yanıtından bahsedilemez.⁵³²

Augustine *Kitab-ı Mukaddes*'e atıfla⁵³³ insanların dua ederek Tanrı'ya ihtiyaçlarını ‘bildirmediğini’, zira Tanrı'nın her şeyi ezelden beri bildiğini belirtir. Varlıklar henüz yaratılmadan önce dahi Tanrı, onları hangi zamanda ve hangi şartlar altında yaratacağını bilmekle kalmaz, aynı zamanda onların taleplerini, dualarını ve kendilerine nasıl ve ne zaman karşılık vereceğini de bilir. Biz O'na dua ettiğimizde Tanrı'da bir değişiklik meydana gelmez. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi, yaratılıştan veya varlıkların oluşundan etkilenmez; tam tersine ‘O, yaratacaklarını önceden bildiği için yaratmıştır, yarattığı için bilmez.’ Böylece, Tanrı'nın bilgisi ve hikmeti yaratılmışlardan hiçbir şey ‘kazanmamakta’, aynı kalmaktadır. Yine *Kitab-ı Mukaddes*'e atıfla Tanrı'nın bilgisi açısından yaratılış öncesi ve yaratılış sonrası dönemler arasında bir fark yoktur: “Her şey yaratılmadan önce de onun tarafından biliniyordu, mükemmelleştirildikten sonra da.”⁵³⁴

Dolayısıyla zamansızlığı savunanlar için her şey plana göredir. Tanrı zamansızdır ve dualar, ilâhî takdirin zamansızca kurduğu nedensel ağda yer alır. Burada “cevap”

⁵³¹ Paul Helm, “Omnipotence and Change”, *Philosophy* 51/198 (1976), 455.

⁵³² Rogers, *Perfect Being Theology*, 66.

⁵³³ Matthew 6:8

⁵³⁴ Augustine, *On the Trinity* Book 15, 194; Ecclesiasticus 23:29.

kavramı analogik kullanılmaktadır; zamansız Tanrı'nın duayı duyduğu ve cevap verdiği bir bakıma metaforik kabul edilebilir. İbadetin doğası açısından bakıldığında, İbn Sînâ ibadeti yalnızca arz veya hamd olarak değil, ayrıca Tanrı'yı bilmek (ma'rifetullah) olarak tarif eder. Ona göre namazın (ibadetin) hakikati, "Allah'ın bir olduğunu ve varlığının kendi zâtından olduğunu; zâtı ve sıfatının bütün nevakısdan münezzeh ve mukaddes olduğunu bilmek"tir.⁵³⁵ O halde ibadetin nesnesi zorunlu varlıktır. Yani aslında ibadet (namaz/dua) ilk nedene, en yüce varlığa, kulluktur ve insanın vazifesidir. Bu tarz bir kulluk da ancak en üst kuvve olan akl ve (hem kendini hem Vâcibu'l-vücûd'u) bilmek ile mümkündür.

İnsanlar zamanı doğrusal olarak deneyimlerken, Tanrı ezeli ve ebedi bir varlık olarak tüm anları aynı anda algılayabilir. Tanrı'nın bakış açısından, dua ve yanıt tek ve ezeli bir eylem olarak görülebilir. Dolayısıyla Tanrı, zamansal bir değişime uğramaksızın, dualara karşılık verebilir. Bu noktada Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ontolojik fark göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, Helm'e göre Tanrı'nın ezeli bilmesi ve yanıt vermesi (alem ile etkileşimi) öncelik-sonralık veya eşzamanlılık ilişkisinden uzaktır. O, tüm zamansal seriyi zamansız olarak (bir bakışta) bilir. Zamansal olan alem ile ilişkili olması, zamansız var olan Tanrı'da bir değişiklik gerektirmez. Eğer Tanrı zamansız olarak var ise, zamanın herhangi bir olayından ne önce ne sonra ne de onunla eşzamanlı olmalıdır. O halde Tanrı, tüm zamanda (eşzamanlı) değil, zamansızdır (time-free).⁵³⁶

Helm, Boethius'un tanımındaki "sınırsız yaşam" ifadesini de Tanrı'nın diğer sıfatlarını -kudret, iyilik, hikmet, bilgi ve benzerlerini- değiştiren bir özellik olarak yorumlar. Bu sıfatların her biri sınırsızdır.⁵³⁷ İlahi yaşamın sınırsız olması ezeli bir süre veya zamansallığı değil; niteliklerin sınırsızlığını ifade eder. Ayrıca Boethius, bu yaşama "bir anda sahip olma" ifadesi ile de Tanrı'nın hiçbir gelecek veya geçmişe sahip

⁵³⁵ İbn Sînâ, *Namaz Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, (İstanbul: y.y. 1959), 33-34.

⁵³⁶ Helm, *Eternal God*, 26-27.

⁵³⁷ Helm, *Eternal God*, 39.

olmadığını, yani zamanın art arda gelen dizisiyle kısıtlanmadığını vurgular. Dolayısıyla Boethius, zaman içinde hiçbir şeyin sınırsız karakterde olamayacağını söylüyor gibi görünmektedir.⁵³⁸ Bu da ezeli hayatın sonsuz süreden ziyade, zamansız bir bütünlük olduğu yorumunu destekler. Helm'e göre Tanrı ile yaratılmışlar arasında herhangi bir zamansal ilişki olamaz, çünkü O zamandan bağımsız olma (time-free) anlamında zamansızdır (time-less). Yani ne Swinburne'nün iddia ettiği gibi bir zamandaşlık ne de Stump ve Kretzmann'ın öne sürdüğü gibi bir ET-eşzamanlılık ilişkisi vardır.⁵³⁹

Tanrı'nın değişmezliği, aynı zamanda O'nun etkilenmezliğini (impassibility) de içerir; O etkilenmez, duygulanmaz ve duyumsamazdır. Acı ya da üzüntü duymaz, insan fiillerinden etkilenmez. Bizim Tanrı üzerinde eylemde bulunmamız, O'nda potansiyelden fiile doğru bir hareket üretmemiz anlamına gelir ki bu saçmadır. Tanrı, potansiyelden fiile geçen bir varlık olmadığı için, dışsal etkilerle değişime uğramaz. Saf bir var olma eylemi olarak klasik teizmin öngördüğü Tanrı'yı, dualara cevap veren sevgi dolu dinin Tanrı'sı ile uzlaştırmak zor görünebilir. Ancak yine de değişmez/etkilenmez Tanrı anlayışı ile ibadetin nesnesi olan Tanrı çelişik değildir. Öyle ki Tanrı bizi önemser, dualarımızı dinler ve bunu duygulanmadan, değişmeden ve ezelî olarak yapar.

Dinde Tanrı'ya atfedilen neşe, sevgi, merhamet, sabır, öfke, nefret, kıskançlık ve üzüntü gibi ifadeler, doğrudan insanî duygulanımlar olarak anlaşılmamalıdır. Aquinas, Tanrı'nın bedensiz ve değişmez olması nedeniyle impasif olduğunu, fiziksel duygularla bağlantılı duygulara sahip olmadığını belirtir.⁵⁴⁰ Bu tür duygular, mükemmellikten ziyade eksiklik ve nedensellik içerdiğinden, ilahi doğaya uygun değildir.

Tanrı, bu anlamda, sınırlayan eksik ve kötü olarak tanımlanan negatif duygu ve hislere sahip olamaz. Ancak teistler, pozitif duygular konusunda olumlayıcı görünmektedir. Örneğin, Tanrı, sevgi ve merhamet gibi pozitif duyguları sonsuz derecede

⁵³⁸ Helm, *Eternal God*, 40.

⁵³⁹ Helm, *Eternal God*, 39.

⁵⁴⁰ Aquinas, *ST I*, Q.20.

yaşarken; mükemmel bir varlığın nefret ve üzüntü gibi negatif duyguları yaşaması imkansızdır. Mutlu olmak üzüntülü olmaktan daha iyi olduğu ve Tanrı da “en iyi” olduğu için, Tanrı sonsuz derecede mutlu olmalıdır. Tanrı’nın sevgi ve mutluluğu sonsuzsa, insanların yaptıkları bu mutluluğu azaltamaz veya artıramaz. Yani Tanrı’nın mutluluğu, insanların eylemlerinden bağımsızdır ve bu durum, Tanrı’nın mükemmel ve değişmez doğasıyla uyumludur.

Bu noktada, Tanrı’ya duygu atfetmenin kapsamı ve sınırları dikkatle sorgulanmalıdır. Hangi duyguların ilahi doğaya uygun görülebileceği, hangilerinin ise dışlanması gerektiği meselesi tartışmanın merkezine oturur. Örneğin, değişmez ve duygulanmaz (impassible) olduğu ileri sürülen bir Tanrı tasavvurunda sevgi ve merhamet gibi insani duygular nasıl anlaşılmalıdır. Sevgi veya merhamet, özne konumundaki varlığı (sevme fiilinin faili olan Tanrı’yı) hiçbir biçimde değiştirmiyorsa, o sevgi veya merhametin ne ölçüde ‘gerçek’ olduğu sorgulanabilir.⁵⁴¹ Tanrı’nın etkilenmezliği, O’nu yaratılmışlara karşı kayıtsız bir varlık hâline mi getirir, yoksa duyguları zamansal iniş-çıkışlar ve değişimler olarak deneyimleyen varlıklardan farklı, zamansız bir sevgi ve merhamet formunu ifade edebilir mi?

Aquinas’a göre acılarımız Tanrı’yı etkilemez ve sevinçlerimiz Tanrı’nın mutluluğunun değişmez mükemmelliğine hiçbir şey ekleyemez. Çünkü Tanrı, her şeyin nedenidir ve hiçbir şeyle nedenlenmemiştir. Yani zorunlu varlık olarak Tanrı, insanlardan etkilenemez ve insani duygular hissedemez. Örneğin Aquinas, ilahi merhameti de Tanrı’nın başkalarının üzüntüsünü gidermesi olarak açıklar, ancak Tanrı’nın kendisinin üzüntü hissetmediğini belirtir.⁵⁴² Tanrı, üzüntü ve pişmanlıkla ilişkili fiziksel veya psikolojik acıyı yaşayamaz. Tanrı gayri maddi, basit ve mükemmel varlıktır. Dolayısıyla Tanrı’nın merhameti, insanların hissettiği gibi bir üzüntü içermez, aksine onların

⁵⁴¹ Tapp, *God, Eternity, and Time*, 113.

⁵⁴² Aquinas, ST I, Q.22,23; Anselm, *Proslogion* 8.

üzüntüsünü giderme eylemidir. Bu noktada, duygu ile eylem arasında ayırım yapmak gerekir. Tanrı'nın affedici olması, cezalandırması veya ödüllendirmesi birer eylemken, acı/üzüntü/öfke/sevinç vb. duyması duygudur. Bu tarz duygulara sahip olmak, insan için bir kemal göstergesi olabilir; ancak Tanrı için değildir.

Sonuç olarak, Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliği, O'nun kişiliğini ortadan kaldıran değil, aksine yetkinliğini temellendiren niteliklerdir. Zamansız bir Tanrı, öğrenen, hatırlayan, tepki veren veya değişen bir varlık değildir; fakat bu durum, O'nun bilen, irade eden ve eyleyen bir fail olmasına engel teşkil etmez. Aksine Tanrı, tüm eylemlerini zamansal süreçlere bağlı olmaksızın, tek ve ezeli bir fiil olarak gerçekleştiren kişisel bir varlık olarak anlaşılmalıdır.

3.2. Zamansız Süre ve Sıfır Zaman Tezi

İlahi zamansallığı savunan din felsefecileri, Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır olması (omnipresence) ile O'nun basitlik ve zamansızlık nitelikleri arasında çelişki olduğunu ileri sürmektedir. Klasik görüşe bir eleştiri olarak sunulan bu anlayışa göre, eğer Tanrı basit ve zamansız anlamda ezeli ise, O insanlara bizzat hazır (present) bulunamaz, çünkü insanlar zamandadır. Örneğin Hasker'a göre, zamansal varlıkların hal-i hazırda doğrudan farkındalığı, bizzat zamansal olmayı gerektirmektedir.⁵⁴³ Bu ifadenin daha genel hali şu şekildedir: “Bir kişi ancak aynı varoluş tarzını paylaştığı takdirde diğer şeylere ya da kişilere karşı mevcut olabilir.”⁵⁴⁴ Ancak bu savunma tutarlı görünmemektedir. Zira Tanrı'nın mekânda yaratıklarıyla birlikte varoluş tarzını paylaşmadan, onlara her yerde hazır bulunabildiği kabul edilmektedir. O hâlde, aynı mantıkla, Tanrı'nın yaratıklarının zamansal varoluş tarzını paylaşmadan da onlara mevcut

⁵⁴³ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 169.

⁵⁴⁴ Stump, “Eternity, Simplicity, and Presence,” 35; William Hasker, “The absence of a timeless God”, *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle - David M. Woodruff (New York: Oxford University Press, 2001), 191.

olabileceği kabul edilir. Böyle bir yaklaşım, Tanrı'nın ezeliliğini ve zamansızlığını korurken, O'nun yarattıklarıyla gerçek bir ilişki kurabileceğini göstermektedir.

Zamansız Tanrı'nın zamana müdahalesi (fili) gibi, ilahi ön bilgi ve insanın özgür iradesi arasında da bir gerilim mevcuttur. Bu bağlamda Boethius'un ezelilik tezine sıklıkla referansta bulunmaktadır. Boethius, daha önce de belirttiğimiz gibi Tanrı'nın ezeliliğini *sınırsız bir yaşama bütünüyle, eş zamanlı ve tam hakimiyet* olarak tanımlamaktadır.⁵⁴⁵ Ona göre, Tanrı'nın yaşamı ne bir zaman diliminde başlar ne de sona erer; aynı anda tüm yaşamı kapsayan bir bütündür. Böylece Tanrı, zamansal varoluşun kusurlarından uzak, kesintisiz ve mükemmel bir varoluşa sahiptir.

Bu ifadenin iki yönden çelişkili olduğu söylenebilir. İlk olarak, Tanrı'nın her zaman (tek bir zamanda) var olması gerektiği ile hiçbir zamanda var olmaması gerektiği arasındaki çelişki ve ikinci olarak Tanrı'nın zamansızlığı ile bir ve aynı anda var olması gerektiği arasındaki çelişkidir. Ward, Boethius'un ifade etmeye çalıştığı şeyin, bizim deneyimlediğimiz anlamda zamansallığın ötesinde olan, ancak basitçe zamansallığın tamamen yadsınması olmayan bir varoluş tarzı olduğunu ve zamansallığın böylesine yükseltilmiş bir biçiminin ancak paradoksla ifade edilebileceğini belirtir.⁵⁴⁶ Bu anlamda Tanrı'nın yaşamı, zamansızlığın ve zamansal varoluşun karmaşıklığını yansıtan bir ikilem içermektedir. Öte yandan Boethius bu çelişkili görünümü, zamansallığın hiçbir bildiğimiz formuyla sınırlandırılmayacak bir varoluş kipini ifade etmek için zorunlu görmüştür. Ona göre, zaman alemin, ezelilik ise Tanrı'nın varlık modudur. Şeylerin (alemin) sonsuz hareketi zamana bağlı (yayılmış) iken, Tanrı'nın hareketsiz ve zamansız sonsuzluğu söz konusudur.⁵⁴⁷ Böylece Tanrı, alemin sonsuz yaşamını bir ve aynı anda kucaklar. Tanrı'nın yarattıklarından önce gelmesi de zamansal değildir; O'nun ezelî yaşamı önce ve sonraya bölünemez. Tanrı hep sonsuz ve şimdi olma durumundadır.

⁵⁴⁵ Leftow, "Boethius on Eternity", *History of Philosophy Quarterly* 7/ 2 (1990), 123.

⁵⁴⁶ Ward, *Rational Theology*, 149.

⁵⁴⁷ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, 258.

Zamansız olmak, *yaşanabilecek en zengin hayatı yaşamanın en zengin yolu* olarak yorumlanır. Zira zamansız varlık, tüm yaşamına *totum simul* (bütünüyle ve aynı anda) sahip olduğundan, zamansal varlığın parça parça, ardı sıra deneyimlediği şeyi eksiksiz ve bütün olarak yaşar. Zamansal varlık ise zamanın geçişi nedeniyle değişime ve gelişime tabidir, eksiktir, bu da mükemmelliğe aykırıdır. Mükemmel varlık için gerçekleşmemiş hiçbir potansiyel bulunmaz. Tanrı, zamansız bir varoluş biçimine sahip olmalıdır, çünkü O bilfiil, tam ve değişmez olandır. Bu bağlamda zamansız varoluş, zamansal varoluşun içerdiği sınırlılıklardan münezzeh olan varlık modunu ifade eder. Dolayısıyla Tanrı'nın ezeliyeti, yalnızca bir zamansızlık durumu değil, bir mükemmellik biçimidir. Boethius-Aquinas çizgisini izleyen Edmund Runggaldier de ezeliyeti “başsız ve sonsuz yaşamın tümüyle ve bir anda sahip olunması” şeklinde tanımlar. Bu bağlamda “ezeliyet”, yaratılmış varlıklara özgü ardışıklık içermeyen, tamamıyla şimdide bulunan bir varoluş biçimi olarak anlaşılmalıdır.⁵⁴⁸ Tanrı'nın varlığı, bilgisi, sevgisi ve etkinliği gibi nitelikler, yaratılmışları gibi zamana bağlı ve değişken değildir, ancak değişime kapalı ve tamamlanmış bir bütünlük içinde mevcuttur.

Bahsi geçen zaman dışı ezellik, zaman dışı süresizlik ve zaman dışı süre olarak iki farklı şekilde yorumlanabilir. Stump ve Kretzmann için ezellik bu anlamda zamansız ve sınırsız bir *süre* olmaktadır. Zaman önceye ve sonraya bölünebilir ve onların ardışıklığından oluşur. Ancak zamansız süre bu ardışıklık, önce-sonra kısımları olmadan zamana benzer bir çeşit sınırsız yayılımdır.⁵⁴⁹ Yani bir an veya nokta değil, sınırsız ve sonsuz süredir. Bu süre, bizim anladığımız anlamda önce-sonra ardışıklığı içermez. Zamansal süreden farklı olarak tamamen gerçek/aktüel, sınırsız/sonsuz, tam ve bütündür (hepsi bir andadır). Ayrıca bu süre daimî ve değişmezdir. Tanrı varlığın mükemmellikleri ile özdeş olduğundan, sürenin de tamlığı (kemali) ile özdeşdir.⁵⁵⁰ Dolayısıyla ezeli süre

⁵⁴⁸ Runggaldier, “Divine Eternity as Timeless Perfection”, 175-176.

⁵⁴⁹ Brian Leftow, “The Roots Of Eternity”, *Religious Studies* 24/2 (June, 1988), 190.

⁵⁵⁰ Runggaldier, “Divine Eternity as Timeless Perfection,” 176.

ile zamansal süre eş anlamlı değildir; tıpkı diğer nitelikler gibi kıyasi anlaşılmalıdır.⁵⁵¹

Nitekim ezeli süre mükemmel varlık moduna aittir.

Böylece iki çeşit süreden bahsedilmektedir. Biri ardışıklık içeren ve fiziksel zamana ait süredir. Diğeri ise ardıllık içermeyen ve bir bütün olarak tam olan süre Tanrı'nın süresidir, diğer bir ifadeyle ezeliyettir. Böyle bir sürenin geçmiş ve geleceği yoktur; tamamen şimdidedir.⁵⁵² Ancak burada söz konusu olan şimdi, gerçek anlamda zamansal bir şimdi değildir. Sadece kipsizliği, tüm hayatı kapsayan zamansız 'an'ı ifade eder. Tanrı'nın yaşamında kesinlikle bir sınır, ardışıklık ya da eksiklik yoktur; tam tersine, O ebedi şimdide bütün olarak, bir ve aynı anda vardır. Bu anlamda Stump ve Kretzmann için ezeliyet zamansız ve sınırsız bir süre (E-duration)⁵⁵³ olmaktadır. Stump ve Kretzmann, zamansal süre ile ezeli süre farkını geometrik bir örnekle açıklarlar. Biri zamanı, diğeri ezeliyeti temsil eden iki sonsuz, paralel yatay çizgi hayal ettiğimizde; zamansal çizgide şimdiki zaman sürekli hareket eden bir ışık noktasıdır, ancak ezeli çizgi tümüyle ışıktır, yani tümüyle şimdiki zamandır diyebiliriz. Dolayısıyla ezeli süre, aralarında fark/ilişki bulunan alt birimler olmaksızın bütün ve sonsuz bir uzamdır.⁵⁵⁴

O halde, Stump ve Kretzmann, Tanrı'nın yaşamında önce-sonra bulunmadığını, hiçbir alt bölümün de söz konusu olmadığını iddia eder. Ancak onları eleştiren Paul Fitzgerald, sonsuz/zamansız süreyi gerçekten "uzamış" (extended) bir varoluş olarak almak istiyorsak, mutlaka alt parçalar ya da alt dilimler (subphases) içermesi gerektiğini vurgular. Ona göre bu, "gerçek anlamda uzamış bir süreye" sahip olmayı anlamsızlaştırır; çünkü sonsuz veya sınırsız bir uzam (ya da süre), alt bölümleri olmadan tanımlanamaz.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Runggaldier, "Divine Eternity as Timeless Perfection", 171; Runggaldier, Tanrı'ya yüklenen tüm niteliklerin analogik anlamda kullanıldığını ve Tanrı hakkında yapılan konuşmalarda yaratılmış varlıklardan alınan terimlerin benzeşim yoluyla (analogia entis) Tanrı'ya uygulandığını belirtir. Dolayısıyla, Tanrı'nın "Rab" ya da "Yaratıcı" olması gibi ilişkisel sıfatlar, Tanrı'da herhangi bir ontolojik değişim gerektirmez, sadece yaratılmışlardaki değişim aracılığıyla ilişki kurma imkânı sağlar.

⁵⁵² Mullins, "Doing Hard Time: Is God the Prisoner of the Oldest Dimension?", 163.

⁵⁵³ Eleonore Stump - Norman Kretzmann, "Atemporal Duration" *Journal of Philosophy* 84 /4 (1987), 216.

⁵⁵⁴ Stump - Kretzmann, "Eternity", 434-435.

⁵⁵⁵ Paul Fitzgerald, "Stump and Kretzmann on Time and Eternity", *The Journal of Philosophy* 82/5 (1985), 262-264.

Dolayısıyla ya “zamansız varlık”tan söz edilir ve “süre” fikri terk edilir ya da bir tür “Tanrısal süre” benimsenir ancak bu kez de alt aşamaları olan gerçek bir uzam/zaman boyutu varsaymak gerekir. Hem zamansız/sonsuz varlıktan hem de uzamış süreden bahsetmek tutarsızdır.

Bu tarz bir yayılıma karşı çıkan ve ezeliliği nokta gibi tek basit ve bir defada tüm hayata sahip olma şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Örneğin Leftow iki modelin de (extension- ve point-) anlaşılır ve belki de gerekli olduğunu ifade ederken,⁵⁵⁶ ezeliliğin bir çeşit yayılımdan ziyade noktasal olduğunu savunur. Leftow’a göre eş merkezli daireler ve geometrik bir nokta (point) merkez gibi, değişmeyen Tanrı da değişen şeylerin merkezinde düşünülebilir. Böylece, dairelerin noktaya bağlı olması gibi, şeyler de Tanrı’ya bağlıdır. O halde diyebiliriz ki, Tanrı basittir ve dolayısıyla zamansızdır. Zamanın yaratılmış/değişen şeyler için varlık modu olması gibi; ezelilik de Tanrı’nın (şeylerin merkezi) varlık modudur.⁵⁵⁷ Başka bir deyişle, yaratıklar zamansal ardılıkla var olurken, Tanrı’nın varlığı tek bir *ezeli an* içinde gerçekleşir. O halde, tek bir an olmakla birlikte, zamansal her bir anda vardır denilebilir.

Bu bağlamda ezelilik, başka bir zaman türü (zamansallık) veya zamansızlık değil; “ezeli şimdiki zaman” (eternal present tense) olarak anlaşılmalıdır. Leftow “ezeli şimdiki zaman”ı diğer zamansal kiplerden (geçmiş-şimdi-gelecek) ve kipsiz ifadelerden ayırt etmektedir. Ona göre Tanrı hakkında konuşurken bunlar yetersiz kalır; Tanrı’ya özgü, zamansız ama varlık bildiren ayrı bir kip kullanmak gerekir. Bu durumda, “Tanrı zamansızdır” gibi ifadelerde, fiil ne sıradan zamanlı ne de zamansızdır; “ezeli şimdi”dir.⁵⁵⁸ Böylece Tanrı’nın zamansızlığı, tüm zamansal anlara aynı anda nüfuz eden, ama onların ardışıklığını paylaşmayan bir varoluş tarzı şeklinde kavranır. Yani yaratılanlar ile Tanrı arasında varlıksal bir ayırım söz konusudur. İlk sorumuza geri

⁵⁵⁶ Leftow, “The Roots Of Eternity”, 191.

⁵⁵⁷ Leftow, “The Roots Of Eternity”, 192; *Time and Eternity*, 117.

⁵⁵⁸ Leftow, *Time and Eternity*, 62.

dönecek olursak, farklı varlık modları olan (ezeli-zamansal) Tanrı ve yaratılanlar arasında kişisel bir ilişki mümkün müdür ya da nasıl bir ilişki ön görülebilir?

Stump'a göre ilahi ezelilik doktrini, Tanrı ile insanlar arasında kişisel bir mevcudiyeti dışlamaktadır.⁵⁵⁹ Yani insan ile insan arasındaki bir ilişki biçimi Tanrı'ya olduğu gibi atfedilemez, ancak analogik bir şekilde kişisel mevcudiyet (personal presence) mümkündür. Dolayısıyla ne zamansızlık ne de basitlik Tanrı'nın insanlara şahsen hazır bulunmasını engeller.

Kişisel mevcudiyet için kişiler arasında doğrudan, aracısız, nedensel ve bilişsel temas olması ve aynı zamanda ortak dikkatin (shared attention) mümkün olması gerekir. O halde, Tanrı, dikkatini Tanrı'yla paylaşmaya muktedir ve istekli olan her insanla dikkatini paylaşabilecek konumda olmalıdır.⁵⁶⁰ Ancak Tanrı'nın zamansal bir varoluş biçimini paylaşması, O'nun zamandaki bir kişiye mevcut olması için gerekli değildir. Bunun için Tanrı'nın, o zamansal kişi tarafından bilinebilir olması yeterlidir.⁵⁶¹

Aquinas, ezeli Tanrı'nın zamansal insanlara kişisel olarak nasıl mevcut olduğunu açıklarken Tanrı'nın varlığının insan ruhu üzerindeki etkisine değinmektedir. Örneğin Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisinin sevinç (joy) ve sevgiyle doğrudan bağlantılı olduğunu söyler. Ona göre, insanın nihai mükemmelliği (ultimate perfection), içsel olarak tamamlanmasını sağlayan şey sevinçtir, bu da sevilen şeyin varlığından kaynaklanır. Tanrı sevgisine sahip olan kişi, sevgisinin nesnesi olan Tanrı'yı zaten içsel olarak deneyimler. Böylece Tanrı'nın sevgisini tecrübe eden kişinin Tanrı'nın varlığına doğrudan ve kişisel bir şekilde sahip olduğunu belirtir.⁵⁶²

Öte yandan ezeli ve ebedi bir varlığın, eşzamanlılık kavramına dayanarak, zamanın her noktasında tam olarak mevcut (omni-present) olduğu söylenebilir. Nitekim

⁵⁵⁹ Stump, "Eternity, Simplicity, and Presence", 30.

⁵⁶⁰ Stump, "Eternity, Simplicity, and Presence", 32.

⁵⁶¹ Stump, "Eternity, Simplicity, and Presence", 44.

⁵⁶² Stump, "Eternity, Simplicity, and Presence", 34-35.

Stump Tanrı'nın zamansal parçalar içermediğini ancak zamanın her anıyla eşzamanlı bir varlık moduna (ezelilik) sahip olduğunu belirtmektedir. Böylece ezeli varlık, t_1 ve t_2 eşzamanlı olmasa bile, zaman içindeki herhangi bir t_1 ve t_2 noktasıyla eşzamanlıdır.⁵⁶³ Stump ve Kretzmann, ezeli ve zamansal iki ayrı varlık modu olmak üzere, ezeli-zamansal eşzamanlılığını (Eternal-Temporal Simultaneity) şöyle açıklar:

Her x ve her y için, x ve y ET-eşzamanlıdır, ancak ve ancak

(i) ya x ezelidir ve y zamansaldır ya da tam tersi; ve

(ii) bazı gözlemci (A) için, tek ezeli referans çerçevesinde, x ve y her ikisi de mevcuttur, yani, ya x ebedi olarak mevcuttur ve y zamansal mevcut olarak gözlemlenir ya da tam tersi; ve

(iii) bazı gözlemci (B) için, sonsuz sayıda zamansal referans çerçevesinden birinde, x ve y 'nin her ikisi de mevcuttur – yani ya x ebedi mevcut olarak gözlemlenir ve y zamansal olarak mevcuttur ya da tam tersi.⁵⁶⁴

ET-eşzamanlılığı, biri zamanın dışında, biri zamanın içinde olan iki gözlemci A ve B'ye göre tanımlanır (*two observers and two reference frames*). ET-eşzamanlılığı simetriktir, ancak hiçbir zamansal veya ebedi varlık/ olay kendisiyle ET-eşzamanlı olmadığından, ilişki dönüşlü/yansıtıcı değildir ve muhatabı için farklı alanlar öngördüğünden geçişli de olmadığı anlamına gelir.⁵⁶⁵ Ezelî Tanrı ile zamansal varlık arasındaki ilişki, Einstein'ın özel görelilik teorisinde tanımlanan eşzamanlılık göreliliğine (relativity of simultaneity) benzer şekilde düşünülebilir. Tanrı'nın bakış açısından bütün zaman bir “şimdi” olarak mevcutken, zamansal varlık için geçmiş–şimdi–gelecek ayrımları gerçek ve zorunludur. Yani Tanrı, ezeliği gereği tüm zamanlara aynı anda (eş

⁵⁶³ Thomas Schärfl, “Why We Need God's Eternity: Some Remarks to Support a Classic Notion”, *God, Eternity and Time*, ed. Christian Tapp - Edmund Runggaldier (London: Routledge Publishing, 2011), 47.

⁵⁶⁴ Stump - Kretzmann, “Eternity”, 439.

⁵⁶⁵ Stump - Kretzmann, “Eternity”, 439-440.

zamanlı) nüfuz ederken zamansal varlıklar açısından bu bütünlük daima ardışıklık içinde deneyimlenir.

Ancak Hoffman ve Rosenkrantz’a göre, “eşzamanlı” ifadesi kelimenin tam anlamıyla “aynı anda var olmak veya meydana gelmek” anlamına gelmektedir. Bu, tartışmaya açık olmayan tanımsal bir gerçektir. Dahası, zorunlu olarak, herhangi bir x ve y için, eğer x ve y aynı anda varsa veya meydana geliyorsa, o zaman x ve y zamansal varlıklardır.⁵⁶⁶ Dolayısıyla eş zamanlı oldukları iddia edilen tüm varlıkların (Tanrı dahil) zamansal olduğu iddia edilebilir. Stump ve Kretzmann bu noktada eş zamanlılığın literal zamansal anlamda kullanmadıklarını ifade eder. Ancak yine de eşzamanlılığın (*simul*) kendisi zamansal bir kavramdır.⁵⁶⁷ Çünkü sadece zamandaki şeyler arasında ardışıklık veya eşzamanlılık ilişkisi olabilir.

Buradan hareketle, eş zamanlılık durumunda ya Tanrı bizim varoluş tarzımıza/referans çerçevemize göre zamansal olacaktır.⁵⁶⁸ Ya da eğer tüm olaylar Tanrı’nın ezeli referans çerçevesinde zamansız bir şekilde var oluyorsa, o zaman hiçbir başka bir olaydan daha önce, onunla eşzamanlı ya da daha sonra var olamaz, çünkü bunlar zamansal ilişkilerdir. Dolayısıyla, Tanrı’nın referans çerçevesinde, O’nun karşı karşıya olduğu tek şey, zamansal olarak birbiriyle ilgisi olmayan noktasal olaylardan oluşan bir kaostur.⁵⁶⁹

Elbette Stump ve Kretzmann için bu iki seçenek de doğru değildir. Zira olayların kendileri eş zamanlı değildir, ancak ezeli izdüşümleri (ezeliyet içindeki varlıkları) eşzamanlıdır. Dolayısıyla zamansal olan ile ezeli olan birbirinden ayrıdır, zaman ile ezelilik iki farklı *varlık modunu* ifade eder.⁵⁷⁰ Böylece Tanrı, zamansız bir varlık olarak zaman içindeki her olaya eşzamanlıdır; ancak bu eşzamanlılık, zamansal olayların kendi

⁵⁶⁶ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 99.

⁵⁶⁷ Kneale, *Eternity and Sempiternity*, 227.

⁵⁶⁸ Craig, *Time and Eternity*, 90.

⁵⁶⁹ Craig, *Time and Eternity*, 96

⁵⁷⁰ Stump - Kretzmann, “Eternity”, 436.

aralarındaki ardışıklığını ortadan kaldırmaz. Tanrı ile alem arasında tasavvur edilen ilişki, Tanrı'yı zamansal kılmaz.

Stump ve Kretzmann, ezeli-zamansal eşzamanlılığı (ET Simultaneity) ile ezeli bir nedenin nasıl zamansal bir etki yarattığını göstermeye çalışırlar. Onlara göre Tanrı zamansız olmasına rağmen, zamansal şeyleri eşzamanlı olarak (önce ve sonra değil) bir ve aynı anda bilir. Bu modele göre, farklı zamanlar ezeliyet ile eşzamanlı olabilir, ancak birbirleriyle değildir. Yani zamansal her şey aynı anda var değildir, ancak ezeli Tanrı her şeyle bir ve aynı anda vardır. Oysa standart eşzamanlılık ilişkisi geçişli olduğundan, “A Tanrı’yla, Tanrı da B ile eşzamanlı ise A ve B de eşzamanlıdır” sonucu çıkar. Stump ve Kretzmann’ın şeması ise bu sonucu engellemek için geçişliliği (transitive) askıya alır; böylece kavram, sırf istenmeyen mantıksal sonuçları durdurmak için eklenmiş görünür.

Diğer taraftan Hasker, eş-zamanlılık teorisinin şu iki soru ile karşı karşıya kalacağını vurgular: “zamansal bir “y” ezelde nasıl mevcut olabilir? ... ve ezeli bir “x” zamanda nasıl mevcut olabilir?” Stump ve Kretzmann’ın “mevcut -mevcut olarak görünür” şeklindeki ayrımı göz önünde bulundurularak şu şekilde de sorulabilir: “Ezeli bir varlık nasıl zamanda mevcut olarak gözlemlenebilir? Zamansal bir varlık nasıl sonsuzlukta mevcut olarak gözlemlenebilir?”⁵⁷¹ Sonuçta iki farklı referans çerçevesi ve iki farklı varlık modu söz konusudur. O halde Hasker’a göre, zaman ve ezelilik iki farklı varoluş biçimi olarak alındığında, zamansal bir failin zamansızlık durumunda var olan bir varlığı veya olayı nasıl algılayabileceği açıklanamamaktadır.

Eş-zamanlılık ilişkisini açıklamak için, Stump ve Kretzmann görelilik teorisiyle kıyas eder.⁵⁷² Görelilik teorisi gereği, iki olayın aynı zamanda olup olmadığı mutlak değildir; bu olayların ve gözlemcinin içinde bulunduğu referans çerçevesine bağlı olarak değişir. Örneğin bir referans çerçevesinde aynı anda olan iki olay, diğer bir referans

⁵⁷¹ Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 165.

⁵⁷² Stump - Kretzmann, “Eternity”, 436.

çerçevesi açısından aynı anda olmayabilir. Böylece Stump ve Kretzmann, ezeli-zamansal eş zamanlılığını (ET-simultaneity), iki referans çerçevesi arasındaki eş-zamanlılık ilişkisi ile açıklamaktadır. Ezelilik, zamansal referans çerçevelerine ek bir (ezeli) referans çerçevesi gibi kabul edilebilir.⁵⁷³ Ezeli şeyler için önce ve sonra olmayacağından, hepsi eş zamanlı ve *bir* referans çerçevesinde var olmalıdır. Böylece, Tanrı zamansız olmakla birlikte, zamansal şeyleri eş zamanlı olarak (önce-sonra değil) bir defada bilir. Yani, zamansız ezeli varlık için de zamana benzer bir süre söz konusudur, ancak onda, önce ve sonra ile ardışıklık yoktur.

Stump ve Kretzmann'ın ET-eşzamanlılığı (Eternal–Temporal simultaneity) kavramı, Tanrı'nın “zamansız bilinci” ile tüm olumsal (contingent) olayları “aynı anda” ilişkilendirmek amacıyla tasarlanmıştır. Ancak birçok yönden eleştirilmiştir. Örneğin Helm, bu açıklamanın ad hoc (araçsal/geçici) ve yetersiz olduğunu savunur. Ona göre ET-eşzamanlılığın bağımsız bir açıklama gücü/değeri yoktur.⁵⁷⁴ Yalnızca bazı çıkarımları korumak amacıyla ortaya atılmıştır, kolaylaştırıcıdır ancak gerçek bir çözüm sunmaz. Ayrıca ET-eşzamanlılığı, Tanrı'nın “nasıl” zamansızca tüm zamanları kavradığını açıklamaz; yalnızca “öyledir” der. Başka türlü anlaşılması güç bir olguyu aydınlatmak yerine, ele alınan zorluğu isim değiştirerek perdeler. Dahası “ET-eşzamanlılığı” tanımının geri-dönüştü olduğu iddia edilmektedir. Örneğin, “yalnızca zamansız bir varlıkla zamansal bir olay arasında geçerli” denilerek tanımlanır; bu da kavramı açıklamak yerine “Tanrı ile olaylar arasında özel bir bağ var” öncülünü tekrarlar.

Ayrıca Helm'e göre de bu tarz bir eş-zamanlılık ve süre, katı anlamda zamansızlığın terk edilmesine eş değerdir. Oysa Tanrı ile alem arasındaki ilişki, eş-zamanlılık olmadan da açıklanabilir. Tanrı “şimdi”yi zamansız bir şekilde bilir. Ancak bir önermenin Tanrı'nın zihninde mevcut olması, O'nun bilmesi; Tanrı'nın herhangi bir

⁵⁷³ Stump - Kretzmann, “Eternity”, 436.

⁵⁷⁴ Helm, *Eternal God*, 97.

şeyle zamansal olarak mevcut (eş-zamanlı) olması anlamına gelmez.⁵⁷⁵ Helm'e göre zamansız (timeless as time-free) olan hiçbir şey, zaman içinde meydana gelen herhangi bir şeyle herhangi bir anlamda eşzamanlı olamaz.⁵⁷⁶ Bu anlamda Tanrı, her tür zamansal yayılımdan ve zamansal konumdan münezzehtir.

Eş-zamanlılık tezine, “süre” kavramının doğası gereği bir zaman aralığını ifade ettiği ve zamansızlıkla bağdaşmayacağı gerekçesiyle de itiraz edilmiştir. Padgett ezeli-zamansal eşzamanlılığını, kendi içinde çelişkili bulurken⁵⁷⁷, Pasnau'a göre Tanrı'nın hem zamansız hem de bir tür sürekliliğe sahip olduğu iddiası kavramsal bir bulanıklık içermektedir. Ona göre Tanrı'yı zamansız ve dolayısıyla herhangi bir süreye sahip olmayan bir varlık olarak tanımlamak ile Tanrı'yı zamanın içinde ve dolayısıyla zaman boyunca varlığını sürdüren (sürekliliğe sahip) bir varlık olarak tanımlamak arasında bir seçim yapmamız gerekir.⁵⁷⁸ Zira zaman içinde var olan bir şey aynı anda zaman dışı olamaz; yani herhangi bir olgu veya varlık, eğer gerçekten zamansalsa, ‘zamansız eşzamanlılık’ içinde bulunamaz.

Diğer taraftan Tanrı zamansız olsa bile, O'nun yaratıklarla ilişkisinin bir şekilde devamlı olduğu söylenmektedir. Ancak bir varlığın zaman içinde var olan diğer varlıklarla ilişkili olması, en azından belirli bir anlamda süreyle bağlantılıdır. Zamansız bir varlığın tüm zamanlara aynı anda nüfuz edebileceği iddia edilse de bunun tam olarak ne anlama geldiği belirsizdir.

Öte yandan zamansız bir Tanrı da bir dizi zamansal olayı bütün olarak, silsilesiz (ardaşıklık içermeden) bilebilir. Dolayısıyla süresiz zamansızlık daha makul görünmektedir. Ayrıca “süre” kavramı, doğası gereği önce-sonra barındırdığından, geçmiş ve gelecekte arındırılmış bir süre kavramı çelişik olacaktır.⁵⁷⁹ O halde, “Tanrısal

⁵⁷⁵ Helm, *Eternal God*, 29

⁵⁷⁶ Helm, *Eternal God*, 32

⁵⁷⁷ Padgett, “The Difference Creation Makes”, 122.

⁵⁷⁸ Pasnau, “On Existing All at Once”, 17.

⁵⁷⁹ Arıcı, “Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine”, 17.

bilinç insan bilinci gibi bir andan diğerine geçiş yapmamaktadır. Bu yüzden Tanrı herhangi bir süreyi de yaşamamakta, herhangi bir süre içinde de bulunmamaktadır... sınırları olmayan tek bir ânı yaşamaktadır.”⁵⁸⁰

Sonuç olarak, ardışıklık içermeyen bir an ya da bir nokta olmayan zamansız süre, zamanın bir tür sınırsız uzantısıdır. Önce ve sonra (farklı noktalar) barındırmayan bu tarz bir sürenin anlaşılması zordur. Leftow’a göre, zamansız süre iddiaları doğru bile olsa, dayandıkları nedenler ve yorumu hatalıdır.⁵⁸¹ Bu sebeple Leftow, Stump ve Kretzmann’dan farklı olarak yarı-zamansal (zamana benzer) ezellik (Quasi-Temporal Eternity) fikrini savunur. Leftow’a göre, yarı-zamansal ezeli varlık, tüm süreyi değişmez olarak daima deneyimleyendir. Bunun nedeni, yaşamın tüm süresini bir ve aynı anda kapsamasıdır.

Boethius’a göre Tanrı’nın daima devam eden varlığı, tüm geçmişte vardı, şimdide vardır ve tüm gelecekte var olacaktır. Bizimkinin aksine İlahi şimdi, hareket etmeyerek/değişmeyerek ezeliği oluşturur.⁵⁸² Ezeli süre, bir ardışıklık olmamakla birlikte önce sonrayı içinde barındırırken, ezeli varlık, önce ve sonra olan tüm anları bir defada (ezeli anda) deneyimler/yaşar. Burada önce ve sonra zamansal değildir, mantıksaldır.⁵⁸³ Yani hiçbirisi geçmiş veya gelecek değildir. Bu anlamda parçalara bölünemez. Buradan hareketle Leftow, öncelik sonralık barındırması açısından zamana benzeyen bu ezeli süreyi yarı-zamansal (zamana benzer) ezellik (QTE)⁵⁸⁴ olarak adlandırmıştır. Yarı zamansal ezeli varlığı da tüm süreyi daima değişmez olarak deneyimleyen olarak açıklar. Çünkü O, tüm yaşam süresinin tamamını bir kapsar. Geçmiş

⁵⁸⁰ Arıcı, “Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine”, 18.

⁵⁸¹ Leftow, “Boethius on Eternity”, 123-142.

⁵⁸² Boethius, *The Theological Tractates*, çev. H. F. Stewart – E. K. Rand (London: Harvard University Press, 1918), 21; Leftow, “Boethius On Eternity”, 126.

⁵⁸³ Deng, “Eternity in Christian Thought”.

⁵⁸⁴ Leftow, “Boethius On Eternity”, 126-127.

ve gelecek hiçbir şey onun dışında kalmaz. Eğer değişmez olarak deneyimlemeseydi, deneyimi değiştirdi ve ezeli değil zamansal olurdu.⁵⁸⁵

Leftow, bölünmez ama yayılıma sahip içinde önce-sonra barındıran ezeli süreyi, mekânsal ve zamansal atom örneği⁵⁸⁶ ile kıyas ederek açıklar. Nitekim atomun da daha küçük parçaya bölünmesi düşünülemez. O halde, ezelilik de tüm uzayda tek bir mekânsal atomun yayılması gibi ya da zamansal atomun içinde bir anda önce ve sonrayı barındırması gibi anlaşılabilir. Bu anlamda ezelilik, basit varlığa has atomik bir süredir, bölünemez.

Leftow'un savunduğu ezelilik, zamansal ile mutlak süresiz varlık arasında bir varlık modudur. Ezeli varlık tüm zihni eylemleri, bir ve aynı ezeli şimdide yaşar. Ezeli (zamansız) şimdi görüşü hem mutlak zamansızlık hem de tam zamansallık tezlerinin zorluklarını, zamanı aşan ama bir şekilde zamanı da içeren eşsiz bir ilahi varoluş tarzı önererek aşmaktadır. Buna göre, Tanrı'nın mükemmelliği zamansal ardışıklıkta değildir, herhangi bir zamansal an veya mekân olmaksızın bir anda ve daima bütün olmasındadır.

Hem Eleonore Stump hem de Brian Leftow, dinamik zaman teorisiyle ilahi ezeliliğin zamansız bir modelini uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. Eş-zamanlılık teorisi, Tanrı'nın zamansal olmadan zamanın her anıyla birlikte var olduğunu iddia etmektedir. Ancak dinamik zaman anlayışı, farklı zaman noktalarının hepsinin bir arada var olmadığını ve yalnızca 'şimdiki an'ın tam anlamıyla gerçek olduğunu belirtir. Dolayısıyla geçmiş ve gelecek olguların 'tam şimdi' mevcut olmadıkları için Tanrı'yla birlikte gerçek bir eşzamanlılık kurmaları mümkün değildir. Bu noktada Padgett, sadece 'bir arada var olma/eşzamanlılık' (co-existence) ilişkisinin yeterli olmadığına dikkat çeker. Tanrı'nın, hepsi aynı anda var olmayan ve olamayacak (geçmiş-gelecek) olaylara fiilen müdahale edeceği doğrudan bir eylem teorisine (theory of direct divine action)

⁵⁸⁵ Leftow, "Boethius On Eternity", 127.

⁵⁸⁶ Leftow, "Boethius On Eternity", 134-137.

ihtiyaç vardır. Kısacası, Tanrı'nın dinamik dünyaya etkin katılımını açıklamak için, salt zamandışı "birlikte-varoluş"tan fazlasını gerektiren bir model gereklidir.⁵⁸⁷

Leftow'un *sıfır mesafe tezi*, Tanrı'nın zamansal ilişkilerin dışında var olduğu ancak yine de zamansal dünyayla etkileşime girebildiği benzersiz bir zamansızlık biçimi ortaya koyar. Bu görüş, ilahi zamansızlığı ilahi failliğin ve bilginin zorluklarıyla uzlaştırmaya çalışır. Örneğin, zamanın uzayın dördüncü bir boyutu gibi olduğunu ve hiçbir şeyin ışık hızından daha hızlı hareket edemeyeceğini varsayarsak, Tanrı her şeyi bir ve aynı anda görecekmış gibi görünür. Bu, olayların birbiri ardına gerçekleştiği bir film izlemek yerine, tüm hikâyeyi bir kerede gösteren bir resme bakmak gibidir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bakış açısından, olmuş, olmakta olan ve olacak olan her şey şimdi gerçekleşmektedir. Bu da zamanın Tanrı için, bizim için işlediği gibi işlemediği anlamına gelir. O halde, eğer Tanrı zamansızsa, zamanla birlikte var olması O'nu zamansal yapmaz. Tanrı'nın ezelilik modundan emin olamasak bile, uzay zamansal referans çerçevemize göre O'nun zamansız olduğunu söyleyebiliriz.

Sıfır (Mesafe) Tezi, (M) ve zamanın çok genel bir özelliği (geniş bir sürekliliğin dördüncü boyutu olması) göz önüne alındığında, gerçek dünyada Tanrı'ya göre hiçbir hareket veya değişim olmadığıdır. Eğer bir referans çerçevesi birbirine göre hareketsiz duran nesnelerden oluşan bir sistemse, o zaman Tanrı ve tüm uzaysal nesnelerin, içinde hiçbir şeyin değişmediği bir referans çerçevesini paylaştığı görülür... Tanrı'ya göre, zamansal olayların tamamı aslında aynı anda oradadır. Dolayısıyla Tanrı'nın referans çerçevesinde, yerel eşzamanlılığın doğru yargısı tüm olayların eşzamanlı olduğudur. Ancak hiçbir zamansal referans çerçevesinde tüm olaylar eşzamanlı değildir. O halde Tanrı'nın tüm olaylarla paylaştığı referans çerçevesi zaman dışıdır.⁵⁸⁸

Burada bahsedilen *sıfır mesafe tezi*, Tanrı'nın yaratmadan önce hiçbir sıfatı, özelliği, ilişkisi veya belirli fiili olmadığı; yalnızca saf varlık olduğu anlamındadır. (M)

⁵⁸⁷ Padgett, "The Difference Creation Makes", 121; Padgett, "God and Time", 888.

⁵⁸⁸ Leftow, *Time and Eternity*, 227-8.

tezi ise yaratmanın Tanrı için zorunlu değil, özgür bir tercih olduğunu savunur. Yani eğer Tanrı yaratmadan önce zaman-dışı, ilişkisiz bir varlıksa ve yaratmak onun doğasında zorunlu değilse, o zaman Tanrı'nın perspektifinden bakıldığında zamanın tüm anları bir arada mevcut olur; çünkü Tanrı zamanın dışında kalır. Bu da Tanrı'nın referans çerçevesinin, zamansal alemin aksine, zamansız (atemporal) olduğu sonucuna götürür. O halde, her ne kadar alemde bir hareketten (zamandan) bahsetsek de Tanrı'ya göre hareketsizdir (zamansızdır). Böylece Leftow da Tanrı- alem eş zamanlılığını farklı referans çerçeveleri ile açıklar. "Eğer ezeliliği bir başka referans çerçevesi olarak alırsak, o zaman ... Olaylar ezelde aynı anda vardır ve gerçektir, ancak diğer referans çerçevelerinde sırayla var ve gerçek olurlar."⁵⁸⁹

Bu görüşün temellerini Einstein'ın görelilik teorisinde bulabiliriz. Özel Görelilik Teorisi'ne göre, evrensel ve mutlak bir "şimdi" yoktur; her eylemsiz (inertial) referans çerçevesi, kendine ait bir zaman ve "şu an" (present) tanımına sahiptir. Dolayısıyla alemde "tek" bir zaman akışı değil, çoğul zaman akışları mevcuttur. Eğer Tanrı zaman içinde bulunuyor olsaydı, "Hangi zaman çerçevesinde?" sorusu belirirdi.⁵⁹⁰ Ancak Tanrı'nın tek bir çerçeveye dahil edilmesi ve buna bağlı kılınması makul değildir. Özellikle Tanrı, fiziksel bir nesne veya sabit hızla hareket eden bir kütle olmadığından, rastgele seçilen bir çerçeveye "Tanrı'nın zamanı" demek keyfi bir tercih olacaktır. Ayrıca, eğer Tanrı belli bir çerçevede "şimdi"yi yaşıyor olsaydı, öteki çerçevelerde şu anda gerçekleşen ya da geçmiş-gelecek olarak sınıflanan olaylarla etkileşimi (örneğin onları var kılma veya bilme) nasıl gerçekleşecekti? Bir çerçevenin "şimdi"si, diğerinde artık geçmiş ya da henüz gelecek olabilir.⁵⁹¹ Dolayısıyla Tanrı'nın bu anlamda tek bir

⁵⁸⁹ Leftow, *Time and Eternity*, 234-5.

⁵⁹⁰ William Lane Craig, "Divine Eternity and Einstein's Special Theory of Relativity", *God, Eternity And Time*, ed. Edmund Runggaldier ve Christian Tapp, (London: Routledge, 2011), 145.

⁵⁹¹ Craig, *Time and Eternity*, 146.

çerçeveye dahil edilmesi tutarlı değildir. Bu da Tanrı'nın zamansız (atemporal) bir gerçeklik olduğu tezini destekler.

Einstein'ın "her hareketin/kütlenin, kendi çerçevesinde kendine özgü bir zaman algısı vardır" anlayışı ile Leftow'un "her varlık modu (ezeli-zamansal) farklı referans çerçevelerine işaret eder" görüşü arasında bir paralellikten bahsedebiliriz. Ancak Einstein'ın referans çerçeveleri, fiziksel olarak hareket eden gözlemcilere bağlıdır ve hiçbiri "ayrıcalıklı" değildir. Leftow ise Tanrı için "ayrıcalıklı" bir çerçeve (ezelî bakış) benimser. Bu, Einstein fiziğinden ziyade metafizik bir konumlamadır. Ayrıca bu iki teori, geçmiş ve geleceğin ontolojik statüsü ile eş zamanlılık anlamında da birbirinden ayrılmaktadır. Yine de Leftow'un fiziksel referans çerçevelerini örnek alarak metafiziksel bir model sunduğu söylenebilir. Leftow'un Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi temellendirdiği "sıfır tezi" aslında mekânsal bir mesafe örneğine dayanmaktadır.

Tanrı ile her uzamsal yaratık arasındaki mesafe sıfırdır. Bu sıfır mesafe her zaman Tanrı'nın bütünü ile her yaratık arasındadır. Eğer Tanrı'nın uzamsal bir konumu yoksa, uzamsal parçaları da yoktur ve eğer uzamsal parçaları yoksa, O'nun bir parçasının uzamsal bir şeye bir mesafede, diğer parçasının ise başka bir mesafede olması mümkün değildir.⁵⁹²

Benzer şekilde, Tanrı'nın zamansal parçalarının da olmadığı dolayısıyla "zamansal an"lara mesafesinin sıfır olduğu söylenebilir. Tanrı, zamanın herhangi bir anında değildir ancak onu tümüyle kuşatır; tüm zamanlara eşzamanlı bir şekilde hâkimdir. Böylece Tanrı ne zamana ne de mekâna içkin bir parçayla bağlıdır; bunun yerine her anı ve her yeri bir bütün olarak kapsayan aşkın bir varlıktır.

Öte yandan Craig'e göre, Tanrı ile yaratıklar arasında mesafe olmadığı söylendiğinde, bu, bir mesafenin var olduğu ve sıfır olduğu anlamına gelmez. Bunun yerine, uzamsal olmayan bir varlık olan Tanrı ile uzayda yer alan şeyler arasındaki ilişkilere mesafe kavramının uygulanamayacağı kastedilir. Leftow'un hatası ise, Tanrı ile

⁵⁹² Leftow, *Time and Eternity*, 222.

yaratılış arasındaki ilişkiyi anlamada, uzamsal kategorilerin uygunsuz bir şekilde kullanılmasından kaynaklanır. Mekânsal ayrılık veya mesafe kavramı, mekânı ve mekândaki şeyleri aşan bir varlığa uygulanamaz. Bu nedenle aralarındaki mesafenin sıfır olduğunu söylemek yanlış olur.⁵⁹³ Ayrıca, eğer zaman kipleri gerçekse, zaman dinamik ya da “kipli” ise, o zaman uzamsal şeyler değişebilir. Örneğin, herhangi bir yer değişikliği meydana gelmemiş olsa bile, mekânsal bir nesne bir yaşındayken iki yaşına gelerek değişebilir. Tüm evren hareketsizlik içinde donmuş olsa bile, Tanrı’ya göre yine de değişim, yani zamansal özelliklerin değişimi söz konusu olacaktır.⁵⁹⁴

Bir diğer konu ise zamansız, değişmez ve basit varlık olan Tanrı’ya kişisel özellikler/eylemler atfetmenin mümkün olup olmadığıdır. Bu bağlamda zamansız eyleminin zamansal etkileri olabileceğinden bahsetmiştik. Runggaldier, Tanrı’ya atfedilen eylemlerin (örneğin yaratma) bizim kavrayış biçimimize (quoad nos) göre zamanlı görünse de Tanrı’nın kendi gerçekliğinde (per se) herhangi bir değişim içermeyebileceğini belirtir. Burada “anlamlandırma tarzı/anlamın kaynağı” (modus significandi) ile “kastedilen gerçeklik/referansı” (res significata) ayrımı belirleyicidir. O halde, Tanrı’nın bizatihi eylemi değişim içermez ama bize göre zamanlı sonuçlar doğurabilir/ zamansal çerçevede algılanır.⁵⁹⁵

Sonuç olarak mükemmel varlık olan Tanrı’nın zaman ile ilişkisi bizim algımızı aşan bir gerçekliktir. Her ne kadar bazı benzerlikler (kıyas) kurulsa da mükemmel varlık modunun (yaratılmamış), yaratılmış süreden ayrı bir kategori olduğu unutulmamalıdır. Zira zaman yaratılmışların, ezililik ise Tanrı’nın varlık modu olarak tarif edilmiştir. Böylece mükemmellik ezililiği gerektirir. Bu ezililik de (bize göre) zamansızlık ifade etmektedir.

⁵⁹³ Craig, *Time and Eternity*, 93.

⁵⁹⁴ Craig, *Time and Eternity*, 94.

⁵⁹⁵ Runggaldier, “Divine Eternity as Timeless Perfection”, 170.

Stump ve Leftow'un yaklaşımları, Tanrı'nın zamansızlığını ilahi mükemmelliğin ayrılmaz bir yönü olarak temellendirme çabasını temsil etmektedir. Bu çerçevede, Tanrı'nın kişisel, fail ve yaratıcı olarak kavranmasının, O'nun ezeli ve zamansız oluşuyla çelişmek zorunda olmadığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Ancak burada yalnızca zamansızlık değil, bu zamansızlığın dayandığı temel önem kazanmaktadır: zorunluluk. Nitekim Stump ve Leftow her ne kadar Tanrı'nın zamansızlığını savunsalar da yorumlarında genellikle bir tür "ezelî şimdi" ya da "zamansız süre" fikrine dayalı açıklamalara başvurdıkları görülür. Bu yaklaşım, Tanrı'nın ezeliliğini zamansal bir perspektiften anlaşılır kılma gayretinin izlerini taşır. Oysa Tanrı'nın zorunlu doğası, alemde ontolojik olarak ayrılan, mutlak zamansız bir varlık modunu ifade eder. Zaman kategorisine dahil varlıklar açısından kavranması zor olsa da O'nun yaratılmışlardan ayrıklığı ve basitçe zamansız (time free) olduğu vurgulanmalıdır. Bu nedenle mükemmel Tanrı'nın doğasının anlaşılması, yalnızca ezellik tartışmasıyla sınırlı kalamaz; onun zorunluluk bakımından da temellendirilmesini gerektirir. Zira, Tanrı'nın ezeliliği ve mükemmelliği, O'nun "zorunlu varlık" olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bir sonraki adımda, zorunlu varlık teolojisinin hem klasik teizmdeki konumunu hem de çağdaş felsefi tartışmalardaki rolünü ele alacağız.

3.3. Zorunlu Varlık Teolojisi ve Mutlak Zamansızlık

Tanrı'nın yaratıcı, mükemmel veya ibadete değer olarak ele alınması, onun zorunlu varlık statüsünden bağımsız düşünülemez; hatta Tanrı'nın zorunlu bir varlık olarak kavranması, diğer teolojik iddiaların anlaşılmasında bir öncelik teşkil etmektedir. Burada Tanrı'yı Tanrı yapan temel özellik, varlığının zorunluluğudur. "Mükemmellik" ise zorunlu varlığın bir gereği olarak değerlendirilir. Tanrı'nın zorunluluğu ve bizatihi varlığı, mükemmellik için özsel niteliklerdir. Böylece ZVT, zorunlu ve mükemmel

varlığın hem değişmez ve zamansız hem de yaratan, ibadetin nesnesi, fail bir zât olduğunu iddia etmektedir.

Mükemmel varlık teolojisi, Tanrı'nın zorunlu varlığını mükemmelliğin bir gereği olarak çıkarır. Yani nitelikten zâta giden bir yöntem kullanır. Ancak O'nun zâtı, sıfatların bir gereği değil; sıfatları zâtın gereği olmalıdır.⁵⁹⁶ Bu anlayıştan hareketle zorunlu varlık teolojisi, zorunluluğun bir gereği olarak varlığı mükemmellekle niteler. Dolayısıyla zorunlu varlık olarak Tanrı anlayışında, mükemmel varlık teolojisinden farklı olarak, niteliklerin maksimum toplamından ziyade var olmak bakımından varlığın kemaline vurgu yapılmaktadır. Burada yaratılmış (nedenli) varlıklarla yaratıcı (ilk neden); mükemmel olmayan ile mükemmel varlık farkı korunur. Yaratılmış varlıklarda mükemmelleşme niteliksel bir zeminde derecelenirken Tanrı'nın mükemmelliği tam/salt varlık tarzı üzerinden değerlendirilir.⁵⁹⁷ Bu anlayışa göre, eğer Tanrı kendi kendine varsa (başka hiçbir varlıkla nedenlenmiyorsa) ve varlığı zorunluysa daha yücedir.

Fârâbî ilk olanı, “afdal” ve “akdam” kavramlarıyla tarif eder. O'nun varlığı, en üstün varlıktır ve bütün var olanlardan önce gelir. Ancak bu, karşılaştırmalı bir ölçekte üstünlüğü değil, varlık bakımından önceliği ve kategorik ayrılığı ifade eder. Yani öncelik zamansal veya niteliksel değildir; varlığını hiçbir şeye borçlu olmamayı ifade eder. O, hiçbir şekilde eksikliğe, yokluğa, nedene, bilkuvve varlığa sahip değildir. Zâtı bakımından daimî olarak vardır; varlıkta kalıcıdır.⁵⁹⁸ Böylece zorunlu varlık, varlığı tam olandır ve dolayısıyla mükemmeldir.⁵⁹⁹ Yani “kemal”, kazanılan veya aşılacak bir nokta olamaz; çünkü salt varlık anlamındaki bu mutlak ve mükemmel Tanrı'nın bir özelliğidir. Tanrı hem zâtı bakımından mükemmel olandır hem de diğer varlıklar için mükemmelin

⁵⁹⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1938), 8/6294.

⁵⁹⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 43.

⁵⁹⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 33.

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, 100.

kaynağıdır.⁶⁰⁰ Yani Tanrı'nın mükemmelliği yalnızca O'nun zâtına içkin bir özellik değil, aynı zamanda yaratılmışların varlık ve kemal arayışlarında yöneldikleri en yüksek iyi olarak yorumlanır. Bu bakımdan mükemmellik doğrudan zorunlu varlık (kendi kendine yeterlilik) anlayışıyla bağlantılıdır.

Zorunlu varlık teolojisi, Tanrı'yı hem etkilenmeyen hem de her şeyin varlık sebebi olan zamansız fail olarak anlamamıza imkân verir. Ayrıca mükemmel varlık teolojisinin “daha büyüğü düşünülemeyen” tanımıyla karşı karşıya kaldığı riskleri de aşmamız için alternatif bir okuma sunar. Bu anlayışta zorunlu varlık, kendi zâtı dışında hiçbir şeye muhtaç olmadan, âlemin hem varlık kaynağı hem de süreklilik ilkesidir. Böylece O, yaratılmışların değişimine ve sınırlılıklarına tâbi olmaksızın, kendi mutlak zamansız varlık modu içinde bütün fiillerin nihai nedeni olarak kalır. Sonuçta hem klasik mükemmel varlık teolojisi hem de zorunlu varlık teolojisi açısından Tanrı, zamansız, basit, değişmez ve mükemmel yegâne varlıktır. Ancak “zorunluluk” anlayışına bağlı olarak mükemmellik tanımı da şekillenmektedir.

Mükemmel varlık teolojisi zorunluluğu “modal ontolojik argüman” bağlamında ele alır. Burada bir varlığın “zorunlu olarak var olması”, yalnızca mevcut bir dünyada değil, mümkün olan tüm dünyalarda ezeli olarak var olmasını ifade eder. Zorunlu varlık, mümkün dünyaların tümünde var olan, yokluğu düşünülemeyen; olumsal varlık ise yalnızca bazı dünyalarda var olan varlıktır. Böylece “zorunlu varlık” olumsal varlıklardan daha üstün kabul edilir. Zorunluluğun da büyük/mükemmel kılıcı bir nitelik olduğu savunulur. Ayrıca sadece mantıksal zorunluluk değil, aynı zamanda hiçbir nedene bağlı olmayan kendinden (a se) varlık da (Tanrı için) mükemmel kılıcı bir özellik olarak değerlendirilir. Zira olumsal varlıklar daima başka bir nedene/varlığa dayanır; bu da onları daha az yetkin kılar.⁶⁰¹

⁶⁰⁰ Peter Adamson, “From The Necessary Existent To God”, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 187.

⁶⁰¹ Mastoridis, “Making Great-Making Properties Great Again”, 150.

Bu noktada “metafiziksel zorunluluk” için her mümkün dünyada var olmak (her yerde ve her zamanda olmak) öncülünün yeterli olmadığı ifade edilmelidir. Nitekim alemin de kontenjan ancak ezeli olduğu kabul edilirse, daima var ve zorunlu olduğu söylenebilir. Fakat bu metafizik bir zorunluluk değildir; sadece olgusal (factual) bir zorunluluk olabilir. O halde kontenjan (nedenli) varlıklar ancak olgusal olarak zorunlu (başka bir ifadeyle vâcibu’l-vücûd ligayrihi) olabilirler ve olgusal zorunluluk bir mükemmellik sayılmaz.⁶⁰²

Tanrı’nın varlığı “olgusal zorunluluk” (factual necessity) olarak anlaşıldığında Tanrı, kendi dışında hiçbir nedene/faile dayanmaksızın var olur ve tüm mümkün dünyalarda (başsız-sonsuz) her zaman vardır.⁶⁰³ Yani klasik görüşe benzer şekilde, Tanrı’nın doğası/özü, onun var olmasını zorunlu kılar. Ancak bu mantıksal veya metafiziksel bir zorunluluk değildir; Tanrı’nın var olmadığı bir mümkün dünya düşünülebilir. “Tanrı yoktur” önermesi çelişki oluşturmaz. Yine de O, içsel doğası nedeniyle var olmalıdır. Bu tarz bir zorunluluk anlayışına sahip olan Swinburne’e göre Tanrı’nın varlığı mantıksal olarak değil, nedensel olarak zorunludur (causal necessity). İçsel nedensel zorunluluk kavramıyla açıkladığı bu teoriye göre Tanrı, başka bir şey tarafından zorunlu kılınmaz, ancak O’nun varlığı, doğası gereği açıklanabilir ve kaçınılmazdır.⁶⁰⁴ Böylece Swinburne dinamik, zamansal ve alemle ilişkili Tanrı tasavvuruna uygun bir zorunluluğu savunmaktadır.

Bu yaklaşım, Anselmci çizgideki “zorunlu varlık” anlayışından ayrılır. Çünkü Anselm’e göre Tanrı’nın yokluğu yalnızca fiilen değil, mantıksal olarak da imkânsızdır. Böyle bir varlığın, varlığı yokluğundan daha mükemmeldir; dolayısıyla yokluğu düşünülemez. Plantinga ise varlık ve zorunlu varlığın kendi başlarına mükemmellikler

⁶⁰² Mastoridis, “Making Great-Making Properties Great Again”, 152-154.

⁶⁰³ Åke Wahlberg, “God’s Necessary Existence: A Thomistic Perspective”, *International Journal for Philosophy of Religion* 95 (2024), 132.

⁶⁰⁴ Swinburne, *The Coherence Of Theism*, 274-276.

değil, mükemmelliğin gerekli koşulları olduğunu belirtmektedir.⁶⁰⁵ Yani “mükemmel nitelikler”in taşıyıcısı olabilmenin temel şartı Tanrı’nın varlığıdır. Diğer bir ifadeyle, “zorunlu varlık” mükemmelliğin gerçekleşebilmesi için bir önkoşuldur. Bu bağlamda Plantinga, Tanrı’nın her mümkün dünyada var olduğunu ve maksimal mükemmellik (aşılabilir bir büyüklük) sergilediğini belirtir. Dolayısıyla O’nun var olmaması mümkün değildir.⁶⁰⁶ Böylece Plantinga’ya göre Tanrı, mükemmel olduğu için zorunludur.

Olgusal zorunluluk ile karşılaştırıldığında, Tanrı’nın mantıksal zorunluluğunun daha güçlü bir yorum olduğu söylenebilir. Ancak yine de bu tarz mantıksal bir zorunluluk, sınırlı ve değişen varlıkların da zorunlu kabul edilmesine yol açmaktadır.⁶⁰⁷ Öte yandan metafizik zorunluluk (mantıksal zorunluluğu da kapsar), Tanrı’nın doğasından kaynaklanmakta; mutlak bağımsızlığını ve biricikliğini güvence altına almaktadır. O’nun var olmaması veya başka türlü olması düşünülemez. Bu noktada, zorunlu varlığın mantıksal anlamdan ziyade metafizik zorunluluk anlamında kavranması, daha sağlam bir temel sunar. İbn Sina’ya göre Tanrı, mükemmel olduğu için zorunlu değil, bizatihi zorunlu olduğu için mükemmeldir.⁶⁰⁸ Dolayısıyla Tanrı’nın nedenlenmesi, sınırlılığı veya değişmesi metafizik açıdan mümkün değildir.

Klasik teizm zorunluluğun yanı sıra, değişmezlik ve bozulmazlık gibi özellikleri de beraberinde getirir. Tanrı, herhangi bir potansiyel içermez. Zorunlu bir varlık olduğu için entelektüel/ ahlaki çürüme ve zayıflıktan muaftır; her şeye gücü yeten bir yaratıcı olduğu için yarattığı hiçbir şeye boyun eğmez ya da hiçbir şey tarafından zorlanamaz/nedenlenmez. Mükemmel varlık olduğu için daha iyiye doğru değişme, gelişme ya da ilerleme ihtiyacından muaftır.⁶⁰⁹ Böylece zorunlu varlık artma veya azalma

⁶⁰⁵ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 214; Abdulkadir Tanış, “Alvin Plantinga ve Ontolojik Kanıt,” *Din & Felsefe Araştırmaları* 2/3 (June 2019), 24.

⁶⁰⁶ Plantinga, *Tanrı’nın Bir Tabiatı Var mı?*, 100.

⁶⁰⁷ Beki, “Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt”, 129.

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 100.

⁶⁰⁹ Helm, *Eternal God*, 171-172.

yönünde değişmezdir. O halde Tanrı'nın varlığı olumsal değil, zorunludur; yani başka türlü olması, var olmaması ya da değişmesi mantıksal olarak imkânsızdır. Böyle bir varlık, potansiyel taşımaz, çünkü potansiyellik eksiklik veya tamamlanmamışlık anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı, yalnızca zorunlu değil, aynı zamanda mutlak anlamda değişmez ve mükemmeldir.

Bu anlayışın doğal sonucu, Tanrı'nın zamanın dışında olmasıdır; çünkü zaman ardışıklık, değişim ve sonradan olma gibi olumsallıkla ilişkili kategorileri içerir. Tanrı'nın varlığında hiçbir eksiklik, öncesizlik ya da sonralık olamayacağına göre, O'nun zaman içinde var olması mümkün değildir. Burada “zaman”ın hareket ve olumsallıkla tanımlanması; “ezelilik”in ise tamlık ve bilfiillik ile özdeşleştirilmesi önemlidir. Ezelilik bu anlamda zamanı içermeyen hatta zamansal varlıklardan üstün bir varlık modunu ifade eder. İbn Sînâ, ezeliliğin uzanımlı olmadığını vurgular. Ona göre “zaman”, hareketin ölçüsüdür, “dehr” ve “sermed” içinse maddeden ve hareketten söz edilemez yani uzanım ve ardıllık yoktur.⁶¹⁰ Böylece “sermed”i mutlak zamansızlık olarak tarif eden İbn Sînâ mutlak zamancılardan ayrılmaktadır. Ona göre gayr-i maddi, hareketsiz ve değişmez Tanrı için ezelilik, mutlak anlamda zamansız olmalıdır.

Burada Tanrı, zaman ve mekândan münezzeh, değişmez ve en yüce varlık olarak tanımlanmıştır. Klasik görüşte Tanrı'nın mükemmelliği ve zamansızlığı konusunda genel bir uzlaşa olsa da zorunluluğu ve basitliği noktasında farklı yorumlar geliştirilmiştir. Anselmci anlamda Tanrı'nın zorunluluğu, “kendinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” anlayışından hareketle çıkarsanan bir niteliktir. Ancak mükemmel nitelikler ve maksimal büyüklüğün bir sonucu olarak görülen varlık zorunluluktan ziyade imkâna işaret etmektedir. Çünkü bir kavramın zihinsel düzlemde kabul edilmesi, onun fiilen var

⁶¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik I*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 200, 220.

olduğu anlamına gelmeyebilir. Tanrı'nın en yüce varlık olarak düşünülmesi, Tanrı'nın fiili varlığını zorunlu olarak tesis etmez.

Öte yandan Aquinasçı Tanrı'nın zorunluluğu, yalnızca kavramsal çıkarıma değil, mümkün varlıklardan zorunlu varlığa uzanan nedensellik zincirinin analizine dayanmaktadır.⁶¹¹ Mükemmel varlık teolojisinden farklı olarak Aquinas, Tanrı'nın zorunluluğunu mantıksal ya da olgusal kategorilerden ziyade metafizik zeminde temellendirir. Ona göre Tanrı, “bizatihi zorunlu” varlıktır; yani varlığı zâtıyla özdeştir ve hiçbir nedene dayandırılmaz. Aquinas, mümkün varlıkların kendinden zorunlu olmayan bir varlık kategorisine işaret ettiğini ve nihai olarak “bizatihi zorunlu” varlığa dayandırılması gerektiğini savunur. İşte bu noktada Tanrı'nın zorunlu varlığı, yalnızca bozulmazlık ya da değişmezlik anlamına gelmez. Tanrı'nın varlığının başka hiçbir nedene bağlı olmaması, zâtıyla özdeş olması ve kendi varlığının açıklaması olması anlamına gelir.⁶¹² Bu anlayış, Tanrı'nın varlığını sadece mümkün dünyalar ve bir araya gelen niteliklerin mantıksal sonucu olarak değil; varlığın kendisinin zorunluluğu üzerinden değerlendirmiştir. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı hiçbir nedene dayanmaz; bizatihi vardır ve var olmaması mümkün değildir. Tanrı'nın mükemmelliği ise Tanrı'nın bizatihi zorunlu varlık olmasının gereğidir.⁶¹³ Dolayısıyla zorunlu ve mükemmel Tanrı, zamansız ve nedensiz bir varlık olmalıdır.

Bu zorunluluk yorumu, İbn Sînâ'nın “vacibü'l-vücûd” kavramsallaştırmasıyla doğrudan uyumludur. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, mahiyeti ile varlığı özdeş olan (basit) ve bizatihi zorunlu olan tek varlıktır. O, Tanrı tasavvurunun temeline “zorunluluk” ilkesini yerleştirir. Tanrı'nın zorunlu varlığından yola çıkarak, O'nun mükemmel ve zamansız; ayrıca yaratıcı, fail, ibadetin nesnesi vb. olduğunu temellendirmek mümkündür. Ancak bunlar Varlık'tan sonra gelen; çıkarsanan özelliklerdir. Tanrı'nın doğası için en temel

⁶¹¹ Wahlberg, “God's Necessary Existence: A Thomistic Perspective”, 136.

⁶¹² Wahlberg, “God's Necessary Existence: A Thomistic Perspective”, 133-134.

⁶¹³ Ansari vd., “Necessary Existent Theology”, 212.

iddia, O'nun varlık modudur. Zorunlu varlık, zâtında hiçbir eksiklik/muhtaçlık barındırmaması ve nedensiz varlığı tüm varlığın sebebi olması yönünden mükemmeldir.⁶¹⁴ Bu anlamda tek mükemmel varlık Tanrı'dır.

İbn Sînâ'ya göre varlık vardır; var olanlar ise zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. İlk olarak, varlığı kendinden /zorunlu varlık (Tanrı) vardır. Zorunlu varsa, olumsal da var olmalıdır.⁶¹⁵ Dolayısıyla Tanrı zorunlu olarak vardır ve alem de Tanrı'ya atıfla zorunlu olarak vardır.⁶¹⁶ O halde İbn Sînâ, varlık ile zorunluluk kavramlarını birlikte kullanmaktadır. Alem ile Tanrı arasındaki ayrımı ise Vâcibu'l-vücûd bizatihi (kendinden zorunlu varlık) ve Vâcibu'l-vücûd ligayrihi (başkasından zorunlu varlık) kavramları ile yapmaktadır.⁶¹⁷

Eğer bir şey varsa, varlığı için bir açıklama olmalıdır. Tanrı kendi dışında başka bir şeyle açıklanırsa, varlığı o diğer şeye dayanır. Ancak mükemmel varlığın (supremely great), diğer bir varlık ile nedenlenmesi (ona dayanması) mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı kendiyle açıklanmalıdır. Yani mükemmel varlık olan Tanrı, bizatihi/kendi kendine vardır (self-existent). Diğer bir ifadeyle varlığı, özü (nature/essence) ile açıklanır. Bu da ancak varlığı ile mahiyeti özdeş kabul edildiğinde mümkündür, çünkü ayrı olsaydı, başka bir nedene dayanmış olurdu ki bu imkansızdır. Tanrı'da bir bölünme; imkân ve temel olmayan nitelikler söz konusu olamaz. İlâhi basitliği savunan İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığı kendindendir, nedensizdir, derken her türlü "neden"i Tanrı'dan nefyettiği gibi, zâtından ayrı diğer nitelikleri de nefyeder. Ona göre Tanrı'da sıfatların çokluğu yoktur. Zira nedensiz olan (zorunlu varlık) bileşiklik içeremez; basittir. Olumlu niteliklere sahip olmak ise bileşim içerir.⁶¹⁸ Eğer Tanrı farklı özelliklere sahip olsaydı, bu özellikler Tanrı için bir bütünün parçaları gibi olurdu. Tanrı

⁶¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, 100.

⁶¹⁵ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 52.

⁶¹⁶ Adamson, "From the Necessary Existent to God." 170.

⁶¹⁷ Yasin Ramazan Başaran, "God of Ibn Sînâ: Immutable yet Responsive", *Eskiye* 51 (Aralık 2023), 985.

⁶¹⁸ Adamson, "From The Necessary Existent To God", 174; İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*, 34.

basit olmasaydı, güç, bilgelik, kutsallık gibi özelliklere bağlı/bağımlı olurdu. Çünkü bütünler nedensel olarak parçalarına bağlıdır. Bu da mükemmel Tanrı'ya halel getirir.⁶¹⁹ Ancak mükemmel Tanrı, varlığı için kendi dışında herhangi bir nedene dayanmayandır.⁶²⁰

O halde Tanrı'nın tek ve zâtıyla özdeş niteliği, kendinden zorunlu varlık olmasıdır. Bunun dışındaki her nitelik (bilgi, kudret, iyilik, gayri maddilik vs.), aslında ya zorunlu varlığı kendisiyle tanımlamanın başka bir yoludur ya da Tanrı hakkında söylenen bazı olumsuzlamalar (selb) veya bazı ilişkilerdir (izâfe).⁶²¹ Çünkü İbn Sînâ'ya göre negatif ve izafi nitelikler, basitliği bozmaz; Tanrı'da farklılık veya çokluk gerektirmez.

İbn Sînâ'nın mükemmellik anlayışı, hem Tanrı'nın zorunlu ve bağımsız doğasına hem de varlıkların O'na yönelmelerine dayalı çift yönlü bir durumdur.⁶²² Başka bir deyişle, “... *gayr kendisine müntesib olup, kendisinin gayra asla intisabı olmayandır.*”⁶²³ Varlığı kendinden olmak bakımından Tanrı zorunludur, var olmaması veya nedenlenmesi düşünülemez. En üstün/salt varlık olarak Tanrı'da zât ile varlık özdeşir.⁶²⁴ Ayrıca İbn Sînâ, Tanrı için zâttan (inniyetinden) ayrı bir mahiyetten bahsetmez, O'nun vücudu (hakikati ve hüviyeti) mahiyetinin aynıdır. Ortaklık kabul etmez, yaratıcı bir ve tektir; basittir. Zorunlunun mahiyeti (ne'liği) bizatihi var olmasıdır. *Kur'an-ı Kerim*'in İhlas suresinde geçen “*De ki: O (huve), İlah'dır, Ehad'dir, Samed'dir.*” ayetleri de Tanrı'nın başsız sonsuz hayatına ve mutlak varlığına işaret etmektedir. İbn Sînâ, bu ayetleri tefsirinde ilahlığı “her şey O'na muhtaç O her şeyden müstağni” olarak tarif eder.⁶²⁵ O

⁶¹⁹ Jon McGinnis, “Simple Is As Simple Does: Plantinga And Ghazali On Divine Simplicity”, *Religious Studies* (2022), 2.

⁶²⁰ Hoffman - Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 90.

⁶²¹ McGinnis, “Simple is as simple does: Plantinga and Ghazālī on divine simplicity”, 3.

⁶²² Ansari vd., “Necessary Existent Theology”, 213.

⁶²³ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*, çev. Ahmet Faruk Güney (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 30.

⁶²⁴ Engin Erdem, “Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/ 2 (2021), 670- 672.

⁶²⁵ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*, 30.

halde tüm varlığın dayanağı olmak ve eksiksiz (tam) en yüce varlık olmak bakımından Tanrı mükemmeldir. Böylece basit ve zorunlu varlık olması bakımından değerlendirilen ilahi mükemmellik; değişimi ve zamansal evreleri dışlamaktadır.

Aquinas da benzer şekilde, Tanrı için en uygun ismin “Var Olan” (The One Who Is) veya *Kitab-ı Mukaddes*’teki ifadesiyle “Ben, Ben’im” olduğunu iddia eder.⁶²⁶ Aquinas’a göre Tanrı, özü ve varlığı arasında ayrım olmayan basit bir varlıktır ve O’nda hiçbir potansiyellik yoktur; salt fiildir (actus purus).⁶²⁷ Yani O’nda hiçbir eksik yön; gerçekleşmesi gereken bir yön bulunmaz. Bu yüzden Tanrı’nın zamansal bir süreçte var olması, O’nun değişebilirliğini ve parçalı bir varlık olmasını ima eder ki bu da zorunlu ve mutlak varlık kavramıyla çelişir.

Tanrı, sadece zorunlu varlık olarak soyut bir ilke değildir; Âlimdir, Haydır, Mürîddir, Kâdirdir. Böylece, ezeli bir yaratma eyleminin de faili ve diğer tüm varlıkların ilk nedenidir. Ancak insanlardan farklı olarak O, amaçsız, nedensiz ve zamansız bir irade ile eylemde bulunur.⁶²⁸ Tanrı salt fiil olduğundan yaratmadığı bir an/zaman yoktur. O, arada herhangi bir şey olmaksızın daima var kılar. Böylece zorunlu varlık, ilk neden ve yaratıcı (varlığın ilkesi) olurken, mümkün alem de yaratılmış olmaktadır.⁶²⁹

Alem, varlığı için zorunlu varlığa muhtaçtır. Bu muhtaçlığı İbn Sînâ, *imkân* kavramı ile temellendirmektedir. Ona göre yaratma, var olmayan durumundaki mümkünün mahiyetine varlık kazandırmaktır.⁶³⁰ İbn Sînâ, Tanrı’nın zamansız yaratma eylemini anlatmak için *ibda’* kavramını kullanır.⁶³¹ İbda’ “bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır.”⁶³² Burada alemin yokluktan varlığa çıkışı zaman bakımından

⁶²⁶ Aquinas *ST I QQ 2, 13*; Çıkış (Exodus) 3:14, Tanrı’nın zorunlu varlığından bahsetmenin *Kitab-ı Mukaddes*’teki bir yolu olarak görülebilir.

⁶²⁷ Aquinas, *ST I QQ 2, 3*.

⁶²⁸ Başaran, “God of Ibn Sînâ: Immutable yet Responsive”, 986.

⁶²⁹ İsmail Yalçıntaş, “İbn Sînâ’ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği”, *Journal of Islamic Research* 32/1 (2021), 18.

⁶³⁰ Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya*, 210.

⁶³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli ve Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013) 139.

⁶³² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, 12.

değil, zât bakımından bir sonralık içerir. Ona göre yoktan yaratan Tanrı, sonradan yaratan veya yaratmayı seçen bir varlık olamaz. Aksine zorunlu varlığıyla daima varlık veren ve idame ettirendir. İbn Sînâ Tanrı'nın aleme varlık vermesini, neden-nedenli ilişkisi (zorunlu nedensellik) ile açıklamaktadır. Böylece ezeli yaratmayı savunan İbn Sînâ'ya göre Tanrı gibi yaratma (var kılma) da zorunludur ve Tanrı ile alem arasında zamansal bir mesafe bulunamaz.⁶³³ Alemin zamansal bir başlangıcı olmasa da Tanrı ile alem arasında nedensel bir öncelik-sonralık ilişkisi söz konusudur. Örneğin, el ve anahtarın hareketi zaman bakımından beraber olsa da zât bakımından anahtarın hareketi elin hareketinden sonradır.⁶³⁴ Yani alem, Tanrı'dan varlık bakımından sonradır; varlığı için O'na dayanır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın âleme ilişkin failliğini zaman dışı bir zeminde temellendirerek, O'nun mutlak zamansızlığını destekler. Yani hem alem var olmaya başlamıştır/yaratılmıştır hem de yaratma eylemi zamansal bir öncelik-sonralık gerektirmez. Buradan hareketle Tanrı'nın zamansallığından bahsedilemez.

Zorunlu varlık olarak Tanrı, var kılma eylemini tek ve ezeli bir fiil olarak gerçekleştirir; bu fiil zamansal evreler içermez, bölünmez ve değişmezdir. Alemden gözlemlenen ardışıklık ve değişim ise Tanrı'nın bu ezeli fiilinin yaratılmış düzlemdeki yansımalarıdır, yoksa Tanrı'nın kendisinde meydana gelen bir sürecin ürünü değildir. Bu bağlamda alem zamansal varoluşa sahipken Tanrı zamanla birlikte (with time), ancak zamana tabi/zamanda (in time) değildir. Zira O'nun varlık modu yaratılmış düzenin ardışıklık ve değişim kategorilerini aşar.

İbn Sînâ'nın kendinde olumsal-Tanrı'dan dolayı zorunlu varlık ayrımını Aquinas da büyük ölçüde benimser. Buradan hareketle mutlak zorunluluk ve varsayımsal zorunluluk olmak üzere iki zorunluluktan bahseder:

⁶³³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 147; Muhammet Fatih Kılıç, "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi", *Mukaddime* 8/1 (2017), 138.

⁶³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 138.

Ezeli olan her şey zorunludur. Şimdi, Tanrı'nın bir etkinin olmasını istemesi ezeli, çünkü onun varlığı gibi, istemesi de ezeliyetle ölçülür ve bu nedenle zorunludur. Ancak mutlak olarak düşünüldüğünde zorunlu değildir, çünkü Tanrı'nın iradesinin bu irade edilen nesneyle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Bu nedenle, varsayım yoluyla zorunludur.⁶³⁵

Aquinas'a göre Tanrı hem kendinden zorunlu hem ezeli varlıktır. Tanrı'nın eylemi ve iradesi de ezeli ve zorunludur. Ancak irade ve eylemin sonucu olan şey (yani alem) Tanrı ile aynı anlamda zorunlu değildir/olamaz. Yani yaratılanlar kendinden (a se) zorunlu değildir; zorunluluğu Tanrı'dan alırlar. Alem, Tanrı'nın yaratma eylemi sonucu zorunlu olarak var kılınır ancak kendinde olumsaldır. Dolayısıyla alem, bir bütün olarak Tanrı'nın ezeli yaratma eylemine dayanması bakımından ezeliyet ile ilişkilidir. Ancak bu ilişki âlemin kendisini (zamansız) ezeli kılmaz. Yaratılmış varlıklar, ezeli bir fiilin eseri olsalar dahi, varlıklarını zamansal ardışıklık içinde sürdürürler. Bu anlamda âlem kendinde olumsal ve zamansaldır.

Zorunlu-olumsal varlık ayırımına dayanan zorunlu varlık tezi, ezeliyet ile zaman arasında kategorik bir ayrım ön görür.⁶³⁶ Yani yaratılmış-olumsal varlık olan alem zamanda değil zamansaldır; yaratıcı-zorunlu varlık olan Tanrı ise ezeli, yani zamansızdır. Basit ve zorunlu varlığı, kendisinden daha mükemmeli tasavvur olunamayan varlık olarak kabul eden filozoflara göre zaman yaratılmışlara ait bir kategoridir. Molla Sadrâ Tanrı'nın zamana dâhil değil, hâkim olduğunu belirtmektedir. Ona göre zaman ve mekân, maddi varlıklara ait zihinsel bir niteliktir.⁶³⁷ Tanrı'nın varlığı, tüm varlıkların kaynağı olup onların ötesindedir; dolayısıyla Tanrı için ne önce ne sonra

⁶³⁵ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I.83; Helm, *Eternal God*, 177.

⁶³⁶ Michael Peterson vd., *Reason and Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 2003), 63.

⁶³⁷ Mahmut Meçin - Ali Çaksu, "Molla Sadrâ'da Varlığın Bir Boyutu Olarak Zaman", *Düşünce Bilimleri: Klasik Sorunlar, Güncel Tartışmalar*, ed. Nesim Doru - Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 77; Fevzi Yiğit, "Molla Sadrâ'nın Tanrı Kanıtlaması", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 74.

söz konusudur. Öncelik-sonralık gibi bir bölünme bulunmayan varlık modu ise zamansız olarak tanımlanır.

İbn Sînâ'ya göre, ezeli (zamansız) yaratma bakımından alem bir bütün olarak ezeli kabul edilse dahi, alemde şeyler ardışık (önce-sonra) bir sıra ile meydana gelir, yani zamansaldır. Ancak alemdeki değişim ve zaman, Tanrı'da bir zamansallık (bekleme ya da geçiş) gerektirmez; O'nun yaratıcı eylemi, potansiyel olanı fiile dönüştürürken kendisi değişime uğramaz. O, salt fiil olarak daima ve bütünüyle var kılandır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın nazarında tüm varlık ezeli bir bütünlük içinde mevcut iken, yaratılmışlar bu bütünlüğü ardışık anlar halinde, zamanın akışı içinde deneyimlerler.

İbn Sînâ'nın zorunlu varlık olarak tarif ettiği Tanrı, sadece varlığın ilkesi (ilk neden) değil, aynı zamanda bilinçli bir faildir. Her şeyi değişmez ve tam ilmiyle bilir, akleder. Böylece ibadete değerdir; cevap verir. Ancak bunları insan kişisi gibi gerçekleştirmez; göksel varlıklar (akıllar) aracılığı ile yapar.⁶³⁸ İbn Sînâ, varlıkta bir hiyerarşi ön görmektedir. Bu hiyerarşi de varlıklar arasındaki kategorik ayrıma (ruhani ve cismani cevherler) dayanmaktadır. Sistem içinde, ruhani cevherlerin bir kısmı, cismani cevherlerin bir kısmına Tanrı'dan aldıkları vahyi ve emri ulaştırıcı konumdadır. Bunlar, *eyleyen melekler* ile *iletici ve temsil yoluyla anlatıcı melekler*'dir. Nihayetinde, tüm bu çok katmanlı düzenin, ilahi iradenin bir “anlık bakış” mesabesindeki *emriyle* var edildiğini ve sürdürüldüğünü savunur. Burada İbn Sînâ, “Ve bizim buyruğumuz (*emr*) tektir, göz açıp kapayıncaya kadar olup biter”⁶³⁹ ayetine dayanmaktadır.⁶⁴⁰ Böylece Tanrı'nın tek bir var kılma eylemi ile tüm varlığa (zamana) hâkim olduğunu kabul eder.

İbn Sînâ'nın sisteminde, yaratılış ve alemde var olan her şeyin bir düzen üzere, nedensellik ve zorunluluk ile açıklanması gibi, dua ve cevap da benzer şekilde bir

⁶³⁸ Başaran, “God of Ibn Sînâ: Immutable yet Responsive”, 987.

⁶³⁹ Kamer 54/50.

⁶⁴⁰ M.Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aḫsâmi'l-hikme ve tafṣīlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 32.

nedenselliğe tabidir. Dua eden de dua da duanın cevabı olarak varlığa çıkan şey de kendinde mümkün ancak Tanrı dolayısıyla zorunludur; her şeyin nihai nedeni Tanrı'dır. Ancak nedenle sonuç arasındaki bu ardılık zamansal ve kasıtlı bir ilişkiyi ifade etmez.⁶⁴¹ O, cömertliğinden, (nedensiz) yaratarak ve varlıkta tutarak cevap verir. Yüce olanın, aşağı olanda amacı olamaz.⁶⁴² Yani hiçbir şey, insan ve hatta ilahi nitelikler dahi, Tanrı'yı nedenleyemez. Zorunlu varlık, "hem dua edenin duasının sebebi hem de dua edenin varlığının sebebi"dir⁶⁴³, dolayısıyla hiçbir dua cevapsız kalmaz.

O halde, kendi kendine yeten zorunlu varlık olarak Tanrı anlayışının, alemi akletmediği veya etkileşimde olmadığı ön kabulü hatalı görünmektedir. Nitekim kendi kendine yetme; Tanrı'nın varlığı için hiçbir dayanağa ihtiyaç duymadığını vurgularken, aynı zamanda alemi bildiği, idare ve idame ettiği, cevap verdiği vb. etkileşimleri de dışlamaz. Sadece bunların hiçbiri Tanrı'da bir değişim gerektirmemektedir. İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlık her şeyi zâtı gereği akleder; tüm varlığı bilir. Ancak "başkalaşan şeyleri...başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal... akletmesi mümkün değildir."⁶⁴⁴ Dolayısıyla Tanrı'nın bilişi diğer zamansal varlıklardan farklıdır; O, tümel bir tarzda akleder. "Zorunlu varlığın tikelleri bilmesinin şimdi, geçmiş ve geleceği içine alacak şekilde zamansal bir bilgi şeklinde olmaması zorunludur."⁶⁴⁵ Eğer zamansal bir bilme olsaydı zâtında değişim meydana gelirdi ki bu da zorunlu varlık için söz konusu değildir. Zorunlu varlık her şeyi bilir ancak O'nun bilmesi zamanı aşkın ilahi bir tarzdadır. Tanrı basit ve değişmez olduğundan, sevme ve bilme gibi fiiller de O'nda bir değişiklik veya çokluk meydana getiremez. Yani O asla farklı şekilde irade etmez, asla farklı şekilde davranmaz, asla farklı şekilde bilmez, asla farklı şekilde sevmez.⁶⁴⁶

⁶⁴¹ Başaran, "God of Ibn Sînâ: Immutable yet Responsive", 987; Pehlivan, "İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri", 144.

⁶⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 145.

⁶⁴³ Necmettin Pehlivan, "İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri", *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (Mart2014), 144.

⁶⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 104.

⁶⁴⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 168.

⁶⁴⁶ Craig, *Time and Eternity*, 89.

Klasik gelenek değişmezliği pasiflik olarak değil, potansiyel içermeyen bilfiillik olarak yorumlamıştır. Salt fiil (actus purus) anlayışı, Tanrı'nın sevgisinin ya da failliğinin zamansal ardışıklık içinde gerçekleşmesini değil, varlığının kendisiyle özdeş olan tek ve ezelî bir fiil olarak anlaşılmasını ifade eder. Dolayısıyla Tanrı'nın sevgisi, tarihsel olaylara tepki olarak ortaya çıkan yeni bir durum değil; zamansal dünyada farklı biçimlerde tezahür eden aşkın bir ilahî fiildir. Tanrı'nın dışa dönük yaratıcı eylemi, yaratılmışlar açısından zaman içinde açığa çıkan bir süreç gibi görünse de Tanrı açısından ezelî, değişmeyen ve tek bir fiildir. Bu tek bir eylem (var kılma ve varlıkta tutma), zihnimizde bilme, sevmeye, cevap verme vb. birçok farklı şekilde nitelenmektedir.

Sonuçta, Tanrı'nın zorunlu varlık oluşu, O'nun mükemmelliğini niteliklerden yola çıkan dereceli bir büyüklük veya maksimallik olarak değil, “var olmak bakımından kemal” olarak temellendirir ve bu temellendirme doğrudan ilahî basitlik, değişmezlik ve zamansızlıkla sonuçlanır. Zorunlu varlığın fiili (yaratma ve varlıkta tutma) ne ardışık irade değişimleri ne de dışsal nedenlere karşı tepki gerektirir; ancak yaratılmış düzlemde zamansal etkiler üretebilir. Böylece, “Tanrı zamansızsa nasıl eyleyebilir/yanıt verebilir?” türü itirazlar, zamansız bir nedenselliğin zamansal sonuçlar doğurmasının mantıksal olarak tutarlı olduğu şeklinde cevaplanır. O halde zorunlu varlık tezi, Tanrı'nın aşkınlığını ve ibadete lâyık kişisel failliğini uzlaştırır: Tanrı ne antropomorfik biçimde değişen bir fiildir ne de edilgin/soyut bir ilkedir; tersine, varlığı kendinden olan, değişmez ve zamansız bir Zât olarak bütün varlığı daima var eden ve sürdüren nihai nedendir. Böylece ilahi mükemmellik ve metafizik zorunluluk, Tanrı'nın zamansızlığını gerekli kılar.

3.4. Değerlendirme

Bu bölümde ele alınan ilahi zamansızlık tezi, zamansızlığı zorunlu varlık modunun kaçınılmaz sonucu olarak sunmaktadır. Dolayısıyla bu bölümün argümanları,

hem ikinci bölümün zamansallık iddialarına verilen yanıtlar olarak hem de birinci bölümde kurulan kavramsal çerçevenin (MVT-ZVT) tamamlanması olarak okunmalıdır. Değişen mükemmellik tasavvuruna karşı değişmezlik ve basitlik argümanları, Tanrı'nın potansiyel içermeyen, parçasız ve bölünmez varlık modundan hareketle zamansızlığı zorunlu kılmaktadır. Özellikle varlık-mahiyet özdeşliğini ve her türlü bileşik yapıdan münezzehliği kapsayan güçlü basitlik anlayışında basit ama değişebilir varlık fikri çelişik hale gelir.

Zamansız yaratma argümanı, Tanrı'nın tek ve ezeli fiilinin zamansal etkileri olabileceğini, bu fiilin kendisinin zamana tabi olmadığını, alemin zamansal olarak değil zât bakımından sonra olduğunu göstermeye çalışmaktadır. İlâhi bilgi argümanı, Tanrı'nın tüm zamansal gerçekliği tek bir zamansız bakışta kavradığını ve alemdeki değişimin bilen zâtında bir değişim gerektirmediğini savunmaktadır. Kişilik argümanı ise zamansız bir varlığın bilinç ve eylem sahibi olabileceğini, zamansal ardışıklığın kişiliğin zorunlu koşulu değil yalnızca yaratılmış kişilerin bir özelliği olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle kişisel niteliklerin Tanrı'ya yalnızca analogik bir dil çerçevesinde atfedilebileceği kabul edildiğinde, bu niteliklerin insan deneyiminden türetilen yapısını Tanrı'ya doğrudan uygulamak metodolojik olarak sorunlu hale gelir. Bununla birlikte zamansız Tanrı- zamansal alem ilişkisinin anlaşılır kılınması güç olmaya devam etmektedir. Ancak bu güçlük, yaratıcı-yaratılmış varlık ayrımı göz önüne alındığında bir tutarsızlık değil beklenen bir kavramsal sınır olarak değerlendirilebilir.

Stump-Kretzmann'ın ET-eşzamanlılık modeli ve Leftow'un sıfır tezi, ilâhi zamansızlığın zamansal alemle nasıl bağdaştırılabileceğini göstermeye çalışan açıklama girişimleridir. Bu modeller özellikle zamansız ilâhi bilgi ve failliği korumayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte her iki modelin de belirli güçlükler barındırdığı görülmektedir.

Son olarak zorunlu varlık teolojisi, tüm bu argümanları tek bir ontolojik zemine bağlamaktadır. Tanrı ile yaratılmışların varlık modunu birbirinden ayırarak, zamansız ezeliliği, zorunlu ve bilfiil varlık modunun kaçınılmaz sonucu olarak temellendirmektedir. Birinci bölümde savunulduğu üzere, mükemmelliği niteliklerin toplamı olarak değil zorunlu varlık modunun gereği olarak okuyan ZVT, hem MVT'ye yöneltilen “dereceli büyüklük” ve “antropomorfizm” itirazlarını bertaraf etmekte hem de ilahi zamansızlığı yalnızca mümkün değil zorunlu kılmaktadır. Ne var ki bu anlayış kavramsal olarak tutarlı olmakla birlikte bazı itirazları ve zorlukları beraberinde getirmektedir. İlk olarak zorunlu ve bilfiil varlığın zamansız olduğu gösterilebilse dahi, bu zamansız varlığın zamanda eyleyen, bilen ve cevap veren olduğunun tutarlı biçimde temellendirilebilmesi ayrı bir mesele olarak kalmaktadır. Zamansız nedensellik, ezeli yaratma ve duygulanmaz/etkilenmez varlık kavramları bu meseleyi yanıtlamaya çalışmaktadır; ancak bu yanıtların anlaşılabilirliği tartışmalı olmaya devam etmektedir. İkinci olarak basitlik ve varlık-mahiyet özdeşliği ilkelerinin, Tanrı hakkında anlamlı biçimde konuşmayı imkânsız kılıp kılmadığı ve mahiyeti olmayan varlığın anlaşılır olup olmadığı sorgulanmaktadır.⁶⁴⁷ Bu tarz açıklama güçlükleri ZVT'nin iç tutarsızlığından değil, yaratılmış varlıkların sınırlılığından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda dahi ZVT, ilahi mükemmellik ve zamansızlık açısından felsefi olarak tutarlı ve güçlü bir temel sunmaya devam etmektedir. Dolayısıyla mükemmelliği zorunlu varlık üzerinden temellendiren bir okuma, Tanrı'nın zamansızlığını gerektirmektedir.

⁶⁴⁷ Bk. Mehmet Sait Reçber, ““Vâcibü'l-Vücûd”un Mâhiyeti Meselesi” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Mazak – Nevzat Özkaya (İstanbul: İBB Kültür Yayınları, 2009), I/307-315.

SONUÇ

Bu tezde Tanrı'nın zamansallığı ve zamansızlığı etrafında şekillenen tartışmalar, klasik teizm ile çağdaş din felsefesindeki eleştirel yaklaşımlar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Klasik anlayışta Tanrı, basit, değişmez, zamansız ve zorunlu bir varlık olarak tasavvur edilirken; süreç teologları ve açık teistler Tanrı'nın yaratma, cevap verme ve ilişkisellik gibi niteliklerinin zamansallık gerektirdiğini savunmaktadır. Tanrı'nın zamansallığı yahut zamansızlığı meselesinin, yalnızca teknik bir metafizik problem değil, aynı zamanda Tanrı tasavvurunun temelini belirleyen kurucu bir soru olduğu görülmektedir.

Teizme göre Tanrı mükemmel ve zorunlu varlıktır. İster zamansal süreklilik içinde kavranılsın ister zamansız ezeliyet perspektifinde düşünülsün, Tanrı daima var olan ve var olması zorunlu olandır. Zira zamansal ezellilik yorumu Tanrı'nın her zamanda mevcut oluşunu vurgularken, zamansızlık yorumu O'nun tüm zamanı aşkın ve bir bütün olarak kuşatan mutlak varlık moduna işaret eder. Her iki yaklaşım da farklı yollarla, Tanrı'nın mükemmel zât olarak daima var olmasının altını çizmektedir.

Ancak ilahi ezellilik tartışması bize derin bir ikilem sunar: Bir varlık zamanın dışında var olurken nasıl olur da zamansal bir yaratılışa yakından dahil olabilir? Aşkınlık ve içkinlik, aktüellik ve potansiyel, ezellilik (zamansızlık) ve zaman arasındaki bu gerilim yüzyıllardır teologlara ve filozoflara meydan okumaktadır. Zamanla ilişkili olarak Tanrı'nın mahiyetini kavramaya yönelik her çaba, kaçınılmaz olarak insan anlayışındaki sınırlamalarla karşılaşır. Hem zamansal hem de zamansız ezellilik yorumları, kısıtlayıcı sınırlamalar içeriyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla benimsediğimiz ezellilik doktrini, hem Tanrı'nın alem ile anlamlı bir şekilde etkileşime girebileceği fikrine uygun olmalıdır hem de mükemmelliğine ve uluhiyetine halel getirmemelidir.

Bu tez, ezliliği (Tanrı-zaman ilişkisini) “mükemmel varlık” tasavvuru ekseninde araştırmıştır. Mükemmellik fikrinden hareket eden teolojiler Tanrı'nın zorunlu olarak var

olduğu ancak zamansal veya zamansız olabileceği sonucuna varmaktadır. Zira Mükemmel Varlık Teolojisi, Tanrı'yı “en büyük” varlık olarak tasavvur ederken, mükemmelliğin dereceli bir üstünlük olarak yorumlanmasına sebep olur. Bu yaklaşım, Tanrı'yı potansiyel, gelişim ve dolayısıyla değişim kategorilerine açık hâle getirmekte; bu da zamansallığı mümkün kılmaktadır. Buna karşılık Zorunlu Varlık Teolojisi Tanrı'yı potansiyel hiçbir unsur içermeyen, bütünüyle bilfiil, basit ve zâtı ile kaim varlık olarak tarif eder. Böyle bir varlık için değişim, etkilenme ve zamansallık yalnızca gereksiz değil, imkansızdır. Zamansallık, ardışıklık ve potansiyelden fiile geçişi gerektirir; bu ise zorunlu ve bilfiil bir varlık anlayışıyla bağdaşmaz. Bu nedenle zamansızlık, Tanrı için bir seçenek değil, zorunlu varlık olmanın doğrudan bir sonucudur.

Tezin ilk bölümünde mükemmellik ve ezelilik kavramlarının analizi yapılarak bu iki yaklaşımın teorik temelleri ortaya konmuştur. Mükemmelliği tamlık üzerinden anlayan klasik görüşle; değişim ve zamansallığı gerektiren bir tarzda tarif eden çağdaş görüşün gerekçelerine değindik. Burada özellikle klasik gelenekte Mükemmel Varlık Teolojisinden hareketle savunulan “daha büyüğü düşünilemeyen” mükemmellik anlayışının derecelenme ve antropomorfizm gibi itirazları beraberinde getirdiği; Tanrı'ya değişme potansiyeli ve zamansallık atfeden çağdaş görüşlere zemin hazırladığı görülmektedir.

Başta basitlik ve değişmezlik olmak üzere birçok mükemmel nitelik zamansız bir Tanrı fikrini destekliyor gibi görünse de zamansallık riski taşıyan ilahi fiil ve alem ile ilişki dikkatli bir değerlendirme gerektirir. Tanrı'nın mükemmel ve ezelî olduğu hususunda geniş bir uzlaşî bulunmakla birlikte, bu kemalin ve ezeliliğin mahiyetine dair farklı yorumlar mevcuttur. Özellikle Tanrı'nın zamansal ezelî mi yoksa zamansız ezelî mi olduğu tartışması, ilahî doğaya ilişkin niteliklerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda ileri sürülen argümanlar, temelde iki grup nitelik üzerinden değerlendirilmektedir:

Zamansal Mükemmellikx..... Zamansız Mükemmellik

- | | | |
|----|--------------------------|------------------------|
| 1. | Fail, Kişi | Zorunlu, Basit |
| 2. | Değişen ve Olumsal | Değişmez ve Bilfiil |
| 3. | Özgürlük /dinamik zaman | Mutlakilim- kudret vb. |
| 4. | Her yerde/zamanda hazır. | Tam/Aşkın |

Tezin ikinci bölümünde mükemmel Tanrı'nın kişilik ve faillik (yaratma ve aleme müdahale) özelliklerinden hareketle değişim ve zamansallık gerektireceğini iddia eden görüşlere yer verdik. Burada Tanrı'nın değişmez değil, ancak bozulmaz, daha kötüye/geriye gitmez olduğu dolayısıyla mükemmelliğini koruyarak kendini aşan ve zamansal olması gerektiği savunulmaktadır. İlahi zamansallık üç şekilde açıklanabilir: ilk olarak Craig ve Swinburne gibi düşünürler Tanrı'nın yaratmayla tamamen zamansal olduğunu iddia eder; daha sonra süreç filozofları Tanrı'nın özünde aşkınlığını koruyarak bir yönden zamansal olması gerektiğini savunur; son olarak Padgett bize göre zamansız olan ancak değişen Tanrı'ya özgü bir çeşit zamanı kabul etmektedir.

Klasik teizm bir yandan, Tanrı'nın merhameti tecrübe edemeyeceğini çünkü Tanrı'nın kesinlikle kalıcı ve aktif bir varlık olarak sempati (duygu) duyamayacağını veya başkalarından etkilenemeyeceğini belirtirken, diğer yandan da Tanrı'nın ilahi her şeyi kapsayan iyiliği nedeniyle son derece merhametli olduğunu iddia eder. Aynı ikilem sevgi, öfke gibi duygular ve affedici/cezalandırıcı oluşu; vahyetmesi, sürekli yaratması ve duaya cevap verşi ile ilgili de söz konusudur. Tanrı'nın zamansız (atemporal) olması ile aktif fail/kişi olması arasındaki görünür çelişkiden yola çıkan düşünürler; mükemmel Tanrı'nın zamansal olduğunu iddia etmektedir. Ancak zamansallığın da Tanrı'yı sınırlamak, yaratılmış düzeleme indirgemek, değişime ve etkiye mahkûm etmek gibi yan etkileri vardır.

Buradan hareketle üçüncü bölümde değişmezlik, basitlik ve zorunluluk bağlamında ilahi zamansızlık argümanı desteklenmektedir. Zorunlu Varlık Teolojisi'nin bir gereği olarak Tanrı, mükemmel ve zamansız varlıktır. Zorunlu-mümkün varlık ayırımından hareketle, Tanrı'nın yaratılmışlardan ayrı mükemmel bir varlık tarzına sahip olduğu; dolayısıyla zamansal olamayacağı, "zamansız ezeli varlık" olması gerektiği vurgulanmıştır. Zorunlu varlık teolojisi, Tanrı'nın zamansızlığını niteliklerin maksimum büyüklüğünden daha güçlü bir temele "varlığın kemaline" dayandırmaktadır. Zira Tanrı'nın varlığı, hiçbir dışsal nedene dayanmayan, kendi zâtıyla özdeş bir zorunluluktur. İbn Sînâ ve Aquinas gibi düşünürlerin vurguladığı üzere Tanrı basit varlıktır. O'nda hiçbir potansiyellik, parçalanma veya eksiklik bulunmaz. Bu nedenle Tanrı'nın var olmaması veya farklı biçimde olması hem mantıksal hem metafizik olarak imkânsızdır. Böyle bir varlık için zamanın ardışıklık, değişim ve olumsallık kategorileri geçerli olamaz. Dolayısıyla yaratma (var kılma) ve sürdürme (varlıkta tutma), Tanrı'nın zamansız kudretinin tek bir fiili olarak anlaşılmalıdır. Bu fiil, bizim açımızdan süreklilik arz eden bir süreç gibi görünse de Tanrı açısından tek ve ezeli (zamansız) bir eylemdir. Tanrı, fiziksel zamanın içinde veya yaratılmış düzenin ardışık kategorilerine tabi bir varlık değildir. O'nun zorunlu varlığı, sadece dereceli bir üstünlük ile anlayamayacağımız, alemden farklı ve aşkın bir varlık tarzını ifade eder. Zorunluluğun, mükemmelliği ve zamansızlığı güçlü biçimde temellendirerek Tanrı'nın nihai egemenliğini koruduğu açıktır. Ayrıca Tanrı, zorunlu, kendisi dışındaki her şeyi yoktan yaratan ve ayakta tutan mükemmel bir varlık olması cihetiyle yegâne mabuddur.

Zamansal Tanrı modelinin bazı dinî fenomenleri açıklama gücüne sahip olmakla birlikte, Tanrı'nın mükemmelliğini temellendirmede daha zayıf bir metafizik çerçeve sunduğu görülmektedir. Zamansalcılar din dilinin zamansal ifadeleri veya tarihsel yorumlarına dayanır, zira vahyin ve yaratmanın (önce-sonra) mahiyeti düşünüldüğünde Tanrı'ya özgü bir çeşit ezeli zamansallıktan söz etmek mümkündür. Ancak teolojik

öğretiler bir kenara bırakıldığında (zira te'vile açıktır), zorunlu ve mükemmel varlık olan Tanrı'yı zamansal varlık kipine indirgemek gerekli görünmez. İlahi zamansallık iddialarının çoğunlukla teolojik okumalar bağlamında ortaya çıktığı ve felsefi olarak zorunlu olmadığı açıktır. Bizim bilme ve algılama/duyumsama şeklimizden kaynaklı Tanrı'ya atfettiğimiz nitelikler doğal olarak bazı sınırlılıklara tabidir; değişim gerektiriyormuş gibi veya zamansalmış gibi görünebilir. Ancak bu durum bizim zihin yapımızla ilişkilidir; Tanrı'da herhangi bir değişim veya zamanı gerekli kılmaz. Dolayısıyla O'nun hem fail olduğu hem de mükemmelliği gereği, kendinde değişmez, basit ve zamansız olduğu iddia edilebilir. Bu nedenle kutsal metinlerdeki antropomorfik ve zamansal ifadelerin literal olarak değil, temsilî bir dil çerçevesinde anlaşılması, yalnızca mümkün değil, aynı zamanda gereklidir.

Klasik zamansız ama etkin/zât olan Tanrı modeli, ilahi mükemmelliği tutarlı bir biçimde koruma avantajına sahiptir. Bu model, Tanrı'nın zorunlu, değişmez, basit ve kendi kendine (a se) var oluşunu savunurken, O'nun yaratma ve yaratılmışlarla ilişkide bulunma gibi etkinliklerini anlamlandırmaya imkân tanır. Örneğin, Stump ve Leftow'un geliştirdiği teoriler, Tanrı'nın zamansız bir kişi olarak nasıl düşünülebileceğini; zamansız bir eylemin zamansal sonuçlar doğurabileceğini, ezeli bir şimdinin Tanrı için anlamlı bir varlık modu teşkil edebileceğini göstermektedir. Tanrı'nın eylemleri, zamanlı varlıklar açısından ardışık ve etkili olarak deneyimlense de Tanrı'nın kendisi açısından tüm bu eylemler bir bütün hâlinde, zamansızca gerçekleşir. Böylece Tanrı, zamanın akışına dâhil olmadan, zamanlı dünyada etkin olabilir; bu da hem klasik teizmin metafizik ilkeleriyle hem de Tanrı'nın aşkın ama nedensel olarak yakın oluşuyla uyumludur. Diğer taraftan, Tanrı'nın değişen veya olumsal bir varlık olarak düşünülmesi, klasik mükemmelliğin temel nitelikleriyle bağdaşmaz. Zira zorunlu varlık olarak Tanrı, her türlü eksiklikten münezzeh, değişmez/nedenlenmez, kendisiyle kaim ve böylece mükemmel varlıktır. Aksi

bir varlık anlayışı (sınırlı, nedenli, değişen vs.) her ne kadar en büyük/üstün de olsa “Tanrı” nitelemesine layık görülmez.

Sonuçta hem zamansız hem de zamansal ezililik yorumlarının, Tanrı kavramını açıklamaya çalışırken kendine özgü sorunları vardır. Örneğin mutlak bilme (omniscience) niteliği göz önüne alındığında, Tanrı’nın zaman dışı (atemporal) bir varlık olarak “gelecek olayları” nasıl bilebileceği veya “akıp giden” herhangi bir süreci an be an nasıl kavrayabileceği açık değildir. Zaman kavramının dışında kalan bir varlığın, zaman içindeki olayları nasıl “anlık” veya “sıralı” olarak algılayacağı sorusu ortaya çıkar. Öte yandan, Tanrı’yı zaman içinde var olan bir varlık olarak kabul etmek, O’nun geçmiş-gelecek bütün olaylar hakkında kesin bilgi sahibi olmasını ve mükemmel (değişmez) doğasını açıklamayı güçleştirir. Biz bu tezde “ilahi bilgi” konusuna müstakil olarak yer vermedik. Ancak daha iyi/en çok gibi büyüklük belirten tariflerin, mükemmel Tanrı’yı sınırlama noktasında riskler taşıdığını vurguladık. Dolayısıyla zamanın veya ilahi bilginin doğasını açıklamada zorlansak dahi, Tanrı’yı yaratılmış düzleme indirgemenin kaçınılmaz olarak daha büyük sorunlar doğuracağını belirttik.

Paul Helm’in önerisi, Tanrı’nın ezililiği ne bir anda gerçekleştiğinden ne de süresel olduğundan, tüm olumlu zaman sözcüklerinden kaçınıp; sadece ilahi ezililiğin zamandan bağımsız (time-free) olduğunu söylemektir. Bu bağlamda Tanrı’nın özünde ister zamansal ister zamansız olsun, yaratılmışlara göre zamansız olduğunu söylemek güçlü bir alternatif sunar. Nitekim Tanrı, varlık modu (zorunluluk) bakımından yaratılmışlarla aynı fiziksel düzlemde değildir. Dolayısıyla yaratılmış varlıkların tecrübe ettiği zamanda da olmamalıdır. Sonuçta, her halükârda, *bize (zamansal aleme) göre zamansız olacaktır.*

O halde zamansal (değişen) bir mükemmellik tercih etmek yerine zamansız (zamandan münezze) Tanrı’nın kişisel özellikleri ve zamansal alemle aktif ilişkisi bağlamında açıklayıcı yaklaşımlar sunmak daha makul görünmektedir. Örneğin Tanrı’nın

zâti niteliklerinin insaninkinden farklı, zamansız bir tarzda olduğunu savunmak mümkündür. Diğer taraftan, Tanrı'ya insani nitelikler atfetmenin O'nun mükemmelliğine gölge düşürdüğü iddia edilebilir. O halde Tanrı'nın mükemmelliği vurgulanırken, O'nun yaratılmışlardan farklı olduğu yönü ön plana çıkarılmalı (depersonalizasyon) ve zamanı gerektiren kişisel kavramlar aynen atfedilmemelidir. Tanrı ve yaratılmış varlıklar iki farklı varlık düzlemini (zorunlu-mümkün) ifade eder. Dolayısıyla zaman yaratılmış varlıklara karşılık gelirken, Tanrı'nın ezeliyeti zamansız ve mükemmel varlık modunu belirtmektedir. Böylece Tanrı'nın zamansızlığı ile failliği arasında çelişki bulunmadığı, aksine Tanrı'nın mutlak mükemmelliğinin ancak bu şekilde anlaşılabilceği ortaya çıkmaktadır. Tanrı ne değişime muhtaç bir varlık ne de âlemden kopuk, ilişkisiz bir aşkınlık olarak tasavvur edilmelidir.

İlahi mükemmelliği zorunluluk üzerinden temellendiren bu yaklaşım, Tanrı'nın zamansızlığını yalnızca aklen savunulabilir/kavranabilir bir görüş olarak değil, metafizik anlamda zorunlu bir sonuç olarak ortaya koymaktadır. Mükemmel varlık teolojisinden hareketle zamansallık ve zamansızlık; mükemmelliğin olası yorumları gibi görünmektedir. Zira “büyük kılan nitelikler” bağlamında Tanrı'nın zamansal olarak tasavvur edilmesi de mümkündür. Burada zamansızlık, mükemmelliğin zorunlu bir sonucu değildir, ancak güçlü bir seçenektir. Zorunlu varlık anlayışı ise zamansızlığı ilahi doğanın vazgeçilmez bir özelliği hâline getirir. Yani zamansızlık ve zamansallık iki alternatif yorum olarak görülemez. Eğer Tanrı kendinden, zorunlu, bilfiil, basit ve değişmez varlık ise zamansız olması gerekir. Zira bu özelliklere sahip olmayan varlık, klasik anlamda Tanrı olmaktan uzaklaşır. Bu nedenle, Tanrı'nın zamansızlığı yalnızca savunulabilir bir metafizik seçenek değil, zorunlu/mükemmel varlık anlayışı benimsendiğinde kaçınılmaz bir sonuçtur.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. "From the Necessary Existent to God.". *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. ed. Peter Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Akıl, Hatice Kübra, *Eric Przywara'nın Analogia Entis Görüşü ve Karl Barth'ın Eleştirisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Alston, William P. "Divine and Human Action". *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. ed. Thomas V. Morris. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Alston, William P. "Hartshorne and Aquinas: A Via Media.". *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. 121-143. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Alston, William P. "Hanshome and Aquinas: A Via Media". *Existence and Actuality*, ed. John B. Cobb, Jr. - Franklin I. Gamwell. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Ansari, R. vd. "Necessary Existent Theology". *Religious Studies* 60/2 (2024), 204-218.
- Anselm. *Basic Writings*. ed. ve çev. Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- Anselm. *Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*. çev. Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
- Anselm. *Proslogium and Monologium*. çev. Sidney Norton Deane. b.y.: The Catholic Primer, 2005.
- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica*. Part I (QQ 1-18). çev. Fathers of the English Dominican Province. Ohio: Benziger Bros., 1947.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. haz. Joseph Rickaby. b.y.: The Catholic Primer, 2005.

- Arıcı, Murat. “Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine”. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/1 (2021), 1-23.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Augustine. *On the Trinity Books 8–15*. çev. Stephen McKenna. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Augustine. *Confessions*, çev. Edward Bouverie Pusey. b.y., y.y., ts.
- Bardon, Adrian. *A Brief History of the Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Baron, Sam - Miller Kristie. *An Introduction to the Philosophy of Time*. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics: The Doctrine Of The Word Of God*. çev. Bromiley vd. 2 Cilt. ed. G. W. Bromiley - T. F. Torrance. New York: T&T Clark, 2009.
- Başaran, Yasin Ramazan. “God of Ibn Sīnā: Immutable yet Responsive.”. *Eskiye* 51 (Aralık 2023), 977 - 991.
- Bayrakdar, Mehmet. *Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2010.
- Beki, Münteha. “Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt”. *Dini Araştırmalar* 18/47 (Temmuz 2015), 119-145.
- Beki, Münteha. *Tanrı ve Mükemmellik Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bernhardt, Reinhold. “Timeless Action? Temporality and/or Eternity in God’s Being and Acting”. *God, Eternity and Time*. ed. Christian Tapp - Edmund Runggaldier. New York: Routledge Publishing, 2011.
- Boethius. *Felsefenin Tesellisi*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Boethius. *The Theological Tractates*. çev. Hugh Fraser Stewart - Edward Kennard Rand. London: Harvard University Press, 1918.

- Bohn, Einar Duenger. "Anselmian Theism and Indefinitely Extensible Perfection". *The Philosophical Quarterly* 62/249 (2012), 671-683.
- Boyer, John H. "Eternal God: Divine Atemporality in Thomas Aquinas". *News from the Raven: Essays from Sam Houston State University on Medieval and Renaissance Thought*. ed. Darci N. Hill. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Broad, C. D. "A Reply to My Critics". *The Philosophy of C. D. Broad*. ed. Paul Arthur Schilpp. New York: Tudor Publishing Company, 1959.
- Broad, C. D. "Arguments for the Existence of God I". *Religion, Philosophy and Psychological Research*. 16-30. London: Routledge Publishing, 1953.
- Broad, C. D. "Arguments for the Existence of God I", *The Journal of Theological Studies* 40/157 (1939).
- Burrell, David B. "God's Eternity". *Faith and Philosophy* 1/4 (1984), 389-406.
- Clarke, Bowman L. "Two Process Views of God". *International Journal for Philosophy of Religion* 38/1/3 (Aralık 1995), 61-74.
- Coburn, Robert C. "Professor Malcolm on God". *Australasian Journal of Philosophy* 41/2 (1963), 143-162.
- Craig, William Lane. "Divine Eternity and Einstein's Special Theory of Relativity". *God, Eternity and Time*. ed. Edmund Runggaldier - Christian Tapp. London: Routledge Publishing, 2011.
- Craig, William Lane. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Illinois: Crossway Books, 2001.
- Craig, William Lane. "Divine Timelessness and Personhood". *International Journal for Philosophy of Religion*, 43/2 (Nisan 1998), 109-124.
- Cross, Richard. "The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation". *Religious Studies* 42/4 (2006), 403-416.

- Dağ, Mehmet. *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to His Concept of Time*. Durham: Durham University, Doktora Tezi, 1970.
- Dainton, Barry. "Temporal Consciousness". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 14 Kasım 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/>
- Dalferth, Ingolf U. "The Middle Term: Kierkegaard and the Contemporary Debate about Explanatory Theism". *Kierkegaard Studies Yearbook* 20/1 (2015), 79-100.
- Davies, Paul. *God and the New Physics*. New York: Simon and Schuster, 1983.
- Deasy, Daniel. "The Moving Spotlight Theory". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 172/8 (2015), 2073–89.
- Deng, Natalja. "Eternity in Christian Thought". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 14 Kasım 2024) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/eternity/>
- Deng, Natalja. *God and Time*. New York: Cambridge University Press, 2019.
- Deng, Natalja. "On Timelessness and Mystery". *The Divine Nature: Personal and A-Personal Perspectives*. ed. Simon Kittle - Georg Gasser. New York: Routledge Publishing, 2022.
- DeWeese, Garrett J. *God and the Nature of Time*. Hampshire: Ashgate, 2004.
- DeWeese, Garrett J. "Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal: God's Temporal Mode of Being", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle - David M. Woodruff. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Dilley, Frank B. "A Finite God Reconsidered". *International Journal for Philosophy of Religion* 47/1 (2000), 29-41.
- Dombrowski, Dan. "Charles Hartshorne". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 20 Aralık 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/hartshorne/>
- Dombrowski, Daniel. *A History of the Concept of God: A Process Approach*. New York: State University of New York Press, 2016.

- Dombrowski, Daniel. *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*. New York: State University of New York Press, 1996.
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekât el-. *Kitâbu'l-Mu'teber*. 3 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1358/1934.
- Einstein, Albert. *Relativity: The Special and the General Theory*. çev. Robert W. Lawson. London: Routledge Publishing, 2002.
- Erdem, Engin. "Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/2 (2021), 659-682.
- Erdem, Engin. "Tanrı'nın Hayatında İki Safha Mümkün mü? (William L. Craig'in Ezelîlik Anlayışının Eleştirel Analizi)", *İslâmî Araştırmalar* 26/3 (2015), 100-106.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Erdem, Engin. *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Erdem, Engin. "İlahi Zamansallık Dâvud el Kayserî ve Isaac Newton". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. Ed. Bilal Kuşpınar vd. 2/89-98. İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2015.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-. *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Fiocco, M. O. "Passage, Becoming and the Nature of Temporal Reality". *Philosophia* 35/1 (2007), 1-21.
- Fitzgerald, Paul. "Stump and Kretzmann on Time and Eternity". *The Journal of Philosophy* 82/5 (1985), 260-269.
- Gale, Richard M. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. *Tehâfüt el-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: TYEKB, 2014.
- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. *Kimya-ı Saadet*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2001.
- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi*. çev. M. Feriât. b.y.: Feriât Yayınları, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. *Mi'yaru'l-İlm*. çev. Ali Durusoy – Hasan Hacak. İstanbul: TYEKB, 2014.
- Geach, Peter - Robert H. Stoothoff. "Symposium: What Actually Exists". *Proceedings of Aristotelian Society Supplementary* 42/1 (1968), 7-30.
- Geach, Peter. *God and the Soul*. London: Routledge Publishing, 1969.
- Gilson, Etienne. *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*. çev. Şamil Öçal. İstanbul: Açılım Kitap, 2005.
- Gustavsson, Kent. "Charlie Dunbar Broad". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 14 Kasım 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/broad/>
- Hartshorne, Charles - Peden, W. Creighton. *Whitehead's View of Reality*. United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- Hartshorne, Charles. *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. Illinois: The Open Court Publishing, 1962.
- Hartshorne, Charles. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. New York: State University of New York Press, 1984.
- Hartshorne, Charles. *Man's Vision of God and Logic of Theism*. Chicago: Willett, 1941.
- Hartshorne, Charles. *Reality as Social Process*. Glencoe: The Free Press, 1953.
- Hartshorne, Charles. "God as Composer-Director, Enjoyer, and, in a Sense, Player of the Cosmic Drama". *Process Studies* 30/2 (Winter 2001), 242-253.
- Hartt, Julian. "The Logic of Perfection". *The Review of Metaphysics* 16/4 (1963), 749-769.

Hasker, William. "The Absence of a Timeless God". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. Gregory E. Ganssle - David M. Woodruff. New York: Oxford University Press, 2001.

Hasker, William. "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'". *New Scholasticism* 57/2 (1983), 170-195.

Hasker, William. "A Philosophical Perspective". *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. ed. Clark Pinnock vd. Donwers Grove: InterVarsity Press, 1994.

Hasker, William. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Helm, Paul. "Timelessness and Foreknowledge". *Mind* 84/336 (1975), 516-527.

Helm, Paul. *Eternal God: A Study of God without Time*. Oxford Scholarship Online, 2003.

Helm, Paul. "Omnipotence and Change". *Philosophy* 51/198 (1976), 454-61.

Helm Paul vd. *God and Time: Four Views*. ed. Gregory E. Ganssle. United Kingdom: Paternoster Press, 2002.

Hill, Daniel. *Divinity and Maximal Greatness*. London: Routledge Publishing, 2005.

Hoffman, Joshua - Gary S. Rosenkrantz. *The Divine Attributes: Exploring the Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2002.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*. çev. Ahmet Faruk Güney. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ Fizik I*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

- İbn Sînâ. *Namaz Risalesi*. çev. M. Hazmi Tura. İstanbul: y.y., 1959.
- Jantzen, Grace M. *God's World, God's Body*. London: Darron, Longman, and Todd, 1984.
- Jantzen, Grace M. "Time and Timelessness". *A New Dictionary of Christian Theology*. ed. Alan Richardson - John Bowden, London: SCM Press, 1983.
- Kant, Immanuel. "Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion". *Religion and Rational Theology*. çev. Allen W. Wood - George di Giovanni. 335-452. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kapitan, Tomis. "Perfection and Modality: Charles Hartshorne's Ontological Proof". *International Journal for Philosophy of Religion* 7/2 (1976), 379-385.
- Karadaş, Cağfer. "Dâvûd-i Kayseri ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 1-17.
- Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aḡsâmi'l-hikme ve tafşîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 1-40.
- Kayserî, Dâvûd el-. "Zamanın Mahiyeti ve Hakikati Hakkında". *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kayserî, Dâvûd el-. "Nihayetü'l-Beyan Fi Dirayeti'z-Zaman". çev. Mehmet Bayrakdar. *Vahdet-i Vücut Felsefesi*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Kerr, Gaven. "A Thomistic Metaphysics of Creation". *Religious Studies* 48/3 (2012), 337–56.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi". *Mukaddime* 8/1 (2017), 137-153.
- Kitâb-ı Mukaddes*, Erişim 12 Temmuz 2019. <https://biblehub.com>.
- Kittle, Simon - Georg Gasser. *The Divine Nature: Personal and A-Personal Perspectives*. New York: Routledge Publishing, 2022.
- Kneale, William. "Eternity and Sempiternity". *Proceedings of the Aristotelian Society* 69 (1969), 223-238.

- Kneale, William. "Time and Eternity in Theology". *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1960-1961), 87-108.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Konyalı, Afra. "Meta-teoloji ve Zorunlu Varlık Teolojisi Üzerine". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (2024), 70-90.
- Konyalı, Afra. *İslam Felsefesinde Zaman Teorileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kretzmann, Norman. "Omniscience and Immutability". *Journal of Philosophy* 63/14 (1966), 409-421.
- Kur'an-ı Kerim*, Erişim 30 Mart 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Kvanvig, Jonathan L. *Depicting Deity: A Metatheological Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Kvanvig, Jonathan L. *The Possibility of an All-Knowing God*. London: Palgrave Macmillan, 1986.
- Leftow, Brian. "Boethius on Eternity". *History of Philosophy Quarterly* 7/2 (1990), 123-142.
- Leftow, Brian. "The Roots of Eternity". *Religious Studies* 24/2 (1988), 189-212.
- Leftow, Brian. "Why Perfect Being Theology?" *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (2011), 103-118.
- Leftow, Brian. *Time and Eternity*. New York: Cornell University Press, 1991.
- Leftow, Brian. "Eternity". *A Companion to Philosophy of Religion* 2. ed. Charles Taliaferro vd. Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.
- Leibniz, G.W. – Clark, Samuel. *Correspondence*. ed. Roger Ariew. Indiana: Hackett Publishing Company, 2000.
- Lembke, Martin. "Whatever It Is Better to Be than Not to Be". *International Journal for Philosophy of Religion* 74/1 (2013), 131-143.

- Loux, Michael. *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.
- Lowe E. J. *A Survey of Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Lucas, J. R. *A Treatise on Time and Space*. London: Taylor and Francis, 2018.
- Macquarrie, John. *Thinking about God*. New York: Harper & Row, 1975.
- Maitzen, Stephen. "Anselmian Atheism". *Philosophy and Phenomenological Research* 70/1 (2005), 225-239.
- Mann, William E. "Divine Simplicity". *Religious Studies* 18/4 (December 1982), 451-471.
- Mann, William E. "The Divine Attributes". *American Philosophical Quarterly* 12/2 (1975), 151-159.
- Mann, William E. "Simplicity and Immutability in God". *International Philosophical Quarterly* 23/3 (September 1983), 267-276.
- Mastoridis, Phillip. "Making Great-Making Properties Great Again". *Dialogue: Journal of Phi Sigma Tau* 62/2-3 (2020), 144-151.
- Meçin Mahmut - Çaksu Ali. "Molla Sadrâ'da Varlığın Bir Boyutu Olarak Zaman". *Düşünce Bilimleri: Klasik Sorunlar, Güncel Tartışmalar*. ed. Nesim Doru - Ömer Bozkurt. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- McGinnis, Jon. "Simple Is as Simple Does: Plantinga and Ghazālī on Divine Simplicity". *Religious Studies* (2022), 1–13.
- McGinnis, Jon. "What Underlies the Change from Potentiality to Possibility? A Select History of the Theory Matter from Aristotle to Avicenna". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 3/17/2 (2007), 259-278.
- McTaggart J. Ellis. "The Unreality of Time". *Mind* 17/68 (October 1908), 457-474.
- Miller, Barry. *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry Into the Nature of God*. London: University of Notre Dame Press, 1996.

- Morris, Thomas V. *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*. Illinois: InterVarsity Press, 1991.
- Morris, Thomas V. "Perfect Being Theology". *Noûs* 21/1 (1987), 19-30.
- Mullins, R.T. "Doing Hard Time: Is God the Prisoner of the Oldest Dimension?". *Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 160-185.
- Mullins, R.T. *From Divine Timemaker to Divine Watchmaker: An Exploration of God's Temporality*. New York: Routledge Publishing, 2025.
- Nagasawa, Yujin. "A New Defence of Anselmian Theism". *The Philosophical Quarterly* 58/233 (October 2008), 577-596.
- Nagasawa, Yujin. *Maximal God*. Oxford University Press, 2017.
- Newton, Isaac. *The Principia, Mathematical Principles of Natural Philosophy: A New Translation*. çev. I. Bernard Cohen - Anne Whitman. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Neville, Robert. *God the Creator*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Ney, Alyssa. *Metaphysics: an Introduction*. New York: Routledge Publishing, 2014.
- Oaklander, Nathan. *The Ontology of Time*. New York: Prometheus Books, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 251-270.
- Padgett, Alan G. "God and Time: Toward a New Doctrine of Divine Timeless Eternity". *Religious Studies* 25/2 (1989), 209-219.
- Padgett, Alan G. "God and Time: Relative Timelessness Reconsidered", *Science and Religion in Dialogue*, ed. Melville Y. Stewart. 884-892. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

- Padgett, Alan G. “The Difference Creation Makes: Relative Timelessness Reconsidered”.
God, Eternity and Time. ed. Christian Tapp - Edmund Runggaldier. London:
Routledge Publishing, 2011.
- Padgett, Alan G. *God, Eternity and the Nature of Time*. London: Macmillan, 1992.
- Pasnau, Robert. “On Existing All at Once”. *God, Eternity and Time*. ed. Christoph Tapp -
Edmund Runggaldier. London: Routledge Publishing, 2011.
- Pehlivan, Necmettin. “İbn Sînâ’ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri”. *Diyanet İlmi Dergi*
50/1 (Mart 2014), 139-156.
- Penner, Myron A. “Divine Creation and Perfect Goodness in a 'No Best World' Scenario”.
International Journal for Philosophy of Religion 59/1 (February 2006), 25-47.
- Peterson, Michael vd. *Reason and Religious Belief*. New York: Oxford University Press,
2003.
- Pike, Nelson. *God and Timelessness*. London: Routledge Publishing, 1970.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?*. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı’nın Bir Tabiatı Var mı?* çev. Mehmet Sait Reçber. Ankara: Elis
Yayınları, 2014.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1977.
- Plantinga Alvin - Tooley Michael. *The Knowledge of God*. Malden: Blackwell Publishing,
2008.
- Plato. *Republic*. çev. C.D.C. Reeve. Indiana: Hackett Publishing Company, 2004.
- Power, Sean Enda. *Philosophy of Time: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge
Publishing, 2021.
- Prior, A. N. “The Formalities of Omniscience”. *Philosophy* 37/140 (1962), 114-129.
- Oppy, Graham. “Perfection, Near-Perfection, Maximality, And Anselmian Theism”.
International Journal for Philosophy of Religion 69/2 (April 2011), 119-138.

- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı' yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Reçber, Mehmet Sait. “Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”. *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Fehrullah Terkan – Şenol Korkut 213-227. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Reçber, Mehmet Sait. ““Vâcibü'l-Vücûd”un Mâhiyeti Meselesi”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Mehmet Mazak – Nevzat Özkaya I/307-315. İstanbul: İBB Kültür Yayınları, 2009.
- Resnick, Lawrence. “God and the Best Possible World”. *American Philosophical Quarterly* 10/4 (October, 1973).
- Rini, Adriane A. “Outside Time, Outside Worlds”. *Logique & Analyse* 199 (2007), 213–221.
- Rizvi, Sajjad H. “Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 62/2/4 (2006), 713–737.
- Runggaldier, Edmund. “Divine Eternity as Timeless Perfection.” *European Journal for Philosophy of Religion* 8/2 (2016), 169-182.
- Rogers, Katherin A. “Anselm on Praising a Necessarily Perfect Being”. *International Journal for Philosophy of Religion* 34/1 (1993), 41-52.
- Rogers, Katherin A. *Perfect Being Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Saruhan, Müfit Selim. “On Time and Reincarnation: An Inquiry from Islamic Thought”. *Al-Qasemi Journal of Islamic Studies* 5/2 (2020), 29-48.
- Savitt, Steven F. “On Absolute Becoming and the Myth of Passage”. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 50 (2002), 153-167.
- Savitt, Steven F. “Presentism and Eternalism in Perspective”, *The Ontology of Spacetime*, ed. D. Dieks. Amsterdam: Elsevier, 2006.
- Sezer, Turan Argun. *Zaman, Tanrı ve Dört-Boyutçuluk*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

Schärfl, Thomas. “Why We Need God’s Eternity: Some Remarks to Support a Classic Notion”. *God, Eternity, and Time*. ed. Christian Tapp - Edmund Runggaldier. London: Routledge Publishing, 2011.

Schlesinger, George N. “Divine Perfection”. *Religious Studies* 21/2 (1985), 147-158.

Sider, Theodore. “Presentism and Ontological Commitment”. *The Journal of Philosophy* 96/7 (1999), 325-347.

Sider, Theodore. *Four-Dimensionalism*. New York: Oxford University Press, 2001.

Sözen, Kemal. “Ebu’l Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”. *Dini Araştırmalar* 4/10 (2001), 161-186.

Spade, Paul Vincent vd. “William of Ockham”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Erişim Tarihi 8 Ocak 2025.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/ockham/>

Stump, Eleonore. “Eternity, Simplicity, and Presence”. *God, Eternity and Time*. ed. Christoph Tapp - Edmund Runggaldier. London: Routledge Publishing, 2011.

Stump, Eleonore. “The Openness of God: Hasker on Eternity and Free Will”. *Roczniki Filozoficzne* 70/1 (2022), 91-106.

Stump, Eleonore - Kretzmann, Norman. “Atemporal Duration”. *Journal of Philosophy* 84/4 (1987), 214-219.

Stump, Eleonore - Kretzmann, Norman. “Eternity”. *Journal of Philosophy* 78/8 (1981), 429-458.

Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Swinburne, Richard. “The Beginning of the Universe and of Time”. *Canadian Journal of Philosophy* 26/2 (1996), 169–189.

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

Tanış, Abdulkadir. “Alvin Plantinga ve Ontolojik Kanıt”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2/3 (2019), 19-31.

- Tanış, Abdulkadir. *Tanrı Değişir mi?: İlahi Değişmezlik Üzerine Felsefi bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2024.
- Tapp, Christian. "Eternity and Infinity". *God, Eternity, and Time*. ed. Christian Tapp - Edmund Runggaldier. London: Routledge Publishing, 2011.
- Tsanoff, Radoslav A. "The Notion of Perfection". *The Philosophical Review* 49/1 (1940), 25-36.
- Tuckwell, J. H. *Religion and Reality: A Study in The Philosophy of Mysticism*. London: Methuen, 1916.
- Vesselin, Petkov. "Is there an alternative to the block universe view?" *The Ontology of Spacetime*. 207-228. ed. D. Dieks. Amsterdam: Elsevier, 2006.
- Wahlberg, Åke. "God's Necessary Existence: A Thomistic Perspective". *International Journal for Philosophy of Religion* 95 (2024), 131–152.
- Walton, H. A. "The Temporal Mode of Eternal God: Classical, Contemporary, and Process Perspective". Amsterdam: University of Amsterdam, Master Thesis, 2013.
- Ward, Keith. *Rational Theology and the Creativity of God*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- Ward, Keith. "The God of the Philosophers and the God of Abraham, Isaac, and Jacob". *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8/2 (1999), 157-170.
- Ward, Keith. "The Temporality Of God". *International Journal for Philosophy of Religion* 50/1/3 (2001), 153-169.
- Whitehead, Alfred N. *Process and Reality*. ed. D. R. Griffin - D. W. Sherburne. New York: Free Press, 1978.
- Wieman, Henry Nelson. "A Philosophy of Religion. Edgar S. Brightman". *The Journal of Religion* 21/2 (1941), 197-200.
- Wierenga, Edward. "Augustinian Perfect Being Theology and the God of Abraham, Isaac, and Jacob". *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (2011), 139-151.

- Wierenga, Edward. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Wierenga, Edward. “The Fall and Hypertime, by Hud Hudson”, *Faith and Philosophy* 3/34 (2017), 370-377.
- Wolterstorff, Nicholas. “God Everlasting”. *Contemporary Philosophy of Religion*, 181-203. ed. Steven Cahn - David Shatz. New York: Oxford University Press, 1982.
- Wolterstorff, Nicholas. “God Everlasting”. *Inquiring about God: Selected Essays*. ed. Terence Cuneo. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Yalçıntaş, İsmail. “İbn Sînâ’ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezelîliği”. *Journal of Islamic Research* 32/1 (2021), 10-29.
- Yavuz, Ömer Faruk. “Gazâlî’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006): 49-95.
- Yavuz, Zikri. *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı’nın Ön Bilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1938.
- Yılan, M. Abdulkadir. *Tanrı, Zaman ve Vahiy İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Yiğit, Fevzi. “Molla Sadrâ’nın Tanrı Kanıtlaması”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 67-85.

ÖZET

KONYALI, Afra, *Tanrı, Mükemmellik ve Zaman*, Doktora Tezi, Danışman:

Prof. Dr. Engin ERDEM, Ankara Üniversitesi, 248 sayfa.

Bu tez, Tanrı'nın zaman ile ilişkisini, ilahi mükemmellik anlayışları çerçevesinde özellikle Mükemmel Varlık Teolojisi (MVT) ile Zorunlu Varlık Teolojisi (ZVT) arasındaki ayrım üzerinden incelemektedir. Klasik teizmin ilahi değişmezlik, basitlik, aşkınlık ve zorunluluk gibi temel niteliklerinden hareketle, Tanrı'nın zamansal mı yoksa zamansız mı olduğu sorusu yeniden ele alınmıştır. İlk bölümde, mükemmellik, ezelilik ve zaman tasavvurlarının farklı okumalarına yer verilmiştir. Bu bağlamda MVT'nin mükemmelliği niteliklerin maksimize edilmesi üzerinden temellendirdiği; bunun ise Tanrı'yı dolaylı olarak değişim ve zamansallık kategorilerine açık hâle getirdiği görülmektedir. İkinci bölümde, çağdaş din felsefesinde savunulan ilahi zamansallık ve değişen mükemmellik modelleri incelenmiş; Tanrı'nın ancak zamansal bir fail olarak âlemle ilişki kurabileceği yönündeki iddialar değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise ZVT merkeze alınarak, Tanrı'nın zorunlu, bilfiil, basit ve değişmez varlık oluşunun zamansızlığı gerektirdiği savunulmuş; yaratma ve varlıkta tutma fiillerinin zamansız bir ilahi eylem olarak nasıl temellendirilebileceği ortaya konmuştur. Sonuç olarak tez, mükemmelliğin niteliksel büyüklük üzerinden değil, varlığın zorunluluğu üzerinden okunmasının, Tanrı'nın zamansızlığını yalnızca mümkün değil zorunlu kıldığını ileri sürmektedir. Böylece tez, Tanrı-zaman ilişkisine dair tartışmalarda, zorunlu varlık temelli bir mükemmellik anlayışının zamansızlığı en güçlü biçimde temellendiren yaklaşım olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Mükemmellik, Zaman, Ezelilik, Zorunluluk

ABSTRACT

KONYALI, Afra, *God, Perfection and Time*, PhD Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Engin ERDEM, Ankara University, 248 pages.

This thesis examines the relationship between God and time within the framework of conceptions of divine perfection, with particular focus on the distinction between Perfect Being Theology (PBT) and Necessary Existent Theology (NET). Drawing on the core attributes of classical theism—divine immutability, simplicity, transcendence, and necessity—the study reconsiders the question of whether God is temporal or timeless. The first chapter presents different interpretations of perfection, eternity, and time. In this context, it is argued that PBT grounds perfection in the maximization of attributes, which in turn renders God implicitly open to categories such as change and temporality. The second chapter analyzes contemporary models of divine temporality and changing perfection, and evaluates the claim that God can relate to the world only as a temporal agent. The third chapter, by contrast, adopts NET as its central framework and argues that God’s status as a necessary, fully actual, simple, and immutable being entails timelessness; it further explores how acts of creation and sustaining can be understood as a single timeless divine act. In conclusion, the thesis contends that interpreting perfection not in terms of the greatness of attributes but in terms of ontological necessity renders God’s timelessness not merely possible but necessary. In this way, the study aims to demonstrate that a conception of perfection grounded in necessary existence provides the most robust foundation for divine timelessness within debates on the God–time relationship.

Keywords: God, Perfection, Time, Eternity, Necessity