

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

GAZÂLÎ VE SWINBURNE'DE
TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Engin ERDEM

ANKARA – 2001

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

GAZÂLÎ VE SWINBURNE'DE
TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Engin ERDEM

Danışman

Prof.Dr.Recep KILIÇ

T 100196

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ANKARA – 2001

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

GAZÂLÎ VE SWINBURNE'DE
TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof.Dr.Recep KILIÇ

Tez Jüri Üyelerinin

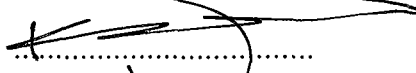
Adı Soyadı

İmzası

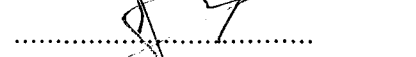
Prof.Dr.Recep KILIÇ



Doç.Dr.Koray Sarıcaoğlu



Yrd. Doç. Dr. Mehmet Saif REŞBER



.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi: 11.09.2001

ÖNSÖZ

Tanrı'nın sıfatları ve bunlar arasındaki ilişkinin tutarlı bir biçimde açıklanması din felsefesinin başlıca konuları arasında yer almaktadır. Tanrı'nın sıfatları içinde, kendi dışındaki sıfatlarla en fazla ilişkili olanın ezelilik sıfatı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ezelilik ile ilgili bir tartışma, zorunlu olarak Tanrı'nın mükemmellik, değişmezlik, yaratma ve ilim gibi sıfatlarını içine almaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın ezeliliği meselesi ortaçağ felsefesinde ve teolojisinde olduğu kadar günümüz din felsefesinde de oldukça merkezî bir yer tutmaktadır.

Tanrı'nın ezeliliği ortaçağ'da zamansızlık olarak yorumlanmış, Tanrı'nın diğer sıfatlarıyla ve zamanlı varlıklarla olan ilişkisi bu yorum esas alınarak açıklanmıştır. Ancak zamansız Tanrı tasavvuru, çağdaş din felsefesinin önde gelen bir kısım filozofları tarafından tutarlı bir açıklama olarak görülmemektedir. Onlara göre Tanrı, zamanın dışında bulunan bir varlık değil, başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her an'ında bulunan bir varlıktır.

Çalışmamızda Tanrı-Zaman ilişkisi konusundaki bu iki temel yaklaşımın ileri sürdüğü açıklamaların teizm açısından tutarlılığını araştırmak istiyoruz. Ancak bu konuda görüş bildiren bütün filozofların ve teologların yaklaşımlarına yer vermek, çalışmamızın sınırlarını aşacağından, çalışmamızı biri klasik tasavvurun savunucusu olan Gazâlî ve diğeri klasik olmayan tasavvurun savunucusu olan Swinburne olmak üzere, iki filozofun görüşleri ile sınırlandırdık.

“Gazâlî ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi” adını verdiğimiz çalışmamız, “Giriş” ve “Değerlendirme ve Sonuç” kısımları hariç, iki bölümden oluşacaktır. Birinci

bölümde Gazâlî'nin zamansız Tanrı tasavvurunu, ikinci bölümde Swinburne'ün zamanlı Tanrı tasavvurunu ele alacağız.

Son olarak, bu çalışmanın adının tespit edilmesinden tez haline gelmesine kadar olan süreçte beni sürekli teşvik eden ve yakın ilgisini esirgemeyen tez danışmanım sayın Prof. Dr. Recep KILIÇ'a ve Gazâlî'nin tasavvurundaki bir kısım meseleleri anlamam hususunda yardımcı olan sayın Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR'a teşekkürlerimi sunmayı keyifli bir görev addediyorum.

Engin ERDEM

Ankara, 2001



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	III
GİRİŞ	
TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ SORUNU	1
I. BÖLÜM	
GAZÂLÎ VE ZAMANSIZ TANRI TASAVVURU	9
a) Zaman Tasavvuru	9
b) Tanrı-Zaman İlişkisi	15
c) Zamansızlık, İrade ve Yaratma	20
d) Tanrı'nın Zamanlı Olgular Hakkındaki Bilgisi.....	29
II. BÖLÜM	
SWINBURNE VE ZAMANLI TANRI TASAVVURU	35
a) Zaman Tasavvuru	36
b) Zamansız Tanrı Tasavvurunu Eleştirisi	46
1. Tanrı'nın An'da Var Olması	47
2. Tanrı'nın Zamanlı Olguları Bilmesi	56
3. Tanrı'nın Değişmezliği	59
c) Zamanlı Tanrı Tasavvuru	62
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	71
a) Zamanın Başlangıcı ve Yaratma Açısından	73
b) Tanrı'nın Değişmezliği Açısından	76
c) Tanrı'nın Zamanlı Olgular Hakkındaki Bilgisi Açısından	78
KAYNAKÇA	83

GİRİŞ

TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ SORUNU

Bütün teistler Tanrı'nın ezeli (eternal) bir varlık olduğu konusunda hemfikir olmalarına rağmen, ezeliğin ne anlama geldiği konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bir kısım teistler ezeliği Tanrı'nın zamanın dışında, zamansız olması olarak yorumlarken, diğer bir kısım teistler Tanrı'nın zamanın içinde fakat başlangıçsız ve sonsuz olması olarak yorumlamışlardır.¹

“Klasik tasavvur”² da denilen zamansız Tanrı tasavvurunu savunanlara göre³ Tanrı, zamanın dışında yer alan, kendisi hakkında zamansal hiçbir yüklem doğru olmadığı bir varlıktır. Bu tasavvurun en önemli savunucularından olan Boethius (480-524)'un aşağıdaki metni, Tanrı'nın zamansızlığı düşüncesini en açık biçimde dile getiren metinlerden bir tanesidir. Buna göre:

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

¹ İngilizce'de birinci tasavvuru dile getirmek için “Timelessness of God”, “Out side of time”, “Atemporal God” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda “Tanrı'nın zamansızlığı”, “Tanrı'nın zamanın dışında olması” ve “Tanrı'nın zaman üstülüğü” gibi ifadeleri aynı tasavvuru ifade etmek için kullanacağız. Aynı şekilde ikinci tasavvur için, “Everlasting God”, “Temporal God” ve “Sempiternal” gibi ifadeler kullanılmaktadır. “Zamanın her anında var olma”, “Zamanlı olma”, “Zamanın içinde olma” gibi ifadeleri de ikinci tasavvuru ifade etmek için kullanacağız.

² Zamansız Tanrı tasavvuru felsefe ve teoloji geleneğinde önde gelen filozof ve teologlar tarafından doğru kabul edilen baskın bir anlayış olduğu için klasik tasavvur olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1993, s. 141.

³ Alan G. Paddgett, “God and Time: Toward a New Doctrine of Divine Timeless Eternity”, *Religious Studies*, 25 (1989), s. 210; Nelson Pike, *God and Timelessness*, New York: Schocken Books, 1970, s. IX; Nicholas Everrit, “Interpretations of God's Eternity”, *Religious Studies*, 34 (1998), s. 25.

geleceğe doğru ilerler ve zaman içinde yaşayan hiçbir şey kendi hayatının tamamını eşit biçimde kapsayamaz. Aslında zaman içindeki bir varlık henüz yarını elde edememiştir ve dün zaten kaybolmuştur. Bugünkü yaşamında bile geçici, hareket halindeki bir andan başka bir şeyde yaşamazsın... Bu nedenle sınırsız bir hayatın bütünlüğünün tamamına bir anda sahip olan, bunu kapsayan, kendisi için hiçbir geleceğin ve hiçbir geçmişin olmadığı varlık, hakıyla ezeli olarak adlandırılacaktır.⁴

Bu tasavvura göre, Tanrı için ne geçmiş, ne de gelecek söz konusudur. O'nun hayatı geçmiş, şimdi ve gelecek tarafından sınırlandırılmayan sonsuz bir hayattır.

Klasik tasavvuru savunanlara göre, Tanrı'nın zamansızlığı, Tanrı'nın yaratma, ilim, mükemmellik ve değişmezlik gibi sıfatlarıyla uyumludur. Örneğin yaratma sıfatı Tanrı'nın kendi dışındaki her şeyi yaratması olarak anlaşılmaktadır. Ancak Tanrı isteseydi yarattığı şeylerin hiçbirini yaratmayabilirdi. "Zaman, yaratılmış bir şey olduğuna göre, zamanın olmadığı bir durumda da Tanrı'nın var olduğunu düşünebiliriz."⁵ Tanrı'yı kendisinin yarattığı bir şeyin kuşatması imkânsız olduğundan, O'nun zamanın dışında olması gerekir.

Aynı şekilde bu anlayışa göre, Tanrı'nın her şeyi bilmesi şeklinde anlaşılan ilim sıfatı da Tanrı'nın zamansızlığıyla uyumlu olan bir sıfattır.⁶ Tanrı, insanlık tarihinde olup-biten olayların hepsini, ezeli, tek ve değişmez bir bilgiyle bilir. Bir konuda bilgi edinmek için, Tanrı'nın o şeyin meydana gelmesini beklemeye ihtiyacı yoktur, çünkü O'nun hayatında gelecek diye bir şey söz konusu değildir. O, yüksek bir dağın tepesinde bulunan ve dağa tırmananların yürüdükleri yolun tamamını bir anda gören bir gözlemci gibidir.

⁴ Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Book V, Prose 6, s. 422-5, 424-31, Eleanore Stump and Norman Kretzmann, "Eternity", *Journal of Philosophy*, 78 (1981), s. 430'dan naklen.

⁵ Brian Leftow, "Eternity", (Derleyen: P. L. Quinn and C. Taliaferro), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell, 1997, s. 259'dan naklen.

⁶ Everitt, "Interpretations of God's Eternity", s. 25.

Tanrı'nın zamanın içinde olması demek, bilgisinin zamana bağlı olması anlamına geleceğinden, bu görüşe göre her şeyi bilen bir varlık olarak Tanrı'nın, zamanın dışında olması gerekir.

Zamansızlıkla uyumlu olan bir diğer sıfat da değişmezlik (immutability) sıfatıdır. Tanrı'nın değişmez bir varlık olması, O'nun mükemmelliği ile ilgilidir. Tanrı, bütün kemâlata sahip olduğundan O'nda hiçbir değişiklik meydana gelmez. Çünkü Tanrı'da bir değişikliğin meydana gelmesi, Tanrı'ya bir noksanlık atfetmek anlamına geleceğinden imkânsızdır. Tanrı'nın değişmez olmasının bir başka nedeni, kuvve-fiil ayırımına dayalıdır. Hareket, kuvvenin fiile dönüşmesi ile meydana gelir. Tanrı'da hareketin bulunduğunu söylemek, O'nda kuvvelinin bulunduğu anlamına gelir. Kuvvelik, fiile nispetle noksanlık anlamına geleceğinden, en mükemmel varlık olarak Tanrı'da kuvvelinin bulunmaması gerekir. Kendisinde kuvvelinin bulunmadığı bir varlık hareket edemez, hareketin olmadığı yerde zaman bulunmaz. Öyleyse Tanrı'nın zamansız olması gerekir.

Yukarıda saydığımız nedenlerden ötürü teistler genellikle Tanrı'nın ezeliğini, zamansızlık olarak yorumlamışlardır. Bununla birlikte, zamansız Tanrı tasavvuruna, bu tasavvurun bazı konulardaki açıklamalarını yetersiz ve tutarsız bulan bir çok çağdaş din felsefecisi tarafından ciddi tenkitler yöneltilmiştir. Bunların arasında, N. Wolterstorff, R. Swinburne ve A. Kenny ilk akla gelen isimlerdir. Bu filozofların anlayışına göre zamansız bir Tanrı, teistik dinlerin Tanrı'sı olamaz. Tanrı'nın zamansız bir varlık olduğunun kabul edilmesi durumunda, böyle bir Tanrı'nın kullarının dualarına cevap veremeyen, kimin iman edip kimin küfre girdiğini bilemeyen, özetle zamanın içinde olup bitenlere müdahale edemeyen bir varlık olduğu kabul edilmiş olur. Çünkü, Tanrı'nın zamansız olması, O'nun değişmez bir varlık olduğu, değişmez olması ise O'nun hiçbir fiili gerçekleştirmediği anlamına gelir. Bu nedenle, teistlerin Tanrı'nın ezeliğine dair inancını, Tanrı'nın

zamansızlığı olarak değil, “O’nun şimdi var olması, geçmişin her anında var olmuş olması ve geleceğin her anında var olacak olması”⁷ olarak yorumlamak gerekir. Tanrı, zaman içerisinde başlangıçsız ve sonsuz olarak hem geçmişe (backwardly) doğru hem de geleceğe (forwardly) doğru hep var olan bir varlıktır.⁸

Tanrı’nın zamanın her anında bulunduğunu savunanların tezlerini temellendirmek için kullandıkları delillerden bazıları şunlardır:

1. Tanrı’nın Zat (Person) Olması

Tanrı’nın zamanın içinde bulunması gerektiğini savunanların en çok üzerinde durdukları konu, Tanrı’nın bir zat olmasıdır. Çünkü bu filozoflara göre⁹ İncil’deki Tanrı, insanlık tarihindeki olaylara müdahale eden, dualara cevap veren, insanların günahlarını bağışlayan, insanları seven, fiil halinde bulunan bir varlıktır. Örneğin Tanrı’nın bağışlamasını ele alalım, bağışlama fiilinin meydana gelmesi için, bu fiilin olmadığı bir durumun ve meydana geldiği bir durumun olması gerekir. Dolayısıyla bir fiilin meydana gelmesi için öncelik ve sonralık gibi zamansal iki durumun bulunması gerekmektedir. Öyleyse, fiillerinde öncelik ve sonralık ilişkisinin gerçekleştiği bir varlık olarak Tanrı’nın zamanın içinde bulunması gerekir.

2. Tanrı’nın Zamansızlığı ve Bilgisi

İkinci delil, Tanrı’nın zamansız bir varlık olarak nasıl bilgi sahibi olabileceği ile ilgilidir. Burada üç mesele ortaya çıkmaktadır. Birincisi, klasik tasavvur tarafından ileri

⁷ Richard Swinburne, *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 137.

⁸ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 218.

⁹ Nicholas Wolterstorff, “God Is Everlasting”, (Derleyen: M. Peterson ve diğerleri), *Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 125-126’dan naklen.

sürülen, Tanrı'nın insanlık tarihindeki olayların hepsini eşzamanlı (simultaneously) olarak bilmesi hakkındadır. Klasik tasavvura göre Tanrı, tıpkı yüksek bir dağın tepesindeki bir gözlemcinin dağa tırmananların yürüdüğü yolun tamamını bir ve aynı anda görmesi gibi, alemde meydana gelen olayların tamamını bir anda, eşzamanlı olarak bilir. Tanrı'nın zamanın içinde bulunması gerektiğini ileri sürenlere göre, eşzamanlılık anlayışı bir kısım problemler ortaya çıkarmaktadır. Farklı tarihlerde meydana gelen olayların bir ve aynı anda bilinmesi, bu olaylar arasındaki geçişsizliği (intransivity) ortadan kaldırır. Eğer Tanrı, Neron'un Roma'yı yakmasını ve benim bu yazıyı yazmamı eşzamanlı olarak biliyorsa, Roma'nın yanması ve benim yazı yazmamın bir ve aynı anda olması gerekir.¹⁰ Böyle bir durumun ortaya çıkmaması için, Tanrı'nın insanlık tarihindeki olayları zaman üstü, tek ve değişmez bir bilgiyle değil, zaman içinde bulunan bir varlık olarak bilmesi gerekir.

Bu konudaki ikinci mesele Tanrı'nın zaman üstü bilgisi ve insan hürriyetinin uzlaştırılması ile ilgilidir. Klasik tasavvura göre, Tanrı'nın bilgisi zaman üstü ve değişmez bir bilgidir ve zaman içinde meydana gelen olaylar Tanrı'nın bilgisinde bir değişikliğe neden olmazlar. Diğer yandan dünyada hür irade sahibi varlıklar bulunmaktadır. Eğer Tanrı, zamansız ve değişmez bilgisiyle insanların gelecekte yapacakları fiilleri biliyor ise bu durumda insanlar kendi hür iradelerine göre değil, Tanrı'nın değişmeyen bilgisine göre hareket ediyorlar demektir. Tanrı'nın zamanın içinde bulunması gerektiğini savunanlara göre, insan hürriyeti ve Tanrı'nın bilgisini bir arada tutarlı biçimde ele alabilmek için, Tanrı'nın insanların gelecekteki tercihlerini bilemeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Bu nedenle Tanrı'nın zamanın içinde olması gerekir.

¹⁰ Anthony Kenny, *The God of Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1979, s. 38.

Üçüncü mesele, kişi, zaman ve mekâna bağlı olgular (Indexical Facts) hakkında Tanrı'nın nasıl bilgi sahibi olabileceği ile ilgilidir. Tanrı, zamansız bir varlık olarak iki artı iki'nin dört ettiğini bilebilir. Çünkü burada bilinen şey, zamandan bağımsız bir doğruluk değerine sahiptir ve bunu bilmek zamanla ilgili bir durum değildir.¹¹ Ancak zamanlı Tanrı tasavvurunu savunanlara göre, “Bugün hava güneşlidir”, “Ahmet 18 Eylül 1999’de evlendi” gibi ifadelerin doğruluğu, ancak bunların ifade edildiği zaman diliminde bulunan varlıklar tarafından bilinebilir. Tanrı zamanın dışında olduğundan ve zamansal hiçbir boyut taşımadığından, yukarıdaki ifadelerin doğruluğunu bilemez. Öyleyse Tanrı'nın, zamansal terimlerle (dün, bugün, şimdi, yarın gibi) ifade edilen olguların doğruluğunu bilebilmesi için zamanın içinde bulunması gerekir.

3. Tanrı'nın Değişmezliği Meselesi

Tanrı'nın zaman içinde bulunması gerektiğini savunanların üzerinde durdukları bir diğer mesele, Tanrı'nın değişmezliği meselesidir. Bu filozoflara göre¹² Tanrı'nın değişmezliğinin katı anlamda yorumlanması, Tanrı'nın herhangi bir fiili yerine getiremeyeceği anlamına gelir. Çünkü katı anlamda değişmez kabul edilen bir varlıkta hiçbir değişiklik meydana gelmez. Halbuki fiiller belli bir zaman diliminde meydana gelirler. Bir fail, fiili yaparken, o fiili yapmama durumundan yapma durumuna doğru değişir, değişmenin olmadığı yerde fiil meydana gelmez. Tanrı'nın fail olması için değişmesi gerekir. Değişen bir varlık hareketsiz değildir, hareketsiz olmayan bir varlık da zamansız değildir. Öyleyse Tanrı'nın zamanın içinde bulunması gerekir.

¹¹ Pike, *God and Timelessness*, s. 87.

¹² Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 221.

Buraya kadar Tanrı-Zaman ilişkisi konusundaki temel iki yaklaşımı ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Kapsamı, Tanrı'nın sıfatları ve insan hürriyeti ile ilgili problemleri de içine alacak kadar geniş olan bir konunun bütün meselelerini ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, çalışmamızı iki filozofun konuya yaklaşımlarıyla sınırlandırdık. Bu filozoflardan birisi klasik tasavvuru savunan Gazâlî (1058- 1111), diğeri klasik olmayan tasavvuru savunan Swinburne'dür.

İki bölümden oluşacak olan tezimizin ilk kısmında zamansız Tanrı tasavvurunu savunan Gazâlî'nin görüşlerini ele alacağız. Bu çerçevede ilk önce, Gazâlî'nin zamanın mahiyeti, gerçeklik değeri ve başlangıcı konusundaki görüşlerini inceleyeceğiz. İkinci olarak Gazali'nin, Tanrı'nın zamansızlığı düşüncesini nasıl temellendirdiğini, zamansızlık ile değişmezlik ve yaratma arasındaki ilişkiden hareketle ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra ilahi zamansızlık düşüncesinin beraberinde getireceği Tanrı'nın bir zat olması meselesi üzerinde duracağız. Bu bölümde son olarak Gazali'nin, Tanrı'nın zamansal olguları zaman üstü, tek ve değişmez bir bilgiyle bildiği yönündeki iddiasını, Onun kipli olguların ontolojik statüsü ve değişim konusundaki yaklaşımını esas alarak açıklamaya çalışacağız.

İkinci bölümde zamanlı Tanrı tasavvurunu savunan Swinburne'nün görüşlerini inceleyeceğiz. Burada ilk olarak Swinburne'nün zaman konusunda doğru kabul ettiği bir kısım temel ilkeleri ve Onun zamanın başlangıcı konusundaki görüşlerini ele alacağız. Daha sonra, Onun zamanlı Tanrı tasavvuruna geçmeden önce, zamansız Tanrı tasavvuruna yönelttiği eleştirileri “ Tanrı'nın An'da Var Olması”, “ Tanrı'nın Zamanlı Olguları Bilmesi” ve “Tanrı'nın Değişmezliği” başlıkları altında inceleyeceğiz. Bu bölümün son konusu olarak da Swinburne'nün zamanlı Tanrı tasavvurunu hangi temel varsayımlar üzerine inşa ettiğini ve bu varsayımların geçerliliğini tartışacağız.

Çalışmamızın değerlendirme ve sonuç kısmında ise zamanlı ve zamansız Tanrı tasavvurlarının teizm açısından tutarlılığını, Gazali ve Swinburne'nün görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret ederek değerlendirmeyi düşünüyoruz.



I. BÖLÜM

GAZÂLÎ VE ZAMANSIZ TANRI TASAVVURU

Tanrı-Zaman ilişkisi konusunda Gazâlî'nin yaklaşımını incelerken ilk önce, Onun zamanın ontolojik statüsü ve başlangıcı konusundaki görüşlerini ele alacağız. İkinci olarak Gazâlî'nin "Tanrı Zamanlı mıdır?" sorusunu nasıl yanıtladığını, üçüncü olarak Gazâlî'de Tanrı'nın zamansızlığı ile fail olması arasındaki ilişkiyi ve son olarak da Tanrı'nın zamanlı olgular hakkında nasıl bilgi sahibi olduğu meselesini ele alacağız.

a) Zaman Tasavvuru

Gazâlî, zaman meselesini doğrudan felsefi bir mesele olarak ele almaz. Ancak, âlemin kıdemi, Tanrı'nın değişmezliği, mükemmelliği ve yaratması gibi konular söz konusu olunca, zaman meselesi Gazâlî'nin felsefesinde merkezî bir yer tutar. Dolayısıyla, Gazâlî'nin zaman tasavvurunun ne olduğunu ortaya koymak, Onun yukarıda zikrettiğimiz tartışmalara ilişkin yaklaşımını daha doğru biçimde anlamanın temel koşullarından biridir.

Gazâlî'nin zaman meselesinde iki temel ilkeyi benimsediğini söyleyebiliriz. Bunlardan birisi zamanın mahiyeti ve gerçeklik değeri, diğeri başlangıcı ile ilgilidir. Birinci ilkeye göre, zamanın kendi başına bir gerçekliği yoktur. Çünkü Gazâlî zamanı, "önce ve sonraya göre hareketin ölçüsü"¹ olarak tanımlar. Buna göre zaman, kendi başına var olan bir töz değil, harekete bağlı olarak var olan bir ilintidir. Zaman ile hareket arasındaki ilişki, uzanım (extension) ile cisim arasındaki ilişkiye benzetilebilir.² Nasıl

¹ Gazâlî, *Mi 'yâru 'l-İlm*, Mısır, 1329, s. 172.

² Gazâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, A Parallel English-Arabic Text, (Çev: M. Marmura), Pro Utah: Brigham Young University Press, s. 33; bkz. Kazım Sarıkavak, "İhvan-ı Safâ, İbn Sinâ ve Gazâlî'de Zaman Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sayı: 25, 1997, s. 60.

uzanım, kendi başına var olamıyor, cisim ile birlikte var olabiliyorsa, zaman da kendi başına var olamaz, ancak hareket ile birlikte var olabilir. Zaman kendi başına var olmadığına göre, varlığının sebebi kendisi olamaz. Dolayısıyla, zamanın sonradan meydana gelmiş, yani yaratılmış olduğu açıktır.³

Zaman ve hareket arasında özsel bir ilişki olduğundan, kendisinde hiçbir hareket ve değişimin bulunmadığı zorunlu ve mükemmel bir varlık olarak Tanrı'nın zamansız olması gerekir. Çünkü bir varlığın zamanlı olması onun hareket ve değişime konu olmasına bağlıdır. Ancak Tanrı, varlık modu gereği zorunlu ve değişmez bir varlık olduğu için O'nun zamansız olması gerekir.⁴ Aynı şekilde Tanrı ve âlemin dışında da bir töz olarak zamanın gerçekliği bulunmamaktadır. Çünkü zaman, âlemin başlangıcı ile başlayan ve hareketin bir niteliği olarak var olan bir ilintidir.

Bu durumda, zamanın ontolojik statüsü konusundaki iki temel yaklaşım olan tözsel zaman anlayışı ve ilişkisel zaman anlayışı açısından Gazâlî'nin tasavvurunu değerlendirdiğimizde, Onun ilişkisel zaman anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz. Çünkü tözsel zaman anlayışına göre zaman, başka bir şeye bağımlı olmaksızın kendi başına var olan bir tözdür.⁵ Ancak Gazâlî'ye göre, zamanın varlığı harekete bağlıdır ve bu nedenle ilişkisel bir gerçekliğe sahiptir. Diğer yandan, zamanın bilinç ile ilişkisi söz konusu olunca, zaman bilincimizin ürünü olmayıp, dış dünyada bir gerçekliğe sahip olduğu için Prof. Bolay'a katılarak, Gazâlî'nin realist⁶ bir yaklaşımı benimsediğini iddia edebiliriz.

³ A.g.e., s. 31.

⁴ Tanrı'nın zamansızlığı meselesi bir sonraki kısımda ele alınacağından bu kısımda konunun ayrıntılarına girmeyeceğiz.

⁵ Bkz. Sir Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World, Time*, (Derleyen: J. Westphal and C. Levenson), Indiana Polis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993, s. 37'den naklen; Quentin Smith and L. Nathan Oaklander, *Time, Change and Freedom*, London and New York: Routledge, 1995, s. 43.

⁶ S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara, 1976, s. 176.

İkinci ilkenin, zamanın başlangıcı ile ilgili olduğunu söylemiştik. Bu ilkeye göre zaman sonsuz değildir ve zamanın bir başlangıcı ve sonu vardır. Çünkü zaman kendi başına var olamadığı gibi, zamanın kendisiyle var olduğu hareket de kendi başına var olamaz. Gazâlî'ye göre, bir varlık ya kendi başına ve zorunlu olarak var olur ya da, başka bir varlık sayesinde sonradan (hâdis)⁷ olur. Zorunlu varlık, kendisinde bütün yetkinliği barındırdığından ve varlığının bir sebebi olmadığından, O'nda değişiklik meydana gelmez. Eğer bir değişikliğin meydana geldiğini kabul edersek, değişiklik hareketi, hareket de kuvveden file geçmeyi gerektirir.⁸ Dolayısıyla kuvveden file geçmek için nedensel ilişki sonsuza kadar gidemez ve kendisi bir nedene ihtiyaç duymayan, kendisinde değişimin bulunmadığı zorunlu bir varlığın bulunması gerekir. Diğer taraftan, nasıl zorunlu varlığın doğası değişimi dışlıyorsa, hâdis varlığın doğası değişimi zorunlu kılar. Çünkü, hâdis, önce yok iken sonradan var olandır.⁹ Dolayısıyla hâdis varlık, yokluktan varlığa geçme anlamında bir değişim geçirmek zorundadır.

Gazâlî'ye göre¹⁰ âlemde sürekli bir hareket ve sükûn vardır. Sükûn ve harekete mahal olan bir varlığın hâdis olması gerekir. Bir kimse hem âlemin değişimden hâli olmadığını, hem de değişimin başlangıcının bulunmadığını söylerse, imkânsız bir şeyi ileri sürmüş olur.

Bu nedenle, dairesel hareket ettikleri için filozoflar tarafından hareketlerinin sonsuz olduğu iddia edilen¹¹ semavî cisimlerin hareketleri sonsuz değildir. Gazâlî'ye göre, sonsuz olanın tanımlanamaz olması gerekir. Oysa filozoflar tarafından sonsuz olduğu ileri

⁷ Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, (Hazırlayanlar: İ.A. Çubukçu ve H. Atay), Ankara, 1962, s. 25.

⁸ Gazâlî, *Mi'yâr*, s. 172.

⁹ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 61; *el-İktisad*, s. 25.

¹⁰ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 31.

¹¹ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 125.

sürülen semavî cisimlerin hareketlerini tanımlamak mümkündür. Gazâlî, bununla ilgili üç delil ileri sürer:

1. “Eğer feleğin dönüşleri sabit kabul edilirse, sonsuz olanın son bulması gerekir.”¹² Sonsuz olanın son bulması demek, dairesel hareket eden bir cismin, belli bir noktayı hareket noktası olarak aldığı zamanda, cisim devrini tamamladığında aynı noktaya gelmesi demektir. Sonsuz olanın son bulması imkânsız olduğundan, sonsuz hareket mümkün değildir.

2. İkinci delil, feleğin devirlerinin niceliksel olarak nasıl tanımlanabileceği ile ilgilidir. Eğer feleğin devirleri sonsuz değil ise ya tektir ya çifttir veya ne tektir ne de çifttir; yahut hem tek hem çifttir. Bir sayının ne tek ne çift olmaması veya hem tek hem çift olması imkânsızdır. Aynı şekilde, tek veya çift olması da imkânsızdır. Eğer çift olsa, çift olan şey asla tek olmaz. Tek olması için, bir sayısı gereklidir. Sonsuz olan, bir sayısına nasıl muhtaç olabilir. Tek olması da imkânsızdır, çünkü tek, bir’in eklenmesiyle çift olur. Aynı şekilde sonsuz olanın bir’e muhtaç olması düşünülemez. Dolayısıyla sonsuz diye bir şey yoktur.¹³

3. Üçüncü delil, semavî cisimlerin devirlerinin süresi arasındaki farklılıkla ilgilidir. “Zühal otuz senede bir dönüş yapar, güneş ise yılda bir dönüş yapar. Zühalin dönüşü güneşin dönüşünün otuzda biridir. Çünkü güneş, otuz senede otuz dönüş yapar, zühal ise bir dönüş yapar. Dolayısıyla zühalin sonsuz olan hareketleri, güneşin sonsuz olan hareketlerinden azdır. Ay ise bir yılda on iki dönüş yapar.”¹⁴ Bu durumda güneş, ay ve zühal her biri ayrı ayrı ele alındığında, devirleri sonsuz kabul edilen üç semavî cisim, birbirleriyle ilişkileri söz konusu olduğunda farklı nispetlere sahiptirler. Bu cisimlerin

¹² Gazâlî, *el-İktisad*, s. 32.

¹³ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 32-33; *Tehâfût*, s. 18.

¹⁴ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 33.

devirleri arasındaki niceliksel farklılık, tek tek her birinin devrinin sonsuz olamayacağını gösterir. Çünkü sonsuz olan iki şey arasında sayılabilir bir ilişki kurmak sonsuzun tanımıyla çelişen bir durumdur.

Yukarıdaki delillerin de gösterdiği gibi, Gazâlî'ye göre sonsuzun tanımlanamaması gerekir. Çünkü tanımlamak demek, bir anlamda tanımlanan varlıkla, o varlık dışındakiler arasında bir sınır çizmek ve nihaî bir belirlenim ortaya koymaktır. Buna karşın sonsuz olan mantıken bütün sınırların ve belirlenimlerin ötesinde olmalıdır. Bu nedenle, semavî cisimlerin devirlerinin sayılabilir olması ve bu cisimlerin devirlerinin sayıları arasında farklı nispetlerin bulunması, sonsuz oldukları iddia edilen bu cisimlerin sonlu varlıklarla kısmî özdeşliği bulunduğu anlamına gelir. Öyleyse semavî cisimlerin devirlerinin dairesel olması, hareketlerinin sonsuz olduğunu temellendirmek için yeterli değildir.

İkinci ilkenin kapsamı içinde ele alabileceğimiz bir diğer mesele, zamandan önce bir zamanın bulunup bulunmadığı meselesidir. Biliyoruz ki meydana gelen her şey zaman içerisinde meydana gelir ve bu meydana gelen şeyin bulunmadığı bir önceki durum ve meydana geldiği sonraki durum vardır. Zihnimiz bir “öncelik” düşünmeden bir olayı kavrayamaz. Örneğin bir olay Z_5 zamanında meydana gelmiş olsun, zihnimiz her zaman bundan önceki bir Z_4 zamanını ve bundan önceki bir zamanı ve ondan önceki bir zamanı düşünür ve bu sonsuza kadar gider. “Kısacası, bu şu anlama gelir, en önceki bir zamandan önceki bir zaman hep vardır.”¹⁵

Gazâlî'ye göre zamanın başlangıcından önce bir zamanın bulunduğunu düşünmek, başlangıçtan önce bilfiil zamanın bulunduğunu ispatlamak için yeterli değildir. Gazâlî,

¹⁵ Smith and Oaklander, *Time, Change and Freedom*, s. 11.

zamandan önce bir zaman düşünmeyi vehim olarak adlandırır. Ona göre, vehimimiz zaman hakkında bir önce düşünmekten kendini alıkoyamadığı gibi mekân konusunda da bir yukarı veya üst düşünmeksizin mekânı kavrayamaz.

“Zihnimiz, âlemin ötesinde bir boşluğun, yani sonsuz bir uzanımın (extension) bulunduğunu vehmeder. Oysa, boşluk kendi başına kavranılabilen bir şey değildir. Uzanıma gelince o, boyutları uzanımlı olan cisme tâbidir. Eğer cisim sonlu ise, kendisine tâbi olan uzanım da sonludur... Böylece âlemin ötesinde, zihin bunu kabule yanaşmasa da ne boş ne de dolu bir mekânın bulunmadığı ortaya çıkmış olur. Mekânsal uzanım cisme tâbi olduğu gibi, zamansal uzanım da harekete tâbidir. Cismin boyutlarının sınırlılığı ile ilgili bir delil, bu sınırın ötesinde mekânsal uzanım kabul etmemize izin vermiyorsa, aynı şekilde her iki taraf da (geçmiş ve gelecek) hareketin sınırlılığı ile ilgili delil, ilk hareketten önce zamansal bir uzanımı kabul etmemize izin vermez.”¹⁶

Bu durumu daha açık ifade etmek gerekirse, “zihnimiz bir cismin yükseklik bakımından sonluluğunu bir yukarı düşünmeksizin kavrayamaz.”¹⁷ Örneğin üç metre uzunluğunda bir ağaç tasavvur edelim. Ağacın bilfiil uzunluğu üç metre olmasına rağmen, zihnimiz ağaç hakkında üç metreden daha büyük bir uzunluğu tasavvur etmekten kendini alıkoyamaz. Ancak, böyle bir durum ağacın bilfiil uzunluğunun üç metreden daha uzun olduğunu değil, sadece imkân olarak daha uzun olabileceğini gösterir. Gazâlî'nin bu görüşünü, Smith'in benzer şekildeki yaklaşımıyla ifade etmek gerekirse: Zihnimiz “16 milyar yıl önce” gibi bir kavrama sahip olabilir ancak bu kavram gerçek hiçbir şeye işaret etmez ve referansı da yoktur.¹⁸ Bu nedenle, “en önceki zamandan önce hep bir zaman bulunmalıdır” cümlesindeki kesinlik ve zorunluluk, zaman hakkında zorunlu, kavramsal

¹⁶ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 33.

¹⁷ A.g.e., s. 32.

¹⁸ Quentin Smith, “On The Beginning of Time”, *Nous*, 19 (1985), s. 580.

bir doğruluğu değil, sadece zihnimizin ondan önce de bir zamanın bulunduğuna dair inancını ifade eder.¹⁹ Olaylar arasında bir öncelik ve sonralık ilişkisinden hareketle, zamanın sonsuz olması gerektiği gibi bir sonucu çıkarmamak için, diğer olay ve zamanlarla ilişkisi olan bir olayın ilişkilerinin sonsuzluğunu sadece bir imkân olarak düşünmemiz gerekir.²⁰

Zamanın başlangıcı ile ilgili deliller, zamanın sonu için de geçerlidir.²¹ Bir kimse “zaman sona erdikten sonra bizim zihnimizde yine bir sonra kavramı vardır, bu nedenle zamanın sonunun bulunmaması gerekir” şeklinde bir düşünce ileri sürerse, bu kimse zaman sona erdikten sonra bilfiil zamanın bulunduğunu değil, sadece imkân olarak bir zamanın bulunduğunu göstermiş olur.

Sonuç olarak, Gazâlî’ye göre zaman, âlemin başlangıcı ile başlayan, kendi başına varlık olarak bir gerçekliğe sahip olmayan, hareketin bir niteliği olarak bulunan, başlangıcı ve sonu bulunan bir ilintidir.

b) Tanrı-Zaman İlişkisi

Tanrı-Zaman ilişkisi söz konusu olduğunda yanıtlanması gereken, Tanrı’nın zamanlı olup olmadığı sorusudur. Ancak, “Tanrı zamanlıdır (temporal) veya zamansızdır (atemporal)” şeklindeki bir hükmün doğruluğu, Tanrı ve zaman kavramlarının nasıl tanımlandığına bağlı olarak değişir. Eğer Tanrı’yı hareket eden ve belli bir değişim süreci içinde bulunan bir varlık, zamanı da başlangıcı ve sonu olmayan, hareket ile birlikte var olan, geçmiş ve geleceğe doğru uzanan sonsuz bir çizgi olarak düşünürsek, Tanrı’nın

¹⁹ A.g.m., s. 583.

²⁰ Robin Le Poidevin, “Relativism and Temporal Topology: Physics or Metaphysics?”, *The Philosophy of Time*, (Derleyen: R. Le Poidevin and M. MacBeath), New York: Oxford University Press, 1993, s. 156’den naklen.

²¹ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 47.

olan, geçmiş ve geleceğe doğru uzanan sonsuz bir çizgi olarak düşünürsek, Tanrı'nın zamanlı olması gerekir. Benzer şekilde, zamanın özünün hareket değil de süre (duration) olduğunu ve zamanın düşünen zihnin etkinliğinin sürekliliği ve akışı, Tanrı'ya da düşünen bir zihin olarak tanımlarsak²² Tanrı'nın zamanlı bir varlık olduğunu kabul etmiş oluruz. Ancak, Tanrı'ya kendi dışındaki her şeyi yaratan, değişmez, mükemmel ve zorunlu bir varlık, zamanı da hareket ile birlikte başlayan, ilk hareketten önce bir varlığı bulunmayan, başlangıcı ve sonu olan bir arâz olarak tanımlarsak, Tanrı'nın doğası gereği zamansız bir varlık olması gerekir.

Bir önceki bölümde Gazâlî'nin zamanı, önce ve sonraya göre hareketin ölçüsü olarak tanımladığını söylemiştik. Bu durumda, Gazâlî açısından "Tanrı zamanlı mıdır?" şeklindeki bir soru, "Tanrı hareket etmekte midir?" sorusuyla eşanlamlıdır. Tanrı'nın hareket edip etmediği veya değişip değişmediğini, Gazâlî'nin Tanrı ve Tanrı dışındaki varlıklar arasında gördüğü derin ontolojik farklılığı ortaya koyarak açıklamanın isabetli olacağını düşünüyoruz.

Gazâlî'ye göre Tanrı ve Tanrı dışındakiler arasındaki en önemli ayırım, varlık modlarının birbirine indirgenemez biçimde farklı olmasıdır. Gazâlî, Tanrı dışındaki varlıkları hâdis²³ varlıklar olarak tanımlar. Hâdis varlık, önce yok iken sonradan var olan varlıktır. Hâdis varlığın, var olmadan önce varlığı ya mümkündür ya da muhaldir. Muhal olması imkânsızdır, çünkü muhal olan bir şeyin sonradan varlık kazanması mümkün değildir. Bu durumda hâdis varlığın var olmadan önceki durumunun mümkün olması gerekir. Mümkün varlık da "yokluğu ve varlığı caiz olan varlıktır."²⁴ Bir başka deyişle,

²² A. Harry Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge: Harvard University Press, 1929, s. 96-97.

²³ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 25; *Tehâfüt*, s. 61.

²⁴ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 25.

mümkün varlık, varlığını zâtından almadığı için, yokluğunu düşündüğümüzde çelişkiye düşmediğimiz varlıktır. Dolayısıyla hâdis varlık, tanımından da anlaşılacağı üzere, en azından var olmak için nedenlenmek zorundadır. Hâdis varlığın meydana geldiği zaman diliminden daha önce veya daha sonra meydana gelmemiş olması, hâdis varlığın meydana geldiği zaman diliminde meydana gelmesini tercih eden bir varlığın bulunduğunu gösterir.²⁵ Ayrıca hâdis varlık, tanım gereği yokluktan varlığa geçen bir varlık olduğu için, onun var olma sürecinde bir hareket söz konusudur. Hareket ise, “kuvvenin fiile dönüşmesidir.”²⁶ Hareketin meydana gelmesi için, kuvveyi fiile dönüştürecek bir failin bulunması gerekir.²⁷ Öyleyse hâdis varlık var olmak için kendi dışındaki bir nedene muhtaçtır. Âlemdeki nedenler zincirinin sonsuza kadar gitmesi imkânsız olduğundan, nedenler zincirinin başında kendisi bir nedene muhtaç olmayan bir ilk nedenin bulunması gerekir.

Hâdis varlıkların varlık modu gereği kendi başına var olamamaları, onları var eden, varlık modu bakımından onlardan farklı bir varlığın bulunmasını gerektirir. Bu varlık, nedenler zincirinin başında bulunan ilk nedendir. İlk neden, varlık modu gereği bir başka nedene muhtaç olmayan bir varlıktır. Eğer ilk neden bir başka nedene muhtaç olacak olsa, nedenler zincirinin kendisinden sonra da devam etmesi gerekir ki bu durum, ilk nedenin tanımıyla çelişir. Dolayısıyla ilk nedenin, bir başka nedene muhtaç olmaması demek, kendi zâtı ile kaîm olması demektir.

Kendi zâtı ile kaîm olan bir varlık, zorunlu varlıktır.²⁸ Zorunlu varlık, çelişkiye düşmeksizin yokluğunu tasavvur edemediğimiz bir varlık moduna sahiptir. O'nun

²⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi 'd-Dîn*, Mısır, 1279, c. I, s. 94.

²⁶ Gazâlî, *Mi 'yâr*, s. 172.

²⁷ Richard Sorabji, *Time, Creation & The Continuum*, London: Duckworth, 1983, s. 280.

²⁸ Gazâlî, *el-Maksadu 'l-Esna Şerhu Esmâ'il Husna*, Mısır, tarihsiz, s. 71.

yokluğunu düşünmek, var olmak için bir nedene muhtaç olduğu anlamına gelir. Halbuki zorunlu varlık, varlığını kendi zâtından aldığı için, O'nun kendi dışındaki bir nedene ihtiyaç duyması düşünülemez.

Zorunlu varlık, hâdis varlıklardan sadece bir nedene ihtiyaç duymaması yönünden değil, aynı zamanda hiçbir hareket ve değişime uğramaması yönünden de farklıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi hareket, kuvvenin fiile dönüşmesidir. Eğer Tanrı'da bir değişim veya hareketin meydana geldiğini kabul edersek, Tanrı'da kuvvelığın bulunduğunu kabul etmiş oluruz. Kuvve ve fiil arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde fiilin, kuvveye nisbetle daha yetkin bir duruma delâlet ettiğini görürüz. Çünkü herhangi bir şey kuvve halinde sadece bir imkân olarak var iken, fiil durumunda gerçeklik kazanmış bir varlık olur. Bu nedenle en mükemmel varlık olarak Tanrı'da bir kuvvelığın bulunmaması gerekir. Gazâlî bu durumu şöyle ifade eder: Tanrı, “ezelde, sonsuz öncelerde nasılsa, şimdi hep öyledir. Arşı yaratmadan önce nasıl idi ise, ebedî sonsuz geleceklerde de hep öyledir. Çünkü tağayyur ve değişme, zâtı ve sıfatları hakkında söylenemez. Eğer sıfatta değişme olsa noksanlık olur. Noksan olan da Allah olamaz. Bir sıfatı sonradan kâmil olsa, önceden noksan olurdu ve kemâle muhtaç olurdu. Böylece yaptığına muhtaç olurdu. Muhtaç olan Allah olamaz.”²⁹

Gazâlî, zamanı önce ve sonraya göre hareketin ölçüsü olarak tanımlamakta ve ilk hareketten önce zamanın bulunmadığını ileri sürmektedir. Tanrı'yı ise, zorunlu, değişmez ve mükemmel bir varlık olarak tanımlamaktadır. Bu durumda, hareket ve zaman arasında özsel bir ilişki bulunduğundan ve Tanrı'nın varlık modu gereği hareketsiz bir varlık olmasından dolayı, Gazâlî'nin Tanrı'sı zamansız bir Tanrı'dır.

²⁹ Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, (Çev. A. F. Meyan), İstanbul, 1969, c. II, s. 112.

Bu bağlamda Gazâlî Tanrı'yı zamansız bir varlık olarak tasavvur etse bile, kıdem, ezel, ebed, bekâ, evvel ve ahir gibi zamansal bir kısım yüklemeleri hangi anlamda kullandığı sorusu akla gelmektedir. Gazâlî'ye göre bu sıfatlar, Tanrı'nın bizatihi sahip olduğu sıfatlar olmayıp, ancak Tanrı'nın âlemle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda anlamlı olan sıfatlardır. Örneğin evvel sıfatını ele alalım. Evvel, bir şeye nispetle evvel olur. Tanrı'nın evvel olması ise O'nun varlık tertibine nispetle evvel olması anlamındadır. Çünkü bütün var olanlar varlığını O'ndan almışlardır.³⁰ Ahir olması ise varlık tertibine nispetle en sonda yer alması anlamına gelir.

Tanrı hakkında zamansal yüklemeler kullanmamızın bir başka nedeni, zihnimizin varlığı zaman formuyla tasavvur etmesinden kaynaklanır. Zihnimiz, geçmiş, şimdi ve gelecek kalıplarının dışına çıkarak bir varlığı kavrayamaz. Bu nedenle Tanrı'yı geçmişe izafetle düşündüğümüzde, geçmişte takdiri sonsuz bir varlık olarak tasavvur ederiz ve bu durumu, kadîm ve ezeli olarak nitelendiririz. Aynı şekilde geleceğe izafetle düşündüğümüzde, Tanrı'nın gelecekte takdiri sonsuz bir varlık olduğunu tasavvur ederiz ve bu durumu, baki ve ebedî olarak nitelendiririz.³¹ Görüldüğü üzere bu sıfatlar ancak geçmiş ve geleceğe izafetle anlamlı olan sıfatlardır. Geçmiş ve geleceğin olması demek, zamanın bulunması, zamanda hareketin bulunması anlamına gelir. Kendisinde hareketin bulunmadığı bir varlıkta, zaman da bulunamaz. Zamansız bir varlık için geçmiş ve geleceğe nispetle anlamlı olan yüklemeler hiçbir anlam taşımaz. Çünkü "Tanrı'nın vâcibu'l-vücûd olması, bütün bu sıfatların hepsini içine alır."³²

³⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 65.

³¹ A.g.e., s. 71-72.

³² Aynı yer.

Tanrı'nın zamansız bir varlık olmasının başka bir nedeni yaratıcılık sıfatı ile ilgilidir. Gazâlî'ye göre Tanrı, kendi dışındaki her şeyi yaratan bir varlıktır.³³ Tanrı, âlem ve zamandan öncedir.³⁴ Gazâlî, Tanrı'nın zamana göre önceliğini, "Tanrı vardı ve âlem yoktu"³⁵ ifadesiyle dile getirir. Burada, âlemi yaratmadan önce Tanrı'nın dışında hiçbir varlığın bulunmadığı bir durumu ifade etmek için "vardı" ifadesiyle geçmiş zaman kipini kullanmış olmasından, Tanrı'yla birlikte bir zamanın bulunduğu düşüncesi akla gelebilir. Gazâlî'ye göre bunun nedeni Tanrı'yla birlikte zamanın bulunmasından değil, zihnimizin âlemin başlangıcını bir "önce" düşünmeksizin kavrayamamasından kaynaklanır.³⁶ "Tanrı vardı âlem yoktu" ifadesinden bir mazi mânâsını değil, Tanrı'nın tek başına varlığının anlaşılması gerekir.³⁷

Zaman, hareket sayesinde var olur, hareket ise Tanrı'nın ilk hareketi yaratması ile var olur. "Tanrı âlemi harekete geçirdiğinde zamanın ilk anı da var olmuştur."³⁸ Zaman, Tanrı'nın yaratması ile var olduğuna göre, Tanrı'nın zamanlı olması demek, kendisinin yarattığı bir şeye bağımlı olması anlamına gelir.³⁹ Gazâlî'ye göre, Tanrı'yı zaman sınırlandıramaz⁴⁰, bu nedenle Tanrı'nın zamanın dışında olması gerekir.

c) Zamansızlık, İrade ve Yaratma

Zamansız Tanrı tasavvurunun, değişmezlik, zorunluluk, mükemmellik ve her şeyi yaratma gibi konularda daha tutarlı bir açıklama olduğu ileri sürülebilir.⁴¹ Ancak böyle bir

³³ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 24.

³⁴ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 31; *el-Maksad*, s. 72.

³⁵ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 31.

³⁶ A.g.e., s. 32.

³⁷ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 175.

³⁸ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (Çev. T. Koç), Kayseri, 1992, s. 63.

³⁹ Sorabji, *Time, Creation & The Continuum*, s. 254.

⁴⁰ Gazâlî, *Kitâbu 'l-Erbain fî Usûli 'd-Dîn*, Mısır, 1334, s. 4.

⁴¹ Everrit, "Interpretations of God's Eternity", s. 25.

anlayış bir kısım soruları da beraberinde getirir. Bu soruları şu şekilde ifade edebiliriz: Tanrı, zamansız bir varlık olarak âlemi ve zamanı nasıl yaratmıştır? Zamansızlık açısından Tanrı ile bir sayı veya mantıksal bir doğru arasında bir fark var mıdır? Bir fiili meydana getirmek için değişimin zorunlu kabul edilmesi halinde, Tanrı, kendisi değişmeksizin bir fiili nasıl gerçekleştirebilir? Eğer Tanrı herhangi bir fiili yapamıyor ise O'nun bir zat olduğunu iddia edebilir miyiz? Tanrı'nın iradesi değişmez ise, önce âlemin yokluğunu irade etmiş iken, sonradan var olmasını nasıl irade etmiş olabilir?⁴² Zamanı yaratmadan önce Tanrı zamansız bir varlık olsa da, âlemi yarattığında zamanlı olmamış mıdır?⁴³ Zamansız bir varlık olarak Tanrı, zamanlı varlıklarla nasıl ilişki kurmaktadır?

Bir çok çağdaş din felsefecisi ve teologa göre, zamansız Tanrı tasavvuru, bu sorulara tatmin edici bir yanıt verememektedir. Çünkü, dinin Tanrı'sının bir zat (person) olması ve zat olan bir varlığın da, düşünme, bilme, sevme, hatırlama, yaratma ve cezalandırma gibi bir kısım fiilleri yerine getirebilmesi gerekir. Fiiller ise belli bir zaman diliminde meydana gelir.⁴⁴ Hem bir fiilin meydana geldiğini, hem de bir zamanın geçmediğini söyleyemeyiz. "P, X'i meydan getirir der isek, P, X'i ne zaman meydana getirir? sorusunu her zaman makûl bir biçimde sorabiliriz."⁴⁵ Nelson Pike bu durumu aşağıdaki şekilde dile getirir:

Dün Illinois düzlüğünde 17.000 fit yüksekliğinde bir dağın meydana geldiğini varsayalım. Belli bir gruba ait bir teist bu olayı ilâhî yaratıcı fiile referansla açıklar. Teist, dağı Tanrı'nın meydana getirdiğini (yarattığını, ortaya çıkarttığını) iddia eder. Elbette, eğer Tanrı zamansız ise, dağı dün yaratamazdı. Bu,

⁴² Sorabji, *Time, Creation & Continuum*, s. 239.

⁴³ Leftow, "Eternity", s. 269.

⁴⁴ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 221; Paddget, "God and Time: Toward a New Doctrine of Divine Timeless Eternity", s. 209.

⁴⁵ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 228.

Tanrı'nın yaratıcı fiilinin dolayısıyla fiil sahibi varlığın zaman içinde bulunmasını gerektirecektir. Teistlerin iddiası, Tanrı'nın Illinois düzlüğünde 17.000 fit yüksekliğindeki bir dağı zamansız olarak meydana getirdiğidir... (Fakat) Tanrı'nın zamansal bir nesneyi (dağ gibi) zamansız olarak yarattığı iddiası saçmadır.⁴⁶

Bu durumda, Tanrı'nın zamansız ve değişmez bir varlık olması, O'nun hiçbir fiili yerine getiremeyeceği, özellikle zaman içinde meydana gelen olaylara müdahale edemeyeceği anlamına gelir. Çünkü, fiiller belli bir zaman diliminde meydana gelir. Tanrı'nın bir fiili yaparken, bir işi yapmama durumundan, yapma durumuna doğru değişmesi gerekir.⁴⁷ Bu nedenle, Tanrı değişmez ve zamanın dışındadır demek, Tanrı'nın zat olduğunu inkâr etmektir.⁴⁸ “Çünkü, öyle veya böyle zamansal yüklemelerin uygulanabilir olması, fiilin zorunlu bir şartıdır... Hayat sahibi olmak, zat olmak, bilinçli olmak, fiil halinde olmak bir anlamda zaman içinde olmaktır.”⁴⁹

Yukarıdaki düşüncelerin aksine Gazâlî, Tanrı'nın zamansızlığı ile zat ve fail olması arasında birbirini dışlayan bir ilişkinin olmadığını ileri sürer. O, bir taraftan Tanrı'nın zorunlu, değişmez, en mükemmel ve zamansız bir varlık olduğunu, diğer taraftan Tanrı'nın bilen, irade eden, yaratan, işiten, gören ve hayat sahibi bir varlık olduğunu iddia eder. Ona göre, Tanrı'nın zamansız ve değişmez bir varlık olması, O'nun pasif, cansız ve hiçbir fiili yerine getiremeyen bir varlık olduğu anlamına gelmez. Çünkü, “İlmi ve kudreti sabit olan bir varlığın, zorunlu olarak hayat sahibi olduğu doğrudur. Onun hayat sahibi olmaksızın, Kadir, Âlim, Fail, Müdebbir olduğu farz edilirse, o zaman bütün canlıların hatta sanat erbabının hayatından bile hareket ve sükûnları sırasında,

⁴⁶ Pike, *God and Timelessness*, s. 104-105.

⁴⁷ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 221.

⁴⁸ J.R. Lucas, *A Treatise on Time and Space*, London: Methuen & Co. Ltd., 1973, s. 300.

⁴⁹ A.g.e., s. 301.

şüphe etmek caiz olur.”⁵⁰ Tanrı’nın hayat sahibi olduğunun bir başka delili, bilinç sahibi olmasıdır. Tanrı, “fil ve idrak sahibidir. Çünkü fil ve idrak sahibi olmayan gerçekte ölüdür. İdrakin en düşük derecesi müdrikin kendi varlığını hissetmesidir. Öyleyse kendi varlığını hissetmeyen şey, cansız ve ölüdür. En mükemmel mânâda hayat sahibi varlık, idrak olunan şeylerin hepsi kendi idraki altında toplanan ve var olan şeylerin hepsi kendi fiili altında sıralanan varlıktır. Öyle ki, “idrak olunan hiçbir şey O’nun ilminden, hiçbir nesne (me’ul) fiilinden kaçmaz.”⁵¹ “Bütün malumatı bilen, bütün makdurata güç yetiren bir varlık nasıl hayat sahibi olmaz?”⁵²

Tanrı’nın hayat sahibi oluşunu, ilim, irade, kudret ve idrak sahibi olmasıyla açıklayan Gazâlî, Tanrı’nın fail olmasını ise O’nun kendi dışındaki her şeyin sebebi olması olarak anlar.⁵³ Ancak Gazâlî’ye göre, Tanrı’nın kendi dışındaki varlıkların sebebi olması, Tanrı ile âlem arasında salt bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü burada sebep’ten kastedilen, Tanrı’nın bir tercih edici (müreccih) olmasıdır.⁵⁴ Âlem hakkında Tanrı’nın tercih edici olması, âlemin varlığını yokluğuna tercih etmesi, bir başka deyişle yaratması anlamına gelir. Tercih etme fiilinin gerçekleşmesi için, seçenekler arasında bir ayırım yapacak olan bir yetinin bulunması gerekir. Böyle bir yetinin bulunmadığı bir durumda, sözgelimi âlemin yaratılması hususunda, tek başına ne zat, ne ilim, ne de kudret yeterlidir. Çünkü, zat, ilim ve kudret, yaratmanın gerçekleşmesi için gerekli ama yeterli olmayan koşullardır.

Bunu daha iyi anlamak için, âlemin yaratılması konusunda, varlık ve yokluk seçeneklerinin kudretin önünde bulunduğunu düşünelim. Kudret bu iki seçenekten birini

⁵⁰ Gazalî, *İhyâ*, s. 96.

⁵¹ Gazalî, *el-Maksad*, s. 63.

⁵² Gazalî, *el-İktisad*, s. 101.

⁵³ Gazalî, *Tehâfüt*, s. 60.

⁵⁴ Gazalî, *el-İktisad*, s. 26.

diğerine asla tercih edemez. Çünkü kudretin buradaki durumu nötrdür. Ancak, âlemin sadece kudret ile yaratıldığını kabul etsek bile, neden daha önce veya daha sonra değil de bu vakitte tercih edilmiştir? Kudretin bütün vakitlere nispeti aynı olduğuna göre, bu vakitte tercih eden nedir?⁵⁵ “Benzer şekilde ilim de yeterli değildir... Çünkü ilim malûma tâbidir ve malûma bulunduğu hal üzere taalluk eder. Ona tesir edemez ve onu değiştiremez.”⁵⁶ Öyleyse yaratmayı açıklamak için, varlık ve yokluk seçenekleri arasında tercihte bulunacak başka bir unsura ihtiyaç duyarız. Gazâlî’ye göre ihtiyaç duyduğumuz bu unsurun adı iradedir. Çünkü irade’nin esasını bir şeyi benzerinden ayırt etmek oluşturur.⁵⁷ Âlemin yaratılması konusunda Tanrı önce âlemin yokluğunu irade etmişken, sonradan varlığını irade etmiştir.

Zamansız bir Tanrı’nın aynı zamanda bir fail olduğunu iddia eden Gazâlî, Tanrı’nın fail olmasını ise O’nun kendi dışındaki her şeyi iradî bir fiilin neticesinde yaratmasıyla açıklar. Bu durumda Tanrı’nın fail olması, kendi dışındaki her şeyin sebebi olmasına, sebep olması ise irade sahibi olmasına bağlıdır.

Ancak, irade ile ilgili bir kısım tartışmalar söz konusudur. Örneğin, eğer âlem Tanrı’nın iradî fiili neticesinde zamanın belli bir anında yaratılmış ise, neden daha önce yaratılmamıştır?⁵⁸ Âlemin, zamanın belli bir anında yaratılmış olması, mantıksal bir imkân olarak, yaratılmış olduğu zaman diliminden önce de yaratılabileceğini gösterir. Öyleyse bu görüşe göre , âlemin Tanrı’nın iradesiyle belli bir zamanda yaratıldığı düşüncesi sağlam gerekçelerden yoksundur.

⁵⁵ A.g.e., s. 102.

⁵⁶ A.g.e., s. 101.

⁵⁷ A.g.e., s. 107.

⁵⁸ Sorabji, *Time, Creation & The Continuum*, s. 232; Gazâlî, *Tehâfût*, s. 31.

Tanrı'nın iradesine karşı geliştirilen böyle bir itiraza Gazâlî'nin zaman tasavvurunda yanıt bulabiliriz. Gazâlî'ye göre, zaman sonsuz değildir, o "yaratılmıştır ve ondan önce zaman diye bir şey söz konusu değildir."⁵⁹ Zaman, âlemin yaratılması ile başlamıştır. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre, âlemin ve zamanın bulunmadığı bir durumu ifade etmek için "neden daha önce değil?" şeklinde bir soru sormak anlamlı değildir. Çünkü, Gazâlî'nin zaman tasavvurunda, zamanın başlangıcından önceki bir durumu ifade etmek için kullanılan "önce" ifadesinin bir referansı yoktur.

İrade ile ilgili diğer bir mesele, iradenin tercihte bulunacağı seçeneklerin durumu ile ilgilidir. Daha önce belirttiğimiz gibi irade, iki benzer şeyden birini tercih eden unsurdur. Âlemin yaratılması söz konusu olunca, eğer yaratma fiili irade ile gerçekleştirilmiş ise Tanrı'nın karşısında iradesinin kendilerine taalluk edeceği iki seçeneğin bulunması gerekir. Tanrı önce âlemin yokluğunu tercih etti ise, yokluğun tercih edilen seçenek olması için, tercih edilmeyen seçenek olarak varlığın da yoklukla birlikte bulunması gerekir. Dolayısıyla, âlemin irade ile yaratıldığı düşüncesi, yokluk ve varlığın birlikte bulunması gibi bir paradoksla bizi karşı karşıya getirmektedir.

Gazâlî, böyle bir paradoksun, Tanrı'nın bildiği şeyler arasında yapılacak bir sınıflama ile çözülebileceğini düşünür. Çünkü Ona göre "malûmat, olacak olanlar ve olmuş olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Olacak olan kuvve halindedir, olmuş olan ise fiil durumuna geçmiştir."⁶⁰ Dolayısıyla Gazâlî'ye göre Tanrı'nın ilmindekilerin hepsi bilfiil var değildir. Burada bulunan imkânları fiile, diğer bir deyişle makdurata dönüştüren unsur iradedir. İradenin kendilerine taalluk etmediği malûmat imkân olarak kalır. Dolayısıyla, âlemin yokluğunun tercih edilebilmesi için varlığının da bulunmasının

⁵⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 31.

⁶⁰ Gazâlî, *Mî'rac-us-Salikîn*, Mecmuatu Resâil el-İmam Gazâlî, Beyrut, 1999, s. 85'ten naklen.

zorunluluğu, âlemin bilfiil var olması anlamında değil, Tanrı'nın ilminde bir imkân olarak bulunması anlamındadır.

Tanrı-zaman ilişkisi konusunda irade ile zamansız Tanrı tasavvuru arasında ortaya çıkan en önemli meselelerden bir tanesi de, zamansız ve değişmez bir varlık olarak Tanrı'nın değişmeksizin, bir değişimi nasıl meydana getirdiği meselesidir. Gazâlî, Tanrı'nın değişmeksizin bir değişimi nasıl meydana getirebileceği konusunda iki delil ileri sürer.

Bunlardan birincisi, Tanrı'nın zorunlu bir varlık oluşu ile ilgilidir. Gazâlî'ye göre eğer irade hâdis olmuş olsa, hudusu için başka bir iradeye ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar gider.⁶¹ Aksine biz “âlemin varlığı için ispatladığımız sebebin kadîm olduğunu iddia ediyoruz... Geriye gidişin kadîmde sona ermesine gelince, bunun kadîmde durması imkânsız değildir. Ki bu bizim arzu ettiğimiz şeydir. Biz O'nu âlemin yaratıcısı olarak isimlendiriyoruz.”⁶² Tanrı'nın kadîm olması, O'nun kendinden önce yokluğun geçmediği, en önceki varlık olduğu anlamına gelir. Eğer böyle son bir açıklama ilkesinde durmazsak âlemdeki oluşu açıklayamayız. Bu nedenle, irade fiilinin Tanrı'da bir değişikliğe yol açtığını kabul edersek, bu değişimi meydan getirecek bir başka unsura daha ihtiyaç duyarız ve bu sonsuza kadar gider. Böyle bir durumda Tanrı'yı âlemdeki hareket ve değişimi kendisiyle açıkladığımız nihaî değişmez bir açıklama ilkesi olarak göremeyiz. Bu nedenle “iradenin kadîm'e taalluku imkânsızdır.”⁶³ Fakat “kadîm iradenin hadislere taalluku imkânsız değildir.”⁶⁴

⁶¹ Gazâlî, *İhyâ*, s. 96-97.

⁶² Gazâlî, *el-İktisad*, s. 35.

⁶³ A.g.e., s. 151.

⁶⁴ Aynı yer.

İkinci delilini, Gazâlî'nin yaratma fiilini açıklamak için kullandığı ve diğer sıfatlar için de geçerli olduğunu söylediği bir analogiyi kullanarak ele alacağız. Tıpkı iradede olduğu gibi yaratmada da bir değişim zorunludur. Çünkü yaratma bir fiildir ve fiil tanımı gereği bir şeyin önce yok iken sonra var olmasıdır.⁶⁵ Bu nedenle, yaratma fiilinde kuvveden fiile dönüşme anlamında bir değişim zorunludur. Eğer Tanrı âlemi yarattı ise, Tanrı'da kuvveden fiile, yani âlemi yaratmama durumundan yaratma durumuna geçiş anlamında bir değişim söz konusudur.

Gazâlî'ye göre, ne Tanrı'nın âlemin varlığını irade etmesi ne de iradesi gereği âlemi yaratması Tanrı'da bir değişikliğe yol açar. Gazâlî bu görüşünü aşağıdaki analogiyle dile getirir:

Kılıç kında iken ve kendisi ile kesme fiili gerçekleşirken kesici olarak adlandırılır. İkinci durumda kılıç fiille olan ilişkisinden dolayı kesici olarak adlandırılır. Bu ikisi farklı iki anlamdadır. Kılıç kında bil-kuvve kesicidir ve kesiciliğin gerçekleştiği durumda bil-fiil olarak kesicidir. Aynı şekilde su, testide iken ve içilirken susuzluğu giderici olarak adlandırılır. Bu ikisi farklı iki anlamdır. Öyleyse, kılıcın kında iken kesici olarak adlandırılmasının anlamı, kesme fiilinin kendisiyle gerçekleştiği sıfatın kılıçta mevcut olmasıdır. Kılıç kında iken kesme fiilinin gerçekleşmiyor olması, keskinlik veya kesmeye hazır olmama gibi kılıcın zatındaki bir eksiklikten dolayı değil, aksine bu onun zata dışındaki bir sebepten kaynaklanır. İşte kılıcın kında iken kesici olarak adlandırılması anlamında, ezelde Allah-u Teâlâ'ya yaratıcıdır demek doğru olur. Eğer yaratma sonradan meydana gelir ise bu, Allah-u Teâlâ'nın zatında önceden bulunmayan bir şeyin sonradan meydana gelmesiyle değildir. Aksine fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan bütün şartlar ezelde mevcuttur...

⁶⁵ A.g.e., s. 104.

Aslında sıfatlar konusunda söylemek istediğimizin tamamı budur.⁶⁶

Bu analogide Gazâlî, bil-kuvve ve bil-fiil kavramlarını bilinen anlamından farklı bir içerikle kullanmaktadır. Çünkü, kuvve ve fiil arasındaki ayırım, özellikle hareket ve değişim ile ilgili tartışmalarda, imkân ile gerçekleşmiş bir durum arasındaki farka işaret eder. Örneğin bir meşe palamudunun meşe ağacı olabilmesi için bir değişim geçirmesi zorunludur. Bu değişim meydana geldiğinde, yani meşe palamudu meşe ağacına dönüştüğünde ise ikinci durum birinciye nispetle daha yetkin bir duruma delalet eder.

Buna mukabil Gazâlî'nin analogisindeki kılıç, bir nesneyi bilfiil kestiğinde, birinci durumda yani kında iken sahip olmadığı bir şeyi kazanmış olmaz. Daha açık bir ifadeyle, kılıç, herhangi bir nesneyi kestiği için değil, zatında mündemiç olduğu için kesicilik sıfatına sahiptir. Onun herhangi bir nesneyi kesmesi, zatındaki bir değişikliği değil, kesilen nesnede bir değişiklik meydana geldiğini gösterir. Bu durumu öğretmen ile öğrenciler arasındaki ilişkiye benzetebiliriz. Öğretmenin öğrencilerine bir şeyi öğretebilmesi, öğrencilerin öğretilecek şeyi bilmeme durumundan, bilme durumuna doğru bir değişim geçirmelerine bağlıdır. Öğrencilerde cehaletten bilme durumuna doğru bir değişim meydana gelmediği sürece, öğretmen ne yaparsa yapsın öğretme fiili gerçekleşmez. Ancak öğretme fiili gerçekleştiğinde burada meydana gelen değişiklik öğretmende değil, öğrencilerde meydana gelmiştir.⁶⁷

Sonuç olarak, zamansız bir varlık olarak Tanrı'nın herhangi bir fiili yerine getiremeyeceği ve bu nedenle bir zat olamayacağı iddiası Gazâlî'ye göre tutarlı değildir. Çünkü Tanrı'nın bir fiili meydana getirmesi, kendi zatında bir değişimi zorunlu kılmaz.

⁶⁶ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 158-159.

⁶⁷ Davies, *An Introduction to Philosophy of Religion*, s. 146-147.

d) Tanrı'nın Zamanlı Olguları Bilmesi

Zaman içerisinde yaşayan varlıklar olarak sürekli bir değişim sürecindeyiz. Bizim için önce gelecek olan bir şey, sırasıyla şimdi ve geçmiş oluyor ve bu değişim süreci aralıksız devam ediyor. Bu durumda zamansız ve değişmez bir varlık olarak Tanrı'nın zamanlı ve değişen bir dünya ile nasıl bir ilişki kurduğu, daha dar anlamda zamanlı olguları nasıl bilebildiği meselesi ile karşı karşıya geliyoruz. Karşılaştığımız bu meseleyi daha açık ifade etmek gerekirse:

1. Tanrı zamansızdır.
2. Tanrı her şeyi bilir.
3. Zamanlı bir dünya vardır.
-
4. Eğer zamanlı bir dünya varsa,
Tanrı da her şeyi biliyorsa, Tanrı,
kipli olguları (tensed facts) da bilir.
5. Eğer Tanrı zamansız ise kipli olguları bilmez.⁶⁸

Ancak, böyle bir çıkarımın doğruluğu, kipli olguların (tensed facts) gerçekliği ve kipli olguları bilmenin bir değişime yol açıp açmadığı konusunda nasıl bir yaklaşımın benimsendiğine bağlı olarak değişir. Gazâli'nin bu konudaki yaklaşımını anlayabilmek için ilk önce kiplerin gerçekliği, daha sonra değişim ile ilgili tartışmalara değineceğiz.

Âlemde meydana gelen hareketler, değişimler ve olgular zamansal olarak iki şekilde nitelenebilir. Birincisine göre, "bir durum, başka durumlardan daha öncedir ve diğer bazı durumlardan daha sonradır... İkincisine göre bir durum ya geçmiş, ya şimdi ya da gelecektir. Önceki sınıftaki ayırımlar sabittir buna mukabil ikinci sınıftakiler sabit

⁶⁸ William L. Craig, "Omniscience, Tensed Facts and Divine Eternity", *Faith and Philosophy*, c. 17, no. 2, 2000, s. 225-226.

değildir. Eğer M, N'den daha önce ise, M, N'den her zaman daha öncedir.”⁶⁹ Aynı şekilde, Sokrates, Platon'dan daha önce ve Aristoteles, Platon'dan daha sonra ise bu durumda Platon hiçbir zaman Sokrates'ten daha önce ve Aristoteles'ten daha sonra olamaz. Olgular arasındaki zamansal ilişkilerin sabit ve statik tasavvur edildiği bu ayırımı “B dizisi” (B Series)⁷⁰ adı verilmektedir.

Buna mukabil “A dizisi” (A Series)⁷¹ olarak adlandırılan ikinci durumda, sürekli bir değişim ve dinamizm vardır. Sözgelimi, benim için birinci durumda öğle yemeği uzak gelecek iken sonra sırasıyla yakın gelecek, şimdi, yakın geçmiş ve uzak geçmiş oluyor.

Bu bağlamda, geçmiş, şimdi ve gelecek ayırımı ontolojik anlamda gerçek bir ayırımı tekâbül eder mi, bir başka deyişle “geçmişlik, şimdilik ve geleceklilik olguların bizatihi kendilerinde bulunan nitelikler midir yoksa bu nitelikleri olgulara zihnimiz mi atfetmektedir?” sorusuyla karşı karşıya geliyoruz.

Kipler konusunda anti-realist tutum benimseyenlere göre, geçmiş, şimdi ve gelecek, varlıkta karşılığı bulunan gerçek bir ayırım değildir. Çünkü “olgular kendilerinde geçmiş, şimdi veya gelecek değildir... Ayrılan şey sadece şimdiyi oluşturmak üzere tayin edilen referans noktasıdır.”⁷² “Bütün zamansal durumlar –geçmiş, şimdi ve gelecek-varlıkla ilişkileri bakımından eşit ontolojik seviyededir.”⁷³ Bunlar, realitenin bir parçası olmayan, ancak zihnimizin şeyler arasındaki ilişkiyi anlamak için ürettiği ayrımlardır.

Realistlere gelince, onlara göre geçmiş, şimdi ve gelecek, sadece zihinsel bir ayırımı değil, aynı zamanda ontolojik mânâda bir gerçekliğe delâlet eder. Geçmiş, şimdi

⁶⁹ J.M.E. Mc Taggart, *The Nature of Existence*, Cambridge: Cambridge University Press, c. II, 1927, s. 9-10.

⁷⁰ A.g.e., s. 10.

⁷¹ Aynı yer.

⁷² A.J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, London: Penguin Books, 1956, s. 170.

⁷³ Delmas Lewis, “Eternity, Time and Tenselessness”, *Faith and Philosophy*, c. 5, no. 1, 1998, s. 82.

ve gelecek olmak üzere, üç farklı ontolojik durum ve bu üç durum arasında birbirine indirgenemez bir ilişki söz konusudur.⁷⁴

Kiplerin gerçekliği konusundaki bu farklı tasavvurların, ezeliflik konusundaki teolojik tartışmalarda farklı sonuçlara neden olacağı açıktır. Kiplerin ontolojik gerçekliğini kabul edenler, kipli olguları bilmenin Tanrı'da bir değişimi zorunlu kıldığı iddia ederken anti-realistler bunun, Tanrı'da bir değişimi zorunlu kılmadığını ileri sürerler.

Kipler konusundaki tartışmada Gazâlî'yi anti-realistler arasına yerleştirmek daha doğru görünmektedir.* Çünkü ona göre, zamanlı olguları bilmek Tanrı'nın bilgisinde bir değişikliğe yol açmaz. Tanrı ezeldeki tek ve değişmez ilmiyle, zaman içinde meydana gelen olayların hepsini değişmeksizin bilir. Gazâlî'ye göre, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ifade edilen zamansal durumların gerçek bir ayırım olduğuna inananlar, zamansız ve değişmez bir varlık olarak Tanrı'nın zamanlı olguları bilemeyeceğini iddia ederler. Tanrı'nın bilgisinin bilinene bağlı olarak değiştiğini söyleyenlerin yaklaşımını güneş tutulması ile ilgili farklı üç zamansal durumu inceleyerek daha iyi anlayabiliriz. "İlk durum, güneş tutulması henüz yoktur ama olacaktır (gelecek), ikinci durum, güneş tutulması vardır (şimdi), üçüncü durum güneş tutulması yoktur ama daha önce vardı (geçmiş)."⁷⁵ Realistlere göre burada üç farklı durum ve üç farklı bilgi vardır. "İlk önce güneş tutulmasının olmadığını fakat olacağını, ikinci durumda güneşin tutulmakta olduğunu, üçüncü durumda ise güneşin tutulduğunu fakat şu an bulunmadığını biliriz. Bu üç bilginin sayısı çoktur ve farklıdır. Bunların bir mahalde art arda gelmesi, bilen zatın değişmesini gerektirir.Bilgi, bilinene tâbidir, bilinen değiştiğinde bilgi de değişir. Eğer

⁷⁴ Aynı yer.

* Daha önce, zamanın bilinçten bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesini benimsediği için Gazâlî'yi realist olarak tanımlamıştık (Bkz. s. 10). Burada Onun anti-realist olarak tanımlanmasının nedeni kipli olgular arasındaki ayırımı reel bir ayırım olarak kabul etmemesinden dolayıdır.

⁷⁵ Gazâlî, *Tehâfût* s. 138.

bilgi değişir ise bilen de değişir.”⁷⁶ Bu nedenle, Tanrı'nın zamansızlığı ile kipli olguları bilmesi arasında birbiriyle ters orantılı bir ilişki söz konusudur.

Gazâlî'ye göre, realist kip teorisini benimseyenlerin “karıştırdıkları husus, farklı üç durum bulunduğunu ve bu farklılıklar tek bir mahalde peş peşe geldiğinde, bilen kişide bir değişimi zorunlu kıldığını söylemeleridir.”⁷⁷ Halbuki geçmiş, şimdi ve gelecek Tanrı açısından reel bir ayırma tekâbül etmez ve bunlara dair bilgi sahibi olmak, bir değişimi de zorunlu kılmaz. Gazâlî bunu şöyle açıklar:

Bizden bir kimsenin güneş doğduğu zaman Zeyd'in geleceğini bildiğini, bu ilmin kendisinde güneş doğmadan hasıl olduğunu, bu ilmin yok olmayıp kendisinde kaldığını ve güneş doğduğu sırada onda bir ilim yaratılmadığını varsaydığımızda, güneş doğduğu zaman bu kimsenin durumu acaba ne olacaktır? Acaba bu şahıs Zeyd'in geleceğini biliyor mudur? Yoksa bilmiyor mudur? Bilmiyor olması imkânsızdır. Çünkü gelme fiilinin kendisinde bâki bulunduğu ve bunun da güneş doğduğu zaman hasıl olacağı varsayılmıştır. Şimdi güneşin doğduğunu bildiğine göre, zorunlu olarak şimdi gelme fiilinin meydana geldiğini bilmesi gerekir. Bu şahsın bilme fiili güneşin doğuşundan sonraya kadar devam ederse Zeyd'in önce gelmiş olduğunu biliyor olması gerekir. Tek bir ilim, Zeyd'in geleceğini, geliyor olduğunu ve gelmiş olduğunu kuşatmayı ifade eder.⁷⁸

Dolayısıyla, Gazâlî'nin anti-realist bir kip tasavvuruna sahip olduğunun en açık delili, onun “Tanrı'nın, içinde bütün zamansal gerçekliği gördüğü ezelî şimdisinde, varlık açısından geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir zıtlık bulunmadığı”⁷⁹ görüşünü ileri

⁷⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 137-138.

⁷⁷ A.g.e., s. 140.

⁷⁸ Gazâlî, *el-İktisad* s. 150.

⁷⁹ Lewis, “Eternity, Time and Tenselessness”, s. 82.

sürmesidir. Çünkü Gazâlî'nin Tanrı'sı, zamansız bir Tanrı'dır ve zamansız bir Tanrı'nın varlığı mantıksal olarak kipsiz zaman anlayışının doğru olmasına bağlıdır.⁸⁰

İkinci olarak, zamanlı olayların değişkenliği ve Tanrı'nın değişmezliği arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için “değişim” meselesini ele alacağız. “Değişim, genel anlamda niteliklerin zaman içerisinde farklılaşması olarak tanımlanabilir.”⁸¹ Ancak bir varlıkta niteliklerin farklılaşmasının meydana getirdiği durum, her zaman aynı değişikliğe yol açmaz. Sözgelimi, Z_1 zamanda Ahmet'in Hasan'dan daha uzun olduğunu, Z_2 zamanda ise Hasan'ın Ahmet'ten daha uzun olduğunu, benzer şekilde bir fincan kahvenin fiyatının Z_1 zamanda 10 TL, Z_2 zamanda ise 20 TL olduğunu düşünelim. Burada Hasan ve kahve için zaman içerisinde farklılaşan iki nitelik söz konusudur. Fakat burada meydana gelen değişiklik söz konusu varlıkların zatında gerçekleşen bir değişiklik değildir. Çünkü zaman içerisinde ne Hasan'ın boyunun uzaması Ahmet'te ne de fiyatının yükselmesi kahvede gerçek bir değişimi zorunlu kılar. Burada meydana gelen değişiklik sadece ilişkilerde meydana gelmiştir. Bir varlığın sadece ilişkilerinde meydana gelen değişiklik “Cambridge değişimi”⁸² olarak adlandırmaktadır.

Bir varlığın ilişkilerinde meydana gelen değişiklik gerçek bir değişime neden olmadığına göre, gerçek bir değişimin olması için bir varlığın özsel niteliklerinde bir farklılaşmanın gerçekleşmesi gerekir. Örneğin, bir masanın Z_1 zamanda kare, Z_2 zamanda yuvarlak olması aynı şekilde, tereyağının Z_1 zamanda katı, Z_2 zamanda erimiş olması, masanın ve tereyağının gerçek bir değişime uğradıkları anlamına gelir.⁸³ Çünkü burada zaman içerisinde farklılaşan nitelikler, nesnelerin kendi zatına ait olan niteliklerdir.

⁸⁰ A.g.m., s. 83.

⁸¹ *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998, “Change” maddesi, s. 1

⁸² Peter Geach, *God and The Soul*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969, s. 66.

⁸³ Geach, *God and The Soul*, s. 71-72; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, “Change” maddesi, s. 1.

Bu bağlamda “Tanrı’nın kipli olguları bilmesi, O’nda gerçek bir değişime mi yoksa Cambridge değişimi olarak adlandırılan bir değişime mi neden olur?” sorusuna Gazâlî’nin verdiği yanıt üzerinde durmak istiyoruz. Gazâlî’ye göre, Tanrı’nın gelecek, şimdi ve geçmişte meydana gelen olguları bilmesi, Tanrı’da gerçek bir değişime neden olmaz. Güneş tutulması örneğindeki üç farklı durumu (geçmiş, şimdi ve gelecek) göz önüne aldığımızda, Tanrı’nın güneş tutulmasına dair tek bir bilgisi vardır. Bu bilgi; ‘güneş tutulmadan önce güneşin tutulacağına’, ‘güneş tutulduğu an tutuluyor olduğuna’ ve ‘güneş tutulduktan sonra tutulmuş olduğuna’ dair bir bilgidir. Güneş tutulması ile ilgili bu üç durum, bilginin, dolayısıyla bilenin zatında değişimi zorunlu kılmayan izafetlerdir.⁸⁴

Gazâlî bu izafet ilişkisini şöyle açıklar:

Eğer bir şahıs önce sağında bulunur, sonra önüne geçer ve sonra soluna geçerse, bu durumda izafetler senin üzerinde peş peşe meydana gelmiş demektir. Değişen, hareket eden o şahıstır, sen değilsin. Aynı şekilde Allah’ın ilmindeki durumu böyle anlamak gerekir. Biz O’nun eşyayı ezel ve ebeddeki tek bir ilimle bildiğini ve bu durumun değişmediğini kabul ediyoruz.⁸⁵

Sonuç olarak, Gazâlî’ye göre zamanlı olguları bilmek, Tanrı’nın zamanlı olmasını gerektirmez. Çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek Tanrı açısından reel bir ayırım değildir ve bu üç farklı zamansal duruma ilişkin bilgi sahibi olmak, Tanrı’da özsel bir değişikliğe neden olmaz.

⁸⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 141-142.

⁸⁵ Aynı yer.

II. BÖLÜM

SWINBURNE VE ZAMANLI TANRI TASAVVURU

Teoloji ve metafizik geleneğinde ezeliğin “zamansızlık” olarak yorumlanması baskın bir anlayıştır. Bunun bir sonucu olarak zamansız Tanrı tasavvuru “klasik tasavvur” olarak da adlandırılmaktadır. Bununla birlikte zamansız Tanrı tasavvurunun karşısında, özellikle çağdaş bazı din felsefecileri ve teologlar tarafından yeni, eleştirel bir yaklaşım geliştirilmiştir. Zamanlı Tanrı tasavvuru olarak ifade edebileceğimiz bu yeni yaklaşıma göre Tanrı, zamansız ve zaman dışı bir varlık değil, zaman içinde bulunan zamanlı bir varlıktır. “O şimdi vardır, geçmiş zamanın her bir periyodunda da vardı, gelecek zamanın her bir periyodunda da var olacaktır.”¹ Dolayısıyla Tanrı, başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her anında bulunan bir varlıktır.

Swinburne’ün zamanlı Tanrı tasavvuru bir anlamda, Onun zaman konusundaki bir kısım temel kabullerinin mantıkî bir sonucu olarak görülebilir. Bu nedenle ikinci bölümün ilk kısmında Swinburne’ün zaman tasavvurunu ele alacağız. Bunu yaparken ilk önce Swinburne’ün esas aldığı dört ilkeyi sırasıyla ortaya koyduktan sonra, zamanın başlangıcı konusundaki görüşlerini inceleyeceğiz. Daha sonra Swinburne’ün zamansız Tanrı tasavvurunu eleştirisini “Tanrı’nın An’da Var Olması”, “Tanrı’nın Zamanlı Olguları Bilmesi” ve “Tanrı’nın Değişmezliği” başlıkları altında ele alacağız. Son olarak Swinburne’ün zamanın her anında var olan Tanrı tasavvurunu nasıl temellendirdiğini ve böyle bir tasavvurun beraberinde getirdiği, özellikle Tanrı’nın zamana mahkum olması (Time’s Prisoner) gibi, meseleleri tartışacağız.

¹ Swinburne, *The Christian God*, s. 137.

a) Zaman Tasavvuru

Swinburne, zaman konusunda dört temel ilke benimsemektedir. Bunlardan birincisi “an” (instant) kavramıyla, ikincisi zamanın ölçüsü (metric) ile, üçüncüsü nedensellik ve dördüncüsü kişi, zaman ve mekâna bağlı olgularla ilgilidir. Şimdi sırasıyla bu dört ilkeyi ele alalım:

1. Olayların Periyotlarda Olması İlkesi

Swinburne’e göre olan hiçbir şey bir an’da (instant) olmaz, ancak bir periyotta olur.² “Bir nesnenin öğleden sonra 2’de yeşil olduğunu söylemek, onun öğleden sonra 2’yi de kapsayan bir periyotta yeşil olduğunu söylemektir.”³ Çünkü, an kavramı zamansal gerçek bir duruma işaret etmez. “An, zamansal olarak uzanımsal değildir; o, bir mekân noktası gibi boyutsuzdur.”⁴ Başka bir ifade ile “an’lar kendisiyle asla birleşmeyen bir çizgi üzerindeki noktalar gibidir.”⁵ Zamansal bir durum olarak an’ın işlevi periyotların sınırlarını göstermesidir.⁶ Örneğin “öğleden sonra 2’den 3’e kadar olan periyot, öğleden sonra 2 ve öğleden sonra 3 an’ları ile sınırlandırılır.”⁷

² Swinburne, “God and Time”, *Reasoned Faith*, (Derleyen: E. Stump), Ithaca: Cornell University Press, s. 206’dan naklen; “The Beginning of the Universe and of Time”, *Canadian Journal of Philosophy*, c. 26, no. 2, 1996, s. 170; *The Christian God*, s. 72.

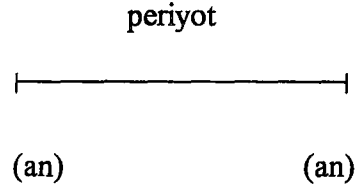
³ Swinburne, “God and Time”, s. 206.

⁴ Swinburne, “The Beginning of the Universe and of Time”, s. 170.

⁵ Swinburne, *The Christian God*, s. 93.

⁶ Swinburne, “The Beginning of the Universe and of Time”, s. 171.

⁷ A.g.m., s. 170.



“Bir an ile başka bir an arasında ayırım yapmanın tek yolu, onların farklı periyotların sınırları olmasına göredir.”⁸ Ancak periyotların sınırlarının an’larla belirleniyor olması, bir periyodun an’lardan oluştuğu veya an’ların toplamı olduğu anlamına gelmez.⁹ Daha açık ifade etmek gerekirse, bir periyodu sınırlandıran noktalar olarak kabul ettiğimiz an’ların işaret ettikleri noktalar bir gerçekliğe delâlet etmez. Bu nedenle “ilk ve son an’ı bulunan bir periyot, ilk ve son an’ı kaldırıldığında hiçbir değişikliğe uğramaz.”¹⁰ Çünkü an’lar periyottan bir parça veya bir cüz değildir, onlar sadece periyotların başlangıç ve son noktalarını ifade etmek için kullandığımız bir sınır ifadesidir.

Dolayısıyla an kavramı zamansal olarak uzamlı olmadığı için, an’da meydana geldiği söylenen olaylar, periyotta meydana gelen olaylar olarak anlaşılmalıdır. Daha önce verdiğimiz örnekte, öğleden sonra 2’yi de kapsayan bir periyotta yeşil olan bir nesnenin, öğleden sonra 2’yi gösteren bir an’da yeşil olduğunu söylemek, bu nesnenin sıfır süresindeki bir periyotta yeşil olduğu anlamına gelir ve bir nesnenin sıfır süresindeki bir periyotta yeşil olması ile hiç yeşil olmaması birbirinden ayırdedilemez.¹¹

⁸ A.g.m., s. 171.

⁹ Aynı yer.

¹⁰ Aynı yer.

¹¹ Swinburne, “God and Time”, s. 206; *The Christian God*, s. 72.

2. Zamanın Ancak Doğa Yasaları ile Ölçülebilirliği İlkesi

Olayların bir periyotta olduğu kabul edildikten sonra sıra bu periyotların nasıl tespit edildiğine ve tespit edilen periyotlar arasındaki zamansal uzunluğun ölçüsünün nasıl tayin edildiğine gelir.

Swinburne'e göre, periyotları tespit etmenin iki yolu vardır: Bunlardan birincisi bilfiil (actual) iki olay arasındaki durumdur. Örneğin "bu olayın sona ermesinden şu olayın başlamasına kadar olan periyot veya saatin 2'yi göstermesinden 4'ü göstermesine kadar olan periyot."¹² Daha açık bir ifadeyle burada iki gerçek olay arasındaki aralığın bir periyot olarak tesbit edilmesi söz konusudur. Örneğin Ahmet'in eve girmesi (başlangıç) ve radyoyu açması (son) arasındaki süre bilfiil iki olay arasındaki bir periyottur.

Periyotları tespit etmenin ikinci yolu, bilfiil ve mümkün (possible) olaylar arasındaki durumu periyot olarak belirlemektir. Bir mümkün olay, tek ve kesin bir tanımla belirlenmiş belli bir tür olaydır ki, bu olay bilfiil bir olayla tarihi belli olan, kesin ve tek bir tanımla belirlenmiş daha önceki belli bir tür olay olmuş olsa doğa yasaları sayesinde meydana gelecektir.¹³ "Böylece bir mümkün olay, belli bir adam kapıdan çıkmasıyla aynı anda belli bir durumdaki bir fitili ateşleseydim, ilk patlamanın olacak olmasıdır. Veya başka bir mümkün olay, John yarışa başladığında saati çalıştırsaydım bu saatin yelkovanının ikinci defa "12"yi gösterecek olmasıdır."¹⁴

Bir periyodun bu şekilde tespit edildiğinin kabul edilmesi durumunda, bu periyodun başka bir periyotla aynı uzunluğa sahip olduğu iddiasının anlamı nedir? Başka

¹² Swinburne, *The Christian God*, s. 78.

¹³ Swinburne, *The Christian God*, s. 77; "God and Time", s. 209; "The Beginning of the Universe and of Time", s. 173.

¹⁴ Swinburne, *The Christian God*, s. 77-78.

bir ifadeyle farklı periyotların uzunlukları arasındaki ilişkiyi nasıl belirleyebiliriz? Bu soruların yanıtını araştırırken bazı pratik tecrübelerimize müracaat edebiliriz. Örneğin bir elmanın belli bir yükseklikten düşmesinin dün ve bugün aldığı vakit, aynı şekilde bir şahsın benzer sağlık koşullarına sahip olduğu ve beklenmedik bir engel olmadığında, A'dan B'ye yürümesinin dün ve bugün aldığı vakit hemen hemen aynıdır.¹⁵ Gözlemlediğimiz bu ve benzeri durumlardan hareketle içinde niteliksel olarak özdeş bir durumun tekrar tekrar yinelendiği mekanizmaları periyodik mekanizmalar olarak kurar ve böyle bir mekanizmayı kesin bir saat olarak kabul ederiz.¹⁶ Saatlerin ölçtüğü uzunluğun bir kesinliğe sahip olması için, ölçülen uzunluğun sürekli tekrarlanan periyotlarla örtüşmesi gerekir. Periyotların belli aralıklarla tekrarlanması ise ancak doğa yasaları ile mümkün olabilir. Dolayısıyla “eğer doğa yasaları olmasaydı ve bunun sonucu olarak birbiriyle karşılıklı olarak zamanı ölçen periyodik mekanizmalar olmasaydı, bir aralığın (internal) kesin bir uzunluğa sahip olmasının hiçbir anlamı olmazdı.”¹⁷

Bir başka ifadeyle “bir E_2 olayının bir E_1 olayından önce veya sonra meydana gelmiş olması, doğa yasalarının bulunup bulunmamasından bağımsız bir olaydır; fakat E_2 'nin E_1 'den ne kadar önce veya sonra meydana geldiği hakkında bir gerçekliğin (truth) -örneğin bir saat veya iki saat- bulunup bulunmaması böyle doğa yasalarının bulunup bulunmamasına bağlıdır.”¹⁸

Sonuç olarak eğer doğa yasaları bulunmasaydı yine şeyler arasında daha önce, daha sonra veya eşzamanlı olma anlamında zamansal bir ilişkiden söz edilebilirdi. Fakat

¹⁵ A.g.e., s. 173-174.

¹⁶ A.g.e., s. 174.

¹⁷ Swinburne, *The Christian God*, s. 77.

¹⁸ A.g.e., s. 75.

doğa yasalarının bulunmadığı bir durumda zaman aralıklarının uzunluğu asla ölçülemezdi. Bu nedenle ölçülebilir bir zaman ancak doğa yasaları ile mümkündür.

3. Nedensellik ve Zamanın Yönünün Aynı Olması İlkesi

Swinburne'e göre geçmiş, şimdi ve gelecek kavramları nedenselliğin yönüne göre tanımlanabilir. Çünkü nedensellik ve zamanın yönleri birbirinden farklı değildir.¹⁹ Bu anlayışın bir gereği olarak Swinburne'e göre "geçmiş, herhangi bir failin şimdi etkilemesi mantıken mümkün olmayan mantıksal bir olumsuzluk (contingent) alanı ve gelecek, bir failin şimdi etkilemesi mantıken mümkün olan mantıksal bir olumsuzluk alanıdır."²⁰ Daha açık bir ifadeyle olayları, etkileyip değiştirebildiklerimiz (gelecek) ve etkileyip değiştiremediklerimiz (geçmiş) olmak üzere ikiye ayırabiliriz.²¹ Şimdi ise "geçmiş ve gelecek arasındaki sınırdır."²²

Nedensel olarak geçmiş etkilenemediğine göre "bir daire içinde nedensellik mümkün değildir. Eğer A, B'ye neden olursa B, A'ya neden olamaz."²³ Bir etkiye yol açmak için etkilenecek durumun gelecekte bulunması gerekir. Çünkü neden ile sonuç arasında her zaman bir öncelik, sonralık ilişkisi bulunmalı ve sonuç nedenden sonra olmalıdır.

Bu nedenle Swinburne'ün nedensel zaman anlayışı "sadece geriye doğru nedenselliği (bir sonucun, nedeninden önce gelmesi) değil fakat eşzamanlı (simultaneous) nedenselliği (bir sonucun nedeni ile birlikte bulunması) de dışarıda bırakır."²⁴

¹⁹ Swinburne, "God and Time", s. 211; *The Christian God*, s. 84.

²⁰ Swinburne, "God and Time", s. 211.

²¹ A.g.m., s. 211-212.

²² Swinburne, *The Christian God*, s. 81.

²³ A.g.e., s. 82.

²⁴ Swinburne, "God and Time", s. 214.

Sonuç olarak, Swinburne'e göre, bizim geçmiş ve gelecek kavramlarımız, kavramsal şemamızda hafıza veya algı yoluyla değil, mantıksal olarak nedenselliğin mümkün veya imkânsız olması bakımından yer alır.²⁵

4. Kişi, Zaman ve Mekâna Bağlı Olguların Ancak Bağlı Olduğu Koşullarda Bilinebileceği İlkesi

Swinburne'e göre, zaman periyotlarında meydana gelen olayların doğruluğu ancak bu olayların gerçekleştiği zaman periyotlarında bilinebilir. "Örneğin şimdi olan bir şey sadece şimdi bilinebilir... Benim bugün yağmur yağdığına dair bilgime sadece bugün sahip olunabilir."²⁶ "Bugün yağmur yağıyor" ifadesi ile (bugünün tarihi 3 Kasım 1993 olsun) "3 Kasım 1993'te yağmur yağıyor" ifadesi aynı olayı dile getirmez. Çünkü "ikincisini bilmek yanıma şemsiye almak konusunda bana bir şey söylemez, bunu bilmek için, *şimdi* yağmurun yağıp yağmadığını bilmem gerekir."²⁷ Dolayısıyla "bugün yağmur yağıyor olması sadece bugün bilinebilir."²⁸ "Benzer deliller bazı bilgilere sadece belli şahısların sahip olabileceğini gösterir; örneğin sadece benim tarafımdan bilinebilecek olan ben üşüyorum'un bilgisi ile, Swinburne üşüyor'un bilgisi aynı değildir."²⁹ Çünkü "benim şimdi bilebileceğim şeylerin hepsi başka herhangi bir kimse tarafından bilinebilecek şeyler değildir. Çünkü sadece senin tarafından ve yarın bilinebilecek şeyler vardır."³⁰

²⁵ Swinburne, *The Christian God*, s. 84.

²⁶ Swinburne, "God and Time", s. 215.

²⁷ Aynı yer.

²⁸ A.g.m., s. 216.

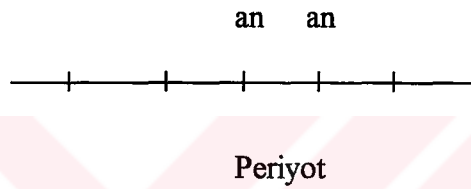
²⁹ Swinburne, *The Christian God*, s. 92.

³⁰ Richard Swinburne, "Tensed Facts", *American Philosophical Quarterly*, c. 27, no: 2, 1990, s. 128.

Sonuç olarak Swinburne'e göre, zaman içindeki olguların zamandan bağımsız bir doğruluğa sahip olabileceği iddiası tutarlı değildir. Çünkü zamanlı olguların doğruluğu, ancak zamanlı olguların gerçekleştiği durumlara referansla mümkündür.

Zamanın Başlangıcı Meselesi

Swinburne'e göre, yukarıda dört ilkenin zorunlu sonucu zamanın bir çizgi şeklinde (linear) olmasıdır³¹. "Zamanın an'ları kendisiyle asla birleşmeyen bir çizgi üzerindeki noktalar ve periyotları, aynı çizgi üzerindeki aralıklar (intervals) gibidir."³²



"Zamanın bir ilk an veya periyodu ve son an veya periyodu yoktur."³³ "Zaman tıpkı mekân gibi mantıksal bir zorunlulukla sınırsızdır (unbounded). Belli bir an'da sonu bulunan her zaman periyodundan önce başka bir zaman periyodu bulunmalıdır ve her an'dan sonra başka bir an bulunmalıdır. Çünkü bir T periyodundan sonraki bir durumda bir yerlerde ya kuğular olacaktır ya da olmayacaktır. Her iki durumda da, bu esnada kuğular ya olacak ya da olmayacaktır, T'den sonra gelen bir periyodun bulunması gerekir. Bir başlangıcı bulunan herhangi bir periyottan önce başka bir periyot gelmelidir ve bu nedenle zaman zorunlu olarak başlangıçsızdır. ... Zaman mantıksal bir zorunlulukla başlangıçsız olduğu için, mantıksal bir zorunlulukla sonsuz (infinite) olmalıdır. Çünkü bir başlangıcı olan her zaman periyodundan önce ve bir sonu olan her zaman periyodundan

³¹ Swinburne, *The Christian God*, s. 93.

³² Aynı yer.

³³ Aynı yer.

sonra başka bir periyot bulunmalıdır ve aynı an ve periyot asla geri dönmeyeceği için zaman için bir sınır (limit) sözkonusu değildir. O, hep var olmuştur ve ebediyen var olacaktır.”³⁴

Zamanın bir başlangıcı olduğunu söylemek, zamanın bir ilk an'ı değil, bir ilk periyodu olduğunu söylemektir. Çünkü, birinci ilkeye göre olan hiçbir şey bir an'da meydana gelmez. Bu durumda “zaman için kabul edilen ilk periyot sınırlı mıdır yoksa sınırsız mıdır?” sorusuyla karşı karşıya geliyoruz. Swinburne'e göre, bir periyodun sınırlı olması için başlangıç (initial) ve son (terminal) noktalarının belli olması gerekir. Bir periyodun sınırları ise bilfiil veya mümkün olaylara göre tespit edilir ve periyot, ancak ve ancak sonlu bir süreye (finite duration) (başlangıç ve son olarak) sahipse sınırlıdır (bounded).³⁵

Periyodun süresinin zamansal uzunluğuna gelince bu, ikinci ilke gereği ancak doğa yasaları ile ölçülebilir. Başka bir ifade ile, “eğer zamanın doğru evrensel bir ölçüsü ve bu süreyi sınırlı olarak ölçecek evrensel mükemmel bir saat var ise”³⁶ ilk periyodun sınırlı bir süreye sahip olduğu ileri sürülebilir.

Bir periyodun bilfiil ve mümkün olaylara göre tespit edildiğini söylemiştik. Bu durumda ilk periyodun sınırlarını tespit etmek için bilfiil ve mümkün olaylara ihtiyaç duyarız. Evrenin bulunmadığı bir durumda bilfiil bir olay meydana gelmez. Öyleyse “evrenin başlangıcı ... bilfiil bir olay olacaktır.”³⁷ Evrenin başlangıcı olarak kabul edilen bilfiil durumu ilk periyodun kendisinde bittiği bir olay olarak anlayabiliriz.

³⁴ Swinburne, *Space and Time*, London: The Macmillan Press, 1981, s. 172-173.

³⁵ Swinburne, “The Beginning of the Universe and of Time”, s. 179.

³⁶ A.g.m., s. 179.

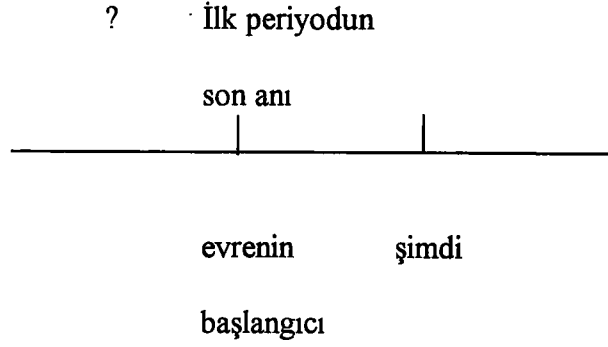
³⁷ A.g.m., s. 186.

evrenin

şimdi

başlangıcı

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



İlk periyodun başlangıç an'ı bilinmediği için, evrenin başlangıcından önceki bir durum hakkında bir saat değil de yarım saat diye konuşmanın hiçbir anlamı yoktur.³⁸ Yarım saat ifadesinin doğru olması için bu sürenin ya bilfiil bir olayla ya da mümkün bir olayla tespit edilmesi gerekir. Evrenin başlangıcı ilk bilfiil olay olduğu için bundan önce bilfiil bir olay olamaz. Öyleyse “evrenin başlangıcından önce yarım saat ifadesi sadece

³⁸ Aynı yer.

mümkün bir olayla özdeşleştirilebilir.”³⁹ Bunun için evrensel doğru bir saatin evrenin başlangıcından önce de çalıştığını ve evrenin başlangıcı sırasında doğa yasalarına göre yarım bir devir yaparak yarım saati gösterdiğini kabul etmek gerekir. Bu durum evrenin başlangıcından önce de doğa yasalarının bulunduğu, saatin (the clock) ve diğer başka tözlerin doğa yasalarına uygun olarak meydana geldiği anlamına gelir. “Fakat bu olmuş olamaz, çünkü yasalar işlemiş olsaydı, tözler meydana geldikleri zaman meydana gelmezlerdi. Tözlerin varlığının başlangıcı doğa yasalarına göre gerçekleşemezdi.”⁴⁰ Çünkü tözlerin var oluşunu doğa yasalarına göre açıklamak, bir şeyi, varlığı kendisinin varlığından sonra mümkün olan bir şeyle açıklamak gibi bir döngüsellığe götürür. Daha açık bir ifadeyle doğa yasaları tözler sayesinde var olmuştur ve tözlerden önce doğa yasaları bulunmayacağından tözler doğa yasalarına göre meydana gelmiş olmaz.

Bu durumda son noktası evrenin başlangıcı olan ilk periyodun uzunluğu asla tespit edilemez. Çünkü ilk periyodun sınırlı olması, bizim için geçerli olan ölçünün (metric) bu periyoda uygulanabilir olmasını gerektirir. Bunun olması için doğru evrensel bir zaman ölçüsünün evrenin başlangıcından önce var olmuş olması gerekir.⁴¹ Evrenin olmadığı bir durumda doğa yasaları bulunamayacağından, evrenin başlangıcı ile sona eren herhangi bir periyot, başka herhangi bir periyotla aynıdır; evrenin başlangıcından önceki bir zaman biçimsizdir (amorphous)⁴². Bu, zamanın evrenin başlangıcı ile başladığı anlamına gelmez. Çünkü hâlâ evrenin başlangıcından önce bir zamanın bulunduğu düşünülebilir. “Fakat evrenin başlangıcından önce ... bir kimse herhangi bir periyodu

³⁹ Aynı yer.

⁴⁰ A.g.m., s. 186-187.

⁴¹ A.g.m., s. 179.

⁴² A.g.m., s. 187.

başka bir periyottan ayırdedemez ve hiçbir an içinde zamanın başladığı bir an olarak tespit edilemez.”⁴³

Sonuç olarak Swinburne’e göre, ölçülebilir (metricated) bir zaman doğa yasaları ile mümkündür. Doğa yasaları ise evrenin başlangıcı ile meydana gelmiştir. Dolayısıyla ölçülebilir bir zaman evrenin başlangıcı ile başlamıştır. Bu durum evrenin başlangıcından önce zamanın bulunmadığı anlamına gelmez. Ancak evrenin başlangıcından önceki zaman ölçülemeyen (unmetricated) bir zamandır.

b) Zamansız Tanrı Tasavvurunu Eleştirisi

Tanrı’nın zamanlı bir varlık olması gerektiğini ileri süren Swinburne’ün yaklaşımının, çok büyük ölçüde zamansız Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirilerden hareketle geliştirilmiş olduğu söylenebilir. Çünkü Swinburne’e göre, M.S. 3-4. asırlara kadar Tanrı, zamanlı bir varlık olarak tasavvur edilmekte, Augustine (354-430)’den önce ilahi zamansızlık doktrini çok az bir yer tutmaktadır.⁴⁴ Aynı şekilde Eski ve Yeni Ahit’te zamansızlıkla ilgili herhangi bir işaret yoktur.⁴⁵ Ancak, değişimi değişmezliğe göre daha değersiz kabul eden özellikle Yeni Eflatuncu felsefi anlayışların etkisiyle Hıristiyan teologlar arasında değişmezlik ve zamansızlık fikri egemen olmaya başladı. “Daha sonra teologlar Yeni Eflatunculuk’tan Tanrı’nın zamanın dışında, zamansız olduğu görüşünü aldılar. Origen bu görüşü 3. asrın başında ifade etmişti. Fakat bu görüş 4. asrın başında ancak Augustine ile normal görüş haline geldi ve gelecek bin yılda evrensel olarak doğru kabul edildi.”⁴⁶ Hıristiyan metafiziğinde Tanrı-zaman ilişkisi konusunda bir kırılma

⁴³ Swinburne, *The Christian God*, s. 94.

⁴⁴ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 224.

⁴⁵ Aynı yer.

⁴⁶ Swinburne, *The Christian God*, s.138.

noktası sayılabilecek bu tarihsel süreçte, zamansız Tanrı tasavvurunun en klasik ifadesini Boethius, “Sınırsız bir hayata bir anda (all at once) tam olarak sahip olma”⁴⁷ şeklinde dile getirdi. Bu tasavvura göre “Tanrı’nın bildiği veya yaptığı her şey başlangıcı ve sonu olmayan bir zaman an’(moment)ında, bir an’da (all at once) yapılır ... O ezeli şimdisinde her şeyi bir an’da (at once) bilir.”⁴⁸

Buna karşılık Swinburne, Yeni Eflatuncu felsefi anlayışlarla şekillenen zamansız Tanrı tasavvurunun, dinin Tanrı’sı olamayacağını ve Tanrı’nın, sözü geçen felsefi etkilerin bulunmadığı dönemlerde olduğu gibi zamanlı bir varlık olarak tasavvur edilmesi gerektiğini ileri sürer. Swinburne bu yaklaşımını temellendirmek için zaman konusunda bir kısım ilkeler geliştirmiştir. Onun zamanlı Tanrı tasavvuru bir anlamda bu ilkelerin mantıki bir sonucu olarak görülebilir.⁴⁹ Fakat Swinburne’ün zamanlı Tanrı Tasavvurunu ele almadan önce onun zamansız Tanrı tasavvuruna hangi noktalarda eleştiri yönelttiğini ve bu eleştirilerin tutarlılığını araştırmak istiyoruz.

1)Tanrı’nın An’da Var Olması

Klasik tasavvura göre, “ezelî varlık zamansız olduğu için, O’nun hayatında ne geçmiş veya gelecek, ne de daha önce veya daha sonra vardır; yani O’nun hayatını oluşturan olaylar ezeliflik bakış açısından birbiri ardı sıra (sequentially) bir düzene konulamaz. Fakat buna ilaveten hiçbir zamanlı varlık veya olay, ezeli varlığın hayatının tamamına göre ne geçmiş veya gelecek ne daha önce veya daha sonra olabilir, çünkü aksi halde, böyle bir ezeli hayat veya varlığın kendisi zamansal dizinin bir parçası olacaktır.”⁵⁰

⁴⁷ Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Book V, Prose 6, s. 422-5, 424-31, Eleanore Stump and Norman Kretzmann, “Eternity”, *Journal of Philosophy*, 78 (1981), s. 430’ dan naklen.

⁴⁸ Swinburne, *The Christian God*, s.138-139.

⁴⁹ Swinburne, “God And Time”, s. 216.

⁵⁰ Stump and Kretzmann, “Eternity”, s. 434.

Tanrı zamansız ve değişmez bir varlık olarak zaman akışında yer alamayacağından, O'nun "sınırsız bir hayata bir an'da tam olarak"⁵¹ sahip olması gerekir.

Swinburne yukarıdaki tasavvura Tanrı'nın an'da bulunmasının imkanı konusunda eleştiri yöneltir. Ona göre, Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlık olarak tek bir an'da bulunamaz.⁵² Çünkü Klasik tasavvurda Tanrı'nın içinde bulunduğu ileri sürülen şimdi(moment)'yi anlamının en doğal yolu onu, an (instant) olarak okumaktır.⁵³ Ancak Swinburne'ün zaman konusunda benimsediği birinci ilkeye göre, olan hiçbir şey bir an'da olmaz.⁵⁴ Sözelimi bir yarışının saat 12'de bir yarışı kazanmış olması, onun yarışı 12'yi gösteren bir an'da kazandığı anlamına gelmez. Burada yarışı kazanma olayı, 12 an'ını da içine alan bir periyotta meydana gelmiştir. Benzer şekilde bir nesnenin öğleden sonra 2'de yeşil olduğunu söylemek, onun öğleden sonra 2'yi de kapsayan bir periyotta yeşil olduğunu söylemektir.⁵⁵ Herhangi bir olayın bir an'da gerçekleşebilmesi için o an'ın uzamlı olması, bir başka deyişle en azından içinde bir olayın gerçekleşebilmesi için gerekli olan bir süreye sahip olması gerekir. Buna karşın "an, zamansal olarak uzamlı değildir, o bir mekan noktası gibi boyutsuzdur."⁵⁶ Dolayısıyla Tanrı'nın belli fiilleri yerine getiren bir varlık olarak tek bir an'da var olması düşünülemez.

"Tanrı tek bir an'da vardır" önermesinde konumuz açısından anahtar kavram "an" kavramıdır. Eğer an'ı Swinburne'ün yaklaşımını benimseyerek hiçbir süreyi kapsamayan boyutsuz bir nokta olarak kabul edersek, Tanrı an'da var olamaz. Ancak

⁵¹ Boethius, *The Consolation of Philosophy* Book V, Prose 6, s. 422-5, 424-31, Stump and Kretzmann, "Eternity", s. 430'dan naklen.

⁵² Swinburne, "God And Time", s. 216; *The Christian God*, s. 139.

⁵³ Swinburne, "God And Time", s. 216; *The Christian God*, s. 139.

⁵⁴ Swinburne, "The Beginning of The Universe and of Time", s. 170; *The Christian God*, s. 72; "God And Time", s. 206.

⁵⁵ Swinburne, *The Christian God*, s. 72; "God And Time", s. 206.

⁵⁶ Swinburne, "The Beginning of The Universe and of Time", s. 170.

klasik tasavvurdaki an kavramı boyutsuz bir noktaya değil, sınırsız olarak uzayan (infinitely extended) ⁵⁷ bir duruma işaret etmektedir.

Klasik tasavvurda zamanlı şimdinin boyutsuzluğu ile, ezeli şimdi'nin sınırsız uzanımlı olması, ezeli varlık ile zamanlı varlıkların varlık modları arasındaki farklılıkla açıklanmaktadır. Zaman içinde yaşayan varlıkların en belirgin özelliği, hayatlarının tamamına sahip olamamalarıdır. Çünkü “zaman içinde yaşayan her şey, şimdide bulunan bir şey olarak geçmişten geleceğe doğru ilerler.”⁵⁸ Geçmiş geride kalmış, gelecek henüz elde edilmemiştir, şimdi ise bu ikisi arasındaki bir sınır noktasıdır. “Zamanlı varlığın hayatını oluşturan olaylar sırasıyla (sequentially), bazısı, başkalarından daha sonra, meydana gelir ... zamanlı varlığın hayatındaki şimdi olmayan her şey, ya geçmiş ve artık sahip olmadığı bir şey veya gelecek ve henüz sahip olmadığı bir şey olduğu için, onun hayatının tamamına sahip olduğu söylenilemez.”⁵⁹

Buna karşılık ezeli varlık “sınırsız bir hayata, tam olarak bir an'da sahiptir.”⁶⁰ Ezeli varlık hayat sahibi bir varlıktır, fakat O'nun “hayatı sınırlanamaz; O'nun için bir başlangıç veya son olması imkansızdır.”⁶¹ “Ezeli varlık zamansız olduğu için, O'nun hayatında ne geçmiş veya gelecek ne daha önce veya daha sonra vardır; yani, O'nun hayatını oluşturan olaylar, ezeli bakış açısından sırayla bir düzene konulamaz. Fakat buna ilaveten, hiçbir zamanlı varlık veya olay, ezeli varlığın hayatının tamamına göre ne geçmiş veya gelecek ne daha önce veya daha sonra olabilir, çünkü aksi halde böyle bir

⁵⁷ Stump, and Kretzmann, “Eternity”, s. 435.

⁵⁸ Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Book V, Prose 6, s. 422-5, 424-31, Stump and Kretzmann, “Eternity”, s. 430'dan naklen.

⁵⁹ Stump and Kretzmann, “Eternity”, s. 433.

⁶⁰ Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Book V, Prose 6, s. 422-5, 424-31, Stump and Kretzmann, “Eternity”, s. 430'dan naklen.

⁶¹ Stump and Kretzmann “Eternity”, s. 432.

ezelî hayat veya varlığın kendisi, zamansal dizinin bir parçası olacaktır.”⁶² Bu nedenle “eğer herhangi bir şey ezelî olarak var ise O vardır (It exists). Fakat ezelî varlığın var oluşu, ardıllığı (succesion) olmayan bir süredir ve ezeliflik ardıllığı dışarıda bıraktığı için hiçbir ezelî varlık var olmamıştır veya var olacak değildir; O sadece vardır. Ezelî bir varlığın bu anlamda mevcut varoluşa (present existence) sahip olduğu söylenebilir.”⁶³

Görüldüğü üzere ezeliflik ve zamanlılık, biri hayatının tamamına bir anda tam olarak sahip olan, diğeri hayatını bir değişim süreci içinde sırayla elde eden olmak üzere “iki farklı gerçek varlık moduna”⁶⁴ delalet etmektedir. Bu nedenle ezelî şimdi ile zamanlı şimdi farklı kavramsal içeriklere sahiptir. “Zamanlı şimdi, iki tarafından geçmiş ve gelecek ile sınırlandırılmış, sürekli değişen boyutsuz zamanlı bir durumdur. Buna karşılık ezelî şimdi, iki tarafından geçmiş ve gelecek ile sınırlandırılmamış sonsuz bir süredir. Ayrıca “ezelî; geçmişsiz, geleceksiz şimdi, bir an’lık (instantaneous) bir durum değildir, aksine uzanımlıdır, çünkü ezeliflik süreyi gerektirir.”⁶⁵

Bu noktada Swinburne’ün Tanrı’nın an’da var olamayacağı konusundaki eleştirisine dönersek, Onun ezeliflik ve zamanlılık arasında bir ayırım yapmadığını ve an kavramını zamansal bir kavram olarak tanımladığını görürüz. Swinburne, Tanrı ve zaman içindeki varlıkları tek bir düzlemde değerlendirmektedir. Onun “şimdi” anlayışı empirik bir karakter taşıyan ve zamanlı varlıkların dünyasına ait bir kavramdır. Buna karşılık klasik tasavvurun ‘şimdi’si metafizik bir karakter taşıyan ilahi olana ait bir kavrama işaret eder. Dolayısıyla Swinburne’ün “Tanrı an’da var olamaz” ifadesindeki “an” kavramı ile klasik tasavvurdaki an kavramı aynı kavramsal içeriğe sahip değildir.

⁶² A.g.m., s. 434.

⁶³ Aynı yer.

⁶⁴ Aynı yer.

⁶⁵ A.g.m. s. 434-435.

Ancak Swinburne Tanrı'nın an'da var olması konusunda klasik tasavvura başka bir eleştiri yöneltir. Buna göre 'şimdi (moment)', 'an' (instant) olarak değil bir periyot olarak yorumlansa da klasik tasavvur halen üçüncü ilkedden kaynaklanan kesin bir itiraza açıktır.⁶⁶ Çünkü üçüncü ilkeye göre, neden ile sonuç arasında her zaman bir öncelik, sonralık ilişkisi bulunmalı ve sonuç nedenden sonra olmalıdır. Bir etkiye yol açmak için etkilenecek durumun gelecekte bulunması gerekir. Nedensel olarak geçmiş etkilenediğinden bir daire içinde nedensellik mümkün değildir. "Eğer A, B'ye neden olursa B, A'ya neden olamaz."⁶⁷ Swinburne'nün nedensellik anlayışı, "sadece geriye doğru nedenselliği (bir sonucun nedeninden önce gelmesi) değil fakat, eş zamanlı (simultaneous) nedenselliği (bir sonucun nedeni ile birlikte bulunması) de dışarıda bırakır."⁶⁸ Bu nedenle "eğer Tanrı dünyanın başlangıcına ve varlığını sürdürmesine neden olursa ve muhtemelen dünyanın işleyişine zaman zaman müdahale eder ise, O'nun fiili, fiilinin neden olduğu sonuçlardan önce bulunmalıdır. Benzer şekilde Tanrı'nın dünyadaki olaylar hakkındaki algısı, o olaylardan sonra olmalıdır."⁶⁹ Daha açık bir ifadeyle Tanrı'nın içinde bulunduğu şimdi (moment) bir süre olsa bile, Tanrı'nın alemi yaratması, kullarının dualarına karşılık vermesi, insanlık tarihinde meydana gelen olayları bilmesi, Tanrı ile zaman içindeki varlıklar arasında bir neden-sonuç ve öncelik sonralık ilişkisi bulunduğunu gösterir.

Buna karşılık klasik tasavvurda Tanrı'nın alemi yaratması ve insanlık tarihinde meydana gelen olaylara müdahale etmesi, O'nun zaman içinde bulunmasını gerektirmez. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tanrı ezeli ve sonsuz bir şimdi'de yaşayan bir varlıktır.

⁶⁶ Swinburne, *The Christian God*, s. 139.

⁶⁷ A.g.e., s.82.

⁶⁸ Swinburne, "God And Time", s. 214.

⁶⁹ Swinburne, *The Christian God*, s. 140.

Klasik tasavvurda ezeli şimdi ile zamanlı olaylar arasındaki ilişki öncelik-sonralık ilişkisi değildir.⁷⁰ “Ezeli bir varlık veya olay, herhangi bir zamanlı varlık veya olayla ilişkisinde geçmiş veya gelecek, daha önce veya daha sonra olamaz. Eğer ezeli olan ile zamanlı olan arasında herhangi bir ilişki olacaksa bu bir tür eşzamanlık (simultaneity) olmalıdır.”⁷¹

Eşzamanlık, genel anlamda, bir ve aynı anda var olma veya meydana gelme olarak tanımlanmaktadır.⁷² Zamanlı eşzamanlık (T-simultaneity) ve ezeli eşzamanlığı (E-Simultaneity) ayrı ayrı ele aldığımızda, herhangi bir sorunla karşılaşmayız. Çünkü “zamanlı eşzamanlık, bir ve aynı zamanda var olma veya meydana gelmedir.”⁷³ Ezeli eşzamanlık ise, “bir ve aynı ezeli şimdi’de var olma veya meydana gelmedir.”⁷⁴ Ancak Klasik tasavvura göre, ezellik ve zamanlılık farklı iki gerçek duruma işaret etmekte ve bu ikisi dışında başka bir varlık modu kabul edilmemektedir.⁷⁵ Bu durumda ezellik ve zamanlılık arasındaki ilişkiyi eşzamanlık olarak tanımladığımızda, bir ve aynı _____⁷⁶ ifadesindeki boşluğu nasıl doldurabiliriz? “Ezeli-Zamanlı eşzamanlığı”⁷⁷ (ET Simultaneity) adlı yeni bir eşzamanlık kuramı geliştiren E. Stump ve N. Kretzmann'a göre zamanlı ve ezeli olan aynı varlık modunda yer almaksızın birlikte var olabilir ve EZ- eşzamanlığında yukarıdaki boşluğu dolduracak tek bir varlık modu yoktur, ezellik ve zamanlılık birbirine indirgenemez.⁷⁸ Bu nedenle ezellik ve zamanlılık arasındaki eşzamanlık ilişkisi iki reel varlık modu arasındaki bir ilişki olarak, iki referans çerçevesi ve iki gözlemciye göre kurulmalıdır.

⁷⁰ Stump and Kretzmann, “Eternity”, s. 439.

⁷¹ A.g.m., s. 435.

⁷² Aynı yer.

⁷³ Aynı yer.

⁷⁴ Aynı yer.

⁷⁵ A.g.m., s. 436.

⁷⁶ Aynı yer.

⁷⁷ Aynı yer.

⁷⁸ Aynı yer.

Stump ve Kretzmann EZ- eşzamanlılık ilişkisini şöyle açıklamaktadırlar:

(EZ) Her x ve her y için, x ve y EZ-eşzamanlıdır ancak ve ancak

(i) ya x ezelfidir ve y zamanlıdır, veya tersidir; ve

(ii) Yegâne ezelfi referans çerçevesindeki herhangi bir A gözlemcisi için, x ve y her ikisi de şimdi (present)dir- yani, ya x ezelfi olarak şimdidir ve y zamanlı şimdi olarak gözlemlenir veya tersidir; ve

(iii) Sonsuz sayıdaki zamanlı referans çerçevesinden birinde yer alan herhangi bir B gözlemcisi için, x ve y'nin her ikisi de şimdidir- yani ya x ezelfi şimdi olarak gözlemlenir ve y zamanlı olarak şimdidir, veya tersidir.⁷⁹

Yukarıdaki EZ-eşzamanlılık kuramında “herhangi bir ezelfi varlığın hayatının tamamı, herhangi bir zamanlı varlıkla, bu varlığın içinde yer aldığı herhangi bir zamanda birlikte var (co-existence) dir. Zamanlı bir bakış açısından, şimdi (the present), ezelfi varlığın hayatının tamamının bütün sınırsız uzanımıyla EZ-eşzamanlıdır. Ezelfilik bakış açısından, şimdi olan bütün zamanlar, sınırsız sonsuz sürenin bütünüyle birlikte meydana gelmektedir.”⁸⁰

EZ-eşzamanlılığın Stump ve Kretzmann'ın verdikleri bir örnek aracılığıyla açıklamak gerekirse:

Richard Nixon'ın başkanlıktan istifa etmesinden tam altı yıl sonra, 9 Ağustos 1990'da öleceğini farz edelim; Nixon'ın ölümü, birkaç yıl sonra, ölüm döşeginde Onun yanında olacaklar için şimdi olacaktır, fakat bu ezelfi varlık için şimdidir. Bu ezelfi varlığın Nixon'ın ölümünü gerçekleşmeden önce bildiği anlamına gelmez; çünkü bu durumda ezelfi bir olay, zamanlı olaydan daha önce olacaktır. Bunun yerine, Nixon'un bilfiil ölmesi durumu ezelfi bir varlık için şimdidir ... Ezelfi bir varlık 9 Ağustos 1974 ve bugün ile bütünüyle EZ- eşzamanlıdır ... Bir ve ezelfi şimdi bütün bu zamanlarda EZ- eşzamanlı olduğu için, Nixon ölüm saatinde ezelfi bir varlık için şimdidir demek ve aynı şekilde Nixon'ın başkanlıktan istifa etmesi ezelfi bir varlık için şimdidir demek anlamlıdır. Eğer ezelfi bir varlığı her şeyi bilen bir varlık olarak düşünürsek, bu varlığın bir anda Nixon'un başkanlıktan istifa ettiğinden ve Nixon'un ölüm döşeginde olduğundan

⁷⁹ A.g.m., s. 439.

⁸⁰ A.g.m., s. 441.

(gerçi her şeyi bilen varlık bu olayların sırayla meydana geldiğinin farkındadır ve olayların sırasını ve bunların tarihini bilmektedir) haberdar olduğunu söylemek doğrudur; ve aynı şekilde böyle bir varlık için her iki olayın bir an'da şimdi olduğunu söylemek de doğrudur.⁸¹

Bu örnekte ezeli varlığın Nixon'ın hem hayatta olduğunu hem de ölü olduğunu bilmesinin, Nixon'ın aynı an'da hem hayatta, hem ölü olması gibi bir çelişkiye neden olduğu düşünülebilir. Ancak Nixon'ın 1974'te hayatta, 1990'da ölü olması zamanlı varlıklar için doğrudur, 1974'te bulunan insanlar için Nixon'ın ölü olması ne kadar gerçek gelecek bir durum ise, ezeli bir varlık için de o kadar gerçek şimdiki bir durumdur.⁸² Çünkü “bir varlık için şimdi olan şey onun varlık moduna bağlıdır. Ezeli varlık için şimdi olan şey, belli bir zamanlı varlık için şimdi, geçmiş veya gelecek olabilir, bu tıpkı herhangi bir binanın bir referans çerçevesine göre sağda iken, başka bir referans çerçevesine göre solda olması gibidir. Ezeli varlığın varlık modu, O'nun bütün hayatı her bir zamanlı varlık veya olayla EZ- eşzamanlı olacak şekildedir. Berlin Duvarı'nın açılması veya Güney Afrika'da ırk ayrımının sona ermesi gibi, herhangi belli bir zamanlı olay meydana gelirken ezeli şimdi ile EZ- eşzamanlıdır. Fakat bizim için görelidir.”⁸³

Stump ve Kretzmann ezellik ve zamanlılık arasındaki eşzamanlılık ilişkisini açıklamak için aşağıdaki gibi bir analogiyi de kullanmaktadır. Buna göre iki yatay çizgi tahayyül edelim, “üstte olan ezeliği ve altta olan zamanı temsil etsin; ve ‘Şimdilik’ (presentness) ışıkla temsil ediliyor olsun. Bu durumda zamanlı bakış açısından, zamanlı şimdi alttaki çizgi boyunca muntazam olarak hareket eden bir ışık noktası tarafından

⁸¹ A.g.m., s. 442.

⁸² A.g.m., s. 443.

⁸³ Eleonore Stump and Norman Kretzmann, “Eternity, Awareness, And Action”, *Faith And Philosophy*, c. 9, no. 4, 1992, s. 475.

temsil edilir, ki alttaki çizgi bu şekilde sırayla (succesively) aydınlanır. Buna karşın, ezeli şimdi bir an'da tamamen aydınlatılmış, üst çizgide bulunan varlık olarak temsil edilir. Öyleyse bir bakış açısından zamanlı şimdi, ezeli varlığın hayatının sınırsız şimdisiyle EZ-eşzamanlıdır. Diğer taraftan, sürekli bir ezeli şimdide yaşayan varlığın bakış açısından, her bir zamansal an, zamanlı olarak şimdidir. Öyle ki ezeli varlığın bakış açısından, her şimdiki zaman şimdidir, ezeli şimdi'nin sınırsız bütünüyle aynı an'da olmakta (co-occurrent)dır.”⁸⁴

EZ- eşzamanlılık konusunda yukarıda verilen örneğin ve kullanılan analoginin, ezeli referans çerçevesindeki bir gözlemcinin zamanlı olaylarla ilişkisini tutarlı biçimde açıkladığı söylenilebilir. Ancak zamanlı referans çerçevesindeki bir gözlemcinin ezeli şimdi'yi eşzamanlı olarak bilmesi konusunda bir kısım sorunlar ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir çok zamanlı referans çerçevesinden birinde yer alan bir gözlemci sınırlı bir zamanlı durumun içinde yer almaktadır. Dolayısıyla sınırlı bir durumda yer alan gözlemcinin sınırsız bir süreyi içine alan ezeli şimdide meydana gelen olayları eşzamanlı olarak bilmesi imkan dahilinde görülmemektedir. Böyle bir durum ancak ezeli şimdiyi doğrudan tecrübe ettiğini söyleyen mistikler için söz konusu olabilir.⁸⁵ Fakat zamanlılık ve ezellik arasındaki eşzamanlılık ilişkisinin bu biçimde açıklanması ezeliğin ancak kişisel ve sübjektif bir tecrübeye bilinebileceği sonucunu da beraberinde getirmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla Stump ve Kretzmann'ın EZ-eşzamanlılık tanımında yer alan "x"i ezeli şimdi olarak gözlemlemek⁸⁷ sınırlı zamanlı bir durum içinde yer alan bir gözlemci için mistik bir tecrübeye başvurmadığı sürece mümkün değildir.

⁸⁴ Aynı yer.

⁸⁵ Paul Fitzgerald, "Stump And Kretzmann On Time And Eternity", *Journal of Philosophy* 5 (May 1985) s. 268.

⁸⁶ Aynıyer.

⁸⁷ Stump and Kretzmann, "Eternity", s. 439.

Sonuç olarak klasik tasavvur Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi, ezeliîlik ve zamanlılık arasındaki eşzamanlılık ilişkisi olarak kabul etmektedir. Ancak böyle bir anlayış özellikle zamanlılık ile ezeliîlik arasındaki eşzamanlılığı açıklamak konusunda bazı sorunlara neden olmaktadır. Bundan dolayı Swinburne, Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi eşzamanlılık olarak değil, bir nedensellik ilişkisi olarak tasavvur etmektedir. Ona göre, Tanrı ile alem arasındaki ilişki bir eşzamanlılık ilişkisi değil, öncelik sonralık ilişkisidir.

2) Tanrı'nın Zamanlı Olguları Bilmesi

Zamansız Tanrı tasavvurunda Tanrı'nın bilgisi zaman üstü, değişmez ve tek bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Tanrı yüksek bir dağın tepesinde bulunan ve dağa tırmananların yürüdüğü yolun tamamını bir an'da gören bir gözlemci gibidir.⁸⁸ Yolcuların hayatında geçmiş, şimdi ve gelecek olan olayların tamamını şimdi olarak bilir. Onun zaman içindeki olayları bilmek için zaman içinde olması gerekmez.

Buna karşılık Swinburne, özellikle dördüncü ilkeden* hareketle, Tanrı'nın zamanlı olguları zaman üstü ve zamansız bir yolla bildiği düşüncesine karşı çıkar. Çünkü Ona göre, zaman periyotlarında meydana gelen olayların doğruluğu ancak bu olayların gerçekleştiği zaman periyotlarında bilinebilir. "Örneğin şimdi olan bir şey sadece şimdi bilinebilir, bir şeyin olacak olması, olmadan önce bilinebilir. Benim bugün yağmur yağdığına dair bilgime sadece bugün sahip olunabilir."⁸⁹ "Bugün yağmur yağıyor" ifadesi ile (Bugünün tarihi 3 Kasım 1993 olsun) "3 Kasım 1993'te yağmur yağıyor" ifadesi aynı olayı dile getirmez. Zaman içindeki olayların bilgisi zamansız bir içeriğe sahip değildir.

⁸⁸ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 224.

* Bu ilkeye göre kişi, zaman ve mekana bağlı olguların doğruluğu, olguların bağlı olduğu koşullara referansla mümkündür. Bkz. Swinburne, *The Christian God*, s. 92; "God And Time", s. 216.

⁸⁹ Swinburne, *The Christian God*, s.92.

Benzer şekilde kişilere bağlı olgular ancak o kişiler tarafından bilinebilir, “örneğin sadece benim tarafımdan bilinebilecek olan ben üşüyorum’un bilgisi ile Swinburne üşüyor’un bilgisi aynı değildir.”⁹⁰ Çünkü “benim şimdi bilebileceğim şeylerin hepsi, başka herhangi bir kimse tarafından bilinebilecek şeyler değildir. Çünkü sadece senin tarafından ve yarın bilinebilecek şeyler vardır.”⁹¹

Swinburne’e göre kişi, zaman ve mekana bağlı olguların ancak bağlı oldukları koşullarda bilinebileceği ilkesi Tanrı’nın bilgisini de içine alır. Bu nedenle “Tanrı’nın M.S. 1995’teki olayları (olaylar meydana gelirken) bildiğini söylemek, Tanrı’nın 1995’te var olduğu ve 1995’te meydana gelen olayları o zaman bildiği anlamına gelmediği sürece herhangi bir anlam ifade etmez.”⁹² Tanrı zamana bağlı olguları zaman üstü ve değişmez bir bilgiyle değil, ancak zamanlı olguların meydana geldiği zaman periyotlarında yer alarak bilebilir. Dolayısıyla “her şeyi bilmenin tutarlı bir açıklamasını vermek için, bunu, bütün doğru önermeleri biliyor olarak anlamaktan daha ziyade, sınırlı bir anlamda anlamamız gerekir.”⁹³ Tanrı eğer, tek tek zamanlarda o zaman elde etmesi mümkün olan bütün doğru önermeleri bilir ise her şeyi bilen bir varlıktır.⁹⁴

Görüldüğü üzere Swinburne, Tanrı’nın “her şeyi bilme” sıfatına belli sınırlamalar getirmektedir. Ona göre Tanrı’nın zamanlı olguları bilmesi, Tanrı’nın bu olguların meydana geldiği periyotlarda bulunmasına bağlıdır.

Bununla birlikte Tanrı’nın zamanlı olguları bilmek için, zamanlı olması gerektiği görüşü, bir kısım sorunları beraberinde getirmektedir. Bu durum Tanrı’nın mekansal olgular hakkındaki bilgi söz konusu olunca daha açık hale gelir. Çünkü zamansal olgular

⁹⁰ Aynı yer.

⁹¹ Swinburne, “Tensed Facts”, s. 93.

⁹² Richard Swinburne, *Is There A God?*, New York: Oxford University Press, 1996 , s. 9.

⁹³ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 172.

⁹⁴ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 172; *The Christian God*, s. 131.

hakkındaki ilkeyi mekansal olgulara uyguladığımızda, Tanrı'nın olayların gerçekleştiği mekanlarda bulunması gerekir. Bu durumda Tanrı'nın, Ahmet'in İstanbul'da evlendiğini bilmek için İstanbul'da, Ali'nin Ankara'da kütüphanede olduğunu bilmek için Ankara'da bulunması gerekir. Ancak "Tanrı'nın burada ne olduğunu bilmek için burada (here) olması gerekiyorsa böyle bir durumda O aynı zamanda şurada da (there) var olamaz."⁹⁵ Dolayısıyla Helm'in de işaret ettiği gibi, nasıl Tanrı'nın mekansal olguları bilmesi olguların gerçekleştiği mekanlarda bulunmasını gerektirmiyorsa aynı şekilde, Tanrı'nın zamansal olguları bilmesi, olguların meydana geldiği periyotlarda bulunmasını gerektirmez.

Ayrıca Swinburne'ün belli önermelerin doğruluğunun sadece belli kişiler tarafından bilinebileceği iddiası da eleştiriye açık bir yaklaşımdır. Çünkü Swinburne'ün anlayışına göre Tanrı'nın "sadece Helm'in evlendiğini değil, fakat bir de (Helm tarafından telaffuz edilen) "Ben evliyim" ifadesinin doğruluğunu bilmesi gerekir."⁹⁶ Bu durumda "her şeyi bilen bir varlığın "ben evliyim" telaffuzunun doğruluğunu bilmesi için şimdi ben olması ve senin "ben evliyim" telaffuzunun doğruluğunu bilmek için sen olması gerekiyorsa, O şimdi hem ben hem de sen olmalıdır. Fakat kimliğin geçişliliği (transivity of identity) ilkesinin bir sonucu olarak, her şeyi bilen bir varlık her ikimizle de özdeş olduğu için, benim senin ile özdeş olmam gerekir. Böylece her ikimiz bir birbirimizle ve Tanrı'yla özdeştir, yani her ikimiz de Tanrı'yızdır."⁹⁷ Daha açık bir ifadeyle, eğer Tanrı'nın kişilere bağlı olguları bilmesi için kişilerle özdeş olması gerekiyorsa Tanrı'nın kendileriyle özdeş olduğu kişilerin de Tanrı olması gerekir.

⁹⁵ Paul Helm, *Eternal God*, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 75.

⁹⁶ Aynı yer.

⁹⁷ A.g.e., s. 75-76.

Sonuç olarak Tanrı'nın kişi, zaman ve mekana bağlı olguları sadece bu olguların bağlı olduğu koşullarda bilebileceği iddiası, Helm'e göre, Tanrı'nın "her şeyi bilme" sıfatına belli sınırlamalar getirmesinin yanı sıra, Tanrı'nın mekandan münezzehe olduğu inancını açıklanamaz hale getirmekte ve zorunlu olarak panteizmi beraberinde getirmektedir.

3) Tanrı'nın Değişmezliği

Zamansız Tanrı Tasavvurunda, değişmezlik ve zamansızlık arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Bunun nedeni zamanlı varlıkların sürekli bir değişim süreci içinde bulunmalarıyla açıklanabilir. Çünkü bir nesnenin zaman içinde yer tutması demek, bu nesnenin bir an'dan daha fazla bir sürede var olduğu anlamına gelir ve bir nesnenin zaman içinde bir an'dan daha uzun bir süre bulunması onun bir değişime uğradığını gösterir.⁹⁸ "Böylece bir nesne değişmek için zaman içinde iki an'da bulunmalıdır. Bundan şu sonuç çıkarılır ki, eğer bir nesne zamansız ise (ve bu nedenle kesinlikle zamansal bir konuma (position) sahip değildir) o değişmez."⁹⁹

Tanrı'nın değişen bir varlık olup olmadığı meselesine gelince klasik tasavvura göre Tanrı'nın zorunlu ve mükemmel bir varlık olması O'nun herhangi bir değişime uğramamasını gerektirir. Mükemmel varlık bütün kemâlata sahip olduğu için O'nda bir değişimin meydana gelmesi, bozulmayı ve kemâlatın kaybını zorunlu kılacağından imkansızdır.¹⁰⁰ Ayrıca mükemmel varlık pür fiil halinde bulunan bir varlıktır, O'nun bütün imkanları gerçeklik kazanmıştır.¹⁰¹ Hareket kuvvenin fiile dönüşmesidir. Eğer Tanrı'nın

⁹⁸ Pike, *God and Timelessness*, s.43.

⁹⁹ A.g.e., s.39.

¹⁰⁰ Eflatun, *Devlet*, II, 381b.

¹⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, XII, 1074b 26.

hareket ettiği kabul edilirse, Tanrı'da kuvvelığın bulunması gerekir. Ancak mükemmellik tanımı gereği imkan ve kuvvelığı dışarıda bırakır. Bu nedenle mükemmel varlığın pür fiil halinde bulunması ve bir değişime uğramaması gerekir.¹⁰²

Buna karşılık Swinburne, Tanrı'nın değişmezliği konusunda, klasik tasavvurdan farklı bir yaklaşımı benimser. Ona göre, değişmezlik ya katı anlamda ya da zayıf anlamda anlaşılabilir. Katı anlamdaki değişmezlik anlayışına göre, bir şahsın değişmez olması, onun hiçbir değişime uğramadığı anlamına gelirken, zayıf anlamdaki değişmezlik anlayışında bir şahsın değişmez olması, onun sadece karakter yönünden değişmez olduğu anlamına gelir.¹⁰³ Swinburne'e göre, klasik tasavvurda ilahi değişmezlik doktrini çoğu kez ilahi zamansızlık doktrini ile birleştirmekte ve değişmezlik katı anlamda yorumlanmaktadır.¹⁰⁴

Bununla birlikte, Tanrı'nın hiçbir değişime uğramayan bir varlık olarak tasavvur edilmesi, özellikle Tanrı'nın fail olması konusunda bir kısım sorunlara neden olmaktadır. Çünkü katı anlamda değişmez bir varlığın tanımı gereği kesinlikle değişmemesi gerekir. Buna karşılık bir fiilin meydana gelebilmesi için, fiilin bulunmadığı bir önceki durum ve fiilin meydana geldiği sonraki durum olmak üzere en az iki durumun bulunması gerekir. Tanrı'nın bir fiili yaparken, bir işi yapmama durumundan, yapma durumuna doğru değişmesi gerekir.¹⁰⁵ Bu nedenle Tanrı değişmez ve zamanın dışındadır demek, Tanrı'nın zat (person) olduğunu inkar etmektir.¹⁰⁶

Tanrı'nın değişmezliği konusunda klasik tasavvuru benimseyenler, değişmezlik ve fail olma arasındaki "zıt" ilişkiyi ortadan kaldırmak için Tanrı'nın yapacağı şeylerin

¹⁰² A.g.e., 1073b 35.

¹⁰³ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s.219.

¹⁰⁴ Aynı yer.

¹⁰⁵ A.g.e. s. 221.

¹⁰⁶ Lucas, *A Treatise on Time and Space*, s.300.

hepsini "ezelden" (from all eternity) kararlaştırmış olduğunu ileri sürebilir.¹⁰⁷ Bu durumda "Tanrı'nın meydana getirdiği sonuçlar (effects) (örneğin Kudüs'ün düşmesi, Babil'in düşmesi) belli zamanlarda (sırasıyla İ.Ö. 587 ve İ.Ö. 538) meydana gelir. Tanrı bu olayların olmasını daima istemiştir (yani, İ.Ö. 587 geldiğinde Tanrı'da bir değişiklik olmadı), o an'ın gelmesi, Tanrı'nın her zaman sahip olduğu niyetinin gerçeklik kazanmasıdır."¹⁰⁸ Tanrı zaman içinde meydana gelen olaylar ve değişen durumlarla ilgili yapacağı şeyleri ezelden bildiği için, zaman içinde belli fiilleri meydana getirmesi Tanrı'da bir değişimi zorunlu kılmaz.

Ancak böyle bir anlayış Tanrı'nın hürriyeti ile ilgili başka bir meseleyi beraberinde getirmektedir. Çünkü Tanrı'nın "ezelden" belirlenmiş niyetleri varsa bu durumda Tanrı, önceden belirlenmiş niyetlerin dışında herhangi bir fiili meydana getiremeyen hayatsız (lifeless) bir varlık olacak ve insanlarla sempati veya kızgınlıkla, mağfret veya cezayla ilişkisi olan bir zat olamayacaktır.¹⁰⁹ O'nun fiilinin yönü (course) geçmiş tercihleri tarafından belirlenmiş olduğundan O, mükemmel olarak hür olmayacaktır.¹¹⁰

Ancak Eski Ahit'in Tanrı'sı, (ki içinde Yahudilik, İslamiyet ve Hristiyanlığın kökleri bulunmaktadır) fiili, çoğu kez önceden kararlaştırılmamış olduğundan, insanlar kendisiyle konuştuğunda, insanlar tarafından harekete geçirilen, sürekli bir etkileşim halinde bulunan bir Tanrı'dır.¹¹¹ Tanrı'nın Eski Ahit'te kendi fiilleri ile ilgili insanlar şunu şunu yaparsa, şöyle şöyle yapacağım, biçiminde bir kısım şartlı ifadeleri kullanmış olması da

¹⁰⁷ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 221.

¹⁰⁸ Aynı yer.

¹⁰⁹ Aynı yer.

¹¹⁰ A.g.e., s.222.

¹¹¹ A.g.e., s.221.

O'nun değişen bir varlık olduğunu gösterir.¹¹² Teistlerin Tanrı'yı katı anlamda değişmez bir varlık olarak tasavvur etmeleri, değişmezliği değişime göre daha üstün sayan Yeni Eflatuncu felsefi anlayışların etkisiyle açıklanabilir.¹¹³ Bununla birlikte Tanrı'nın mutlak anlamda hür bir fail olması ile değişmezliği arasındaki ilişkiyi tutarlı bir biçimde uzlaştırmak için, Tanrı'nın mükemmelliğinin donuk bir durum olarak değil, aksine belli bir değişim süreci olarak anlaşılması gerekir.¹¹⁴

Sonuç olarak Swinburne'e göre, katı anlamda değişmezlik anlayışı ile Tanrı'nın fail olması arasında birbirini dışlayan bir ilişki konusudur. Tanrı hiçbir değişime uğramayan bir varlık olarak herhangi bir fiili meydana getiremez. Çünkü Tanrı'nın bir fiili meydana getirmesi O'nun "gerçek" bir değişime uğramasına bağlıdır. Bu nedenle Tanrı'nın mükemmel anlamda hür bir fail olarak belli bir değişim süreci içinde bulunması gerekir.

c) Zamanlı Tanrı Tasavvuru

Zamansız Tanrı tasavvuruna yönelttiği eleştirileri bir önceki kısımda ele aldığımız Swinburne'e göre, Tanrı ile zaman arasındaki ilişkiyi tutarlı biçimde açıklamanın yolu, Tanrı'yı zaman içinde bulunan, zamanlı bir varlık olarak tasavvur etmektir. Tanrı'nın kendi dışında bulunan her şeyi yaratan bir varlık olması, O'nun en azından diğer mantıksal olarak mümkün şeylerin var olduğu bütün zaman dilimlerinde var olmasını zorunlu kılar. Çünkü âlemin yaratıcısı, "mantıksal olarak mümkün, var olan, var olmuş olan ve var olacak olan her şeyi yaratan veya başka varlıkların onları meydana

¹¹² A.g.e. s.182.

¹¹³ A.g.e. s.222.

¹¹⁴ Aynı yer.

getirmesine izin veren bir varlıktır.”¹¹⁵ Bu nedenle Tanrı'nın, kendisinin yarattığı varlıkların var olduğu zaman dilimlerinde var olmuş olması gerekir.

Bununla birlikte Swinburne'e göre Tanrı ile zaman arasındaki ilişki, Tanrı'nın sadece yarattığı varlıkların var olduğu zaman dilimlerinde bulunması ile sınırlı değildir. Tanrı'nın ayrıca geçmişe doğru hep var olmuş olması gerekir.¹¹⁶ “O her zaman vardır ve O'nun var olmadığı hiçbir zaman yoktur.”¹¹⁷ Tanrı geçmişte hep var olduğu için, geçmişteki yıllar sayılsa Tanrı'nın varlığının başlangıcına ulaşamaz. “Öyleyse Tanrı geçmişe doğru ezeli bir varlık olacaktır.”¹¹⁸ Benzer şekilde Tanrı'nın ezeli bir varlık olması, O'nun ebediyen hep var olacağı anlamına gelir. Tanrı geleceğe doğru hep var olacak bir varlıktır.¹¹⁹ Zaman içindeki diğer varlıklar ölümlü fakat Tanrı için asla bir son düşünülemez. Geçmişte hep var olmuş ve gelecekte hep var olacak bir varlık ezeli bir varlık olarak adlandırılabilir.¹²⁰

Görüldüğü üzere Swinburne ezeliği, Tanrı'nın zamanın her anında bulunması (Everlasting God) olarak yorumlamaktadır.¹²¹ Bu tasavvurda Tanrı ve zaman birlikte bulunmaktadır. Ancak zamanın Tanrı ile birlikte bulunması, Tanrı'nın mutlak gücüne bir sınırlama getirmez ve Tanrı'nın zamana mahkum¹²² (time's prisoner) olduğu anlamına gelmez. Çünkü zamanın Tanrı ile birlikte var olması, Tanrı'nın iradî fiili ile ortaya çıkmış olan bir durumdur. Tanrı, zamana mahkum olmuş olsa bile, bu durum O'nun seçimi ile olmuştur. Ayrıca “kararları veren zaman değil, Tanrı'dır.”¹²³

¹¹⁵ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 217.

¹¹⁶ A.g.e., s. 218.

¹¹⁷ Aynı yer.

¹¹⁸ Aynı yer.

¹¹⁹ Aynı yer.

¹²⁰ Aynı yer.

¹²¹ Swinburne, *The Christian God*, s. 144.

¹²² A.g.e., s. 140.

¹²³ Aynı yer.

Swinburne, zamanın Tanrı ile birlikte bulunması ile Tanrı'nın zamana mahkum olması arasındaki ilişkinin zorunsuzluğunu ispatlamak için, doğa yasalarının ve ölçülen (metricated) bir zamanın bulunmadığı, sadece Tanrı'nın bulunduğu bir durumu varsaymamızı önerir. Böyle bir durumda doğa yasaları bulunmadığından, ikinci ilke gereği* durmadan çalışan kozmik bir saat bulunmayacak ve buna bağlı olarak, kesin ölçülerle uzunluğu belirlenmiş zaman aralıkları da olmayacaktır. Bunun bir sonucu olarak ilâhî bilinçte meydana gelen bir olay veya olaylar, niteliksel olarak ayırdedilebilir zamansal parçalardan yoksun olduğu için, bu olay veya olayların kesin süresinin ne olduğu tesbit edilemeyecektir. Dolayısıyla ilâhî bilinçte meydana gelen bir olayın bir saniye sürmesi ile, milyarlarca yıl sürmesi arasında hiçbir fark olmayacaktır.¹²⁴

Benzer şekilde, Tanrı'nın ölçülen bir zamanda bulunmamasının ortaya çıkaracağı, özellikle dördüncü ilkeden** kaynaklanan bir başka mesele, Tanrı'nın bilgisi hakkında olacaktır.¹²⁵ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, dördüncü ilkeye göre zamanlı bir olgunun doğruluğunun bilinmesi, bu olgunun gerçekleştiği zaman periyodunda bulunulmasına bağlıdır.¹²⁶ Ancak Tanrı'nın ölçülen bir zamanın bulunmadığı bir ortamda zamanlı olguları bilmesi belli güçlüklerle neden olacaktır. Sözgelimi Tanrı 'şimdi' gerçekleşen bir olayı bilemeyecektir. Çünkü, zaman aralıklarının evrensel ve mükemmel yasalarla tesbit edilmediği bir durumda 'şimdi'nin referansını tayin etmek mümkün olmayacaktır. Bu

* Bu ilkeye göre ölçülebilen bir zaman doğa yasaları sayesinde var olabilir. Bkz. Swinburne, *The Christian God*, s. 75; "God and Time", s. 208.

¹²⁴ Swinburne, *The Christian God*, s. 140; "God and Time", s. 218.

** Bu ilkeye göre kişi, mekân ve zamana bağlı olgular hakkındaki ifadelerin doğruluğu, olguların bağlı olduğu koşullara referansla mümkündür. Bkz. Swinburne, *The Christian God*, s. 92; "God and Time", s. 215.

¹²⁵ Swinburne, *The Christian God*, s. 142.

¹²⁶ A.g.e., s. 92.

nedenle, Tanrı ‘şimdi’ olan bir şeyi biliyor” ifadesindeki ‘şimdi’ ile başka herhangi bir şimdi birbirinden hiçbir biçimde ayırdedilemeyecektir.¹²⁷

Fakat Tanrı, yukarıda işaret etmeye çalıştığımız belirsizliklere mahal vermemek için, “doğa yasaları ile yönetilen bir âlem”¹²⁸ yaratmayı tercih etmiştir. Çünkü, sadece doğa yasalarının bulunduğu bir âlemde, ölçülen bir zamana sahip olunabilir ve “Tanrı’nın fiillerinin tarihi (date), bu fiillerin içinde gerçekleştiği âlemin saati (Universe’s Clock)ndeki zamana göre belirlenebilir.”¹²⁹

Bununla birlikte, kozmik zamanın kendi işleyişine göre çalışması ve gelecekte bir kısım sürprizlerin mümkün olması gibi zamanın bir kısım olumsuz özelliklerinin, Tanrı’nın zamanına sınırlamalar getirdiği söylenebilir. Ancak bu durum, Tanrı açısından zorla değil iradî bir fiil ile tercih edilmiştir.¹³⁰ Bu nedenle bir teistin, zamanın her anında var olan Tanrı tasavvurunu, “bu tasavvur Tanrı’yı zamanın mahkumu yaptığı gerekçesiyle kabul etmemesi için hiç bir neden yoktur” ve karşı görüş tutarsız olduğu için, teistin zamanın her anında var olan Tanrı tasavvurunu benimsemesi gerekir.”¹³¹

Swinburne’ün Tanrı-zaman ilişkisi konusunda bu noktaya kadar ifade etmeye çalıştığımız düşüncelerinden hareketle, Onun zamanın her anında var olan Tanrı tasavvurunun şu iki temel varsayıma dayalı olduğunu söyleyebiliriz: 1) Uzunlukları doğa yasaları ile tesbit edilen kozmik zamanın ölçü birimleri evrensel ve zorunlu bir doğruluk değerine sahiptir ve Tanrı için bağlayıcıdır. 2) Tanrı ve zaman birlikte bulunmaktadır, ancak bu durum Tanrı’nın iradî fiilinin bir sonucu olduğu için, zamanın Tanrı ile birlikte bulunması, Tanrı’nın zamana mahkum olduğu anlamına gelmez.

¹²⁷ A.g.e., s. 142.

¹²⁸ A.g.e., s. 143.

¹²⁹ Aynı yer.

¹³⁰ Aynı yer.

¹³¹ A.g.e., s. 144.

Ancak, Swinburne'ün tasavvurunu üzerine inşâ ettiği bu iki temel varsayım bir kısım tartışmaları içinde barındırmaktadır. Örneğin kozmik zamanın ölçü birimlerinin evrensel ve zorunlu doğruluk değerine sahip olduğu iddiası, özellikle izafiyetçi zaman anlayışını benimseyenlerin en fazla itiraz ettikleri konulardan biridir. Çünkü onlara göre, zaman aralıklarının uzunluğu, esas alınan referans çerçevesine göre değişir.¹³² Bu nedenle "E₁'in E₂'den bir saat önce olması, bütün referans çerçeveleri için geçerli olmayan olumsal (contingent) bir olgudur."¹³³ Zaman aralıklarının uzunluğunun, referans çerçevelerine göre değişikliğe uğramasını Smith ve Oaklander'in şu örneğiyle açıklayabiliriz:

Bir uzay gemisi, bir ışık saati ile birlikte yeryüzünden hareket eder ve saniyede yaklaşık 186.000 mil olan % 99.5 ışık hızında yoluna devam ederse, bu durumda uzay gemisinde bulunan bir saatteki ikinci yelkovan, bizim saatimizdeki yelkovan altmış saniye hareket ettiği esnada, sadece altı saniye hareket edecektir. Zaman, uzay gemisinde yeryüzündeki referans çerçevesine göre on kat daha yavaş ilerler. Uzay gemisindeki her fiziksel süreç, yeryüzündeki referans çerçevesine göre daha yavaş ilerler. Böylece, uzay gemisindeki insanlar, yeryüzündeki referans çerçevesine göre yeryüzündeki insanlardan daha yavaş yaşlanır ve daha uzun yaşar.¹³⁴

Yukarıdaki örneğin de gösterdiği gibi kozmik zamanın ölçü birimlerinin uzunluğu esas alınan referans çerçevesine göre değişiklik gösterir ve bu ölçü birimlerinin evrensel ve zorunlu olarak doğru olduğu iddiası, tartışmalı bir husustur. Dolayısıyla yaratılmış varlıklar için bile görelî bir doğruluğa sahip olan ölçü birimlerinin, kendi dışındaki her şeyi yaratan bir varlık olarak Tanrı için mutlak bir doğruluğa sahip olduğu düşüncesinin, Tanrı'yı kendisinin yarattığı bir şey ile sınırlandırmak anlamına geldiği açıktır. Bu nedenle

¹³² Smith and Oaklander, *Time, Change and Freedom*, s. 172.

¹³³ Padgett, "God and Time", s. 212.

¹³⁴ Smith and Oaklander, *Time, Change and Freedom*, s. 173.

Tanrı'yı kendisinin yarattığı bir şey sınırlandırmayacağından, "E₁'in E₂'den bir saat önce olması, E₁ ile E₂ arasındaki sürenin Tanrı'nın zamanında bir saat sürmesini zorunlu kılmaz."¹³⁵

Tanrı her şeyi yaratan bir varlık olarak, doğa yasalarını da yaratmıştır. Bu nedenle O, "doğal düzenin herhangi bir yasa benzeri düzenliliklerine maruz kalmaz."¹³⁶ Çünkü doğa yasaları Tanrı tarafından değiştirilebilir olduğu için olumsuzdur. Daha açık bir ifadeyle "herhangi bir ölçülen zaman, Tanrı'nın yaratıcısı ve efendisi olduğu doğal düzene bağlı olmak zorunda olduğu için, Tanrı'nın kendisi herhangi bir ölçülen zamanda yer almaz."¹³⁷

Ayrıca İncil'de geçen "Tanrı katında bir gün bir yıl gibidir ve bir yıl bir gün gibidir."¹³⁸ "Sana göre bin yıl dün gibidir..."¹³⁹ gibi ifadeler, kozmik zamanın ölçü birimlerinin Tanrı için bağlayıcı olmadığını göstermektedir.

Dolayısıyla, Swinburne'ün kozmik zamanın ölçü birimlerinin evrensel ve zorunlu olarak doğru olduğu yönündeki iddiası, özellikle izafiyetçi yaklaşımlar dikkate alındığında, tartışmalı bir yaklaşım olarak görünmektedir. Ayrıca Tanrı'nın ölçülen zaman ile olan ilişkisi, O'nun diğer sıfatları, özellikle yaratıcılık ile birlikte düşünüldüğünde kozmik zamanın, Tanrı için bağlayıcı olmaması gerekir. Çünkü Tanrı, kozmik zamanın kendisine dayalı olduğu doğa yasalarının yaratıcısı olarak, kendisinin yarattığı bir şey ile sınırlandırılmaz.

Swinburne'ün zamanlı Tanrı tasavvuru konusundaki birinci varsayımıyla ilgili tartışmalardan sonra ikinci varsayıma geçebiliriz. Swinburne'ün tasavvurunda en fazla

¹³⁵ Padgett, "God and Time", s. 212.

¹³⁶ A.g.e., s., 211.

¹³⁷ Aynı yer.

¹³⁸ Petrus'un İkinci Mektubu, 3:8.

¹³⁹ Mezmurlar, 90:4.

dikkati çeken hususlardan biri de ölçülen bir zamanın Tanrı ile birlikte hep varolmuş olmasıdır. Ancak böyle bir yaklaşımın, zamana, Tanrı ile birlikte var olma ayrıcalığı tanıdığı için, Tanrı'nın mutlak gücüne belli sınırlamalar getirdiği ileri sürülebilir. Çünkü Tanrı'nın geçmiş ve gelecekte zamanın her anında bulunan bir varlık olması, zamanın Tanrı'dan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu ve Tanrı'nın, kendisinin yaratmadığı bir şeyin içerisinde var olduğu, başka bir ifadeyle zamana mahkum olduğu anlamına gelebilir.

Buna karşılık Swinburne, zamanın Tanrı ile birlikte bulunmasının Tanrı'nın zamana mahkum olmasını gerektirmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre bu durum Tanrı'nın iradî fiilinin bir sonucudur. Ayrıca, Tanrı ve zaman birlikte bulunmaktadır, fakat “kararları veren zaman değil Tanrı'dır.”¹⁴⁰

Bununla birlikte Swinburne'ün Tanrı'nın zamana mahkum olmamasını irade ile açıklaması, irade'nin tanımından kaynaklanan bir kısım sorunları da beraberinde getirdiği söylenebilir. Çünkü, eğer bir fiil irade ile meydana gelmiş ise, mantıken en az iki durumun gerçekleşmiş olması gerekir: 1) Fiil ile ilgili iradenin bulunmadığı durum, 2) İradenin fiile taalluk ettiği durum. Eğer iradenin konusu, zaman olursa, iradenin taalluk etmediği birinci durumda zamanın bulunmaması gerekir. Zaman, ancak iradenin kendisine taalluk ettiği ikinci durumda meydana gelebilir.

Bu durumu Tanrı'nın zaman ile olan ilişkisi açısından düşündüğümüzde, zaman irade ile var olmuş ise onun bir başlangıcının olması gerekir ve eğer zamanın bir başlangıcı var ise Tanrı'nın zamansız olduğu en az bir durumun kabul edilmesi gerekir. Bu sonucun bizi, Swinburne'ün tasavvurundaki şu ikileme karşı karşıya getirdiği iddia edilebilir: Ya Tanrı geçmişte zamanın her anında vardır ve zamanın bir başlangıcı yoktur

¹⁴⁰ Swinburne, *The Christian God*, s. 140.

ya da zamanın irade ile tayin edilen bir başlangıcı vardır ve Tanrı'nın zamansız olduğu en az bir durum söz konusudur. Swinburne'ün birincisini doğru kabul etmesi, onun zamanın başlangıcını açıklamak için ileri sürdüğü "iradî fiil" yaklaşımını reddetmesine bağlıdır. Çünkü eğer zamanın bir başlangıcı yok ise, burada irade ile tayin edilen bir durumdan söz edilemez. Dolayısıyla zamanın başlangıçsız kabul edilmesi, 'iradî fiil' açıklamasını geçersiz hale getirmektedir. Bu durumda zaman, Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu için, Tanrı'nın zamana mahkum olduğu sonucunun benimsenmesi gerekir.

Swinburne ikincisini doğru kabul ederse, zamanın bir başlangıcı olduğu için "iradî fiil" düşüncesi anlamlı olur ve Tanrı zamana mahkum olmaz. Ancak böyle bir durum, Swinburne'ün Tanrı'nın zamansız olduğu en az bir durumu kabul etmesine, daha açık bir ifadeyle zaman başlamadan önce, Tanrı'nın zamansız olduğunu kabul etmesine bağlıdır. Ancak Swinburne'e göre Tanrı, başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her anında bulunan bir varlıktır ve O'nun zamansız olduğu bir durum düşünülemez.

Bununla birlikte zamanın iradî bir fiil ile başlaması halinde, Tanrı'nın zamansız olduğu en az bir durumun bulunması gerektiği iddiası, Swinburne'ün zaman konusunda benimsediği ikinci ilke göz önünde bulundurulduğunda geçerli bir iddia olarak görülmeyecektir. Zira ikinci ilkeye göre, ölçülen bir zamanın varlığı doğa yasalarının bulunmasına bağlıdır. Ancak bu, doğa yasalarının bulunmadığı bir durumda, zamanın bir topolojisinin bulunmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle ölçülen zaman evrenin yaratılmasıyla başlamış bile olsa bu, evrenin yaratılmasından önce zamanın bulunmadığı, dolayısıyla Tanrı'nın zamansız olduğu anlamına gelmeyebilir.¹⁴¹

¹⁴¹ A.g.e., s.75.

Sonuç olarak Swinburne, Tanrı'yı başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her anında bulunan bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Ona göre kozmik zamanın ölçü birimleri, değişmez bir doğruluk değerine sahiptir ve kozmik zaman, Tanrı'nın zamanını ölçen bir saat işlevi görmektedir. Tanrı zaman periyotlarını niteliksel olarak ayırt edebilecek bir ölçüte ihtiyaç duyduğundan, doğa yasalarının ve buna bağlı olarak kozmik zamanın kendisiyle birlikte bulunmasını irade etmiştir. Tanrı ve zamanın birlikte bulunması, bu durum iradî fiilin bir sonucu olduğu için, Tanrı'nın zamana mahkum olduğu anlamına gelmez.¹⁴²

¹⁴² A.g.e., s. 140.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Çalışmamızın giriş kısmında Tanrı'nın ezeliliğinin teistler tarafından farklı şekillerde tasavvur edildiğini söylemiştik. Bu farklı tasavvurlara örnek olarak, birinci bölümde zamansız Tanrı tasavvurunu, Gazâlî'nin görüşleri çerçevesinde, ikinci bölümde ise zamanlı Tanrı tasavvurunu, Swinburne'ün görüşleri çerçevesinde ele aldık. Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, ezelilik ile ilgili bir tartışma Tanrı, zaman, değişme, yaratma, ilim, mükemmellik, zorunluluk vb. gibi kavramları içine alan oldukça geniş bir problem alanıdır. Bu nedenle ezeliliğin zamansızlık veya zamanlılık olarak tasavvur edilmesi, ezelilik konusu ile ilgili kavramların ne şekilde anlaşıldığı ve bunlardan hangisinin ya da hangilerinin merkeze alındığına bağlı olarak değişiklik gösterir.

Ezeliliği, zamansızlık olarak gören Gazâlî'nin tasavvurunda, Onun Tanrı kavramına yüklediği anlamın belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Zira Ona göre Tanrı kendi zâtı ile kâim olan, zorunlu, mükemmel, değişmez ve kendi dışındaki her şeyi yoktan yaratan bir varlıktır. Bu anlamda Tanrı yaratılmış varlıklardan ontolojik olarak farklı bir moda sahiptir. Çünkü yaratılmış varlıklar, olumsal bir moda sahip olan ve sürekli bir değişim süreci içinde bulunan eksik varlıklardır. Gazâlî, Tanrı-zaman ilişkisi konusunu, Tanrı'nın varlık modu ile yaratılmışların varlık modu arasındaki farklılıktan hareketle ele aldığı için, zamansızlığı Tanrısal varlık modunun, zamanlılığı ise yaratılmışların varlık modunun bir niteliği olarak görür. Çünkü Tanrı dışındaki varlıkların kendi başlarına var olamamaları, zamanın da kendi başına var olamadığı anlamına gelir. Bu nedenle Gazâlî zamanın mahiyeti konusunda, ilişkisel bir zaman anlayışını benimser. Çünkü Ona göre zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır ve zaman hareket

sayesinde var olur. Hareket ise maddeye bağlıdır ve maddenin yaratılması ile var olmuştur. Tanrı kendi dışındaki her şeyi yarattığı için, zamanı da yaratmıştır ve yaratmadan önce zaman diye bir şeyden söz edilemez. Yarattığı bir şey kendisini sınırlandıramayacağı için Tanrı'nın zamansız olması gerekir. Tanrı'nın doğası gereği değişmez ve zorunlu bir varlık olması da, O'nun zamansız olmasını gerektirir.

Gazâfî, zamansız Tanrı tasavvuru ile ilgili olarak ortaya çıkan, Tanrı'nın fail olması ve zamanlı olguları bilmesi gibi konuları açıklarken, yine Tanrısal varlık modunu esas alır. Yaratılmış varlıkların herhangi bir fiili meydana getirmesi, onlarda kuvveden fiile geçme anlamında bir değişimi zorunlu kılarken, Tanrı'nın bir fiili meydana getirmesi, O'nun zatında herhangi bir kuvvelîğin bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü O, zatında bütün kemâlatı barındırdığı için O'nda bir değişimin meydana geldiğini söylemek, önceden bulunmayan bir şeyin sonradan tamamlandığı anlamına gelir ki bu, mükemmelliğin tanımı ile çelişir. Aynı şekilde Tanrı'nın zamanlı olguları bilme tarzı, insanların bilme tarzından farklıdır. Çünkü insanların bilgisi bilinene tâbidir ve bu bilgi, bilinenin değişmesiyle değişime uğrar. Bu nedenle insanların geçmiş, şimdi ve gelecekte meydana gelen olgular hakkında bilgi sahibi olmaları onların bilgisinin değiştiğini gösterir. Çünkü onlar için geçmiş, şimdi ve gelecek, reel bir ayırımdır. Buna karşılık Tanrı'nın bilgisi, bilinene tâbi değildir ve bilinenin değişmesiyle değişime uğramaz. Tanrı zaman içinde meydana gelen olayları zaman üstü, tek ve değişmez bir bilgiyle bilir. O'nun açısından geçmiş, şimdi ve gelecek, reel ayrımlar değildir ve bu durumlar hakkında bilgi sahibi olmak O'nda sadece ilişkisel anlamda bir değişime neden olur.

Swinburne'e gelince, Onun Tanrı'yı zamanlı bir varlık olarak tasavvur etmesi, zaman konusundaki bir kısım temel kabullerinin mantıkî bir sonucu olarak görülebilir. Örneğin Ona göre, zamanın mantıksal bir zorunlulukla başlangıcı ve sonu yoktur.

Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanla ilişkisi söz konusu olunca, O'nun zamanın her anında bulunan bir varlık olması gerekir. Ayrıca, Swinburne'e göre, zamanlı olguların bilgisinin bu olguların gerçekleştiği zaman periyotlarında bilinebilir olması, Tanrı'nın zamanlı olgular hakkında bilgi elde etmek için zaman içinde bulunmasını gerektirir.

Yine Swinburne'e göre, zaman içinde bulunan varlıkların bir fiili meydana getirmesi onların bir değişime uğradığını gösterir ve bu durum Tanrı için de geçerlidir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir kısım fiilleri yerine getiren bir fail olması, O'nun belli bir değişim süreci içinde bulunan bir varlık olduğu anlamına gelir.

Görüldüğü üzere Swinburne'ün tasavvurunda Tanrı ile zaman içinde bulunan varlıklar arasında bir mahiyet farklılığı değil sadece bir derece farklılığı söz konusudur. Zamanla değişen varlıklar gibi Tanrı da zaman içindedir, fakat diğer varlıkların hayatlarının zaman içinde bir başlangıcı ve sonu olmasına karşın Tanrı için böyle bir durum söz konusu değildir.

Şimdi Gazâlî ve Swinburne'ün Tanrı-zaman ilişkisi konusunda sergiledikleri yaklaşımların teizm açısından tutarlılığını, bu iki filozofun tasavvurları arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret ederek inceleyelim:

a) Zamanın Başlangıcı ve Yaratma Açısından

Klasik teizmde Tanrı, kendi dışındaki her şeyi yaratan bir varlık olarak tanımlanır. Bu tanımdaki "her şeyi" ifadesinin içinde zamanın yer alıp-almaması, zaman için bir başlangıç kabul edilip edilmemesine bağlıdır. Gazâlî bu konuda zamanın bir başlangıcı olması gerektiği görüşünü benimser. Ona göre, Tanrı ile birlikte ezeli hiçbir varlık

bulunamaz. O, bu durumu “Tanrı vardı, âlem yoktu”¹⁴³ şeklinde dile getirir. Zaman yaratılmıştır ve yaratmadan önce zaman diye bir şeyden söz edilemez.¹⁴⁴

Her ne kadar zamanın başlangıçsız olduğunu savunanlar, zaman için kabul edilen bir başlangıçtan önce de bir önce'nin bulunduğunu ve bunun sonsuza kadar gittiğini söyleseler de, Gazâlî'nin tasavvurunda âlemin yaratılmasından önceki bir durumla ilgili olarak söylenen “önce” ifadesinin zamansal bir referansı yoktur. Çünkü Gazâlî zamanı, önce ve sonraya göre hareketin sayısı olarak tanımladığı için, ona göre hareketten ve hareketin kendisine bağlı olduğu maddenin yaratılmasından önce zaman diye bir şeyden söz edilemez.

Görüldüğü üzere Gazâlî'nin tasavvurunda zaman, Tanrı'nın yaratıcılık sıfatının gereği olarak varolur. Çünkü Ona göre, zaman kendi başına var olan bir töz değil, yaratma ile başlayan ve harekete bağımlı bir gerçekliğe sahip olan bir ilintidir.

Aynı konuda Swinburne'ün görüşlerine gelince, Onun, Gazâlî kadar açık bir yaklaşımı benimsemediğini görüyoruz. Çünkü O, bir taraftan zamanın başlangıçsız olduğunu, diğer taraftan, zamanın Tanrı ile birlikte bulunduğunu ve bunun Tanrı'nın iradî fiili ile gerçekleştiğini ileri sürmektedir.

Zira Ona göre, zaman mantıksal bir zorunlulukla başlangıçsız olmalıdır. “Çünkü bir başlangıcı olan her zaman periyodundan önce ve bir sonu olan her zaman periyodundan sonra başka bir periyot bulunmalıdır ve aynı an ve periyot asla geri dönmeyeceği için bir sınır (limit) söz konusu değildir. O, hep var olmuştur ve ebediyen var olacaktır.”¹⁴⁵

¹⁴³ Gazali, *Tehafüt*, s. 31.

¹⁴⁴ Aynı yer.

¹⁴⁵ Swinburne, *Space and Time*, s. 172-173.

Ayrıca ölçülen bir zamanın bulunmadığı bir durumda, zaman periyotlarını niteliksel olarak ayırt edecek bir ölçüt bulunmadığı için, içinde ölçülen zamanın başlaması konusunda bütün periyotlar eşit seçenekler olarak bulunacaktır. Böyle bir durumda zamanın herhangi bir periyotta başladığı kabul edilse bile, her zaman “niçin başka bir periyotta başlamadı?” sorusu sorulabilir. Bir periyodu, başka bir periyoda tercih etme konusunda yeterli bir nedenin bulunmadığı bir durumda, yukarıdaki soruya anlamlı bir cevap verilemeyeceği için, zamanın başlangıçsız olduğunun kabul edilmesi gerekir.¹⁴⁶

Başlangıçsız bir zaman anlayışının, Tanrı'nın yaratması konusunda belli sorunlara neden olacağı açıktır. Çünkü, zamanın yaratma ile başlaması, yaratmadan önce bulunmamasını gerektirir. Aynı şekilde, zamanın başlangıçsız olması, zamanın yaratılmadığını gösterir. Ancak Swinburne, zamanın Tanrı'dan bağımsız bir varlığa ve işleyişe sahip olmasının, Tanrı'nın mutlak gücüne bir sınırlama getirmediğine ve Tanrı'nın zamana mahkum olmasına neden olmadığına inanmaktadır. Çünkü Ona göre, zamanın Tanrı ile birlikte bulunması, Tanrı'nın iradî fiilinin bir sonucudur. Tanrı zamana mahkum olmuş bile olsa, bu durum Tanrı'nın seçimi ile olmuştur. Kararları veren zaman değil, Tanrı'dır.¹⁴⁷

Sonuç olarak, Tanrı'nın yaratma sıfatını açıklama konusunda, zamanın bir başlangıcı olması gerektiğini savunan Gazâlî'nin daha tutarlı bir yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz. Swinburne'e gelince, O, ölçülen zamanın evrenin var olmasıyla ortaya çıktığını ve bundan önce ölçülemeyen bir zamanın bulunduğunu kabul etmektedir. Bu durumda, Swinburne açısından ölçülen zaman, evrenin yaratılmasıyla başlamış bile olsa, yaratmadan önceki durumda ölçülemeyen bir zaman hep mevcuttur.

¹⁴⁶ Swinburne, “The Beginning of the Universe and of Time”, s. 187.

¹⁴⁷ Swinburne, *The Christian God*, s. 140.

b) Tanrı'nın Değişmezliği Açısından

Tanrı'nın değişmezliği konusunda Gazâlî, katı bir değişmezlik anlayışını benimser. Ona göre, Tanrı'nın hiç bir değişime uğramaması gerekir. Gazâlî'nin tasavvurunun temelinde, Onun Tanrı'nın varlık modu ile yaratılmışların varlık modu arasında gördüğü derin ontolojik farklılığın yattığını söyleyebiliriz. Zira Gazâlî'ye göre Tanrı'nın varlık modunun en önemli özelliği O'nun zorunlu bir varlık olması ve var olmak için başka bir varlığa muhtaç olmamasıdır. Buna karşılık yaratılmış varlıklar, önce yok iken sonradan var oldukları için en azından var olmak için bir değişim geçirmek zorundadırlar. Ancak Tanrı kendi zatı ile kâim olduğu için, O'nun değişime uğramaması gerekir.

Ayrıca Tanrı'nın mükemmel bir varlık olması, O'nun değişmemesini gerektirir. Çünkü Tanrı'da bir değişme olsa bu, Tanrı'da noksanlığın bulunduğu, daha açık bir ifadeyle önceden bulunmayan bir şeyin sonradan tamamlandığı anlamına gelir. Halbuki Tanrı, bütün kemâlatı zatında zatında barındırdığı için O'nun değişmesine gerek yoktur.¹⁴⁸

Değişmez ve zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın zaman ile olan ilişkisine gelince, Tanrı'nın zamansız olması gerekir. Çünkü zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayıdır. Zaman, harekete bağımlı bir varlık moduna sahiptir. Dolayısıyla kendisinde hareket ve değişimin bulunmadığı bir varlık olarak Tanrı'nın zamansız olması gerekir.¹⁴⁹

Bununla birlikte Gazâlî'ye göre, Tanrı'nın değişmez ve zamansız bir varlık olması, O'nun herhangi bir fiili gerçekleştiremeyen hayatsız bir varlık olduğu anlamına gelmez. Aksine Tanrı'nın ilim, kudret ve bilinç sahibi olması, hayat sahibi bir varlık olduğunu gösterir. Tanrı'nın herhangi bir fiili gerçekleştirmesi Tanrı'da kuvveden fiile geçme

¹⁴⁸ Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, s. 112.

¹⁴⁹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 171.

anlamında bir değişimin meydana gelmesini gerektirmez. Bu, kında duran bir kılıcın, bir nesneyi kestiğinde herhangi bir değişime uğramaması gibidir. Zira kılıç nesneyi kestiğinde bir değişiklik meydana gelmiştir, ancak bu değişim kılıçta değil, nesnede meydana gelmiştir.¹⁵⁰ Daha açık bir ifadeyle Tanrı'nın gerçekleştirdiği fiiller Tanrı'da değil, fiile konu olan nesnede meydana gelir. Bir fiil neticesinde meydana gelen değişiklik, Tanrı açısından sadece ilişkisel bir değişime neden olur.

Buna karşılık Swinburne, Tanrı'nın değişmezliği konusunda Gazâlî'den farklı bir yaklaşımı benimser. Ona göre, dinin Tanrı'sı katı anlamda değişmez bir varlık olamaz. Çünkü Tanrı, bilme, irade etme, sevme, yaratma gibi belli fiilleri yerine getiren bir varlık olarak belli bir değişim sürecindedir. Zira bir fiilin meydana gelmesi bir değişimin gerçekleşmesine bağlıdır ve Tanrı herhangi bir fiili yerine getirdiğinde bir işi yapmama durumundan, yapma durumuna doğru bir değişime uğrar. Dolayısıyla Tanrı'nın fail olması, O'nun değişen bir varlık olmasına bağlıdır.¹⁵¹

Ayrıca Tanrı'nın, zaman içinde bir kısım fiilleri meydana getiriyor olması, O'nun değişen bir varlık olduğunun bir başka delilidir. Çünkü zaman içinde bulunan varlıklar, gelecek, şimdi ve geçmiş olarak gelişen sürekli bir değişim sürecindedirler. Tanrı bu süreç içinde herhangi bir fiili meydana getirdiğinde, O'nun fiilin "ne zaman?" sorusuna karşılık gelen zamansal bir referansı bulunmalı ve bu fiil geçmiş, şimdi ve gelecek veya daha önce ve sonra gibi zamansal yüklerle nitelendirilebilmelidir. Dolayısıyla, zaman içindeki varlıklar sürekli bir zaman akışı içinde bulunurlar ve Tanrı'nın bu süreç müdahale ediyor olması O'nun değişen bir varlık olduğunu gösterir.

¹⁵⁰ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 158-159.

¹⁵¹ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 221.

Sonuç olarak, Gazâlî ve Swinburne Tanrı'nın değişmezliği konusunda farklı yaklaşımları benimsemektedirler. Gazâlî'ye göre, Tanrı'nın değişmez bir varlık olması, O'nun zorunlu ve mükemmel bir varlık olmasının mantıkî bir sonucudur. Tanrı, yaratılmışlardan farklı bir moda sahip olduğu için O'nun hiçbir değişime uğramaması gerekir. Gazâlî'nin tasavvurunda bu yaklaşım esas olduğu için, O, Tanrı'nın fail olmasını açıklarken, Tanrı açısından bir fiili meydana getirmenin "gerçek", yani özsel bir değişimi değil, sadece ilişkisel bir değişimi gerektirdiğini ileri sürer.

Swinburne ise değişmezliği yorumlarken Tanrı'nın fail olmasını merkeze alır. Ona göre, Tanrı da zaman içindeki diğer failer gibi, bir fiili meydana getirdiğinde değişime uğrar. Çünkü değişim, bir fiilin meydana gelmesinin zorunlu koşuludur. Bu nedenle, Tanrı'nın fail olması, klasik anlamdaki değişmezlik anlayışına bazı sınırlamalar getirilmesine ve Tanrı'nın belli bir değişim süreci içinde bulunan bir varlık olmasına bağlıdır.

c) Tanrı'nın Zamanlı Olgular Hakkındaki Bilgisi Açısından

Tanrı'nın zamanlı olgular hakkındaki bilgisinin mahiyeti, zamanlı ve zamansız Tanrı tasavvurlarında farklı şekillerde anlaşılmıştır. Zamansız Tanrı tasavvurunu savunan Gazâlî, Tanrı'nın zamanlı olguları, zaman üstü tek ve değişmez bir bilgiyle bildiğini ileri sürerken, Swinburne, Tanrı'nın zamanlı olguları bilmesinin, ancak bu olguların gerçekleştiği zaman periyotlarında yer almasıyla mümkün olabileceğini düşünmektedir.

Gazâlî'nin tasavvurunun temelinde onun zamansal kiplerin ontolojik statüsü konusundaki görüşünün ve değişim ile ilgili tartışmalarda benimsediği yaklaşımının belirleyici olduğu söylenebilir. Kiplerin ontolojik statüsü hakkındaki görüşlerini

incelediğimizde, Gazâlî'ye göre, geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde ifade edilen kipli olguların Tanrı açısından reel bir ayırma işaret etmediğini görürüz. Çünkü, “geçmişlik”, “şimdilik” ve “geleceklik” sadece zaman içinde bulunan varlıklar için gerçek olan üç farklı durumdur. Fakat Tanrı açısından bu üç zamansal durum bir çokluğa delâlet etmez. Çünkü O'nun bilgisi bilinene tâbi değildir. Daha açık bir ifadeyle, eşya Tanrı'nın bilgisinin sebebi değildir aksine, Tanrı'nın bilgisi eşyadan öncedir ve eşyanın varlığının sebebi O'nun bilgisidir. Bu durum, satranç öğrenen kişinin bilgisi ile, satrancı bulan kişinin bilgisi arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Satrancı bulan kişinin bilgisi, satrancın varlığının sebebi iken, satrancın varlığı, satrancı öğrenen kişinin bilgisinin sebebidir.¹⁵² Tanrı zamanlı olguların da varlığının sebebi olduğu için, geçmiş, şimdi ve gelecek Tanrı açısından üç farklı reel duruma delâlet etmez. Dolayısıyla, Gazâlî'nin kiplerin ontolojik statüsü konusunda anti-realist bir yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz.

Zamanlı olguları bilmenin Tanrı'da bir değişime neden olup olmadığı meselesine gelince, Gazâlî'ye göre, Tanrı'nın zamanlı olguları bilmesi O'nun zatında özsel bir değişimi zorunlu kılmaz. Örnek olarak güneş tutulması ile ilgili üç farklı durumu (geçmiş, şimdi ve gelecek) ele alırsak, Tanrı'nın güneş tutulmasına dair tek bir bilgisi olduğunu görürüz. Bu bilgi, “güneş tutulmadan önce güneşin tutulacağına”, “güneş tutulduğu an tutuluyor olduğuna” ve “güneş tutulduktan sonra tutulmuş olduğuna” dair bilgidir.¹⁵³ Gazâlî'ye göre güneş tutulması ile ilgili bu üç farklı durum Tanrı'nın bilgisinde değişimi zorunlu kılmayan izafetlerdir. Bu izafet ilişkisi, bir kişinin, sabit duran başka bir kişinin önce sağında iken sonra önüne ve daha sonra soluna geçmesine benzer. Burada, sabit duran kişide değil, yer değiştiren kişide değişim meydana gelir. Sabit duran kişi açısından

¹⁵² Gazâlî, *el-Maksad*, s. 39.

¹⁵³ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 142.

söz konu olan değişim sadece ilişkisel bir değişimdir. Aynı şekilde, zamanlı varlıklar için geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki üç farklı zamansal durumun, Tanrı'nın bilgisinde meydana getirdiği değişiklik de bunun gibidir. Daha açık bir ifadeyle, geçmiş, şimdi ve gelecekte meydana gelen olayları bilmek, Tanrı'da sadece ilişkisel bir değişime neden olur.

Buna karşılık, Tanrı'yı zamanlı bir varlık olarak tasavvur eden Swinburne için, Tanrı'nın zamanlı olguları bilmesi, O'nun, olguların meydana geldiği zaman periyotlarında bulunmasına bağlıdır. Ona göre, zamanlı olguların bilgisi zaman üstü ve zamansız bir yolla bilinemez. Swinburne'ün bu tasavvuru O'nun, kişi, zaman ve mekâna bağlı olgular hakkındaki yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Ona göre bir olgu hem kişi, zaman ve mekâna bağlı olarak hem de kişi, zaman ve mekâna bağlı olmaksızın betimlenebilir.¹⁵⁴ Örneğin, belli bir zaman periyodunda havanın güneşli olması, “bugün hava güneşlidir” veya “16 Temmuz 2001'de (bugünün tarihi 16 Temmuz 2001 olsun) güneşlidir şeklinde ifade edilebilir. Ancak bir kişinin bu önermelerden birini bilmesi, onun zorunlu olarak diğerini bildiği anlamına gelmez. Daha açık bir ifadeyle bir kişi bugünün tarihini bilmeksizin bugün havanın güneşli olduğunu bilebilir. Aynı şekilde, karanlık bir odada bulunan bir kişi, bugün havanın güneşli olduğunu bilmeksizin 16 Temmuz 2001'de havanın güneşli olduğunu bilebilir. Burada her iki önerme aynı olguyu betimliyor gibi görünse de bu önermelerin içeriği birbirinden farklıdır.

Dolayısıyla kişi, zaman ve mekâna bağlı olguların, bağlı olduğu koşullarda bilinebilir olması, belli olguların sadece belli zaman periyotlarında bilinebileceğini gösterir. Örneğin şimdi olan bir şey sadece şimdi bilinebilir ve bir kişinin bugün havanın güneşli

¹⁵⁴ Swinburne, *The Christian God*, s. 91.

olduğuna dair bilgisi sadece bugün elde edilebilir.¹⁵⁵ Bu durum, Tanrı'nın zamanlı olgular hakkındaki bilgisi için de geçerlidir. Bu nedenle "Tanrı'nın M.S. 1995'teki olayları (olaylar meydana gelirken) bildiğini söylemek, Tanrı'nın 1995'te var olduğu ve 1995'te meydana gelen olayları bildiği anlamına gelmediği sürece herhangi bir anlam ifade etmez."¹⁵⁶

Sonuç olarak Gazâlî, Tanrı'nın zamanlı olgular hakkındaki bilgisi konusunu, insanların bilme tarzı ile Tanrı'nın bilme tarzı arasındaki ayırımdan hareketle açıklamaktadır. Ona göre, insanların bilgisi bilinene tâbi olduğu için, bilinenin değişmesiyle değişime uğrar. Buna karşılık Tanrı'nın bilgisi bilinene tâbi olmadığı için, bilinenin değişmesiyle O'nun bilgisi değişmez. Geçmiş, şimdi ve gelecek, zamanlı varlıklar için reel ayrımlar olmasına karşın Tanrı'nın, geçmiş, şimdi ve gelecekte meydana gelen olguları bilmesi, Tanrı'da sadece ilişkisel anlamda bir değişime neden olur. Bununla birlikte, böyle bir tasavvur, Tanrı'nın ilim sıfatını ve değişmezliğini tutarlı bir biçimde açıklıyor görünse de, bu tasavvurda her şey Tanrı'nın bilgisine uygun olarak gerçekleştiği için, Tanrı'nın ezeli ve değişmez bilgisinin hür irade sahibi varlıkların fiillerini belirleyip belirlemediği, yanıtlanması gereken bir soru olarak durmaktadır.

Swinburne'e gelince O, Tanrı'nın bilme tarzı ile insanların bilme tarzı arasında çok büyük bir farklılık görmemektedir. Zira Ona göre, Tanrı da tıpkı insanlar gibi bilgisini zaman içinde elde etmektedir ve Tanrı'nın bilgisi zaman içerisinde olguların değişmesiyle değişikliğe uğramaktadır. İnsanlar için gelecek ne kadar bilinemez ise Tanrı için de o kadar bilinemezdir. Böyle bir tasavvurun hür irade sahibi varlıkların fiillerini açıklama konusunda daha tutarlı bir çözüm getirdiği söylenebilirse de, bu, Tanrı'nın her şeyi bilme,

¹⁵⁵ A.g.e., s. 92.

¹⁵⁶ Swinburne, *Is There A God?*, s. 9.

değişmezlik ve mükemmellik gibi bir kısım özsel sıfatlarına belli sınırlamalar getirilmesine neden olacağı için, klasik teizm açısından yeterli bir açıklama olarak görülmeyecektir.



KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Metafizik*, (Çev: A. Arslan), İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.
- AYER, A.J., *The Problem of Knowledge*, London: Penguin Books, 1956.
- BOLAY, S. H., *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- CRAIG, W. L., “Omniscience, Tensed Facts and Divine Eternity”, *Faith and Philosophy*, c. 17, no. 2, 2000.
- DAVIES, B., *An Introduction to The Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1993.
- EFLÂTUN, *Devlet*, (Çev: S. Eyüboğlu, M.A. Cimcoz), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1958.
- EVERRIT, N., “Interpretations of God’s Eternity”, *Religious Studies*, 34 (1998).
- FITZGERALD, P., “Stump And Kretzmann On Time And Eternity”, *Journal of Philosophy*, 82 (1985).
- GAZÂLÎ, İhyâu Ulûmi’ d-Dîn, Mısır, 1279.
- _____, *Mi ’yaru ’l-İlm*, Mısır, 1329.
- _____, *Kitabu ’l-Erbâin fî Usûli ’d-Dîn*, Mısır, 1334.
- _____, *el-İktisad fî ’l-İtikad*, (Hazırlayanlar: İ.A. Çubukçu ve H. Atay), Ankara, 1962.
- _____, *Kimya-yı Saadet*, (Çev: A. F. Meyan), İstanbul, 1969.
- _____, *Tehâfüt el-Felâsife*, A Parallel English-Arabic Text, (Çev: M. Marmura), Pro Utah: Brigham Young University Press, 1997.
- _____, Miracu’s-Salikin, *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazâlî*, Beyrut, 1999’dan naklen.
- _____, *el-Maksadu ’l-Esna Şerhu Esmâi ’l-Hûsna*, Mısır, II. Baskı, Tarihsiz.
- GEACH, P.T., *God and The Soul*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

- HELM, P., *Eternal God*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- KENNY, A., *The God of Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- LE POIDEVIN, R., "Relativism and Temporal Topology: Physics or Metaphysics?", *The Philosophy of Time*, (Derleyen: R. Le Poidevin and M. Mac Beath), New York: Oxford University Press, 1993'ten naklen.
- LEAMAN, O., *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (Çev: T. Koç), Kayseri, Rey Yayıncılık, 1992.
- LEFTOW, B., "Eternity", *A Companion to Philosophy of Religion*, (Derleyen:P. L. Quin and C. Taliaferro), Oxford: Blackwell, 1997'den naklen.
- LEWIS, D., "Eternity, Time and Tenselessness", *Faith and Philosophy*, c. 5, no. 1, 1998.
- LUCAS, J.R., *A Treatise on Time and Space*, London: Methuen & Co. Ltd., 1973.
- MC TAGGART, J.M.E., *The Nature of Existence*, Cambridge: Cambridge University Press, c. II, 1927.
- PADDGET, A. G., "God and Time: Toward a New Doctrine of Divine Timeless Eternity", *Religious Studies*, 25 (1989).
- PIKE, N., *God and Timelessness*, New York: Schocken Books, 1970.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, version 1.0, London and New York: Routledge, 1998.
- SARIKAVAK, K., "İhvan-ı Safâ, İbn Sinâ ve Gazâlî'de Zaman Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sayı: 29, 1997.
- SMITH, Q. and Oaklander, L. N., *Time, Change and Freedom*, New York and London: Routledge, 1995.
- SMITH, Q., "On The Beginning of Time", *Nous*, 19 (1985).

- SORABJI, R., *Time, Creation & The Continuum*, London: Duckworth, 1983.
- STUMP, E. and Kretzmann, N., "Eternity, Awareness, And Action", *Faith and Philosophy*, c. 9, no. 4, 1992.
- _____, "Eternity", *Journal of Philosophy*, 78 (1981).
- SWINBURNE, R., *Space and Time*, London: The Macmillan Press, 1981.
- _____, "Tensed Facts", *American Philosophical Quarterly*, c. 27, no. 2, 1990.
- _____, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____, "God and Time", *Reasoned Faith*, (Derleyen: E. Stump), Ithaca: Cornell University Press, 1993'ten naklen.
- _____, *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- _____, *Is There A God?*, New York: Oxford University Press, 1996.
- _____, "The Beginning of The Universe and of Time", *Canadian Journal of Philosophy*, c. 26, no. 2, 1996.
- WESTPHAL, J. and Levenson, C., *Time*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1993'ten naklen.
- WOLFSON, A. H., *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- WOLTERSTORFF, N., "God Is Everlasting", (Derleyen: M. Peterson ve diğeri), *Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996'dan naklen.

ÖZET

Felsefe ve teoloji geleneğinde Tanrı'nın ezeliği iki biçimde yorumlanmıştır. Birinci görüşe göre Tanrı'nın ezeliği, O'nun zamanın dışında veya zamansız olması anlamına gelir. Diğer görüşte ise Tanrı, zamansız bir varlık değil, aksine sonsuz bir zamanın her anında bulunan bir varlıktır.

Bu çalışmada ilk olarak, Tanrı'nın zamansızlığı görüşünü benimseyen Gazâlî'nin yaklaşımını inceledim. Ona göre, zaman âlemin yaratılması ile başlamıştır ve sadece ilintisel bir gerçekliğe sahiptir. Zamanın varlığı, hareket ve değişime bağlıdır. Tanrı'nın değişmez ve kendi dışındaki her şeyi yaratan bir varlık olması, O'nun zamansız bir varlık olduğunu gösterir. Fakat Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliği, O'nun bir zat olmasını engellemez. Çünkü Tanrı'nın bir fiili yapması O'nda sadece ilişkisel bir değişime neden olur. Tanrı'nın zamansal olguları bilmesine gelince, Gazâlî'ye göre, Tanrı bunları zamansız ve değişmez bir bilgiyle bilir. Çünkü, Tanrı'nın bakış açısından geçmiş, şimdi ve gelecek gerçek ayrımlar değildir.

İkinci olarak, Tanrı'nın zamanlılığını savunan Swinburne'ün görüşlerini inceledim. Ona göre zaman, mantıksal bir zorunlulukla sınırsız olmalıdır. Tanrı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlık olarak, ilâhî zamansızlık görüşünde iddia edildiği gibi tek bir an'da var olamaz. Aynı şekilde Tanrı'nın zamansal olguları bilmesi, O'nun zaman içinde var olmasına bağlıdır. Ayrıca, yaratma, sevme ve bilme gibi ilâhî fiiller, O'nun katı anlamda değişmez bir varlık olamayacağı anlamına gelir. Tanrı, zamansız bir varlık değildir, aksine O, zamanın her bir periyodunda vardır. Tanrı ve zamanın birlikte bulunması, Tanrı'nın zamanın mahkumu olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu ilâhî irade ile olmuştur.

ABSTRACT

In the tradition of Philosophy and theology God's eternity has been interpreted in two ways. According to the first view God's eternity means that He is outside of time or timeless. As for the rival view, God is not a timeless being but He has an existence which persists through an infinite time.

In this thesis, firstly I analysed Gazali's approach, who adopts the view of God's timelessness. According to him, time did start by the creation of the Universe and it has only an accidental reality. The existence of time depends on motion and change. The fact that God is an immutable being and the Creator everything except himself shows that He is a timeless being. But God's timelessness and immutability do not keep him from being a person. Because, to perform an action causes only a relational change in God. As for the God's knowledge about the temporal facts, according to Gazali, God knows them by a timeless and immutable knowledge. Because, from the God's point of view, past, present and future are not real distinctions.

Secondly, I analysed Swinburne's views, who defends God's temporality. According to him, time as a logical necessity must be unbounded. God as an omnipotent and omniscient being can't exist at an instant as it has been claimed in the view of divine timelessness. In the same way, God's knowing temporal facts depends on His existence in time. In addition to this, the fact that divine actions such as creating, loving and knowing mean that He can't be an immutable being in a strong sense. God is not a timeless being but He exists throughout all periods of time. The fact that God and time exist together doesn't mean that God is a time's prisoner. Because this arises from the divine will.