



**FELSEFÎ DÜŞÜNCEDE KOZMOLOJİK DELİLLER
AÇISINDAN TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ**

Okan BAĞCI

**Doktora Tezi
Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
2016
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Okan BAĞCI

**FELSEFÎ DÜŞÜNCEDE KOZMOLOJİK DELİLLER AÇISINDAN
TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

ERZURUM-2016



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

30/09/2016

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum **"Felsefi Düşüncede Kozmolojik Deliller Açısından Tanrı-Zaman İlişkisi"** adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☒ Tezimin/Raporumun 3 (üç) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

30.09.2016

Okan BAĞCI



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında, Okan BAĞCI tarafından hazırlanan bu çalışma 30/09/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sinan ÖGE

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ŞEMALAR DİZİNİ.....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII

GİRİŞ

KOZMOLOJİK DELİLLER AÇISINDAN TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİNE

GENEL BİR BAKIŞ

I. KOZMOLOJİK DELİLLER	1
II. TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ.....	12

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK ÇAĞ FELSEFESİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

1.1. PLATON	24
1.1.1. Kozmolojik Delil.....	24
1.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	29
1.2. ARİSTOTELES	31
1.2.1. Kozmolojik Delil.....	32
1.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	39

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

2.1. KİNDÎ.....	45
2.1.1. Kozmolojik Delil.....	45
2.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	51
2.2. FÂRÂBÎ	53
2.2.1. Kozmolojik Delil.....	53
2.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	56

2.3. İBN SÎNÂ	58
2.3.1. Kozmolojik Delil	58
2.3.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	62
2.4. GAZÂLÎ	65
2.4.1. Kozmolojik Delil	65
2.4.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	68
2.5. İBN RÜŞD	70
2.5.1. Kozmolojik Delil	70
2.5.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YAHUDİ DÜŞÜNCESİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

3.1. SAADİA	78
3.1.1. Kozmolojik Delil	79
3.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	83
3.2. İBN MEYMUN	84
3.2.1. Kozmolojik Delil	84
3.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	94

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HRİSTİYAN TEOLOJİSİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

4.1. THOMAS AQUINAS	97
4.1.1. Kozmolojik Delil	98
4.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	106
4.2. DUNS SCOTUS	112
4.2.1. Kozmolojik Delil	112
4.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	117

BEŞİNCİ BÖLÜM

17. YÜZYIL FELSEFESİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

5.1. SPİNOZA	120
5.1.1. Kozmolojik Delil	121

5.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	125
5.2. LEİBNİZ	127
5.2.1. Kozmolojik Delil	127
5.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi	131
SONUÇ	136
KAYNAKÇA	141
ÖZGEÇMİŞ	148



ÖZET

DOKTORA TEZİ

FELSEFÎ DÜŞÜNCEDE KOZMOLOJİK DELİLLER AÇISINDAN
TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ

Okan BAĞCI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2016, 148 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Sinan ÖGE
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN

Bu tez, Tanrı ile zaman arasındaki ilişkiyi felsefî bir temelde tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Kapsamın çok fazla geniş olmasına mahal vermemek için, çalışma kozmolojik delilleri savunan filozof, düşünür ve teologların görüşleri ile sınırlandırılmıştır.

Tanrı'nın ezelî-ebedî olduğu genellikle kabul edilen bir gerçek olsa da, Tanrı'nın ezelî-ebedîliğinin tabiatı üzerinde çokça görüş ayrılıkları olagelmıştır. Bu görüş ayrılıklarının hepsi olmasa da çoğu, 'Tanrı, ezelî-ebedî olsa bile, zamanı aşkın mıdır?' sorusundan kaynaklanmıştır.

Çalışma boyunca, kozmolojik delillerin farklı şekillerini özetleyip, meseleyle ilgili olan şu temel sorulara cevap bulmaya çalıştık: Zamanın bir başlangıcı var mıdır? Evren ezelî-ebedî midir? Eğer Tanrı zamanı aşkınsa, zamansal olayları bilir mi? Eğer Tanrı zamansal olayları biliyorsa, O'nun bilgisi değişir mi?

Kozmolojik delilleri savunanlar arasında, Tanrı'nın zamanı aşkın olduğu, hem evrenin hem de zamanın bir başlangıcının olduğu, Tanrı'nın zamansal olayları bilgisinde herhangi bir değişiklik olmadan bildiği görüşlerinin diğerlerinden çok daha ağır bastığı saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kozmolojik Deliller, Tanrı, Zaman

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****GOD-TIME RELATION IN TERMS OF COSMOLOGICAL ARGUMENTS IN
PHILOSOPHICAL THOUGHT****Okan BAĞCI****Advisor: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****2016, 148 pages****Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****Prof. Dr. Sinan ÖGE****Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN****Assist. Prof. Dr. Mehmet Fatih KALIN**

This study aims to analyse the relation between God and time on a philosophical basis. In order not to let the scope be too broad, the study has been limited to the views of the philosophers, thinkers and theologians who support the cosmological arguments.

Although the fact that God is eternal is a generally accepted one, there have been many disagreements on the nature of God's eternity. Most of these disagreements, if not all, have resulted from the question 'Does God, even if He is eternal, transcend time?'

Throughout the study, we have summarized the different versions of the cosmological arguments and tried to find answers to the following basic questions regarding the issue: Does time have a beginning? Is the universe eternal? If God transcends time, does He know temporal events? If God knows temporal events, does His knowledge change?

It has been established that the views that God transcends time, both time and universe had a beginning, God knows temporal events without any change in his knowledge far outweigh others among the supporters of cosmological arguments.

Key Words: Cosmological arguments, God, Time

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Yayına hazırlayan
Hız.	: Hazreti
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÖ	: Milattan önce
MS	: Milattan sonra
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayıları
tr	: Tarihsiz
Trans.	: Translator
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v.d.	: ve diğerleri
vs.	: vesaire

ŞEMALAR DİZİNİ

Şema 1.1. Platon’a Göre Kozmolojik Delil	25
Şema 1.2. Aristoteles’e Göre Kozmolojik Delil	33
Şema 2.1. Kindî’ye Göre Kozmolojik Delil	46
Şema 2.2. Fârâbî’ye Göre Kozmolojik Delil	54
Şema 2.3. İbn Sînâ’ya Göre Kozmolojik Delil	61
Şema 2.4. Gazâlî’ye Göre Kozmolojik Delil	66
Şema 2.5. İbn Rüşd’e Göre Kozmolojik Delil	71
Şema 3.1. Saadia’ya Göre Kozmolojik Delil	80
Şema 3.2. İbn Meymun’a Göre Kozmolojik Delil (1	89
Şema 3.3. İbn Meymun’a Göre Kozmolojik Delil (2	91
Şema 3.4. İbn Meymun’a Göre Kozmolojik Delil (3	93
Şema 4.1. Aquinas’ın Birinci Yolu	100
Şema 4.2. Aquinas’ın İkinci Yolu	102
Şema 4.3. Aquinas’ın Üçüncü Yolu	104
Şema 4.4. Duns Scotus’a Göre Kozmolojik Delil	114
Şema 5.1. Spinoza’ya Göre Kozmolojik Delil	124
Şema 5.2. Leibniz’e Göre Kozmolojik Delil	130

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, Tanrı-zaman ilişkisi kozmolojik deliller bağlamında, kozmolojik delilleri savunan filozof, düşünür ve teologların görüşleri esas alınarak incelenmiştir.

Çalışma giriş ve beş ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İlk Çağ Felsefesinde Kozmolojik Deliller başlığı altında Platon ve Aristoteles'in düşüncelerine; ikinci bölümde, İslâm Düşüncesinde Kozmolojik Deliller başlığı altında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün fikirlerine; üçüncü bölümde, Yahudi Felsefesinde Kozmolojik Deliller başlığı altında Saadia Gaon ve İbn Meymun'un düşüncelerine; dördüncü bölümde, Hristiyan Teolojisinde Kozmolojik Deliller başlığı altında St. Thomas Aquinas ve John Duns Scotus'un görüşlerine; beşinci bölümde ise, 17. Yüzyıl Felsefesinde Kozmolojik Deliller başlığı altında Benedict De Spinoza ve Gottfried Wilhelm Leibniz'in yaklaşımlarına yer verilmiştir.

Her bir bölümde, kozmolojik delillerin değerlendirilmesinin ardından yukarıda zikredilen düşünürlerin Tanrı-zaman ilişkisi üzerine sergiledikleri yaklaşımlar incelenmiş ve genel manada şu sorulara cevap aranmıştır: Zamanın bir başlangıcı var mıdır? Evren ezelî-ebedî midir? Eğer Tanrı zamanı aşkınsa, zamansal olayları bilir mi? Eğer Tanrı zamansal olayları biliyorsa, O'nun bilgisi değişir mi?

Öncelikle, bu çalışmaya başladığımda Tez İzleme Komitesinde görevli iken aramızdan ayrılan hocamız Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER'İ bu vesile ile rahmetle anmak isterim. Çalışma boyunca çok büyük desteğini gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU başta olmak üzere, bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkıları olan hocalarım Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU ve Prof. Dr. Sinan ÖGE ve her daim yanımda olan aileme teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

KOZMOLOJİK DELİLLER AÇISINDAN TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Bu çalışmanın amacı, Tanrı ve zaman arasındaki ilişkiyi ele almaktır. Ancak, konunun kapsamını belirginleştirmek üzere, Tanrı-zaman ilişkisi, kozmolojik delillerin gelişimine katkı sağlamış olan düşünürlerden Platon, Aristoteles, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd, Saadia, İbn Meymun, St. Thomas Aquinas, John Duns Scotus, Benedict De Spinoza ve Gottfried Wilhelm Leibniz'in perspektifinden ele alınacaktır.

Yukarıda zikredilen düşünürlerin Tanrı-zaman ilişkisi ile ilgili yaklaşımları incelenirken öncelikle kozmolojik delillerini nasıl şekillendirdikleri tahlil edilecek ve ardından ortaya koydukları delil formunda Tanrı-zaman ilişkisine dair ne söyledikleri değerlendirilecektir.

Söz konusu ilişkiyi tüm veçheleriyle inceleyebilmek için hem kozmolojik deliller hem de Tanrı-zaman ilişkisi hakkında bilgi vererek işe koyulmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Her ne kadar gerek kozmolojik deliller, gerekse Tanrı-zaman ilişkisi binlerce çalışmaya konu olacak kadar geniş alanlar olsalar da, bu çalışmanın insicamını sağlamak açısından bu konulara kısaca değinmek bir zaruret gibi görünmektedir. Bu bağlamda öncelikle giriş bölümünde kozmolojik deliller ana hatlarıyla ele alınacak, ayrıca Tanrı-zaman ilişkisi üzerinde durulacaktır.

I. KOZMOLOJİK DELİLLER

“Kozmolojik delil, teizm için evrenin mümkünlüğü üzerine kurulmuş bir delildir. Kozmolojik delile göre zorunlu bir varlık olmaksızın mümkün evrenin varlığı açıklanamaz ve sonsuz sayıdaki mümkün açıklamaları sürdürmek zorunlu olur. Bu delile göre, evren mümkün olarak görüldüğü sürece, evrendeki varlıkların açıklanması için bir temel oluşturmak amacıyla Tanrı'nın varlığını kabul etmediğimiz takdirde, evrenin tam ve yeterli bir açıklamasına ulaşma çabaları başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Kozmolojik delil bazen evrenin zaman içerisinde zorunlu bir sebebe (ilk sebep) ihtiyaç duyduğu inancını desteklemek için formüle edilse de, sıkça evrenin, var olduğu her an

bir zorunlu sebebe ihtiyaç duyduğunu açıkça belirtir. Kozmolojik delilin bazı şekilleri zorunluluk ve mümkünlik bakımından değil, nedensel bağımlılık ve bağımsızlık bakımından formüle edilmiştir. Bazı filozoflar, olayların başka olaylara dayandığı, bağımlı sebeplerden oluşan evrenimizin, kendi varlığı ve devamlılığının sebebi olan bağımsız bir varlığa ihtiyaç duyduğunu iddia ederler.”¹

Tanımda da görüldüğü gibi, kozmolojik deliller, her ne kadar kendi sistemlerini tamamlamak için bazı filozoflar tarafından kullanılmış olsalar da, esasen Hristiyan teologları ve İslâm kelâmcılarının ilgileri ve katkılarıyla gelişmiştir. Bunda belki kutsal kitaplarda evrenden Tanrı’ya gitmenin imkânı üzerinde durulmuş olması da etkili olmuştur. Örneğin:

“Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde süzülen gemilerde, Allah'ın gökten indirip yeri ölümünden sonra dirilttiği suda, her türlü canlıyı orada yaymasında, rüzgârları ve yerle gök arasında emre amade duran bulutları döndürmesinde, düşünen kimseler için deliller vardır.”²

“Çünkü Tanrı’ya ilişkin bilinen ne varsa, gözlerinin önündedir; Tanrı hepsini gözlerinin önüne sermiştir. Tanrı’nın görünmeyen nitelikleri -sonsuz gücü ve Tanrılığı- dünya yaratılalı beri O’nun yaptıklarıyla anlaşılakta, açıkça görülmektedir. Bu nedenle özürleri yoktur.”³

Yukarıdaki Kur’an ayeti ve İncil ifadesi açıkça Tanrı’nın varlığına evrenden hareketle ulaşmanın mümkün olduğunu göstermektedir.

Delilin tarihi gelişimine bakıldığında, ilk şekilleri Platon ve Aristoteles tarafından ortaya konulmuş olsa da, onlardan önce yaşamış Tabiat Filozoflarında da bu delile benzer düşüncelere rastlamak mümkündür. Ancak, onlar kozmolojik delildeki gibi bir ilk sebep arayışına girmiş olsalar bile, fizikî dünyanın sınırlarını aşmakta başarılı olamamışlardır.⁴ Bu yüzden genel olarak kozmolojik delillerin Platon ve Aristoteles ile ortaya çıkmış olduğu kabul edilir. Ortaçağ boyunca Yahudi, Hristiyan ve Müslüman düşünürleri için önemli rol oynamış ve 18. yüzyılda Alman filozof Leibniz ve İngiliz

¹ Charles Taliaferro, Elsa J. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion*, The Continuum International Publishing Group, New York 2010, ss. 52-53.

² Bakara: 2/164.

³ Romalılar 1: 19-20.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012, s. 40.

teolog Samuel Clarke tarafından güçlü bir biçimde temsil edilmiştir. Modern çağda bu delil özellikle Hume ve Kant tarafından şiddetli bir biçimde eleştirilmiştir.⁵

Son zamanlarda ise A. E. Taylor, Richard Swinburne ve William Lane Craig gibi düşünürler bu delili savunmuştur.⁶ Delilin günümüzde yeniden ilgi çekiyor olması bir ölçüde bilimin kozmolojik delillerin öncüllerini güçlendirecek bilgilere ulaşmasından kaynaklanmaktadır.

Kozmolojik deliller üzerinde biraz çalışan herkes Müslüman düşünürlerin bu delile ne denli büyük bir katkı sağladıklarını kolaylıkla fark edecektir. Öyle ki, Craig bu delilin en güçlü olduğu dönemin, Müslüman kelâmcı ve filozofların onu işlediği dönem olduğunu ileri sürmektedir.⁷ Craig kozmolojik delilleri sınıflandırırken de İslâm Kelâmcıların savunduğu delil formunu ayrı bir başlık altında inceler ve kendisi de en çok bu formu savunur. Hatta daha sonra ele alınacak olan bu formu “kelâm delili” olarak adlandırır.

Kozmolojik deliller genel anlamda iki türe ayrılabilir.⁸ Bunlardan birincisi sebeplerin sonsuza dek geri gidemeyeceği öncülüne dayanırken, diğeri böyle bir öncüle dayanmaz. İlkine örnek olarak Aquinas tarafından ortaya konulmuş olan ilk “üç yol” ve İslâm düşünürlerinin geliştirmiş oldukları “evrenin ezeli olamayacağı ve dolayısıyla Tanrı’nın yaratma arzusu neticesinde hudûs bulduğu” düşüncesi verilebilir. Aquinas’ın “üç yolu” ile İslâm düşünürlerinin önemli bir farkı, her ikisi de sebeplerin sonsuza dek geri gitmesini reddederken, yalnızca ikincisinin bu itirazı sonsuz bir *zamansal* geri gitmenin imkânsızlığı üzerine temellendirmiş olmasıdır. İslâm düşünürlerinin yaklaşımını benimsemiş olan Bonaventure’nin aksine Aquinas, evrenin zamansal bir başlangıcının olduğunu felsefe tarafından gösterilemeyeceğini düşünmüştür. Ancak, ister zamansal bir başlangıca sahip olsun isterse ezeli olarak var olsun, evrenin bir sebebe ihtiyacı olduğunu ileri sürmüştür.

Leibniz ve Clarke ise, sebeplerin böylesine sonsuza dek geri gitmesine itiraz etmemiş, ancak, bu sebepler zincirinin var olabilmesi için bir yeter neden olması

⁵ William L. Rowe, “Cosmological Arguments”, William E. Mann (Ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (ss. 103-116), Blackwell Publishing, Cornwall 2005, s. 103.

⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 43.

⁷ William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, The Macmillian Press Ltd., London 1979, s. 3.

⁸ Rowe, “Cosmological Arguments”, s. 103.

gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bir başka deyişle, Bonaventure ve Aquinas'ın aksine Leibniz ve Clarke'ın 18. yüzyıldaki tartışmaları sebeplerin sonsuza dek geri gitmesini reddetmek üzerine kurulmamıştır. Onlar, yeter neden ilkesini ortaya koyarak, böyle bir sebepler zincirinin kendi başına açıklanamayacağını ve bu yüzden bu zincirin dışında kalan bir açıklamanın zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir.⁹

Craig yukarıda bahsedilen kıstaslardan başka yaklaşımlar sergilemek suretiyle, kozmolojik delillerin iki farklı açıdan sınıflandırılabilirliğini ifade eder.¹⁰ Söz konusu sınıflandırmayı kullanarak aşağıdaki tabloyu oluşturmak mümkündür:

Kozmolojik delillerin sınıflandırılması		Delilin sonsuz geri gidişi ele alma şekli		
		Zamansal	Zamandan bağımsız	Dikkate almaz
Delilin dayandığı ilke	Determinasyon	Kelâm		
	Sebeplilik		Aquinas	
	Yeter neden			Leibniz

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere, birinci sınıflandırma delillerin sonsuz geri gidişi ele alma şekline bağlı olarak yapılabilir. Buna göre şu üç grup ortaya çıkar:

- 1- Sonsuz bir zamansal geri gidişin imkânsızlığını savunanlar.
- 2- Sebeplerin sonsuz geri gidişinin (zamandan bağımsız olarak) imkânsızlığını savunanlar.
- 3- Sonsuz bir geri gidişi söz konusu etmeyenler.

İkinci bir sınıflandırma ise delillerin kullandıkları temel ilke dikkate alınarak yapılabilir:

- 1- Determinasyon (tayin etme / imkân) ilkesine dayananlar.
- 2- Sebeplilik ilkesine dayananlar.

⁹ Rowe, "Cosmological Arguments", s. 104.

¹⁰ William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 2001, ss. 282-283.

3- Yeter neden ilkesine dayananlar.¹¹

Açıkça görülmektedir ki, her iki sınıflandırma birbiriyle tutarlılık sergilemektedir ve iki sınıflandırmaya göre de 1. grup kelâm delili, 2. grup Aquinas'ın savunduğu delil ve 3. grup ise Leibniz (ayrıca Spinoza ve Clarke) tarafından savunulan delil olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonsuz bir zamansal sebepler zincirine karşı çıkan felsefî itirazlar üzerine inşa edilmiş olan kozmolojik deliller tipik olarak şu şekilde ifade edilir:

- (1) Her hâdisin (sonradan var olan şeyin) bir sebebi vardır.
- (2) Evren hâdistir.
- (3) O halde, evrenin var olmasının bir sebebi vardır.

Burada 2. öncülün felsefî delili geçmişteki olayların sonsuz bir dizi olmasının imkânsızlığı üzerine kurulmuştur. Bunu biraz açmak gerekirse, bugünden başlayarak geleceğe doğru ilerleyen sonsuz bir olaylar dizisinden söz edildiğinde, aslında potansiyel bir sonsuzluk anlatılmış olur. Yani, gelecekteki herhangi bir noktada durup geçmişe bakıldığında aslında sonlu bir dizi söz konusu olur. Oysa aynı sonsuz olaylar dizisi senaryosu geçmişe uyarlandığında ortaya potansiyel bir sonsuzluk değil, gerçek bir sonsuzluk konulmuş olur. İddia odur ki, bir olaylar dizisi potansiyel olarak sonsuz olabilir, ancak gerçek anlamda sonsuz olması mümkün değildir. Bu yüzden evren ezeli olamaz.¹²

Craig gerçek sonsuzluğun mümkün olmadığını göstermek için David Hilbert'e ait olan meşhur Hilbert'in oteli örneğini kullanmaktadır:

Bir oteliniz olduğunu hayal edin. Gecenin bir vakti otelinize bir misafir gelir ve bir oda ister. Ne var ki, otelde hiç boş oda yoktur. Bu durumda yapılacak tek şey gelen misafiri geri çevirmek olacaktır. Oysa Hilbert'in otelinde durum farklıdır. Bu otelde de tüm odalar doludur ancak sizin otelinizden farklı olarak sonsuz sayıda oda vardır. Sonsuz sayıda dolu oda aynı zamanda sonsuz sayıda misafirin otelde konaklamakta olduğu anlamına gelir. Yani aslında ilk bahsedilen oteldeki gibi tüm odaları dolu bir otel söz konusu olmasına rağmen bu otelde bir çözüm üretmek mümkün olabilir. Şöyle ki, 1. odadaki misafir 2. odaya, 2. odadaki misafir ise 3. odaya nakledilebilir. Sonsuz sayıda

¹¹ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, ss. 282-283.

¹² Rowe, "Cosmological Arguments", s. 104.

odaya sahip bu otelde böylelikle her misafir bir sonraki odaya nakledilir ve sonuç olarak elde edilen boş odaya da yeni gelen misafir yerleştirilebilir. Peki, bu durumda zaten sonsuz olan misafir sayısı bir artmış olmuyor mu? Bu son misafir yerleştirilmeden önce sonsuz olan misafir sayısı artık sonsuz artı bir mi olmuştur? Yoksa sonsuz sayıdaki odaların sonuncusunda konaklayan misafir otelden mi atılmıştır? “Sonsuz sayıdaki odaların sonuncusu” ifadesinin apayrı bir paradoks olduğunu anlatmaya herhalde lüzum yoktur.¹³

Buradaki işlemi tersinden de yapmak mümkündür. Oteldeki misafirlerden birinin ayrıldığını varsayalım. Sonsuz sayıdaki misafirlerden birisi otelden çıkınca acaba geriye kaç misafir kalır? Cevap açık, yine sonsuz sayıda misafir kalır. Peki, oteldeki tek numaralı odalardaki misafirlerin tamamı otelden ayrılırsa toplamda kaç misafir otelden ayrılmış olur? Elbette ki sonsuz sayıda. Geriye kaç misafir kalmış olur? Yine sonsuz sayıda. Ya 1. odadaki hariç, tüm misafirler otelden ayrılırsa? Sonsuz sayıda misafir otelden ayrılmış olur, ancak bu kez otelde tek misafir kalır. Son olarak, oteldeki misafirlerin tamamının ayrıldığını farz edelim. Bu defa otelden sonsuz sayıda misafir ayrılmış olacak ve otelde hiç misafir kalmayacak.

Durumu toparlamak gerekirse, sonsuz sayıda odaya sahip ve tüm odaları dolu olan bir otelden sonsuz sayıda misafir ayrılacak olursa geriye kaç misafirin kalacağı tam bir muammadır. Belki hiç, belki bir, belki de sonsuz sayıda misafir.

Bu örneklerden, aslında sonsuzluğun kavramsal veya potansiyel olarak var olabileceği, gerçek veya olgusal bir sonsuzluğun var olmasının imkânsızlığı açıkça anlaşılmaktadır. Böylece kozmolojik delillerin en önemli dayanaklarından birisi olan sonsuz bir sebepler zincirinin imkânsızlığı da felsefî olarak savunulmuş oluyor.

Aquinas’ın “ikinci yolu” sebeplerin zamansal olmayan sonsuz bir geri gidişinin reddedilmesi üzerine kurgulanmış kozmolojik delile örnek olarak gösterilebilir. Bu delil şu şekilde ifade edilebilir:

- (1) Bazı şeyler vardır ve onların varlığı sebeplidir.
- (2) Varlığına sebep olunan her ne varsa, onun varlığına başka bir şey tarafından sebep olunmuştur.

¹³ William Lane Craig, James D. Sinclair, “The Kalam Cosmological Argument”, William Lane Craig, J. P. Moreland (Ed.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (ss. 101-201), Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2009, ss. 108-110.

(3) Herhangi bir şeyin varlığına yol açan sebeplerin sonsuza dek (zamansal olarak değil) geri gitmesi imkânsızdır.

(4) O halde, varlığın bir ilk sebebi vardır.¹⁴

Aquinas'ın formülündeki özellikle 3. öncülün dikkatle ele alınması gerekir. Çünkü zamansal olmayan sebepler dizisinin tam olarak ne anlama geldiğini ve böyle bir dizinin niçin sonsuza dek sürüp gidemeyeceğinin anlaşılması delilin anlaşılabilmesi açısından önemlidir.

Bu noktada öncelikle olarak yapılması gereken, bir şeyi var eden daha önceki bir sebep ile şu anda var olan bir şeyin mevcut sebeplerinin ayırt edilmesidir. Yani, eğer A şu anda var ise, A'nın var olmasına B tarafından sebep olunuyordur ve B'nin A'nın var olmasına sebep olmasına da C tarafından eş zamanlı olarak sebep olunuyordur. A'nın şu anda var olması zamansal olarak kendinden önce gelen bir sebep olmaksızın mümkün görünmese de (zamansal sebepler dizisi), A şu an varlığına sebep olan bir B olmaksızın da var olamazdı.¹⁵

Burada görüldüğü gibi, hem zamansal olmayan sebepler dizisinin anlaşılmasının zor olması, hem de böyle bir dizinin sonsuza dek sürdürülemeyecek olmasının daha kapsamlı bir izah gerektirmesi nedeniyle bu delil birçok düşünür tarafından ikna edici bulunmamıştır.¹⁶

Leibniz ve Clarke'ın kozmolojik delilleri sebeplerin sonsuza dek geri gitmesini reddeden bir öncüle dayanmamaktadır. Bir şeyin neden var olduğu sorusunun cevabı onun ne kadar süredir var olduğunun söylenmesiyle verilmiş olmaz. Örneğin, evrenin ezeli olduğunu söylemek de, bu durumda, tatmin edici bir cevap olmayacaktır. Çünkü evrenin ezelden beri var olduğu kabul edilse bile, "Evren neden ezelden beri yok değil de var?" sorusunun sorulmasına engel teşkil etmeyecektir.¹⁷ Bu yüzden onlar daha ziyade her varlığın varlık bulabilmesi için belirleyici bir neden olması gerektiği prensibini temel alırlar. Clarke'ın delili şu şekilde ifade edilebilir:

¹⁴ Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica* [Elektronik Sürüm], (Trans. Fathers of the English Dominican Province), Benziger Bros., Ohio 1947, ss. 27-28.

¹⁵ Rowe, "Cosmological Arguments", s. 105.

¹⁶ Rowe, "Cosmological Arguments", s. 106.

¹⁷ Richard Taylor, "A Contemporary Version of the Cosmological Argument", Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (Ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (ss. 167-176), Oxford University Press, New York 1996, s. 171.

- (1) Her varlık (şu anda var olan veya herhangi bir zamanda var olmuş) ya bağımlı bir varlıktır, ya da varlığı kendindendir.
- (2) Her varlık bağımlı olamaz.
- (3) O halde, varlığı kendinden olan bir varlık vardır.¹⁸

Bu delilde özellikle 2. öncülü açıklığa kavuşturabilmek için yeter neden ilkesinden söz etmek yerinde olacaktır.

Richard Taylor yeter neden ilkesini şu örnekle açıklar:

Ormanda gezinen bir kişiyi hayal edin. Bu kişi ormanda her gün aynı varlıkları görmektedir; ağaçlar, otlar, taşlar vb. Bir gün, daha önce hiç görmediği, bir adam boyunda, şeffaf bir topa rastlar. Bu topun varlığı onu şaşırtır. Aslında topun varlığı ormandaki herhangi bir başka şeyin varlığından daha şaşırtıcı olmamalıdır. Yani, bu topun varlığı ancak ormandaki bir kayanın var olması kadar şaşırtıcı olmalıdır. Ne var ki, galiba aşinalık insanı merak etmekten alıkoyabiliyor. Her neyse, adam o topun orada olmasının bir nedeni olması gerektiğini düşünür ki, aynı şekilde bir neden ormandaki her bir varlık için, hatta ormanın kendisi için ve nihayetinde evren için de söz konusu olmalıdır. Esasen herhangi bir şeyin varlığını sorgulamamız için onun alışılmışın dışında bir varlık olması gerekmez, çünkü onun var olması zaten yeterince kafa karıştırıcıdır. Bir başka ifadeyle, ormanda olmayan bir topun neden var olmadığı sorulduğunda, “Neden olsun?” şeklinde bir cevap doğal karşılanabilir. Oysa orada bulunan bir topun neden var olduğu sorulduğunda, “Neden olmasın?” demek hiç de tatmin edici olmayacaktır. Kısacası, her varlığın var olabilmesi için bir nedene ihtiyacı vardır. Aslında burada bir yanlış anlamaya mahal vermemek için şunu eklemek gerekir: Yokluğu bir açıklamayı zaruri kılmayan her şeyin varlığı bir nedene muhtaçtır.¹⁹

Leibniz’e göre, onun neden başka türlü değil de böyle olduğunu açıklayan bir yeter neden olmadıkça, hiçbir durum gerçek veya var olamaz ve hiçbir ifade doğru olamaz.²⁰

¹⁸ Rowe, “Cosmological Arguments”, s.106.

¹⁹ Taylor, “A Contemporary Version of the Cosmological Argument”, s. 168.

²⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, “The Monadology”, Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 643-653), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.

Clarke ise, hiçbir şeyin, neden yok değil de var ve neden başka türlü değil de böyle olduğunu açıklayan bir nedenden yoksun olmadığını iddia etmektedir.²¹

Eğer bir mümkün durum, hiçbir zaman gerçekleşmemiş olması da imkân dâhilinde olan bir durum olarak anlaşılırsa, her mümkün durumun bir yeter nedeni ve açıklaması olmalıdır. O halde, Clarke'ın kozmolojik delilinin doğru olabilmesi için, oradaki öncülleri destekleyen yeter neden ilkesinin doğru olması şarttır. Bu ilke, herhangi bir sınırlandırma yapılmaksızın ele alındığında, her durumun bir açıklaması olması gerektiğini iddia eder. Ancak, sınırlandırılmış şekilde incelendiğinde, yeter neden ilkesi sadece mümkün durumların bir açıklaması olması gerektiğini ileri sürer.²²

Bu durumda, özellikle Leibniz'in savunduğu, evrenin yaratılması “bu evrenin mümkün evrenlerin en iyisi olması ve Tanrı'nın en iyiyi seçmesinin sonucudur” şeklindeki tez bir güçlük doğurmaktadır. Şöyle ki, eğer Tanrı'nın bir başka evreni değil de bu evreni yaratmayı seçmesi O'nun sonsuz mükemmellikte olmasının bir sonucu ise ve O'nun mükemmelliği bir zorunluluk ise, O'nun bu evreni yaratması da bir zorunluluk olur. Sonuç olarak, bu evrenin varlığı da zorunlu olur.²³

Bu sorunu aşmanın bir yolu, bir “en iyi mümkün evren” olmadığı, Tanrı'nın birden çok mümkün evren içinden bu evreni yaratmayı seçtiğini iddia etmek olabilir. Bu kez de, Tanrı'nın bir başka evreni değil de bu evreni seçmesinin ardındaki nedenin ne olduğu bir soru olarak karşımıza çıkacaktır.²⁴

Kozmolojik delilleri eskiye nazaran daha güçlü kılan bir etken de, bilim sahasındaki gelişmelerin evrenin ezeli olmadığını ortaya koymasıdır. Zira evrenin sonradan var olması bazı kozmolojik delil formları için önemli bir öncüle temel teşkil etmektedir.

Yukarıda sözü edilen bilimsel gelişmelerden bir tanesi Big Bang teorisidir.²⁵ Bu teoriye göre, mevcut evren zaman içerisinde sürekli olarak geriye doğru takip edilecek olursa, hem zamansal hem de uzaysal anlamda sürekli bir biçimde eksilecektir. Nihai olarak, yaklaşık 13,7 milyar yıl önce evrenin bir patlamadan meydana geldiği ve o

²¹ Samuel Clarke, “Clarke's Second Reply to Leibniz”, Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 680-682), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, s. 680.

²² Rowe, “Cosmological Arguments”, s. 107.

²³ Rowe, “Cosmological Arguments”, s. 107.

²⁴ Rowe, “Cosmological Arguments”, s. 108.

²⁵ Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2003.

zamandan bu yana sürekli genişlediği bir noktaya, yani teklik denilen şeye ulaşılacaktır. Bu teori uzay ve zamanın da bu patlamayla oluştuğunu ileri sürer ki bu durum “Big Bang’den önce ne vardı?” veya “Big Bang tam olarak *nerede* meydana geldi?” gibi soruları anlamsız kılar.²⁶

Kozmolojik deliller açısından bir diğer önemli bilimsel gelişme ise, termodinamiğin ikinci yasası olan entropidir.²⁷ Entropi yasasına göre, evrendeki enerji sürekli olarak azalırken, düzensizlik artmaktadır. Üstelik bu süreç geri döndürülemez bir biçimde işlemektedir. Bu durum evrendeki enerjinin bir gün mutlaka tükeneceği ve evrenin yok olacağını açıkça göstermektedir. Kozmolojik deliller açısından evrenin bir sonunun olduğunun ortaya konulması çok büyük bir ehemmiyeti haiz değildir. Ancak, evrenin ezeli olduğu düşünüldüğünde bu sonun niçin hâlâ gerçekleşmemiş olduğu açıklanamamaktadır. Dolayısıyla, entropi yasasının genelde felsefe, özelde ise kozmolojik deliller açısından önemli olmasının sebebi, bu yasanın evrenin bir başlangıcının olduğu tezini güçlü bir biçimde destekliyor olmasıdır.

Din felsefesi içinde kozmolojik delil evrenin varlığından Tanrı’nın varlığına ulaşmayı hedef edinen bir delil olarak anlaşılır. Bu delil genel olarak iki aşamalı olarak düşünülebilir. Bunlardan birincisi, evrenin varlığından bir ilk sebebin veya zorunlu varlığın mevcudiyetine ulaşmaktır. İkincisi ise, böyle bir ilk sebebin veya zorunlu varlığın Tanrı fikriyle ilişkilendirilen özellikleri taşıdığı düşüncesini ileri sürmektir.²⁸

Aslında bilim evrenin bir başlangıcı olduğunu gösteriyor ve kozmolojik delilin bazı formlarının ilk öncülü de bu durumda evrenin bir sebebe muhtaç olduğunu söylüyorsa, geriye bu sebebin teistlerin inandığı Tanrı’nın özelliklerini taşıyıp taşımadığı meselesi kalmaktadır.

Craig, sözü geçen ilk sebebin zati olduğu yönünde şöyle bir delil ileri sürer:

- (1) Evrenin sebebi zamansız ve madde dışıdır.
- (2) Zamansız ve madde dışı varlıklardan bizim bilebildiğimiz yalnızca akıllar ve soyut varlıklardır.
- (3) Soyut varlıklar bir şeyin var olmasına sebep olamazlar.

²⁶ Paul Davies, “A Naturalistic Account of the Universe”, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (Ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (ss. 211-221), Oxford University Press, New York 1996.

²⁷ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s. 131.

²⁸ Rowe, “Cosmological Arguments”, s.103.

(4) Evrenin sebebi bir akıldır (yani bir zattır).²⁹

Craig'ın bu delilinde eleştiriye açık bir nokta olarak 2. öncülde kullanılan “bilebildiğimiz” ifadesinin sonuçta yer almaması gösterilebilir. Bu bir hatadan ziyade 2. öncülde bu ifadenin kullanılmamasının öncülü geçersiz kılacağı, aynı ifade sonuçta kullanılması durumunda ise istenilen neticenin ortaya çıkmayacağı endişesiyle bilinçli yapılmış bir tercih olarak değerlendirilebilir.

Kozmolojik delile yöneltilen önemli eleştirilerden ikisi, Immanuel Kant ve David Hume tarafından dillendirilmiştir. Kant eleştirisinde Leibniz'i, Hume ise Clarke'ı zikretmektedir. Bundan da aslında eleştirilerinin özellikle bu iki düşünürün savundukları yeter neden ilkesi ile ilgili olduğu söylenebilir.

Kant'a göre, kozmolojik delilde akıl aşkın bir varlığa ulaşmak için tüm diyalektik sanatları kullanmaktadır. Bu delil, ontolojik delilin aksine, tecrübe dünyasından başlar ve böylelikle ontolojik delile göre daha sağlam temelleri olduğu algısını oluşturur. Oysa nihaî hedefe ulaşmak için eninde sonunda ontolojik delile benzer. Bunun sebebi büyük ölçüde, tecrübe dünyasından çıkmaksızın ulaşılabilecek sonuç ancak bir “zorunlu varlık fikri” olabilir. Bu durumda “zorunlu varlık zorunlu olarak vardır” demek bu delilin ontolojik delilden pek de farkı olmadığını açıkça göstermektedir.³⁰

Kant kozmolojik delildeki aldatıcı ilkelere şunları örnek verir:

- 1- Bu delil mümkün varlıktan sebebe gitmektedir. Hâlbuki bu illiyet ilişkisi ancak duyu dünyasında mevcut olduğu bilinen bir ilişkidir. Duyu dünyasındaki prensiplerle hareket edip, duyu dünyası dışındaki bir sebebin varlığını aynı prensiplere dayanarak iddia etmek kabul edilemez.
- 2- Delil büyük ölçüde sonsuz serilerin imkânsızlığı fikrine dayanır, oysa bu durum tecrübe edilemez.
- 3- Sonuç olarak da, tecrübe dünyasında duyularımızla algılayabildiğimiz varlık veya prensiplerden bir kavrama geçiş yapılır. Bu geçiş kozmolojik delilin ontolojik delilden farklı olmadığını gösterir.³¹

²⁹ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, ss. 191-194.

³⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Trans. Paul Guyer, Allen W. Wood), Cambridge University Press, New York 1998, ss. 569-578.

³¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 569-578.

Hume ise, “Başlangıcı olan her şey varlığı için bir sebebe ihtiyaç duyar.” önermesinin ne sezgisel olarak, ne de kanıtlanabilir bir biçimde doğru olduğunu savunur. Yani, sınırlı gözlemlere dayalı bir durumu, a priori bir bilgi gibi kabul edip bu bilgi üzerine bir delil inşa etmenin yanlış olduğunu ileri sürer.³²

Hume burada aslında a priori bilgi olarak kabul edilebilecek önermenin “Her sonucun bir sebebi olmalıdır.” şeklinde ifade edilmesi gerektiğini söyleyerek “varlık” ile “sonuç” kavramları arasındaki farka dikkat çeker ve iddiasını şu örnekle destekler:

“Her kocanın bir karısı olmalıdır.” “Her erkek evlenmelidir.” Bu örneklerde “koca” ile “karı” arasındaki bağıntı yanlış bir biçimde “erkek” ile “evli olmak” arasında da tesis edilmiştir. Benzer şekilde kozmolojik delilde de “sonuç” ile “sebebe” arasındaki ilişki “varlık” ile “sebebe” arasında da varsayılmıştır.³³

Kozmolojik deliller ilerideki bölümlerde savunucularının orijinal metinleriyle birlikte ele alınacakları için bu genel bilgilendirmeye şimdilik yetinmek doğru olacaktır.

Kozmolojik delillerin bir sebep-sonuç ilişkisini vurguladıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Sebep ile sonuç arasında da bir öncelik-sonralık ilişkisi olması gerektiğine göre, bu ilişkiyi belirleme noktasında akla gelecek ilk ölçü, hiç kuşku yok ki, “zaman” olacaktır.

Öyleyse, İlk Sebep evrenden “önce” vardı demekle, bu durumun zamansal açıdan ölçülebiliyor olduğu kastediliyorsa, zaman da evrenden önce var mıydı? Yani, zaman da İlk Sebep gibi ezeli midir? İşte bu ve benzeri sorulara cevap aramaya başlamadan önce, konuya giriş anlamında, Tanrı-zaman ilişkisi hakkında da ön bilgi verilmesi uygun olur.

O halde, şimdi zaman kavramı ile ilgili teorileri ele alıp, ardından Tanrı-zaman ilişkisi üzerine ortaya atılmış düşüncelere ve farklı senaryolara göz atalım.

II. TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ

Zaman kavramı yüzyıllardır hem pozitif bilimlerin önemli bir ilgi alanı, hem de felsefi bir tartışma konusu olmuş ve kültürden kültüre değişiklik gösteren algılarla ifade

³² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, London 1896, ss. 78-84.

³³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 82.

edilmiştir. Bazen dairesel, bazen çizgisel olduğu, bazen sınırlı olduğu, bazen de başlangıcının ve sonunun olmadığı ileri sürülmüştür.³⁴

Zaman gerçekten düşünce tarihinde de tanımlanması en güç kavramlardan birisi olagelmıştır. Bu kavramın gizemini Augustine çok güzel ifade eder:

*“Zamanın ne olduğuna gelince; onu kim kolayca ve kısaca açıklayabilir ki? Onu kim düşüncede kavrayabilir veya cevabı kelimelere dökebilir? Yine de konuşmalarımızda hiçbir şeyden, zamandan daha aşına bir şekilde söz etmediğimiz doğru değil midir? Ve hiç şüphe yok ki zamandan bahsettiğimizde veya ondan bahsedildiğini işittiğimizde onu anlarız. Öyleyse zaman nedir? Eğer bunu bana kimse sormazsa, onun ne olduğunu biliyorum. Eğer bunu sorana açıklamak istersem, bilmiyorum...”*³⁵

İtiraf etmek gerekir ki günlük hayatta son derece kolayca ve sıkça kullandığımız halde hakikatte ne olduğunu bilmediğimiz veya açıklayamadığımız çok az sayıdaki kavramdan biri zamandır. Üstelik tarih içerisindeki bilimsel gelişmeler ve düşünce dünyasında ortaya atılan farklı teoriler de zaman kavramıyla ilgili algılarda ciddi savrulmalara neden olmuştur.

Aslında, zaman denilince akla gelen ilk birkaç soruyu Mackenzie’nin zaman problemini ele aldığı bir makalede kullandığı alt başlıklara bakarak özetleyebiliriz:

- 1- Zaman anlayışı sezgisel midir, yoksa kavramsal mıdır?
- 2- Zaman madde olarak mı, bir özellik olarak mı, yoksa bir ilişki olarak mı algılanmalıdır?
- 3- Zaman sonsuz bir bütün olarak mı algılanmalıdır?
- 4- Sebepsel sıra zamansal sıra ile mi tanımlanmalıdır?
- 5- Olayların zaman içinde bir başlangıcını düşünebilir miyiz?³⁶

Bu sorulara verilecek cevaplar konumuzun bağlamında Tanrı-zaman ilişkisi bakımından doğal olarak akla yeni sorular getirecektir. Örneğin, zamanın madde olduğu

³⁴ H. K. Schilling, “The New Consciousness in Science and Religion”, James Churchill, David V. Jones (Ed.), *An Introductory Reader in the Philosophy of Religion* (ss. 215-223), The Camelot Press Ltd, Southampton 1979, s. 216.

³⁵ Saint Augustine, *The Confessions*, Book XI, Chapter XIV.

³⁶ J. S. Mackenzie, “Notes on the Problem of Time”, *Mind*, 21 (83), 1912, ss. 329-346.

düşünülecek olursa, bu maddenin ezeli olup olmadığı tabii olarak sorgulanacaktır. Ayrıca, 4. soruya verilecek cevap zamanla ilgili teorilere temel teşkil edecek, dolayısıyla Tanrı-zaman ilişkisi algısında tesirli olacaktır.

Şimdi, bu soruları da aklımızın bir köşesinde tutarak, zaman kavramını önce bilimsel, daha sonra da felsefi açıdan kısaca ele alalım.

Zaman üzerine yapılmış çalışmalardan genel anlamda şöyle bir sonuç çıkarılabilir:

Zaman çoğunlukla iki açıdan ele alınmıştır. Bunlardan birincisi zamanı ontolojik olarak inceler ve zamanı ya “mutlak” ya da “izafi” olarak tanımlar. Zamanın mutlak olduğunu söylemek aslında onun kendinden var olduğunu ileri sürmektir. Diğer taraftan, izafi bir zamandan söz etmek ise zamanın kendi başına bir varlık olmaktan ziyade değişimin göstergesi olduğu anlamına gelmektedir.³⁷

İzafi zaman yaklaşımı doğal olarak şu soruyu da beraberinde getirir: Eğer değişim var olmasaydı, bizim anladığımız manada zaman var olur muydu? Zamanın var olup olmaması bir yana, en azından zamanı ölçmek için kullanılan tüm enstrümanların nihaî olarak bir tür değişimi temel almadan işlevlerini yerine getiremediklerinden hareketle, değişim olmadan zamanı ölçmenin mümkün olamayacağını söylemek mümkündür. Yani, zamanın değişim olmadan da var olabileceği kabul edilse dahi, böyle bir zaman niceliği hakkında konuşmanın mümkün olmayacağı bir varlık olurdu. Oysa az evvel zaten zamanın bir varlık değil, bir gösterge olduğunu zikretmiştik. O halde değişimin olmadığı yerde zamanın ölçülemeyecek bir gösterge olduğunu söylemek çelişik bir önerme olur, dolayısıyla zamanın ancak değişimle birlikte var olduğunu söylemek akla aykırı olmayacaktır.

İkinci olarak zaman epistemolojik açıdan sübjektif veya objektif olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada düşüncelerine mutlaka yer verilmesi gereken iki büyük fizikçi Newton ve Einstein’ın teorilerine bakmakta yarar vardır.

“Mutlak, doğru ve matematiksel zaman kendisi dışında herhangi bir şeye bağlı olmaksızın akar...”³⁸ Newton’un zamanla ilgili bu ifadesi, her ne kadar zaman ve süreyi birbirinden ayırdığını ifade etse de, onun objektif bir zaman algısını desteklediğini

³⁷ Mario Bunge, “Physical Time: The Objective and Relational Theory”, *Philosophy of Science*, 35 (4), 1968, ss. 355-388, s. 355.

³⁸ Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, (Trans. Andrew Motte), Daniel Adee, New York 1846, s.77.

göstermektedir. Newton aslında bununla da yetinmeyip, zamanın mutlak ve bağımsız bir varlık olduğunu savunmuştur.

Ne var ki, 1987 Şubat'ının 23'ünü 24'üne bağlayan gecede Sanduleak 69 202 yıldızının infilak etmesinin gözlemlenmesi, oysa söz konusu olayın aslında dünya zamanı ile 160.000 yıl önce gerçekleşmiş olması³⁹ zamanın objektif olarak değerlendirilmesinin ne denli güç olduğunu bir göstergesidir.

Bir başka ifadeyle, gökyüzüne baktığımızda şu an gördüğümüz bir yıldızın hâlâ orada olup olmadığını dahi bilmiyoruz. Bildiğimiz tek şey o yıldızın bugün bize ulaşan ışığı yaydığı zaman var olduğudur ki bu da söz konusu yıldızın dünyamızdan uzaklığına bağlı olarak milyonlarca, hatta milyarlarca yıl öncesine tekabül edebilir⁴⁰. Örneğin, güneş ışığının dünyamıza ulaşması 8 dakika sürerken, en uzak yıldızın ışığı 8 milyar yıllık bir yolculuğun ardından bize ulaşmaktadır.⁴¹

Bu örnekler de açıkça göstermektedir ki, Newton'un savunduğu objektif zaman algısı, Einstein'ın fikir babası olduğu izafiyet teorisi⁴² ile saf dışı kalmıştır. Zaman algısının başta mesafe olmak üzere bir takım etkenlere bağlı olarak izafi bir algı olduğu net bir şekilde ifade edilebilir.

O halde zamanın ontolojik olarak değişimin göstergesi, epistemolojik olarak ise sübjektif bir değerlendirmenin nesnesi olduğunu söylemekte herhangi bir beis görünmediğini ifade ederek meselenin teorik boyutuna geçebiliriz.

Mademki zamanı değişimden ayrı düşünmüyoruz, değişimi de tüm evrenin temsil ettiğini var sayacak olursak, zaman hakkındaki felsefi teorilere değinmeden evvel evrenle ilgili birkaç noktaya değinmek faydalı olabilir. Evrenin başlangıcı ve sonu ile ilgili senaryoları Davies şöyle sıralamaktadır:

- 1- Evrenin bir başlangıcı vardır ve yok olmaya doğru gitmektedir.
- 2- Evrenin bir başlangıcı vardır ve gelişmektedir, bozulmamaktadır.
- 3- Başlangıcı ve sonu yoktur.

³⁹ Paul Davies, *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*, Simon&Schuster Paperbacks, New York 2005, s. 39.

⁴⁰ Schilling, "The New Consciousness in Science and Religion", s.218.

⁴¹ Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Books Trade Paperbacks, New York 1998.

⁴² Albert Einstein, *Relativity: The Special and General Theory*, (Trans. Robert W. Lawson), Henry Holt and Company, New York 1920.

- 4- Evren statiktir. Yani gözlemlenen süreçler bozulmaya veya yenilenmeye dönük olabilir. Ancak, evrende bir denge vardır ve bu sayede evren sonsuza dek aşağı yukarı aynı kalacaktır.⁴³

Bu senaryolardan ilkinin doğru olduğu bilimsel olarak kanıtlanmış olduğundan, diğerlerinin üzerinde durmaya gerek yoktur. Zira Big Bang teorisinin evrenin bir başlangıcının olduğunu; termodinamiğin ikinci yasasının (entropi) ise evrenin kaçınılmaz bir biçimde yok olmaya gittiğini kanıtladığından bahsetmiştik.

Öyleyse zamandan bahsederken dairesel bir tasavvurdan ziyade çizgisel bir tasavvurdan söz etmek yerinde olacaktır. İşte bu noktada zamanın tabiatı ile ilgili teoriler devreye girmektedir.

Tüm zamansal olayların geçmiş, mevcut ya da gelecek oldukları, yani bir zaman dizisinde bir pozisyonlarının olduğu⁴⁴ kabul edilecek olursa, bu olaylar dizisi ile ilgili olarak iki teori ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Aslında bu teorileri tamamen reddeden McTaggart'ın ortaya koyduğu teoriyi de sayarsak üç teoriden söz etmek gerekecektir.

Bunlardan birincisi “A” teorisi olarak adlandırılan ve olayları zaman doğrusunda geçmiş, şimdi ve gelecek olarak konumlandıran teoridir. Bu teorisinin dinamik ve sübjektif olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü her bir olay sırasıyla gelecek, şimdi ve geçmiş olacaktır.⁴⁶

B teorisi ise geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bir ayrıma girmeksizin olaylarıdan önce, ile eş zamanlı, ve ...dan sonra şeklinde sınıflandırarak A teorisine nispetle daha objektif ve statik bir perspektif ortaya koyar.⁴⁷

McTaggart bir yandan zamanın gerçek olmadığını iddia ederken, öte yandan bu iki teoriyi eleştirir ve “C serisi” adını verdiği kendi teorisini savunur. Onun teorisine göre gerçek olan A veya B serileri değil, zamansal olmayan bir C serisidir. Bu seri zamansal değildir çünkü değişimi değil, olayların sırasını ifade eder. A serisi geçmiş-şimdi-gelecek, B serisi ise ...dan daha önce ve ...dan daha sonra şeklinde ifade edildiği için A serisi olmazsa zaman ve dolayısıyla da B serisi olamaz. Çünkü B serisi de

⁴³ P. Davies, *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*, s. 39

⁴⁴ Brian Leftow, “Eternity and Immutability”, William E. Mann (Ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (ss. 48-77), Blackwell Publishing, Cornwall 2005, s. 52.

⁴⁵ Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing, Oxford 1998, s. 150.

⁴⁶ Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 150.

⁴⁷ Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 150.

nihayetinde zaman varsa vardır. A serisinin olmadığı yerde herhangi bir seriden söz edilemez. Oysa C serisi zamansal değildir.⁴⁸

A serisinin gerçekliğinden söz edebilmek için A serisindeki terimlerin (geçmiş-şimdi-gelecek) gerçekliğinden söz etmek gerekir. Bu terimler ya eylemlerin bağlantıları, ya da özellikleridir. Bağlantı oldukları düşünülecek olursa, bir olayın geçmişte gelecek, gelecekte ise geçmiş olması gibi bir çelişki ortaya çıkmaktadır.

Özellik oldukları varsayıldığında ise, M olayının yaşanmasının beklentisi, M olayının yaşanması ve M olayının yaşanmış olmasının hatırası farklı şeyler olabilir. Ancak M olayının hangi özelliğinin değiştiği anlaşılmamaktadır.

McTaggart bu teorisiyle A ve B serilerinin ve dolayısıyla zamanın gerçek olmadığını, gerçek olanın ise olayların sırasını zamana dayalı olmaksızın gösteren C serisi olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹

Sonuç olarak zamanın gerçekliği ile ilgili olan tartışmaların yanı sıra, zamanın tabiatıyla ilgili tartışmalar da uzun zamandan beri var olagelmıştır. Bu meselenin bizim çalışmamız açısından da son derece önemli olduğu açıktır. Çünkü birazdan değineceğimiz Tanrı-zaman ilişkisi konusunda benimsenecek yaklaşım büyük ölçüde ne tür bir zaman algısının kabul edildiği ile ilişkilidir.

Tanrı-zaman ilişkisi konusunda neredeyse tüm teistlerin hemfikir oldukları nokta Tanrı'nın zaman anlamında sonsuz, yani ezelî ve ebedî olduğudur. Bu konudaki tartışmalar esasen zaman anlamında sonsuz olmanın tarif edilmesinde yaşanmaktadır.⁵⁰ Daha açık ifade etmek gerekirse genellikle tartışılan soru şudur: Ezelî ve ebedî olan Tanrı zamanın içinde midir, yoksa dışında mıdır?

İlahî sonsuzluğun zaman dışılık olduğunu Anselm, Augustine, Aquinas ve Boethius gibi düşünürler savunmuşken; Hartshorne zâtî mükemmelliği, Swinburne eylemde bulunma yeterliliğini ve Antony Kenny Tanrı'nın bilgisini zaman ile ilişkilendirerek bu yaklaşıma karşı çıkmışlardır.⁵¹ Bu konudaki tartışmaların genellikle bu iki teori arasında olduğunu ifade ederek önce Tanrı'nın zamanın dışında olduğunu

⁴⁸ J. Ellis McTaggart, "The Unreality of Time", *Mind*, 17 (68), 1908, ss. 457-474.

⁴⁹ McTaggart, "The Unreality of Time", ss. 457-474.

⁵⁰ Leftow, "Eternity and Immutability", s. 48.

⁵¹ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993, ss. 141-167.

savunan teorilere, daha sonra da Tanrı'nın zamanın içinde olduğunu benimseyen yaklaşımlara değinelim.

Tanrı'nın zamanın dışında olduğuna dair en güçlü argüman şu olabilir: Zamansal bir hayat tamamlanmamıştır. Dünü kaybetmiş, yarını elde edememiş, sürekli akıp giden, bugüne hapsedilmiş bir hayattır bu. En mükemmel varlık olan Tanrı'ya izafe edilemeyecek kadar sınırlı bir hayat.⁵² Gerçekten de bir yandan Tanrı'nın en mükemmel varlık olduğunu söylemek, öte yandan ise O'nu bir başka varlık ile sınırlamak pek akılcı görünmemektedir.

Ayrıca, teistlere göre Tanrı kendisi dışındaki her şeyin varlığının kaynağıdır. Zaman Tanrı değildir, o halde Tanrı zamanın da yaratıcısıdır. Bu durum zamanın müstakil bir varlık olmasını da gerektirmez, çünkü Tanrı zamansal olan şeyleri, yani aralarında öncelik sonralık olan şeyleri, yaratmakla zamanı da yaratmıştır.⁵³ Bu noktada Tanrı'nın yarattığı varlıkların tabiatına ve koyduğu kanunlara müdahil olmaması ile onların Tanrı'yı sınırlamasını birbirinden ayırt etmek önemlidir. Örneğin, güneşin her gün doğudan doğup batıdan batması Tanrı'nın evreni yaratırken koyduğu bir kaidedir ve Tanrı'nın bu kaideye müdahale etmemesi O'nun iradesi dâhilinde gerçekleşir. Yoksa böyle bir durum O'nun kudret sıfatından mahrum olduğu anlamına gelmez. Benzer şekilde, Tanrı'nın yaratmış olduğu zamana, en azından iradesi dışında, tabi olduğunu söylemek pek tutarlı olmayacaktır.

Tanrı-zaman ilişkisinden bahsederken yapılması muhtemel hatalardan birisi de bu ilişkiyi kendi tecrübe dünyamızdaki zaman fikrinden hareketle açıklamaya çalışmaktır. Yani bizim dün-bugün-yarın şeklinde tezahür eden zaman algımızın zorunlu olarak Tanrı için de geçerli olduğuna karşı çıkan görüşler de mevcuttur. Örneğin, Philo Tanrı'nın varlığında geçmiş veya geleceğin olmadığını, O'nun için yalnızca bugünün var olduğunu iddia eder.⁵⁴

⁵² William Lane Craig, "God, Time , and Eternity", Harry Lee Poe, J. Stanley Mattson (Ed.), *What God Knows: Time, Eternity, and Divine Knowledge* (ss. 75-93), Baylor University Press, Texas 2005, s. 80.

⁵³ Brian Leftow, "Eternity", Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn (Ed.), *A Companion to Philosophy of Religion* (ss. 278-284), Blackwell Publishing, Singapore 2010, s. 280.

⁵⁴ Philo, "The Unchangeableness of God", (Trans. F. H. Colson), G. P. Goold (Ed.), *Philo* (Vol. 3)(ss. 3-101), Harvard University Press, London 1988, s. 27.

Boethius da benzer şekilde bizim “şimdi”miz ile Tanrı’nın “şimdi”sini kıyaslar ve şu sonucu çıkarır: Bizim “şimdi”miz ilerler ve zamanı teşkil eder. Tanrı’nın “şimdi”si ise sonsuzdur ve sonsuzluğu oluşturur.⁵⁵

Belki de bu iki yaklaşımdan Tanrı’nın zamanın içinde mi yoksa dışında mı olduğu konusunda tartışmanın bile yersiz olduğu sonucu çıkarılabilir. Biz konuyu daha fazla dağıtmadan Tanrı’nın zamanın dışında olmasına karşı görüşlerle devam edelim.

Tanrı’nın zamanı aşkın olmadığına dair argümanların esasen birkaç tane dayanağı vardır: Bu bağlamda Sorabji “zamansal bilgi” sorununu, Swinburne “eşzamanlılık” ve “Tanrı’nın Kişi olması” sorununu, Brian Davies ise “İlahî sebeplik” sorununu temel kabul eder.⁵⁶

Sorabji’ye göre Tanrı’nın zamanlı önermeleri bilmesi ancak O’nun zamanın içinde olmasıyla mümkündür.⁵⁷ Yani, Tanrı’nın önermeleri ve olayları bilmesi O’nun o olaylara müdahalede bulunması için yeterli değildir. Örneğin, O’nun yardımına ihtiyaç duyan ve O’na dua eden bir insanın yardıma muhtaç olduğunu bilmesinin yanı sıra, Tanrı onun yardıma “şimdi” muhtaç olduğunu da bilmek durumundadır ki o duaya karşılık verebilsin. Bu da Tanrı’nın zamanın içinde olmasını gerektirir.

Bu açıklama ilk bakışta gayet mantıklı görünse de, bir noktada sanki antropomorfik bir Tanrı anlayışının izlerini taşımaktadır. Yani insanın, kendi özelliklerinden yola çıkarak, kendi dışındaki varlıkları tanımlamaya meyletmesi gibi bir durum söz konusudur.⁵⁸ Oysa her varlığın kavrama ve bilgisinin sınırı o varlığın tabiatıyla uyumlu olmalıdır. Tanrı bitmeyen bir şimdiye ve ezelî-ebedî bir hale sahip olduğuna göre O’nun bilgisi de pekâlâ zamandan bağımsız düşünülebilir.⁵⁹

Swinburne’e göre, eğer Tanrı zamanın içinde değilse ve tüm zamanı tek bir an olarak yaşıyorsa, geçmişte günah işlemiş ancak bugün tövbekâr olmuş bir insana karşı O’nun tutumunda herhangi bir değişiklik olması düşünülemez. Yani, Tanrı ya bu

⁵⁵ Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation Philosophy*, (Trans. H. F. Stewart, E. K. Rand), Harvard University Press, London 1968, s. 22.

⁵⁶ Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, ss. 156-162.

⁵⁷ Richard Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle’s Theory*, Cornell University Press, New York 1983, ss. 125-126.

⁵⁸ Ruhattin Yazoğlu, “Antropomorfizm ve Hıristiyanlık”, *EKEV Akademi Dergisi*, 1 (2), 1998, ss. 259-273.

⁵⁹ Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation Philosophy*, ss. 399-411.

insanın doğru ve yanlış eylemlerine karşı kayıtsızdır ki bu söz konusu olamaz; ya da eş zamanlı olarak iki farklı tutuma sahip olması gerekir ki bu da akla aykırıdır.⁶⁰

Yine Swinburne'e göre, zamanın içinde olmayan ve değişmeyen Tanrı'nın tek, değişmeyen bir düşüncesi olması gerekir. Bu da O'nun Kişi olması ile çelişir.⁶¹

Bu noktada Tanrı'nın değişmesine atıfta bulunulduğu için değişme ile ilgili bir hususu dile getirmek faydalı olabilir. Değişimi özde değişiklik (intrinsic change) ve bağıl değişiklik (extrinsic change) diye ikiye ayırmak mümkündür.⁶² Özde değişiklikten kastımız bir varlığın kendisinde meydana gelen değişiktir. Örneğin bir çocuğun büyümesi böyle bir değişiktir. Aynı çocuğun geçen yıl giydiği kazağın artık ona küçük gelmesi, her ne kadar kazak küçülmüş diye dile getirilse de, kazağın kendisindeki bir değişikliği değil, bağıl bir değişikliği göstermektedir.

Yani, evrende olup biten hiçbir şey, Tanrı için bir özde değişikliği gerekli kılmaz. Söz konusu değişiklik, eğer varsa, bağıl bir değişiklik olabilir. Yine de, bir bağıl değişiklikten bile söz edebilmek için Tanrı'nın zamanın içinde olması gerekir. Zira zamansal olan varlık değişir veya onda değişiklik meydana gelir.⁶³

Brian Davies ise zamanın dışındaki bir Tanrı'nın Kişi olamayacağını, çünkü bu durumda zatların yaptığı ve zaman gerektiren yaratma, karşılık verme, düşünme, hatırlama vb. eylemleri yerine getiremeyeceği fikrini destekler.⁶⁴ Böyle bir durum ise "İlahî Sebeplilik" fikrine, yani Tanrı'nın tüm varlığın sebebi olduğu düşüncesine tezat oluşturur ki, bu kabul edilemez.

Tanrı-zaman ilişkisi bakımından dile getirilmesi gereken bir başka sorun da, Tanrı'nın bilgisinin ezeli olduğu kabul edildiğinde, insan hürriyetinin bu ezeli bilgi karşısındaki durumudur. Yani, Tanrı'nın gelecekteki bir fiili ezeli olarak "olacak" şeklinde bilmesi o fiilin zorunlu olarak gerçekleşeceği anlamına gelir.⁶⁵ Bu durumda gerçek bir hür fiilden söz edilebilir mi? Soruyu tersten soracak olursak, Mutezile'nin yaptığı gibi, tam bir insan hürriyetinden söz etmek Tanrı'nın mutlak iradesine ve

⁶⁰ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1993, ss. 220-221.

⁶¹ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 214.

⁶² Craig, "God, Time, and Eternity", s.84.

⁶³ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 296.

⁶⁴ B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, ss. 146-147.

⁶⁵ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 19.

özgürlüğüne bir sınır getirmiş olmaz mı?⁶⁶ Bu meselenin çözümü için Tanrı'nın mutlak iradesinin karşısında insanın cüzî iradesi mutlaka feda edilmeli mi, yoksa başka bir çözüm mümkün olabilir mi? Aslında, burada tartışılması gereken şeyin “önceden takdir etme” değil “önceden bilme”⁶⁷ olduğunu ifade etmek belki işleri biraz daha kolaylaştıracaktır.

Tanrı'nın zamanın içinde mi yoksa dışında mı olduğuna ilişkin bu tartışmalar sürüp giderken, acaba bir orta yol bulunabilir mi? Tanrı'nın zamanın dışında olduğunu kabul etmenin getirdiği zorluklar ortada. Peki, Tanrı'nın zamanın içinde olduğu düşünülürse, “Tanrı yeri ve göğü yaratmadan önce ne yapıyordu?”⁶⁸ sorusunu cevaplamak acaba daha kolay mı olacaktır? Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu? Eğer hiçbir şey yapmıyorduyse neden öyle devam etmedi? Evreni yaratmak için neyi, ne kadar süre bekledi?

Aslında hem bu soruların beraberinde getirdiği güçlükleri aşmanın, hem de zamanın dışındaki bir Tanrı tasavvurunun sebep olduğu problemleri çözmenin bir yolu olabilir: Evren var olmadan önce Tanrı ölçümü olmayan bir zamanda yalnız yaşamaktaydı, doğanın kanunlarını tayin etmesiyle birlikte ölçülebilir bir zamanda yaşamaya başladı.

Bu fikrin önemli savunucularından birisi William Lane Craig'dir. Craig'e göre Tanrı Big Bang'den *önce* değil, Big Bang'in *ötesinde* vardı. Yani Tanrı yaratma olmaksızın zamanın dışında, yaratmanın akabinde ise zamanın içindedir.⁶⁹ Bir başka deyişle, Tanrı dünya ile ilişkili olması bakımından zamanın içindedir.

Craig her ne kadar *önce* ifadesi yerine *ötesinde* ifadesini kullansa da, aslında kendisi de zamanın içinde olmayan Tanrı'nın bir şeyden *önce* olduğunu söylemenin doğuracağı sıkıntıların farkındadır. Yine de, McTaggart'ın zamansal olmayan C serisinin bu duruma uygun bir açıklama olacağı düşünülebilir.

Konuyu toparlamak gerekirse, kozmolojik deliller evrenin varlığının bir sebebe muhtaç olduğundan hareketle bir İlk Sebep'e ulaşmayı ve nihayetinde bu İlk Sebep'in

⁶⁶ Kazım Sarıkavak, “Mutezile’de Zaman”, *Felsefe Dünyası*, 2 (32), 2000, ss. 5-22, ss. 15-16.

⁶⁷ Anthony Kenny, “Tanrı’nın ‘Önceden Bilmesi’ ve İnsan Hürriyeti” (Çev. Hanifi Özcan), *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1989, ss. 625-638, s. 626.

⁶⁸ Augustine, Book XI, Chapter XII.

⁶⁹ Craig, “God, Time , and Eternity”, s.89.

ancak Tanrı olabileceğini kanıtlamayı amaç edinmiş düşünür, teolog ve kelimciler tarafından geliştirilmiştir.

Biz bu çalışmada kozmolojik delillerin çeşitli formlarını ele almanın yanı sıra, bu deliller çerçevesinde Tanrı-zaman ilişkisinin nasıl kurgulandığını incelemek niyetindeyiz. Çünkü bir sebep-sonuç ilişkisi söz konusu olduğuna göre, Tanrı ile evren arasında bir öncelik sonralık ilişkisinin de var olup olmadığı; eğer böyle bir ilişki varsa bunun zamansal bir ilişki mi yoksa zamandan öte bir ilişki mi olduğu; eğer zamansal bir ilişki mevcut ise Tanrı'nın zikredilen zamanı aşkın mı yoksa onun içinde mi olduğu gibi pek çok mesele açıklanmaya muhtaç görünmektedir.

Çalışmanın kapsamı ile derinliği arasında bir denge sağlanması amacıyla deliller beş bölüm halinde incelenecek ve aşağıda belirtilen şekilde sınırlandırılacaktır.

Birinci bölümde, İlk Çağ Felsefesinde Kozmolojik Deliller başlığı altında Platon ve Aristoteles'in düşünceleri ele alınacaktır.

İkinci bölümde, İslâm Düşüncesinde Kozmolojik Deliller başlığı altında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün fikirleri incelenecektir.

Üçüncü bölümde, Yahudi Felsefesinde Kozmolojik Deliller başlığı altında Saadia Gaon ve İbn Meymun'un düşüncelerine yer verilecektir.

Dördüncü bölümde, Hristiyan Teolojisinde Kozmolojik Deliller başlığı altında St. Thomas Aquinas ve John Duns Scotus'un görüşleri incelenecektir.

Beşinci bölümde ise, 17. Yüzyıl Felsefesinde Kozmolojik Deliller başlığı altında Benedict De Spinoza ve Gottfried Wilhelm Leibniz'in yaklaşımlarına yer verilecektir.

İtiraf etmek lazım ki, ne kozmolojik deliller yukarıda bahsettiğimiz başlıklardan ibarettir, ne de bu başlıklar zikrettiğimiz isimler ile sınırlıdır. Ancak, biz bu çalışmayı yürütürken hem dönemsel, hem de düşünsel manada kozmolojik deliller için dönüm noktası sayılabilecek akımları seçmeye ve bu akımlara önemli katkılar sağlamış düşünürlerin yaklaşımlarını irdelemeye çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK ÇAĞ FELSEFESİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

İlk Çağ felsefesi denildiğinde genel olarak dar anlamda Yunan Felsefesi ve bu felsefeden doğmuş olan Helenizm-Roma felsefesi anlaşılrsa da⁷⁰, söz konusu felsefe aslında MÖ 6. yüzyıl ile MS 5. yüzyıl arasındaki bin küsur senelik bir düşünce dönemini kapsar.

İlk Çağ felsefesinin Zerdüşt (MÖ 628-551), Thales (MÖ 625-547), Konfüçyüs (MÖ 551-479) ve Lao-Tzu (MÖ 6. yüzyıl) gibi farklı coğrafyalarda yaşamış ve farklı kültürlerin mensubu olan düşünürlerle başladığını söylemek mümkündür.⁷¹

Bu kadar farklı coğrafya ve kültürlerde filizlenmiş olan bir felsefenin bu kültürlerden yalnızca biriyle anılması, kısmen de olsa bahsi geçen kültürde, yani Yunan kültüründe, felsefenin pratik amaçlara ulaşmak için kullanılan bir araç olmaktan ziyade, bilgiye bilginin kendisi için ulaşmayı hedeflemesi olabilir.⁷² Örneğin, Doğu medeniyetlerinde geometri ve astronomi, Yunan kültüründen daha önce geliştirilmiş olsa da, günlük ihtiyaçları karşılamak için kullanılmaktan öteye geçememiştir. Bu husustaki bir başka gerekçe ise, İlk Çağ felsefesinden günümüze ulaşan yazılı kaynakların büyük çoğunluğunu Yunan felsefesine ait kaynakların oluşturmasıdır.

Yine de, İmparator Justinianus'un Yeni Platonculuğun Atina'daki okulunu 529 yılında kapatmasıyla sona eren bu dönemin⁷³, Hint, Çin ve Yunan felsefesi olarak ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Biz bu bölümde, bugün anladığımız anlamdaki kozmolojik delillerin ilk örneklerini ortaya koymuş olan Platon ve Aristoteles'in kozmolojik delil formlarını ve bunlarla bağlantılı olarak Tanrı-zaman ilişkisine dair görüşlerini ele almaya çalışacağız. Açıkçası, az evvel de bahsettiğimiz gibi, böylesine uzun bir dönemi kapsayan İlk Çağ felsefesinden yalnızca iki düşünüre yer vermemiz ilk bakışta yeterli görülmeyebilir. Ancak, bu iki düşünürün dışındaki düşünürlerde de kozmolojik delil formlarına

⁷⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010, s.11.

⁷¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 21.

⁷² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 14.

⁷³ H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan* (Çev. Ömer Cemal Güngören), Yol Yayınları, İstanbul 2000, s. 338.

rastlanmasına rağmen, fizikî evrenin dışındaki bir ilk sebep fikrine ilk olarak Aristoteles ve Platon'da rastladığımızı hatırlatmakta yarar vardır. Diğer düşünürler ise, metafiziğe ulaşarak klasik anlamda bir “Tanrı” tasavvuruna ulaşamamıştır.

Platon ve Aristoteles'in Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olarak kullandıkları kozmolojik deliller, sırasıyla İslâm düşüncesi, Yahudi felsefesi ve Hristiyan teolojilerinde savunulan kozmolojik delillere kaynaklık etmiş olmalarından dolayı ayrıca bir önem taşımakta ve bu yüzden kozmolojik delillerin çıkış noktasını teşkil etmektedir.

1.1. PLATON

Tabii teolojinin babası sayılabilecek Platon (MÖ 428-7 - 348-7) Tanrı hakkında kanıtlanabilecek birtakım gerçekler olduğunu savunmuş ve bunları reddetmenin kötü bir hayat sürmeye yol açacağını ileri sürmüştür.⁷⁴

Platon, kozmolojik delillerin belki de ilk tariflerinden birisini yaparken şöyle bir metafor kullanmıştır: Güneşe direkt olarak bakmak, insana gün ortasında geceyi yaşatır. Tanrı, ölümlü gözlerin görebileceği ve bilebileceği bir varlık değildir. Daha güvenli olan onun yansımasına bakmaktır.⁷⁵ Öyle anlaşıyor ki, Platon'un burada ifade etmeye çalıştığı şeylerden birisi de; insanlarca kavranılması mümkün olmayan Tanrı'nın varlığına delil aranıyorsa yapılması gereken şeyin O'nun yansımasına, yani evrene bakmak olduğudur. Bu tanım, açıkçası, bugün de kozmolojik deliller için geçerli bir tanımdır. O halde, Platon'un evrenden hareketle Tanrı'nın varlığına dair nasıl bir kanıt ortaya koyduğunu inceleyelim.

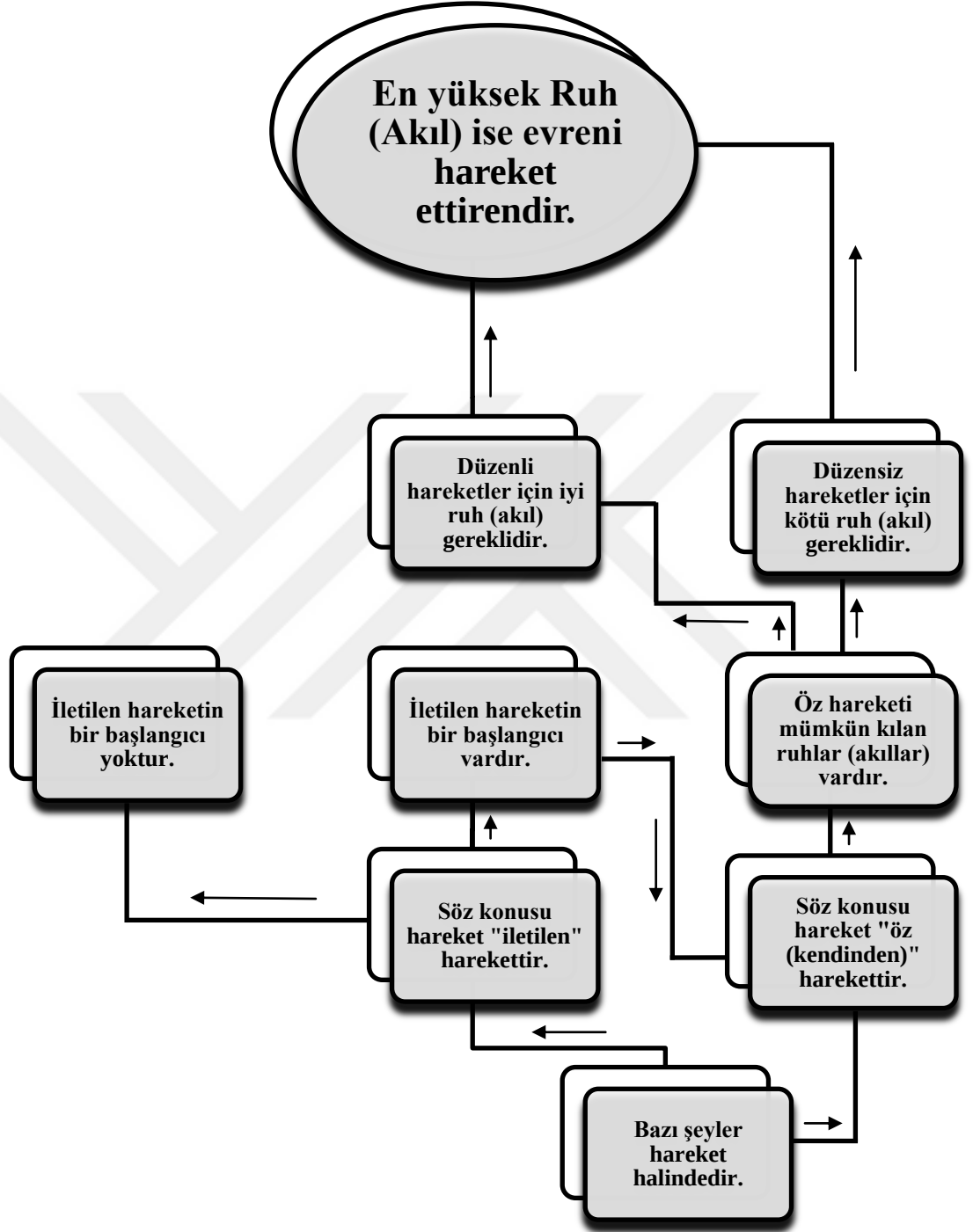
1.1.1. Kozmolojik Delil

Platon'un savunduğu kozmolojik delil formundaki çıkış noktası harekettir. Ona göre ilk önce tespit edilmesi gereken şey evrende hareketin var olduğudur.

⁷⁴ A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Works*, Methuen, London 1955, s. 489.

⁷⁵ Plato, *The Laws*, (Trans. Thomas L. Pangle), The University of Chicago Press, Chicago 1988, s. 296.

Platon'un kozmolojik delilini incelerken aşağıdaki şemadan yararlanılabilir:



Şema 1.1. Platon'a Göre Kozmolojik Delil

Platon'un savunduğu delilde ikinci mesele olarak hareketin kaynağının ne olduğu ortaya çıkar: *“Bazı şeyler muhtemelen hareket halindedir ve bazı şeyler de hareketsiz kalırlar...”*⁷⁶

*“Diğer şeyleri hareket ettirebilen fakat kendisini hareket ettiremeyen bir hareket olsun... ve diğerlerinin yanı sıra kendisini de hareket ettirebilen bir başkası olsun...”*⁷⁷

Platon böylece iki noktayı net bir şekilde ifade etmektedir. Birincisi, evrende hareket vardır. İkincisi, bir hareketin sebebi ya kendisidir, ya da kendisi dışındaki bir varlıktır. Eğer hareketin sebebinin kendisi dışında bir varlık olduğu kabul edilecek olursa ve bu şekilde ilerleyen bir seri düşünülecek olursa bir ilk hareket ettiren varlıktan söz edilebilir mi? Platon bu durumu şöyle ifade ediyor:

*“Daima bir başkasını dönüştüren bir şeye ve onu da dönüştüren bir başka şeye sahip olduğumuzda, bu tür dönüşümlerden birisi ilk olacak mıdır? Bir başkası tarafından hareket ettirilen, değiştirilen şeylerin ilki nasıl olacaktır? Bu imkânsızdır. Fakat kendisini hareket ettirdikten sonra bir başkasını değiştiren bir şey olduğunda, bu başkası da bir diğerini hareket ettirdiğinde ve böylece binlerce üzerine on binlerce hareket eden şey var olduğunda, onların tüm hareketinin etkin sebebi kendisini hareket ettirenin dönüşümünden başka ne olacaktır?”*⁷⁸

Açıkça görülüyor ki, Platon, kendisi dışında bir varlık tarafından hareket ettirilen ve daha sonra da kendisi bir diğer varlığı hareket ettiren varlıklardan oluşan bir seri içinde bir ilk hareket ettiren varlığın söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla, böyle bir seri var kabul edilse bile, en azından bu serinin başında önce kendisini hareket ettiren, sonra kendisinden başka bir şeyi hareket ettiren bir varlığın bulunması şarttır. Platon şöyle devam ediyor:

“... Eğer var olan şeylerin tümü bir şekilde hareketsiz olsaydı, ... , bahsi geçen hareketlerden hangisi zorunlu olarak onların arasında ilk var olan olurdu? Şüphesiz ki kendini hareket ettiren. Çünkü o, onların arasında önceden değişim olmadığı için, asla ondan önceki bir başkası tarafından değiştirilemezdi. Dolayısıyla, bir başkası tarafından hareket ettirilen ve başkalarını hareket ettiren ikinci iken, hareket etmeyen şeyler arasında ilk varlığa gelen ve hareket eden şeyler arasında ilk var olan olmanın

⁷⁶ Plato, *The Laws*, s. 290.

⁷⁷ Plato, *The Laws*, s. 291.

⁷⁸ Plato, *The Laws*, s. 292.

*yanı sıra, tüm hareketlerin etkin sebebi olduğu için kendisini hareket ettiren varlığın zorunlu olarak en eski ve güçlü olduğunu söyleriz.”*⁷⁹

Yani, hareketin bir hareketsizlikten sonra meydana geldiği düşünülecek olursa, bir bakıma hareketsizlikten hareketliliğe geçmiş olduğunu kabul ettiğimiz varlıklar olacaktır. İşte tüm bu varlıklar içinde bir tanesi diğerlerinden farklıdır. Söz konusu varlıkların tamamı, bir başka varlık tarafından hareket ettirildikten sonra bir diğerini hareket ettirir. Bunun istisnası ilk hareket eden varlıktır, çünkü o kendisini hareket ettirmiş olması bakımından diğer hepsinden farklıdır. İşte bu varlık *ilktir*, tüm hareketlerin *etkin sebebidir*, en *eski ve güçlü* olandır. Platon, işte bu safhada bu varlığı ‘ruh’ diye adlandırmakta ve diğer tüm varlıklardan ayırt etmektedir. Platon ruhu şu şekilde tanımlamaktadır:

*“Peki, ‘ruh’ adı verilen bu şeyin tanımı nedir? Az evvel söylenmiş olan ‘kendisini hareket ettirebilen hareket’ ifadesinin yanı sıra bir başkasına sahip miyiz?”*⁸⁰

*“... Ruh, var olmuş, var olan ve var olacak tüm şeylerin ilk kaynağı ve hareketi olan ile aynı varlıktır...”*⁸¹

Burada bir hususa değinmek yararlı olacaktır. Platon ruhu öncelikle *kendisini hareket ettirebilen hareket* olarak tanımlamaktadır. Asıl ilgi çeken nokta ise şu ifadede gizlidir: *Var olmuş, var olan ve var olacak tüm şeylerin ilk kaynağı...* Aslında yukarıda da geçen *etkin sebep* ifadesiyle birlikte değerlendirildiğinde ortaya Platon’un sadece ilk hareketi veren bir varlıktan söz etmediği sonucu çıkmaktadır. Bu durumu belki şöyle açıklayabiliriz; Platon’un bahsettiği ruh, kendisini hareket ettirip kendisinden sonra gelen varlığa da hareket verdikten sonra bir köşeye çekilen bir varlık olmaktan ziyade, yalnızca kendisinden sonraki varlığın hareketinin değil, geçmiş, mevcut ve gelecek tüm ‘hareketliliğin’ etkin sebebidir.

Platon delilin bir sonraki aşamasında ruhun bir mi, yoksa birden fazla mı olduğu konusuna değinmekte ve “... *Eğer ruhu tüm şeylerin sebebi olarak düşüneceksek, ruhun iyi ve kötü, asil ve utanç verici, adil ve adil olmayan ve birbirinin zıddı olan şeylerin*

⁷⁹ Plato, *The Laws*, ss. 292-293.

⁸⁰ Plato, *The Laws*, s. 294.

⁸¹ Plato, *The Laws*, s. 294.

sebebi olduğunu kabul etmek zorunlu değil midir?’’⁸² demek suretiyle öncelikle zıtların sebebi olan birden fazla ruhtan söz etmekte ve şöyle devam etmektedir:

*“Ruh her yerde hareket halinde olan tüm şeyleri yönettiği ve onlarda bulunduğu için, onun gökyüzünü de yönettiğini ifade etmek de zorunlu değil midir?... Bir ruh mu, yoksa birden fazla mı? Birden fazla... Zaten muhtemelen en az iki olduğunu varsaymalıyız; birisi iyi olanı yapan, diğeri ise aksini yapmaya muktedir olan.”*⁸³

Bu noktada ortaya doğal olarak bir mesele çıkmaktadır. En az iki ruhun varlığından söz ediliyor ise, evreni yöneten ruh hangisidir? Platon bu soruyu şu şekilde sorup, ardından da cevabını veriyor:

*“O zaman, hangi tür ruhun göklerin, yerin ve tüm yörüngenin sahibi olduğunu söylememiz gerekir? Akıl ve erdemle dolu olan mı, yoksa her ikisinden de mahrum olan mı?”*⁸⁴

*“Eğer gökyüzünün ve onun içindeki tüm varlıkların tüm yörüngesi ve hareketi Akıl’ın hareketi, devinimi ve hesaplamalarıyla aynı tabiata sahipse ve benzer bir şekilde ilerlemekteyse, en iyi ruhun tüm evreni yönettiğinin ve onu böyle bir yörüngede ilerlettiğinin onaylanması gerektiği açıktır.”*⁸⁵

Böylece, evrendeki hareketten yola çıkarak bir ilk hareket ettiren fikrine ulaşan ve bu varlığı “Ruh” veya “Akıl” olarak tanımlayan Platon, bu varlığın Tanrı olduğunu ise şu şekilde ifade etmektedir:

*“... Bu ruh, bunu hangi yolla ve nasıl yaparsa yapsın, her insan tarafından Tanrı olarak kabul edilmelidir.”*⁸⁶

Platon’un savunduğu kozmolojik delile değindiğimize göre, onun bu bağlamdaki Tanrı-zaman ilişkisine dair görüşlerini ele alabiliriz.

⁸² Plato, *The Laws*, s. 294.

⁸³ Plato, *The Laws*, s. 295.

⁸⁴ Plato, *The Laws*, s. 295.

⁸⁵ Plato, *The Laws*, s. 295.

⁸⁶ Plato, *The Laws*, s. 297.

1.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Platon bu konuda öncelikle Tanrı'nın tüm varlıklardan önce olduğunu söylüyor ve düşüncelerini şöyle ifade ediyor:

*"... Bize göre ruh, cisimden önce var olmuştur ve cisim ikinci ve daha sonradır ve ruh yönetirken cisim tabiata göre yönetilir."*⁸⁷

*"... Eğer ruh açık bir şekilde cisimden daha kadimse, ruha ait olan şeyler de cisme ait olan şeylerden daha öncedir."*⁸⁸

Platon'un kozmolojik delilini incelerken 'ruh' veya 'akıl' ile Tanrı'yı kastettiğini ve bu varlığı ilk varlık olarak nitelendirdiğini görmüştük. Bir varlık 'ilk' olarak değerlendiriliyorsa doğal olarak ondan önce herhangi bir varlığın olması düşünülemez. Hatta 'ilklerden biri' değil de 'ilk' denildiğine göre, onunla birlikte var olan bir şey de düşünülemez. Ayrıca, Tanrı'nın ezelî olduğu gibi ebedî de olduğu açıktır:

*"... Dışarıdan hareket ettirilen hiçbir varlığın kendisi bir ruha sahip değilken, kendi içerisinden, kendi kaynaklarından hareket ettirilen her varlık bir ruha sahiptir, çünkü ruh olmak budur. Eğer öyleyse -eğer ruhlar ve yalnızca ruhlar kendilerini hareket ettiriyorlarsa- zorunlu olarak, ruhun yaratılmadığı ve ölümsüz olduğu sonucu çıkar."*⁸⁹

Peki, o halde zamanın durumu nedir? Zaman ezelî-ebedî bir varlık mıdır, yoksa yaratılmış mıdır? Platon şöyle açıklıyor:

*"... Günler, geceler, aylar ve yıllar evren yaratılmadan önce yok iken, o, evrenin biçimlendirilmesiyle beraber onların var edilmesini tasarladı."*⁹⁰

*"Öyleyse zaman evren ile birlikte var olmuştur, birlikte yaratıldıkları için de, onların tasfiyesi söz konusu olursa, birlikte tasfiye olabilirler..."*⁹¹

Böylece anlıyoruz ki, Platon'a göre zaman Tanrı tarafından tasarlanmış ve yaratılmıştır. Yani zaman evrenle birlikte var edilmiştir, evren var oldukça olacaktır ve evrenin yok olması durumunda zaman da yok olacaktır. O halde, Platon, Tanrı ile

⁸⁷ Plato, *The Laws*, s. 294.

⁸⁸ Plato, *The Laws*, s. 294.

⁸⁹ Plato, *Phaedrus*, (Trans. Robin Waterfield), Oxford University Press, New York 2002, s. 28.

⁹⁰ Plato, *Timaeus*, (Ed./Trans. R.D. Archer-Hind), Macmillian, New York 1888, s. 121.

⁹¹ Plato, *Timaeus*, s. 123.

zaman arasındaki ilişkiyi nasıl tanımlamaktadır? Tanrı zamanın içinde midir, yoksa zamanı aşkın mıdır?

Bu soruların cevaplarına değinmeden önce Platon'un evren tasavvuru ile ilgili genel bir ifadenin anlaşılması önem arz etmektedir. Ona göre evren varlığın (being) değil, var olmanın (becoming) âleimidir.⁹² Başka bir deyişle, evren bir durum olarak varlık ile ilgili değildir. Evren, kapsam olarak, hareket veya eylem olarak var ve yok olmanın alanıdır.

Bu yaklaşımdan hareketle, net olarak Tanrı'nın yalnızca zamanın değil, evrene ait olan tüm fenomenlerin dışında, onları aşkın olduğunu söylemek mümkündür:

*"Fakat hareketsiz ve asla değişmez olan, zaman içinde daha genç veya daha yaşlı olamaz, ne geçmişte olmuştur ne de gelecekte olacaktır..."*⁹³

Platon bu durumu ortaya koyduktan sonra, zaman ile ilgili şu tespitleri de yapıyor:

*"... (Zaman) Sonsuz tabiatın modelini takip etmiştir, ona mümkün olduğunca benzeyebilir. Çünkü model tüm sonsuzluk boyunca vardır; fakat kopya tüm zaman boyunca sürekli olarak var olagelmıştır, vardır ve var olacaktır. Öyleyse bu, Tanrı'nın zamanı yaratmadaki planı ve niyetidir."*⁹⁴

*" '...idi', '...dır' ve '... olacak' deriz fakat hakikatte yalnızca '...dır' ona aittir ve '...idi' ve '... olacak' ifadelerinin sadece zaman içinde hareket eden 'olma' için kullanılması uygundur, çünkü bunlar hareketlerdir."*⁹⁵

Platon'un burada dile getirdiği itirazı anlayabilmek için birkaç noktayı unutmamamız gerekir. Birincisi, Tanrı ezêl-ebedî, değişmez ve evreni her manada aşkın bir varlıktır. İkincisi, evren hareketin ve değişmenin alanıdır. Üçüncüsü, zaman varlığın özü ile değil, değişme yönüyle ilgili olması bakımından, evrene ait bir özelliktir.

Bu bağlamda, Tanrı zamanın içinde düşünölemeyeceğı gibi, O'nun hakkında konuşurken geçmiş zaman, şimdiki zaman veya gelecek zaman kiplerinin kullanılması

⁹² Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Hackett Publishing, Indianapolis 1997, s. 23.

⁹³ Plato, *Timaeus*, s. 121.

⁹⁴ Plato, *Timaeus*, s. 123.

⁹⁵ Plato, *Timaeus*, s. 121.

da uygun değildir. Çünkü bu kiplerin tamamı hareket ve değişim ile ilgilidir. Dolayısıyla Tanrı için kullanılması uygun olacak tek zaman kipi geniş zaman kipidir.

Platon bu konudaki yanlış anlama veya kullanımlara şu örneği vermektedir: “... *Dahası, olma olma ‘dır’, oluyor oluyor ‘dur’, olacak olacak ‘tır’ ve olmama olmama ‘dır’ deriz...*”⁹⁶ Öyle anlaşıyor ki, bu yanlış, insan düşüncesindeki yanlışın dile aksetmesidir.

Buraya kadar Platon’a göre Tanrı’nın ezelî-ebedî bir varlık olduğunu, zamanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve Tanrı’nın zamanı aşkın olduğunu anlamış olduk. Bu başlık altında ele alınması gereken son bir konu daha var: Tanrı’nın bilgisi zamanlı olayları bilmekle değişir mi? Veya Tanrı zamanlı olayları, bilgisinde herhangi bir değişiklik olmadan bilebilir mi? Platon’un bu konudaki şu ifadeleri bu soruları cevaplamaktadır:

“... *Bu bölge gerçek varlık ile doludur. Gerçek varlığın rengi veya şekli yoktur, o soyuttur ve yalnızca ruhun rehberi olan akla görünür. Gerçek varlık, gerçek bilgi olarak sayılacak her şeyin şehridir. ... Değişim ile alakalı olan ve var olan çeşitli şeylerden hangisini nesnesi yaptığına bağlı olarak değişen türden bilgi değil, nesnesi şeylerin gerçek halleri olan türden bilgi.*”⁹⁷

Platon, özetle, iki tür bilginin varlığından bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, değişime açık olan ve bildiği şeye ve ondaki değişikliğe bağlı olarak değişebilen bir bilgidir. Bu tür bilgi gerçek bilgi değildir. Gerçek bilgi yalnızca Tanrı’ya açıktır ve onda bilinen şeye bağlı olarak bir değişiklik söz konusu olamaz, çünkü bilinen de şeylerin gerçek halleri olduğu için bilinen varlıkta da bir değişiklik olması düşünülemez.

Bu noktaya da değindiğimize göre, şimdi konumuza Aristoteles’in düşüncelerine yer vererek devam edelim.

1.2. ARİSTOTELES

Kozmolojik delillerin Platon’dan sonraki ikinci sistemli şeklini Aristoteles’te (MÖ 384-322)⁹⁸ görmekteyiz.

⁹⁶ Plato, *Timaeus*, s. 121.

⁹⁷ Plato, *Phaedrus*, s. 30.

⁹⁸ David Ross, *Aristotle*, Routledge, London 1995.

1.2.1. Kozmolojik Delil

Aristoteles de, tıpkı Platon gibi, kozmolojik delilini şekillendirirken temel olarak hareketin varlığını almaktadır. Delilin devamında ise Platon’dan oldukça farklı bir yol izlemektedir. Öncelikle hareketin varlığını kabul eden Aristoteles, daha sonra ortaya hareketin özellikleri ve kaynağı ile ilgili teorisini koymaktadır.

Aristoteles’e göre, hareket eden her varlık bir şey tarafından hareket ettirilmiş olmalıdır:

“Hareket halindeki her şey bir şey tarafından hareket ettirilmelidir. Çünkü hareketin kaynağına kendi içinde sahip değilse, kendisi dışında bir şey tarafından hareket ettirildiği açıktır, zira onu hareket ettiren başka bir şey olmalıdır.”⁹⁹

Burada anlatılmak istenen, hareket eden her varlığın hareket etmesinin o varlığın kendisi dışında bir sebebi olması gerektiğidir. Elbette ki, bu durumda sorgulanması gereken bir başka husus ortaya çıkmaktadır: Hareket halinde olan her varlığı bir başka varlık hareket ettiriyorsa, söz konusu bu ikinci varlığı da bir diğeri hareket ettiriyor olmalıdır; dolayısıyla ortaya hareket eden ve hareket ettiren varlıklardan oluşan bir seri çıkmaktadır:

“Hareket halindeki her şeyin bir şey tarafından hareket ettirilmiş olması gerektiği için, bir şeyin hareket halinde olduğu ve kendisi de hareket halinde olan bir şey tarafından hareket ettirildiği, onun da yine hareket halinde olan bir başka şey tarafından hareket ettirildiği ve sürekli olarak böyle devam eden durumu ele alalım: O zaman bu seri sonsuza dek süremez fakat bir ilk hareket ettiren olmalıdır.”¹⁰⁰

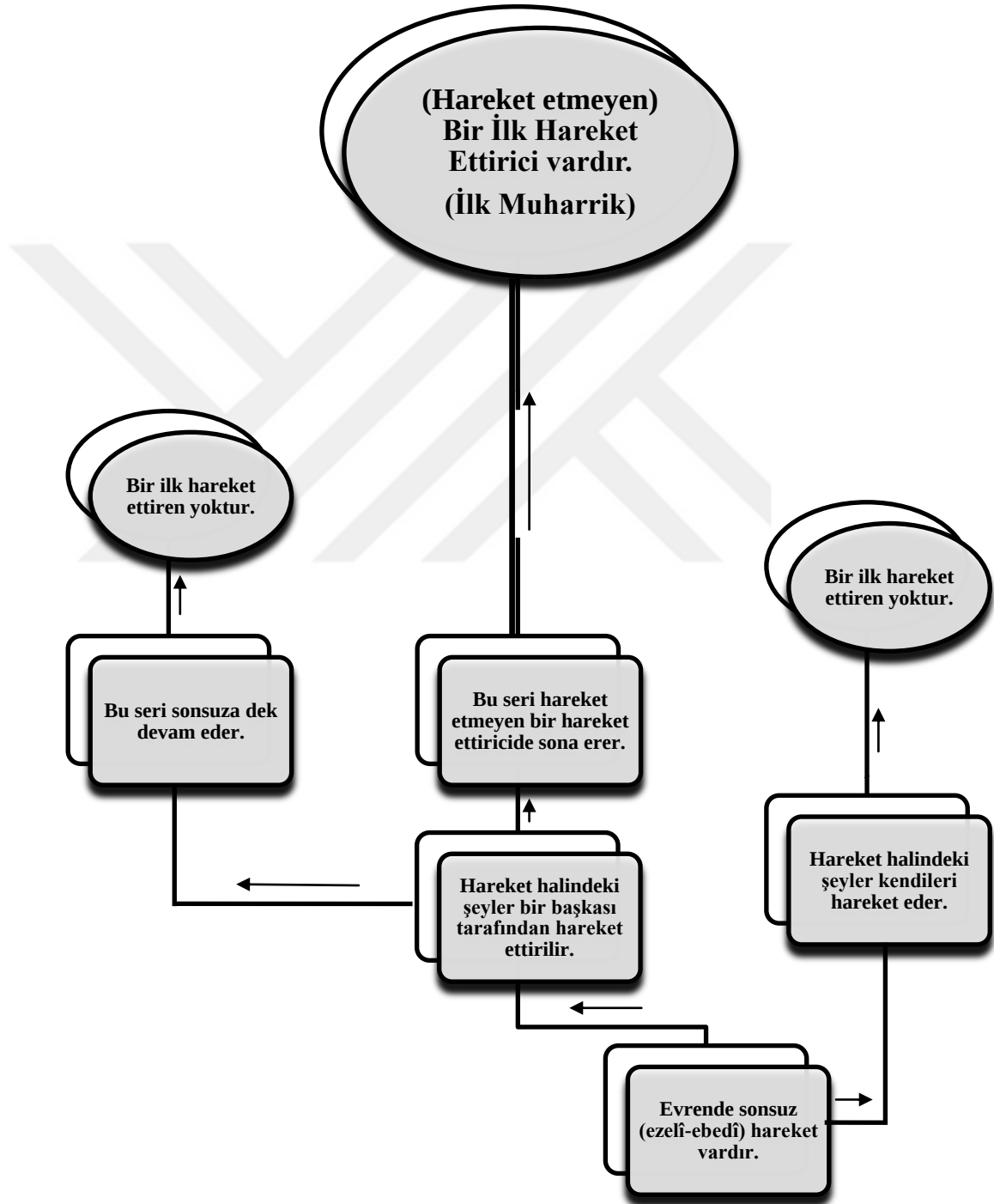
Bu noktada, delilin iyi anlaşılabilmesi için, gözden kaçırılmaması gereken husus şudur: Aristoteles’in mümkün görmediği sonsuzluk, hareketin kendisi ile ilgili değildir. Söz konusu sonsuzluk bir varlığı hareket ettirirken kendi hareketini de bir başkasından alan varlıklardan oluşan serinin sonsuzluğudur. Aristoteles’in delilini incelerken üzerinde en çok duracağımız mesele bu olacaktır. Çünkü Aristoteles bir yandan hareketin sonsuz olduğunu savunurken, öte yandan bir ilk hareket ettirenden söz etmektedir. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu duruma şimdiden işaret etmenin delilin

⁹⁹ Aristotle, “Physica”, W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle (Volume II)*, Oxford University Press, London 1930, s. 241^b.

¹⁰⁰ Aristotle, “Physica”, s. 242^a.

aşamalarını okurken fayda getireceği kanaatindeyiz. Bu noktayı açığa kavuşturduğumuza göre, incelememize devam edebiliriz.

Aristoteles'in kozmolojik delilini incelerken aşağıdaki şemadan faydalanılabilir:



Şema 1.2. Aristoteles'e Göre Kozmolojik Delil

Şimdi inceleyeceğimiz konu hareketin ezeli olup olmadığıdır. Aristoteles, bu hususu ele alırken, evvela hareketin imkânından söz etmekte ve şöyle demektedir:

“... Değiştirilen, değişebilendir ve hareket halinde olan yer değiştirebilendir ve bu yüzden, bir yanma süreci olmadan önce yanabilen bir şey olmalıdır ve bir yakma sürecinden önce de yakabilen bir şey olmalıdır. Dahası, bu şeyler ya öncesinde varlığa sahip olmadıkları bir başlangıca sahip olmalılar, ya da ezeli olmalılar. İmdi, eğer hareket ettirilebilen her şey için bir var olma söz konusu ise, sorgulanan hareketten önce hareket ettirilebilen veya harekete sebep olabilenin var olmasını gerçekleştirdiği bir başka değişim veya hareket meydana gelmiş olmalıdır.”¹⁰¹

Anlaşılan o ki, Aristoteles’e göre, hareketin gerçekleşebilmesi için bir sebebin olması tek başına yeterli değildir. Yani bir hareketin gerçekleşebilmesi için hareket ettiren bir varlıktan başka, hareket etme kabiliyetine veya imkânına sahip bir başka varlığın da mevcut olması şarttır.

Bu durumda iki ihtimal söz konusu olmaktadır: Ya hareket etme imkânına sahip olan varlıklar ezeli olmalıdır, ya da hareketin gerçekleşmesinden önce yok iken var olmaları gerekir. Bu ikinci ihtimal doğru kabul edildiğinde, ilk hareketten önce bir başka hareketin gerçekleşmiş olması gerekir, çünkü yok iken var olmak da bir harekettir. Aristoteles bu durumu şöyle dile getirmiştir: *“... Öyleyse ilkten önce bir değişim süreci olacaktır.”¹⁰²* Bu da hareketin zorunlu olarak ezeli olmasını gerektirir.

Aristoteles, hareketin ezeli olduğu yönünde geliştirdiği delilini, ‘zaman’ kavramını da kullanarak geliştirmektedir. Yapmak istediği şey ise, hareket ile ilişkilendirdiği zamanın sonsuz olduğunu kanıtlamak yoluyla, dolaylı olarak hareketin de ezeli olduğunu gösterebilmektir.

“... An hem bir başlangıç hem de bir son olduğuna göre, onun her iki tarafında daima zaman olmalıdır.”¹⁰³ ifadesiyle öncelikle ‘an’ın geçmişin sonu, geleceğin ise başlangıcı olduğunu, dolayısıyla her iki tarafında daima zamanın bulunduğunu ifade eden Aristoteles şöyle devam etmektedir:

¹⁰¹ Aristotle, “Physica”, s. 251^a.

¹⁰² Aristotle, “Physica”, s. 251^b.

¹⁰³ Aristotle, “Physica”, s. 251^b.

“Dahası, zamanın varlığı olmaksızın ‘önce’ ve ‘sonra’ nasıl olabilir? Veya hareketin varlığı olmaksızın zaman nasıl var olabilir? O halde, eğer zaman hareketin sayısı veya kendisi de bir hareket ise, zaman daima varsa hareket de ezelî-ebedî olmalıdır.”¹⁰⁴

Zaman kavramı söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan iki kavram olan ‘önce’ ve ‘sonra’dan yola çıkan Aristoteles, “A’dan önce veya zamandan önce zaman yoktu” demenin sebep olduğu çelişkiye dikkat çekmektedir. Ona göre, ...dan önce dediğimiz sürece zamanın varlığını kabul ediyoruz. Böylece zamanın ve dolayısıyla hareketin ezelî olması gerektiğini savunan Aristoteles’in delilini arzu ettiği yönde geliştirebilmesi için bir şeyin daha imkânsızlığını göstermesi gerekmektedir: Bir şey kendisini hareket ettirebilir mi?

“... Eğer bu son hareket ettirici hareket halindeyse ve onu hareket ettiren başka hiçbir şey yoksa o kendisini hareket ettirmelidir... Hareket ettirilenin daima kendisi de başka bir şey tarafından hareket ettirilmiş bir şey tarafından hareket ettirilmesi zorunlu değildir: Dolayısıyla bu serinin bir sonu olacaktır... Sonuç olarak hareket halindeki ilk şey hareketini ya hareketsiz bir şeyden veya kendisinden alacaktır.”¹⁰⁵

Aristoteles’e göre hareket ve hareket eden varlıklar var ise, bir hareket ettirenin varlığı da zorunludur. Zorunlu olmayan durum ise ilk hareket ettirenin de hareket ettirilmiş olmasıdır. Yani hareket eden ilk varlık için iki ihtimal vardır; hareketini ya kendisinden, ya da hareket ettirilmemiş bir hareket ettirenden almış olabilir.

Aristoteles’in bu noktada elediği seçenek hareket eden ilk varlığın kendisini hareket ettirmiş olma olasılığıdır:

“...Kendisini hareket ettirenin kendisini bütünlüğü içinde hareket ettirmesi mümkün değildir: Çünkü o zaman, özellikle bir ve bölünmez iken, bir bütün olarak aynı hareketin ve değişimin hem sebebi olur hem de onlara maruz kalırdı: Böylece aynı zamanda (aynı şeyi) hem öğretiyor, hem de öğreniyor olurdu...”¹⁰⁶

¹⁰⁴ Aristotle, “Physica”, s. 251^b.

¹⁰⁵ Aristotle, “Physica”, ss. 256^b-257^a.

¹⁰⁶ Aristotle, “Physica”, s. 257^b.

Aristoteles, özetle, herhangi bir varlığın kendisini bir bütün olarak hareket ettirmesinin imkânsız olduğunu savunmakta ve ilk hareket ettiren varlığın hareketsiz olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır:

“... Seri ister hemen, hareket halinde olan fakat hareketini direkt olarak hareket ettirilmemiş ilk varlıktan alan tarafından hareket ettirilen varlıkta sonlansın, isterse hareket, hareket halinde olan fakat kendisini hareket ettiren ve kendi hareketini durduran alınıp olsun, her iki varsayımda da hareket halindeki şeylerin her durumunda ilk hareketi veren hareket ettirilmemiş olduğu sonucuna ulaşırız.”¹⁰⁷

Buraya kadar Aristoteles’in, hareketin varlığı ve sonsuzluğu, varlıkların kendilerini hareket ettirmelerinin imkânsızlığı, dolayısıyla bir ilk hareket ettirenin var olması gerektiği ve dahası, bu ilk hareket ettirenin hareketsiz olması gerektiği yönündeki düşüncelerine yer vermiş olduk. Şimdi ise ilk hareket ettirenin bazı vasıflarına değinip sonra da konuyu toparlamaya çalışalım.

Aristoteles ilk hareket ettirenin varlığını delillendirdikten sonra onun bazı sıfatlarına da değinmektedir. Buna göre, ilk hareket ettiren öncelikle *bir ve sonsuz (ezelî-ebedî)* olmalıdır:

“Aşağıdaki delil aynı zamanda ilk hareket ettirenin bir ve sonsuz olması gerektiğini açık hale getirmektedir. Daima bir hareket olması gerektiğini göstermiştik. Öyle olunca, hareket aynı zamanda sürekli olmalıdır, çünkü yalnızca ardışık olan sürekli değil iken, daima olan sürekli dir. Fakat dahası, eğer hareket sürekli ise birdir: Ve hareket ancak onu oluşturan hareket ettiren ve hareket ettirilenin her biri bir ise bir olur, çünkü bir şeyin bazen bir şey bazen ise bir diğer şey tarafından hareket ettirilmesi durumunda bir bütün olarak hareket sürekli değil, ardışık olacaktır.”¹⁰⁸

Hareketin sonsuz olduğunu savunan Aristoteles, sonsuza sebep olanın da sonsuz olması gerektiğini, dolayısıyla ilk hareket ettirenin de sonsuz olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, hareketin iki şekilde olması mümkündür: Hareket sürekli ve kesintisiz olabilir ya da ardışık hareketlerden oluşabilir. Burada, hareketin sonsuz olduğu düşünülünce, mümkün olan hareket şeklinin sürekli ve kesintisiz hareket olması

¹⁰⁷ Aristotle, “Physica”, s. 258^b.

¹⁰⁸ Aristotle, “Physica”, s. 259^a.

gerektiği açıktır. Sürekli ve kesintisiz olan hareket ise *birdir*. Hareket bir olunca, hareket ettirenin de bir olması gerekir.

Son olarak potansiyel-gerçek ayrımına değinen Aristoteles bu konuda şunları söylemektedir:

“... Eğer şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerinde eylemde bulunma kabiliyetine sahip bir şey varsa, fakat gerçekten öyle yapmıyorsa, hareket zorunlu olarak var olmayacaktır, çünkü potansiyele sahip olan bunu uygulamak zorunda değildir... Dahası, eylemde bulunsu bile, eğer özü potansiyel ise bu yeterli olmayacaktır; zira sonsuz hareket olmayacaktır, çünkü potansiyel olarak var olanın olmaması da mümkündür. O halde, özü gerçeklik olan böyle bir ilke var olmalıdır. Ayrıca, bu tözler maddesiz olmalıdır; çünkü eğer sonsuz herhangi bir şey varsa, sonsuz olan onlar olmalıdır. Bu yüzden onlar, gerçeklik olmalıdır.”¹⁰⁹

Aristoteles bu noktada potansiyel olarak var olanla gerçekten var olanı birbirinden ayırt etmektedir. Bu ayrım varlıkların özleri bakımından yapılmakta ve potansiyel olanın var olmaması da mümkün görülmektedir. Bu durumda potansiyel olarak var olan var olmuş ve varlıklara hareket vermek için eylemde bulunmuş olsa dahi, bu hareket onun potansiyelliğinin neticesi olarak sonsuz olamayacaktır. Dolayısıyla, ilk hareket ettiren, özü itibarıyla gerçek olmalıdır. Ayrıca sonsuzluk söz konusu olduğuna göre, ilk hareket ettiren varlık maddesiz olmalıdır.

Aristoteles böylece, ilk hareket ettiren varlığın bir, ezelî-ebedî, gerçek ve maddesiz bir varlık olduğunu savunmaktadır. Burada özellikle ezelî-ebedî sıfatından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Tanrı'nın ezelî-ebedî olduğunun genel olarak kabul gören bir düşünce olduğuna değinmiştik. Zaten aksi düşünüldüğünde ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin temelden çökeceği açıktır.¹¹⁰

Aristoteles'in savunduğu delil formunda asıl dikkat çekici nokta ise şudur: Bir yandan hareketin *sonsuzluğundan* söz edilirken nasıl oluyor da öte yandan bir *ilk varlıktan* bahsedilebiliyor? Sonsuz bir seride bir ilk olabilir mi?

¹⁰⁹ Aristotle, “Metaphysica”, W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle (Volume VIII)*, Oxford University Press, London 1928, s. 1071^b.

¹¹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 137.

Aristoteles gerçekten hem bir sonsuzluktan, hem de bir ilk varlıktan söz etmektedir. Hatta bunu aynı delil içerisinde yapmaktadır. Peki, burada bir tenakuz yok mu? Aslında yok, çünkü Aristoteles bir ilk hareket ettiren veya ilk varlık fikrini sonsuz kabul ettiği hareket eden ve ettiren varlıklar silsilesinin başına koymamaktadır. Yani onun bahsettiği, hiyerarşik olarak sıralı varlıklardan oluşan bir sonsuzluk değildir.

Aristoteles aslında ilk hareket ettiren varlığı sonsuz kabul ettiği hareket ve bunun için gerekli olan serinin *içinde* değil *dışında* yer alan bir sebep olarak görmektedir. Bu kez de akla şu soru gelebilir: O halde Aristoteles yeter neden ilkesini mi savunmaktadır?

Yeter neden ilkesini ileride detaylı olarak inceleyeceğiz. Ancak, giriş bölümünde de kısaca değindiğimiz gibi, yeter neden ilkesine dayanan kozmolojik delil formunda da tıpkı Aristoteles'inkinde de olduğu gibi sonsuzluğun mümkün olup olmaması önem taşımaz. Önemli olan, sonsuzluğu kabul edilse dahi, tüm bu olay veya varlıkların bir nedene muhtaç olmalarıdır.

Gerçekten de Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu delil formu ile yeter neden ilkesi arasında ciddi bir benzerlik vardır. Ancak, bu ikisinin arasındaki fark da en az o kadar ciddidir: Yeter neden ilkesi varlığın *nedenini*, Aristoteles ise hareketin *sebebini* söz konusu etmektedir.¹¹¹ Ancak, bu meselenin birisinin bir sebep diğeri ise bir neden aramakta olduğunu söylemekle anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bunun sebebi kısmen de olsa Türkçede 'sebeb' ve 'neden' kelimelerin çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılabilmesinden kaynaklanmaktadır. Biz bu kullanımın doğru veya yanlış olması konusuna girmeden, bir durum tespiti yapmakla yetinip bu iki terimin anlamları üzerinde duralım.

İngilizcedeki *reason* ve *cause* kelimelerinin karşılıklarını bizim sırasıyla *neden* ve *sebeb* olarak kabul ettiğimizi söyleyerek işe koyulalım. Bu sebeple de Yeter Sebep İlkesi yerine Yeter Neden İlkesi (Principle of Sufficient Reason) ifadesini kullanmayı tercih ediyoruz. Peki, bu iki kavram arasındaki fark tam olarak nedir? Özetle söyleyecek olursak neden, bir eylemin rasyonelleştirilmesi ve onu gerçekleştirenin motivasyonunu

¹¹¹ Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, s. 211.

gösteren soyut şeyler iken, sebep ise bir olayın gerçekleşmesini sağlayan durum, koşul ve varlık gibi somut şeyleri ifade eder.¹¹²

Bu farkı şöyle bir örnek ile açıklamak mümkündür: Bir *askeri birliğin*, bir köprüyü *kuşatma altında tuttuğu bir bölgeye yardım gitmesini önlemek için*, imha ettiğini ve bunu köprüyü bombalayarak gerçekleştirdiğini düşünelim. Bu durumda köprünün yıkılmasının *nedeni* o bölgeye yardım gitmesinin önlenmesi, *sebebi* ise bunu gerçekleştiren askeri birliktir. Şunu unutmamak gerekir ki, daha dar veya daha kapsamlı düşünüldüğünde zikredilen sebep ve neden değişebilir. Örneğin, ‘sebep bombadır’ veya ‘neden, savaşın kazanılmak istenmesidir’ denmesi de bir şeyi değiştirmeyecektir.

Kısacası, yeter neden ilkesinin kullandığı ana soru ‘niçin’ diye başlarken, Aristoteles ‘ne’ diye başlayan bir soru sormaktadır diyerek; konumuza Aristoteles’in Tanrı-zaman ilişkisine dair neler söylediğine değinerek devam edelim.

1.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Aristoteles’in zaman hakkındaki görüşlerine önceki bölümde kısaca değinmiştik. Şimdi o görüşleri hatırlayarak başlayalım. Öncelikle Aristoteles’in zamanı nasıl tarif ettiğine bakmak uygun olacaktır:

*“İmdi, biz hareket ve zamanı birlikte algılarız... Dolayısıyla zaman, ya harekettir ya da harekete ait olan bir şeydir. Hareket olmadığına göre, diğeri olmalıdır.”*¹¹³

Birincisi, Aristoteles zamanın ancak hareket ile var olabileceğini savunmakta ve zamanın harekete ait bir şey olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra zamanı tarif ederken ise, zamanın sadece hareketin sayısı olduğunu söylemektedir:

*“Dolayısıyla, biz ‘şimdi’yi bir olarak ve önce ve sonra ya da bir varlık olarak değil, bir ‘önce’ ve bir ‘sonra’ya bağlı olarak algıladığımızda, zamanın geçmiş olduğu düşünülmez, çünkü bir hareket de olmamıştır. Öte yandan, bir ‘önce’ ve bir ‘sonra’ algıladığımızda, zamanın olduğunu söyleriz. Çünkü zaman sadece budur - ‘önce’ ve ‘sonra’ ile ilgili olarak hareketin sayısıdır.”*¹¹⁴

¹¹² Donald Davidson, “Actions, Reasons, and Causes”, *Journal of Philosophy*, 60 (23), 1963, ss. 685-700.

¹¹³ Aristotle, “Physica”, s. 219^a.

¹¹⁴ Aristotle, “Physica”, s. 219^{a-b}.

İkincisi, bu noktadan yola çıkan Aristoteles, hareketin ezelî-ebedî olduğunu savunmasının doğal bir sonucu olarak zamanın da ezelî-ebedî olduğunu savunmaktadır:

*“Öyleyse, zamanın, hareketin önce ve sonra ile ilgili olarak sayısı olduğu ve sürekli olanın bir özelliği olduğu için kendisinin de sürekli olduğu açıktır.”*¹¹⁵

Aristoteles’in hareket gibi zamanın da ezelî-ebedî olduğunu savunduğu açıkça anlaşıldığına göre, asıl konumuz olan Tanrı-zaman ilişkisine dönebiliriz. Bu konuda öncelikle Tanrı’nın ezelî-ebedî olup olmadığı hususuna değinelim. Aristoteles şöyle diyor:

*“O halde deriz ki; Tanrı diri bir varlıktır, ezelî ve ebedîdir, en iyidir, öyle ki sürekli ve sonsuz hayat ve süre Tanrı’ya aittir, çünkü bu, Tanrı’dır.”*¹¹⁶

Anlaşıyor ki, Aristoteles Tanrı’nın ezelî-ebedî bir varlık olduğunu düşünmektedir. Peki, bu ezelî-ebedî Tanrı zaman içinde değişir mi? Bu sorunun cevabını vermeden önce Aristoteles’e göre Tanrı’nın zorunlu olarak var olduğunu hatırlayalım. Dolayısıyla, Tanrı potansiyel olarak değil, gerçeklik olarak vardır ve böyle bir varlık değişimi kabul etmez, çünkü O ‘olduğundan başka türlü olamaz’:

*“İmdi, eğer bir şey hareket ettirilirse, olduğundan başka türlü olma kabiliyetine sahiptir... Fakat kendisi hareket ettirilmemiş iken hareket ettiren, gerçekten var olan bir şey olduğundan, bu hiçbir şekilde olduğundan başka türlü olamaz... O halde, ilk hareket ettiren zorunluluktan vardır.”*¹¹⁷

O halde, Aristoteles’in söyledikleri ışığında, ezelî-ebedî ve değişmesi mümkün olmayan bir Tanrı tasavvuruna ulaşılmış oluyor. Şunu da ifade etmek gerekir ki, Aristoteles böyle bir Tanrı tasavvuruna ulaşmış olsa da, söz konusu yaratma eylemini gerçekleştiren bir varlık değil, yalnızca ilk hareket ettiren bir varlıktır. Dolayısıyla, vahye dayalı dinlerde gördüğümüz Tanrı tasavvuruna Aristoteles’de rastladığımızı söyleyemeyiz. O, evrene müdahale etmeyen bir Tanrı tasavvuru ile birlikte Deizmin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.¹¹⁸

Son olarak Tanrı’nın bilgisinin zaman karşısındaki durumuna değinelim:

¹¹⁵ Aristotle, “Physica”, s. 220^a.

¹¹⁶ Aristotle, “Metaphysica”, s. 1072^b.

¹¹⁷ Aristotle, “Metaphysica”, s. 1072^b.

¹¹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 179.

“... Açıktır ki o, en ilâhi ve değerli olanı düşünür ve değişmez; çünkü (aksi halde) daha kötü olana doğru bir değişim (söz konusu) olurdu ve bu da zaten bir hareket olurdu.”¹¹⁹

Aristoteles, öncelikle, Tanrı’nın en iyiyi bildiğini ve bu bilgide herhangi bir değişim olmasının düşünülemediğini savunmaktadır. Bu noktada iki tür itiraz söz konusudur: Birincisi, en iyiyi bilen bilgindeki değişiklik ancak daha az iyi veya daha kötü olanın bilinmesi anlamına gelir ki, Tanrı için bu imkânsızdır. İkincisi, bu durum hareket anlamına gelir ki, hareket etmeyen hareket ettirici için böyle bir şey mümkün olamaz.

Aristoteles, Tanrı’nın bilgisinde değişiklik olamayacağı yönündeki düşüncesini şöyle desteklemektedir:

“... Maddi olmayan şeyler söz konusu olduğunda, düşünce ve düşüncenin nesnesi farklı değildir, yani düşünme düşüncenin nesnesi ile bir olacaktır.”¹²⁰

Yani, bizlerin bilgisi nesneye dayalı bir bilme olduğu için bilinen nesnedeki herhangi bir değişiklik bizdeki bilgiye aksetmekte ve bizim bilgimizde zorunlu bir değişiklik meydana gelmektedir. Oysa Tanrı için söz konusu bilme, bilinen nesnelerin O’nun bilgisiyle bir olmasını gerektirir, dolayısıyla O’nun bilgisi bildiğine bağlı olarak değişmez.

Bu bölümde kozmolojik delillerin ilk örneklerini ortaya koymuş olan Platon ve Aristoteles’in düşüncelerine yer vermeye çalıştık. Savundukları delillerin çıkış noktasının hareket olması bakımından benzerlikler sergileyen iki düşünürün de sonuç olarak Ruh/Akıl veya İlk Muharrik diye adlandırdıkları ilk sebebe ulaşmış olduklarını gördük.

Burada dile getirilmesi gereken en önemli farkın, Platon ilk sebebi sıralı sebeplerin en başına koyarken, Aristoteles’in ezelî-ebedî olarak nitelendirdiği hareketin dışında bir sebep araması olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı-zaman ilişkisi bağlamında ise, her iki düşünür de ezelî-ebedî, değişmesi mümkün olmayan ve bilgisinde de zamana bağlı bir değişiklik söz konusu olmayan bir Tanrı tasavvuruna sahip görünmektedirler. Ayırtıkları nokta ise, Platon’un hareket ve

¹¹⁹ Aristotle, “Metaphysica”, s. 1074^b.

¹²⁰ Aristotle, “Metaphysica”, s. 1075^b.

zamanın evrenin yaratılmasıyla ortaya çıkmış, dolayısıyla bir başlangıca sahip olduklarını savunmasına rağmen, Aristoteles'in hem hareketin hem de zamanın ezelî-ebedî olduğunu kabul etmesidir.

Sonraki bölümde 'İslâm Düşüncesinde Kozmolojik Deliller' başlığı altında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini incelemek üzere bu bölümü sonlandıralım.



İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

Bu bölüme başlarken İslâm düşüncesiyle ilgili bazı noktalara temas etmek yararlı olacaktır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki, İslâm düşüncesi denilince yekpare bir düşünce sisteminden söz etmek oldukça güçtür. Bunun en önemli sebebi de, İslâm düşünürlerinin hakikati kavramak için kullandıkları metotların çeşitliliğidir.

İslâm düşüncesindeki farklı yaklaşımları sınıflandırırken ilk önce dikkate alınması gereken şey, hakikate ulaşmakta çıkış noktası olarak neyin kabul edildiğinin belirlenmesidir. Bu şekilde bir sınıflandırma yapmak gerekirse nass, akıl ve keşf üçlüsünden hangisinin öncelendiği, bir ölçüt olarak kabul edilebilir. Böylece, nassı önceleyen düşünce sistemine Selefilik, keşfi merkeze koyan sisteme Sufilik veya Tasavvuf ve akli temel kabul eden sisteme de Kelâm demek mümkündür.¹²¹ Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus, bu akımların zikredilen kaynaklardan birisini temel kabul ederken, diğerlerini yok saymıyor olmalarıdır. Bu sınıflandırmaya Kelâm gibi akli temel kaynak kabul ettiği halde, diğer kaynaklara nispeten çok daha az ehemmiyet veren Felsefi düşünceyi de eklediğimizde, İslâm düşüncesinde, Selefilik, Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe şeklinde dörtlü bir yapıdan söz etmek mümkündür.

Meselenin konumuzla ilgili kısmına geçecek olursak, hemen belirtmek gerekir ki, Selefiler ve Sufiler için Allah'ın varlığının delillendirilmesi bir ihtiyaç değildir. Çünkü Allah'ın varlığı, Selefilere göre Kur'an tarafından, Sufilere göre ise, doğrudan sezgi yoluyla zaten delillendirilmiştir.¹²² Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, ihtiyaç duyulmayan, aklî bir kanıtlamadır. Zira örneğin Sufilerin de bir kanıt getirdiklerinden bahsetmek mümkün olsa da, onların seçtikleri yol akıl ve düşünce yolu değildir.¹²³

Biz bu çalışmada esasen felsefi düşüncede kozmolojik delilleri ele alıyor olsak da, Ebu'l-Huzeyl 'Allâf, En-Nazzâm, El-Basrî, Eş'arî, Mâturîdî, Bâkılânî ve Cuveynî gibi kelâmcıların da kozmolojik delili, özellikle de hudûs delilini savunduklarını

¹²¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, ss. 7-8.

¹²² Macit Fahri, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", (Çev. Mehmet Dağ), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25) 1, 1982, ss. 153-167, s. 156.

¹²³ İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s. 13.

belirtmeliyiz.¹²⁴ Kelâmcıların, kozmolojik delillerin hudûs formunu tercih etmeleri, onların evrenin ezeli olduğu fikrini tamamen reddetmeleri ve yaratılmışlık prensibini benimsemiş olmalarının doğal bir sonucudur.¹²⁵

Kozmolojik delillerin esasen âlemin varlığından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığını, fakat tek bir formda ifade edilmekten ziyade farklı biçimlerde oluşturulduklarına giriş bölümünde değinmiştik. Bu bölümde, söz konusu delillerden zamansal bir geri gidişin imkânsızlığını savunan hudûs delili ve determinasyon ilkesine dayanan imkân delili incelenecek ve bu deliller kapsamında Tanrı-zaman ilişkisi tahlil edilecektir.

Kozmolojik deliller söz konusu olduğunda en büyük katkıyı sağlamakla birlikte en fazla göz ardı edilmiş düşünürler hiç şüphesiz ki, İslâm filozofları ve kelâmcılardır.¹²⁶

İslâm filozofları ve kelâmcılar kozmolojik delilleri sıkça kullanmış ve delillerini hareket, fail sebep, inayet ve ihtira gibi farklı şekillerde¹²⁷ ifade etmiş olsalar da; delilin imkân ve hudûs şekilleri bu düşünürlerle o kadar özdeşleşmiştir ki, özellikle hudûs delili “kelâm delili” olarak anılmaya başlanmıştır.¹²⁸

Hudûs deliline giriş bölümünde değinildiği için bu noktada imkân delilinin formunu kısaca vermek yerinde olacaktır. İmkân delili şu şekilde ifade edilebilir:

(i) Bir mümkün varlık vardır.

a. Bu mümkün varlığın sebebi ya kendisidir ya da başka bir varlıktır.

b. Eğer sebebi kendisi olsaydı varlıkta kendisinden önce gelmesi gerekirdi, ki bu imkânsızdır.

(ii) Bu yüzden mümkün varlığın kendisinden başka bir sebebi vardır.

(iii) Bir mümkün varlığın var olmasına sebep olan şey ya bir başka mümkün varlık veya bir zorunlu varlık olmalıdır.

¹²⁴ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995.

¹²⁵ Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 247.

¹²⁶ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 48.

¹²⁷ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.

¹²⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 44.

c. Eğer bu sebep bir mümkün varlık ise, o halde bu mümkün varlığın kendisinin de bir başka sebebi olmalıdır, ki bu zincir sonsuza kadar uzar.

(iv) Öyleyse herhangi bir mümkün varlığı sebebi ya sonsuz bir mümkün varlıklar dizisidir, ya da bir zorunlu varlıktır.

(v) Sonsuz bir mümkün varlıklar dizisi herhangi bir varlığın var olmasının sebebi olamaz.

(vi) O halde bir zorunlu varlık vardır.¹²⁹

Görülüyor ki, imkân delili de tıpkı daha önce incelediğimiz hudûs delili gibi bir bilfiil sonsuzluğun muhal olduğundan hareketle zamansal olarak sonsuz bir geri gidişi reddetmekte ve nihai olarak bir *Zorunlu Varlık* fikrine ulaşmaktadır.

Detaylarını bu bölümde inceleyeceğimiz bu iki delil felsefe literatürüne kelâmcılar ve Müslüman filozoflar tarafından kazandırıldığı için, doğal olarak, fikirlerine yer vereceğimiz düşünürler İslâm dünyasından olacaktır. O halde sırasıyla Kindî, Fârâbî, İbn Sina, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün kozmolojik delillerine ve akabinde Tanrı-zaman ilişkisi üzerine söylediklerine bakmamız uygun olacaktır.

2.1. KİNDÎ

2.1.1. Kozmolojik Delil

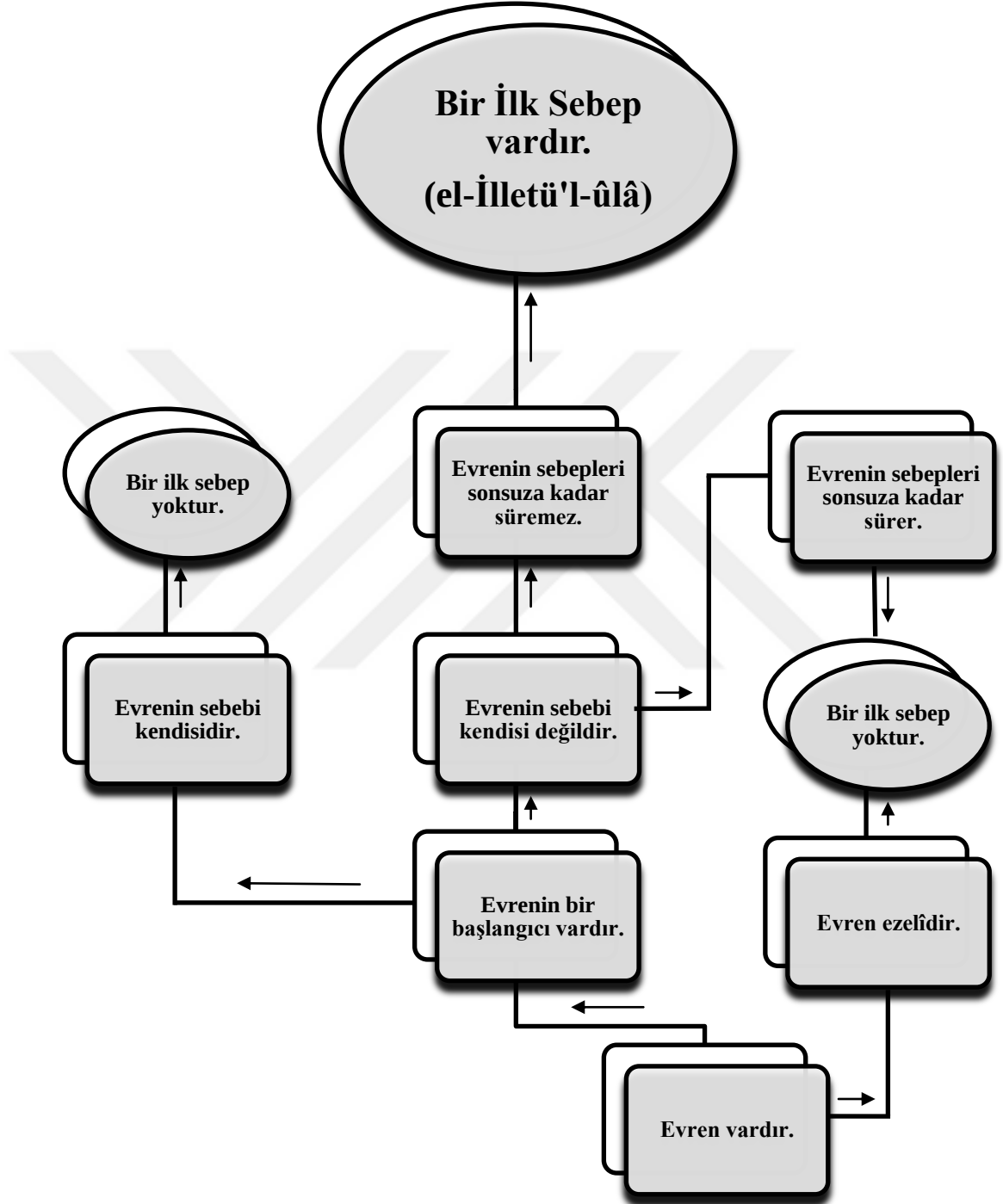
Evrensel olarak İslâm dünyasının ilk gerçek filozofu olarak tanınan Kindî (801-873)¹³⁰, Tanrı'nın varlığını kanıtlarken işe evrenin ezeli olmadığı fikri ile koyulur. Bu düşüncesini temellendirdikten sonra ezeli olmayan, yani bir başlangıcı olan evrenin sebebinin kendisi olamayacağını ileri sürer. Daha sonra ise, hemen hemen tüm kozmolojik delillerde rastladığımız evrenin kendisi dışındaki sebeplerin sonsuza kadar sürdürülemeyeceği fikrinden hareketle bir İlk Sebep fikrine ulaşır ve bu İlk Sebebi “el-İlletü'l-ûlâ” olarak adlandırır.¹³¹

¹²⁹ Bruce R. Reichenbach, *The Cosmological Argument*, Thomas Books, Illinois 1972, ss. 19-20.

¹³⁰ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 61.

¹³¹ Kindî, “Tarifler Üzerine”, Mahmut Kaya (Çev. ve Ed.), *Felsefî Risâleler* (ss.178-189), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 178.

Kindî'nin kozmolojik delilini incelerken aşağıdaki şemadan yararlanılabilir.



Şema 2.1. Kindî'ye Göre Kozmolojik Delil

Yukarıdaki şemalaştırılmış sistemden de anlaşılıyor ki, Kindî'nin kozmolojik delil kurgusunda üç nokta önem arz etmektedir:

- 1- (Bilfiil bir sonsuzluğun ve dolayısıyla) evrenin ezeli olmasının imkânsızlığı.
- 2- Bir varlığın kendi varlığının sebebi olmasının imkânsızlığı.
- 3- (Bilfiil bir sonsuzluğun ve dolayısıyla) sonsuz bir sebepler zincirinin imkânsızlığı.¹³²

O halde, Kindî'nin savunduğu delilin tahliline şu soruyla başlamak gerekir: Evren ezeli midir, yoksa bir başlangıcı mı vardır?

Evrenin ezeli olamayacağını savunan Kindî, bu düşüncesini temellendirebilmek adına öncelikle apaçık gerçekler olarak telakki ettiği aşağıdaki önermeleri sıralayarak işe koyulur:

- a. Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.
- b. Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.
- c. Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.
- d. Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.
- e. Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.
- f. Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü, büyüğü veya onun bir kısmını oluşturur.¹³³

Kindî bu önermeler ışığında bilfiil bir sonsuzluğun imkânsızlığını bir örnekle açıklamaya çalışır. Verdiği örnekte sonsuz olduğu var sayılan bir cismin bir parçasının ayrılması ve daha sonra ayrılmış olan kısmın tekrar aynı cisme eklenmesini konu eder.¹³⁴

Bu durumda, öncelikle şu noktaya işaret edilmelidir: Söz konusu ayırma işlemi sonucunda cismin geride kalanı ya sonlu ya da sonsuz olur. Kalan kısmın sonlu olduğu farz edilecek olursa, ayrılan kısım tekrar kalan kısma eklendiğinde ortaya sonlu bir

¹³² Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", Mahmut Kaya (Çev. ve Ed.), *Felsefî Risâleler* (ss. 126-177), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

¹³³ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", ss. 136-137.

¹³⁴ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 137.

cisim çıkacaktır (e). Yani başlangıçta sonsuz olan cisim, kendisinden bir parça ayrılıp daha sonra tekrar ilave edilince sonlu hale gelecektir. Bu iddia (c) önermesi gereğince çelişiktir.¹³⁵

İkinci ihtimale göre kalan kısım sonsuz olacaktır. Ayrılan kısım tekrar eklendiğinde yine sonsuz bir cisim olacaktır. Bu yeni sonsuz cisme ayrılan parça iade edildiğinde yine sonsuz bir cisim ortaya çıkacaktır. Böylece hem bir parçasından yoksunken, hem de bütün iken sonsuz bir cisimden söz etmiş oluyoruz. O halde akla gelen ilk senaryo, bu cismin iki sonsuz halinin birbirine eşit olması gerektiğidir (a). Oysa bu önerme (d) önermesi gereği çelişiktir. Ayrıca bir eşitlikten söz edilmesi durumunda (b) önermesindeki tanım gereği bu iki cisim sonlu olmalıdır ki bu bizi “sonsuz olan sonludur” şeklindeki bir çelişkiye sürükleyecektir.¹³⁶

Son olarak yukarıda bahsedilen çıkarma ve tekrar ekleme işleminden sonra elde edilen yeni sonsuz cismin ilk halinden büyük olduğu da iddia edilemez. Zira (f) önermesi uyarınca, cisimden ayrılan daha küçük parça o cismin bir kısmını oluşturur ve bir cisimden ayrılan ve o cisme ait olan bir parça miktarı değişmeksizin tekrar aynı cisme eklenmekle o cisimde bir artış meydana gelemez.¹³⁷

Kindî kısaca açıklamaya çalıştığımız bu örneklerle herhangi bir niceliğin, dolayısıyla evrenin, bilfiil sonsuz olamayacağı sonucuna ulaşmış oluyor.¹³⁸ Böylece evrenin bir başlangıcı olduğu ve bu yüzden bir sebebe muhtaç olduğunu kanıtlamakla beraber, bir ilk sebebe ulaşmadan önce açıklığa kavuşturulması gereken bir nokta daha var: Evrenin sebebi kendisi olabilir mi, yoksa kendisinden başka bir sebebin varlığı zorunlu mudur?

Kindî, “Bir varlığın kendisi kendi varlığının sebebi olabilir mi?” şeklinde sorulabilecek bu soruyu ele alırken “Bir varlığın kendisi” deyiminin şu ihtimallerin dışında olmadığını ifade ediyor:

- a. Varlık vardır, var olan yoktur.
- b. Varlık yoktur, var olan vardır.
- c. Varlık yoktur, var olan da yoktur.

¹³⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 137.

¹³⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 137.

¹³⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, ss. 137-138.

¹³⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 138.

d. Varlık vardır, var olan da vardır.¹³⁹

Bu önermeler değerlendirildiğinde, (a), (b) ve (c) önermelerinde bir sebepten söz etmek yersiz görünüyor. Çünkü varlığın var olanın sebebi olup olmadığını tartışmak bunlardan herhangi birinin yokluğunda anlamsız olacaktır. Biraz açmak gerekirse, bu üç önerme dâhilinde bir şeyin kendi varlığının sebebi olduğunu ileri sürmek şu anlama gelir:

- a. Bir varlık vardır ve aslında gerçekleşmemiş olan kendi var oluşunun sebebidir.
- b. Aslında olmayan bir varlık kendi var oluşunun sebebidir.
- c. Aslında olmayan bir varlık aslında gerçekleşmemiş olan kendi var oluşunun sebebidir.¹⁴⁰

Bu önermelerdeki çelişki ayan beyan ortada olduğuna göre geriye (d) önermesi kalmış oluyor. Her ne kadar bu son önerme diğerlerine göre daha tutarlı görünse de durum hiç de öyle değildir. Bir varlığın kendi var oluşunun sebebi olduğu kabul edilecek olursa, o şeyin varlığının var oluşundan önce gelmesi gerekir. Bir başka ifadeyle bu, zaten var olan bir şeyin sonradan kendi varlığına sebep olması anlamına gelir ki bu imkânsızdır.

O halde, Kindî'nin bu önermelerden hareketle bir varlığın sebebinin kendisi olamayacağını kanıtladığı söylenebilir. Peki, bu durum bizi bir ilk sebebe götürür mü? Henüz değil. Çünkü bir varlığın var olabilmek için kendisi dışında bir sebebe ihtiyaç duyduğunu göstermenin yanı sıra, bu sebep veya sebeplerin sonsuza kadar uzayıp gidemeyeceğini de delillendirmek gerekir.

Daha önce Kindî'nin bilfiil bir sonsuzluğun imkânsızlığını nasıl temellendirdiğine değinmiştik. Aynı noktadan hareketle, bu imkânsızlığın bir sebepler zinciri için de geçerli olacağını ve dolayısıyla evrenin sebeplerinin sonsuza kadar sürüp gidemeyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Böylece, evrenin kendi varlıkları da başka sebeplere bağlı olan sebeplerin ötesinde, sebepsiz bir sebebe, yani bir “İlk Sebep”e (Kindî'nin deyiimiyle el-İlletü'l-ûlâ) zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu açıktır. Şimdi yapılması gereken Kindî'nin İlk Sebep'e

¹³⁹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 144.

¹⁴⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, ss. 144-145.

ilişkin düşüncelerini özetleyip, ardından da konumuz gereği İlk Sebep ile zaman arasındaki ilişkiyi ele almak olmalıdır.

Şu ana kadar ezeli olmayan sonlu bir varlık olan evren ile bu evrenin ilk sebebi olan ezeli bir varlık fikrine ulaşılmış oldu. Kindî bu ezeli varlığı şöyle tarif ediyor:

*“Ezeli öyle bir varlıktır ki, O’nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezeli’nin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O, sebepsiz varlıktır. Ezeli olan için konu (madde), yüklem (sûret), etkin (fâ’il) ve gâye sebep yoktur.”*¹⁴¹

Bu tariftten hareketle Kindî’nin Ezeli ile ilgili düşüncelerini incelemeye başlamadan önce bir noktaya dikkat çekmemiz gerekiyor: Kindî “Ezeli” diyerek İlk Sebep’i (el-İlletü'l-ûlâ) kast ediyor. Dolayısıyla, Kindî’nin “Ezeli” demekle “Tanrı”dan bahsettiğini söyleyebiliriz.

Ezeli’nin cinsi olmadığını, dolayısıyla da kendisinin bir tür olmadığını ifade eden Kindî¹⁴², böylece türe ait olan “konu” ve “yüklem” gibi kavramların Ezeli’ye atfen kullanılamayacağını iddia eder. Ona göre, Ezeli’de herhangi bir değişiklik veya dönüşümün meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü değişen bir varlık ancak kendisi ile aynı cins altında bulunan en yakın zıddını meydana getirir.¹⁴³ Örneğin, sıcaklık soğukluğa, uzunluk ise kısalığa dönüşebilir. Ezeli’nin cinsi olmadığına göre O’nda değişiklik veya bozulma meydana gelmez.

Benzer şekilde, yetkinlikten eksikliğe veya eksiklikten yetkinliğe bir geçiş olan dönüşüm de Ezeli için söz konusu edilemez.¹⁴⁴ Çünkü O, kendisinden daha yetkini düşünemeyendir.

Kindî’nin, hudûs delilini kullanarak ulaştığı İlk Sebep için en çok kullandığı ifade “Gerçek Bir”dir. O, daha çok tenzihî bir dil kullanarak tarif ettiği Gerçek Bir’i şöyle ifade eder: *“Gerçek Bir, ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir.”*¹⁴⁵ Böylelikle Kindî, felsefî bir kanıtlama anlamında “Ezeli” veya “İlk Sebep” olarak zikrettiği Tanrı’nın zatından söz ederken bir terim değişikliğine gitmiş gibi görünüyor. O halde

¹⁴¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 135.

¹⁴² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 136.

¹⁴³ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 136.

¹⁴⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 136.

¹⁴⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 177.

şimdi Kindî'nin “zaman” ile ilgili görüşlerine yer verdikten sonra Gerçek Bir ile zaman arasındaki ilişkiye bakabiliriz.

2.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Kindî esasen zamanı, tıpkı nicelik, mekân ve hareket gibi, evrenden ayrı düşünmemektedir. Kindî bu hususu şöyle dile getirmektedir:

*“Varlıkları sonluya bağlı (sonlunun yüklemi durumunda) olanlar da zorunlu olarak sonludur. Dolayısıyla varlıkları cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekân, hareket ve zaman -ki onun varlığı hareketin varlığıyla anlaşılır- ve yine cisim sonlu olduğuna göre bilfiil cisme bağlı (onun arazı) olan her şey de sonludur. O halde âlem ve onu oluşturan yüklem durumundaki her şey de sonludur.”*¹⁴⁶

Zamanı hareketin sayısının oluşturduğu bir süreç¹⁴⁷ olarak tanımlayan Kindî, zamanın varlığının ancak hareketin varlığıyla birlikte bulunabileceğini ileri sürer. Hatta bu denkleme cismi de katan Kindî, *“Zaman, zorunlu olarak hareketten önce gelemez. Çünkü hareketsiz zaman ve cisim olmadığı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olamaz. Zaman (müddet), cismin varoluş sürecidir.”*¹⁴⁸ diyerek hareket, cisim ve zamanın birlikte var olabileceğini ileri sürer.

Durumu özetleyecek olursak, Kindî'ye göre hareket, cisim ve zaman, tıpkı evrenin kendisi gibi, yaratılmış, sonlu varlıklardır ve birbirlerinden ayrı düşünülemezler. Bir başka deyişle, “hareket + idrak = zaman”¹⁴⁹ şeklinde de ifade edilebilir. Öyleyse, Gerçek Bir'in zaman ile ilişkisi, her ne kadar aynı şey olmasalar da, hareket, cisim ve toplamda evren ile ilişkisinin bir tezahürü olmalıdır.

Yani, başlangıcı ve sonu olmayan, evrendeki çokluğun yaratıcısı olan Gerçek Bir ile evren arasındaki ilişki bize bu anlamda ipucu verecektir. Kindî bu konuda şunu söylüyor:

“Şu halde gezegenlerin şânı yüce Âmir'in emrine itaat ettikleri çok açıktır. Çünkü onlar değişikliğe uğramadan uzaya dağılmış olarak hareket etmek zorundadırlar.

¹⁴⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 138.

¹⁴⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 138.

¹⁴⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 140.

¹⁴⁹ Faiz Kalın, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, s. 47.

Onların bu gâyeye yönelik hareketleri, çok uzun bir geçmişten beri devam etmektedir. Gezegenerin hareketi sonucunda mevsimler (ezmân) değişmekte, mevsimlerin değişmesiyle de bütün hayatî faaliyetler (el-hars ve'n-nesl) tamamlanmakta, her çeşit oluş ve bozuluş meydana gelmektedir. Demek oluyor ki onlar, bir tek emre (kanuna) tâbidirler; şânı yüce Yaraticıları var ettiği sürece o emrin dışına çıkamazlar. Her olanın oluşu O'nun iradesiyledir...’’¹⁵⁰

Şimdiye kadar anlattıklarımızı bu son alıntıyla ilişkilendirerek konuyu toparlayalım. Tanrı-zaman ilişkisi dendiğinde, Tanrı'nın zamansal olarak sonsuz (ezelî-ebedî) bir varlık olduğunun genel olarak kabul gören bir konu olduğundan, asıl tartışmanın ise Tanrı'nın zamanın içinde mi, yoksa dışında mı olduğu hususunda cereyan ettiğinden söz etmiştik. Kindî'nin yaklaşımı bu bağlamda ele alındığında şu iki sonuca ulaşılabilir:

- 1- Zaman, cisim ve hareket gibi, yaratılmış olan sonlu bir varlıktır ve evrenin varlığı olmaksızın veya evrenin varlığının ötesinde zamanın varlığından söz edilemez. Dolayısıyla, evrenin varlığı olmaksızın herhangi bir Tanrı-zaman ilişkisinden bahsetmek de mantıkî açıdan imkânsız olacaktır.
- 2- Varlığı evrenin yaratılması ile başlayan bir zaman söz konusu olduğuna göre, Tanrı-zaman ilişkisi ancak bu açıdan ele alınabilir. Evrenin bir kanuna tâbi olduğundan ve her oluşun Tanrı'nın iradesi kapsamında gerçekleştiğinden yukarıda bahsetmiştik. Zaman da evrenin onunla birlikte yaratılmış, sonlu bir parçası olduğuna göre Tanrı'yı aşkın bir zamandan söz etmek mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak, zamanı aşkın bir Tanrı tasavvurunun önünde engel olarak bulunan bazı meseleleri çözüme ulaştıramamış olmakla beraber, Kindî'nin böyle bir tasavvura sahip olduğunu söyleyelim ve konumuza Fârâbî'nin aynı konudaki düşüncelerini inceleyerek devam edelim.

¹⁵⁰ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, Mahmut Kaya (Çev. ve Ed.), *Felsefî Risâleler* (ss.228-239), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 230.

2.2. FÂRÂBÎ

Bir Türk filozofu olan Fârâbî'nin (870-950)¹⁵¹ ilk modern imkân delilinin sahibi olduğu söylenebilir.¹⁵² Fârâbî'nin Tanrı-zaman ilişkisi konusundaki düşüncelerine geçmeden önce, savunduğu kozmolojik delili inceleyelim.

2.2.1. Kozmolojik Delil

Fârâbî Tanrı'nın varlığını delillendirmek için hareket ve etkin sebep delillerini de kullanmış olsa da, esas üzerinde durduğu delil, bir bakıma fikir babası da olduğu, imkân delilidir.¹⁵³ Fârâbî kozmolojik delilini şu şekilde ifade etmektedir:

“Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bir imkânsızlığa (muhal) yol açmaz. Dolayısıyla onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Zorunlu varlığa gelince, onun zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkan bir zorunluluksa bu, böyle bir varlığın kendi özü itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu mümkün oluş ya öteden beri süregelen ya da zaman zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devir (totoloji) şeklinde de sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkânsızdır. Öyleyse mümkün varlıkların eninde sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir ki, işte bu, İlk Varlık'tır (Tanrı).”¹⁵⁴

Hem aşağıdaki şemadan hem de bu tanımdan anlaşılıyor ki, Fârâbî'nin delilini anlayabilmek için üzerinde durulması gereken bazı terimler bulunmaktadır. Zira “mümkün” ve “zorunlu” terimlerinin yanı sıra, “öz” ve “varlık” ayrımı ele alınmadan bu delili anlamak hayli güç görünmektedir.

Fârâbî, varlıkları mümkün ve zorunlu olmak üzere ikiye ayırmakta ve bu terimleri şöyle açıklamaktadır:

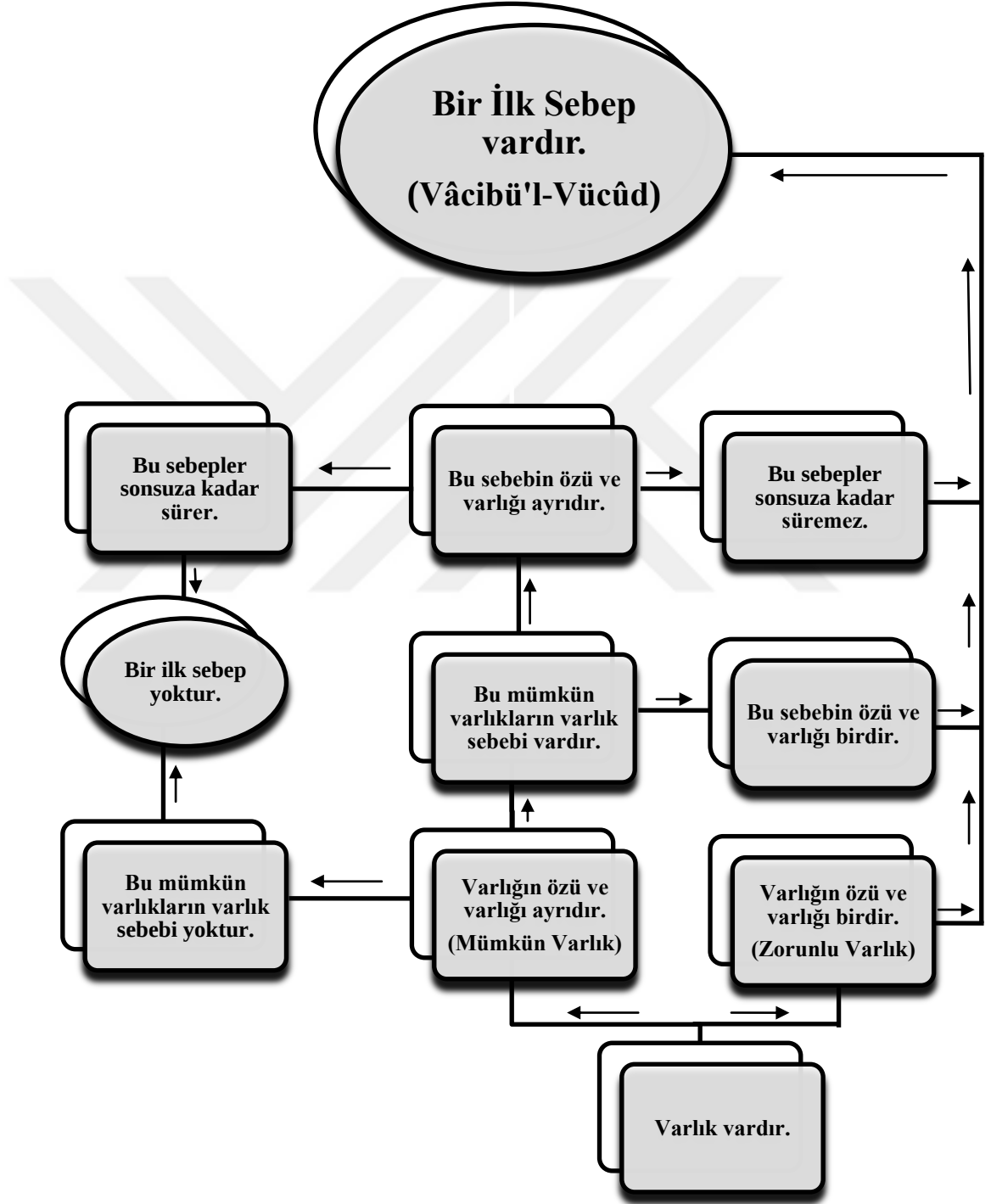
¹⁵¹ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 111.

¹⁵² Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 76.

¹⁵³ Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, The Hobson Book Press, New York 1947.

¹⁵⁴ Fârâbî, “Uyûnü'l-mesâil”, (Çev. ve Ed. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (ss. 117-126), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 118.

“Bize göre var olan her şey ikiye ayrılır. Birincisi, özü (zât) itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkün varlık (mümkinü'l-vücûd) adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) denir.”¹⁵⁵



Şema 2.2. Fârâbî'ye Göre Kozmolojik Delil

¹⁵⁵ Fârâbî, “Uyûnü'l-mesâil”, s. 118.

Fârâbî, kısaca, yokluğu düşünüldüğünde ortaya bir mantıkî imkânsızlık çıkmayan varlıkları “mümkün”, yokluğu düşünülemeyen varlıkları ise “zorunlu” olarak adlandırıyor. Ayrıca, mümkün varlıkların özü ile zâtının bir olmadığını da ifade ediyor.

Fârâbî “öz” (mahiyet) ile “zât” (hüviyet) arasındaki ayrımı ortaya koyarken öncelikle varlığın öze eklenen bir şey olmadığını ileri sürüyor. Çünkü eğer öyle olsaydı, bir varlığın önce özülle var olması, sonra bir daha varlık kazanması gibi bir çelişki ortaya çıkardı. Benzer şekilde, özün varlığı gerektirmesi de imkânsızdır. Bu duruma göre, öz ve varlık ayrı şeyler ise öz varlığın sebebi olamaz, dolayısıyla da varlığın özün dışında bir sebebi olmalıdır.¹⁵⁶

Fârâbî, varlıkları mümkün (özü varlığından ayrı) ve zorunlu (özü ile varlığı bir) şeklinde ayırdıktan sonra, mümkün varlıkların varlıkları için bir sebebe ihtiyaç duyduklarını ifade ederek imkân delilini şekillendirmeye başlıyor.

Fârâbî, delilin ikinci aşamasında, mümkün varlıkların var olmak için muhtaç oldukları sebeplerin başka mümkün varlıklar mı, yoksa bir zorunlu varlık mı olduğu meselesini ele alıyor. Ona göre, mümkün varlıkların var olabilmesi için bir sebebin varlığının gerekli olduğunu kabul ettikten sonra, bu sebeplerin başka mümkün varlıklar olduğunu kabul etmek imkânsızdır. Çünkü bu durum kabul edilse bile, söz konusu mümkün sebeplerin de var olmak için başka mümkün sebeplere ihtiyaç duyacakları aşîkârdır.

Son olarak, bu mümkün sebepler silsilesinin, özü ve varlığı bir olan bir zorunlu varlıkta nihayet bulmasının kaçınılmaz olduğunu ileri süren Fârâbî, böylece bir zorunlu varlığın var olduğunu kanıtlamış oluyor.

Fârâbî, varlığını kanıtlamış olduğu zorunlu varlığa dair şunları söylüyor: O’nun varlığı tamdır. O, sebebi olmayan, en mükemmel varlıktır. O’nun varlığı, özü itibarıyla ezelî ve ebedîdir.¹⁵⁷

Fârâbî’nin, bu şekilde özetleyebileceğimiz imkân delili çerçevesinde Tanrı-zaman ilişkisini nasıl değerlendirdiğini inceleyelim.

¹⁵⁶ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s.16.

¹⁵⁷ Fârâbî, “Uyûnü’l-mesâil”, s. 118.

2.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî'nin günümüze ulaşan eserleri çerçevesinde, zaman konusundaki görüşleriyle ilgili olarak çok geniş bir kaynağa sahip değiliz.¹⁵⁸

Bununla beraber, Fârâbî'nin, zamanın hareketin oluşması sonucu meydana geldiğini ve hareketin olmadığı yerde zamanın olmayacağını savunduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî bu konuda şöyle diyor:

*“... Zaman, feleğin hareketi sonucunda meydana gelmiştir. Öyleyse âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkânsızdır. Bu konuda şöyle demek doğru olur: Yüce Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir.”*¹⁵⁹

Fârâbî, böylelikle zamanın âlem ile birlikte yaratıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Fakat bu ifadeden “Öyleyse âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkânsızdır.” cümlesini alıp, müstakil bir biçimde değerlendirdince Fârâbî'nin âlemin ezeli olduğunu savunduğu düşünülebilir. Oysa Fârâbî, âlemin zaman bakımından bir başlangıcının olamayacağını söylemekle âlemin ezeli olduğunu değil, aksine zamanın ezeli olmadığını ifade etmektedir.

Şöyle ki, âlemin zaman içinde bir başlangıcı olduğunu söylemek, doğal olarak, âleminden önce zamanın var olduğu anlamına gelecektir. Zaman da ancak hareketle var olabildiğine göre, bu durumda, hareket ve dolayısıyla hareket eden ve hareket ettiren de âleminden önce var olmalıdır. Anlaşıyor ki Fârâbî, aslında âlemin başlangıcının aynı zamanda hareketin ve dolayısıyla zamanın da başlangıcı olduğunu savunmaktadır.

Yani, Fârâbî, imkân delili ile varlığını kanıtladığı Zorunlu Varlık'ın yalnızca varlığı ile özü bir olan yegâne varlık olduğunu değil, aynı zamanda özü ve varlığı ile diğer tüm varlıklardan önce olduğunu savunmaktadır. Fârâbî bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

¹⁵⁸ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 64.

¹⁵⁹ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis”, (Çev. Ve Ed. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (ss. 151-181), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 172.

“... Onun varlığı en üstün (afdal) varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir (akdam). Onun varlığından daha üstün olan ve ondan önce gelen bir varlığın olması mümkün değildir.”¹⁶⁰

Böylece, varlığı ve tüm varlıktan önce olması kanıtlanmış olan Zorunlu Varlık ile sonradan var edilmiş zaman arasındaki ilişkinin nasıl olduğu ise bu başlıkta ele alınması gereken son husustur. Fârâbî bu konudaki düşüncesini şöyle açıklıyor:

“... Kendi varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir. O’nun varlığında değişme olmaz. O birdir, şu anlamda ki, O’nun sahip olduğu hakikat kendisinden başkasında yoktur. Birdir; şu anlamda ki, uzanımı (uzam ve niceliği) olan şeyler gibi bölünme kabul etmez. Şu halde O’nun hakkında ‘ne kadar’, ‘ne zaman’ ve ‘nerede’ denilemez.”¹⁶¹

Öyle anlaşıyor ki Fârâbî, Zorunlu Varlık hakkında konuşurken tenzihî bir dil kullanmayı ve O’nu yalnızca zamandan değil, ayrıca nicelik ve mekândan da soyutlamayı tercih ediyor. Yani, Fârâbî, akıl ve duyularla bilinen diğer varlıklar için geçerli olan zaman kavramının kuşatamayacağı bir Zorunlu Varlık tasavvurunu savunmaktadır.

Tanrı’nın zamansal olayları bilebilmesi için zamanın içerisinde olması gerektiğini savunan düşüncelere giriş bölümünde değinilmişti. Fârâbî ise, bu düşüncede olmayıp, zamanı aşkın olan Zorunlu Varlık’ın bilgisinin de zamanın içerisinde değerlendirilemeyeceğini şu şekilde ifade etmektedir: “Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O’nun bilgisidir. O’nun eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilgi değildir.”¹⁶²

Konuyu toparlayacak olursak, Fârâbî, öncelikle varlıkları mümkün (özü varlığından ayrı) ve zorunlu (özü ile varlığı bir) şeklinde ayırıp mümkün varlıkların varlık için bir sebebe ihtiyaç duyduklarını ileri sürerek, bu sebeplerin sonsuza dek süremeyeceği düşüncesiyle bu sebepler zincirinin bir zorunlu varlıkta son bulması gerektiğini ifade etmektedir.

¹⁶⁰ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2015, s. 33.

¹⁶¹ Fârâbî, “Uyûnü’l-mesâil”, s. 119.

¹⁶² Fârâbî, “Uyûnü’l-mesâil”, s. 119.

Böylelikle Zorunlu Varlık'ın varlığını delillendiren Fârâbî, Zorunlu Varlık'ın varlığının sebebi kendinden ve diğer tüm varlıklardan önce olduğunu söylemektedir. Varlığı hareketin varlığı ile mümkün olan zamanın ise Zorunlu Varlık'ı ne varlık bakımından, ne de O'nun bilgisi bakımından kuşatamayacağı düşüncesini savunmaktadır.

Konumuza, hem imkân delilini daha detaylı olarak ele alabileceğimiz, hem de Fârâbî'nin düşüncelerine ışık tutacak olan İbn Sînâ'nın savunduğu kozmolojik delili ve bu çerçevedeki Tanrı-zaman ilişkisini inceleyerek devam edelim.

2.3. İBN SÎNÂ

Fârâbî'nin öğrencisi, halefî ve şarihi olan İbn Sînâ (980-1037)¹⁶³ da Tanrı'nın varlığını delillendirirken Fârâbî gibi öz-varlık ve zorunlu-mümkün ayrımından yararlanmaktadır.¹⁶⁴ Şimdi İbn Sînâ'nın imkân deliline göz atalım.

2.3.1. Kozmolojik Delil

İbn Sînâ, imkân delilini şekillendirirken işe mümkün ve zorunlu varlıkları tarif ederek koyulur:

*“Zorunlu ve mümkün her varlığın kendisine özgü özellikleri vardır. Şöyle deriz: Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olmazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.”*¹⁶⁵

Bu tanımdan da anlaşılıyor ki, İbn Sînâ'ya göre varlıklar mümkün ve zorunlu olarak iki kısma ayrılır. Mümkün varlıklar, varlıkları özleri itibariyle zorunlu olmayan, zorunlu varlıklar ise varlıkları özleri itibariyle zorunlu olan varlıklardır. İbn Sînâ, böylece mümkün ve zorunlu terimlerinin yanı sıra, öz ve varlık terimlerini de kullanmaktadır.

¹⁶³ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 177.

¹⁶⁴ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 86.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik) I*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 35.

Bu tanımın ardından İbn Sînâ, “*Deriz ki: Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zâtı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır.*”¹⁶⁶ diyerek, varlık sebebi özü olmayan mümkün varlıkların, var olabilmek için kendileri dışında bir sebebe ihtiyaç duyduklarını ifade etmektedir.

İbn Sînâ ayrıca, var olmak için kendileri dışında bir sebebe ihtiyaç duyan mümkün varlıkların, kendileriyle eş zamanlı başka mümkün varlıklardan varlık almalarının mümkün olmadığına işaret etmektedir:

“*Burada varlığın olduğunda şüphe yoktur. Her varlık, ya zorunlu ya da mümkündür. Eğer zorunluysa, zorunlu varlık sahih olur ki bu talep edilendir. Eğer mümkün olursa, mümkünün varlığının zorunlu varlıkta nihayete erdiğini açıklarız. Bundan önce ise biz bir takım öncüller koyarız. Bunlardan biri, zâtı mümkün olan her bir şey için, tek bir zamanda, sonsuzca zâtı mümkün olan illetin olmasının mümkün olmamasıdır. Bu ya onların hepsinin birlikte mevcut olması ya da birlikte mevcut olmamaları sebebiyledir.*”¹⁶⁷

İbn Sînâ, eş zamanlı olarak sonsuz sayıda mümkün sebebin var olmasına itiraz etmektedir. Burada altı çizilmesi gereken nokta ise şudur: İbn Sînâ, sonsuz sayıdaki mümkün sebebin varlığına sonsuzluğu muhal bulduğu için değil, daha ziyade sonsuz sayıda mümkün sebebin, nihayetinde bir sebepsizliğe tekabül ettiğini düşündüğü için itiraz etmektedir. İbn Sînâ şöyle devam ediyor:

“*Birlikte mevcut olup, içlerinde zorunlu varlığın olmamasına gelince, kaçınılmaz olarak ya bu birlikteliğin birliktelik olması açısından sonlu ya da sonsuz olması ile varlığın bizatihi zorunlu ya da mümkün olması arasında fark yoktur. Dolayısıyla da varlığı bizatihi zorunlu ise ve kendisinden olan her biri de mümkünse, varlığı zorunlu olan, varlığı mümkün olanlarla kurulmuş olur, bu ise çelişkidir.*

Eğer varlığı bizatihi mümkün olansa, hepsi varlıkta bir varlık verene ihtiyaç duyar. Bu da ya onların dışında ya da içerisinde bulunur. Eğer onların içerisinde ise, ya onlardan biri zorunlu varlıktır ve o ikisinden her biri mümkün varlıktır ki bu çelişkidir. Ya da mümkün varlık olur, o da hepsinin varlığının illeti olur. Hepsinin illeti de, öncelikle parçalarının varlığının illetidir. Onlardan biri de odur. O da kendi

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik) I*, s. 35.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 213.

varlığının illetidir. Bu, imkânsızlığı ile birlikte, eğer mümkün olursa, bir yönden talep edilenin kendisidir. Dolayısıyla, zâtının meydana gelmesinde yeterli olan her şey zorunlu varlıktır. Bu sebeple de o, zorunlu varlıktır. [Oysaki] Zorunlu varlık değildi, bu bir çelişkidir.”¹⁶⁸

İbn Sînâ'nın bu anlatımından iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi; tikel anlamda mümkünlerden oluşan bir varlığın, tümel anlamda zorunlu olduğunu varsaymak mümkün değildir. Çünkü bu durumda, varlığını mümkünler ile meydana getirmiş bir zorunlu varlık söz konusu olur ki bu muhaldir.

İbn Sînâ'nın dile getirdiği ikinci husus ise şudur: Eş zamanlı olarak var olan mümkün varlıkların sebebinin de bu varlıkların içerisinde olduğu varsayıldığında, sebep olduğu düşünülen bu mümkün varlığın diğer mümkün varlıklarla birlikte, kendi varlığının da sebebi olması gerekir. Kendi varlığının sebebi olunca da ona zorunlu varlık diyoruz. Bu durumda bir mümkün varlığa zorunlu varlık demiş oluyoruz ki bu apaçık bir çelişkidir.

Böylece, var olan mümkün varlıkların varlık sebeplerinin kendileri dışında olması gerektiğini kanıtlayan İbn Sînâ, deliline şöyle devam etmektedir:

“Geriye onların dışında olması kaldı. Onun mümkün illet olması mümkün değildir. Varlığı mümkün olan illetlerin hepsini bu grupta bir araya getirdik, o halde o, bizatihi zorunlu varlık olarak onların dışındadır. Mümkünler zorunlu varlık illetiyle son bulurlar. Her mümkün için sonsuzca mümkün illet bulunmaz.”¹⁶⁹

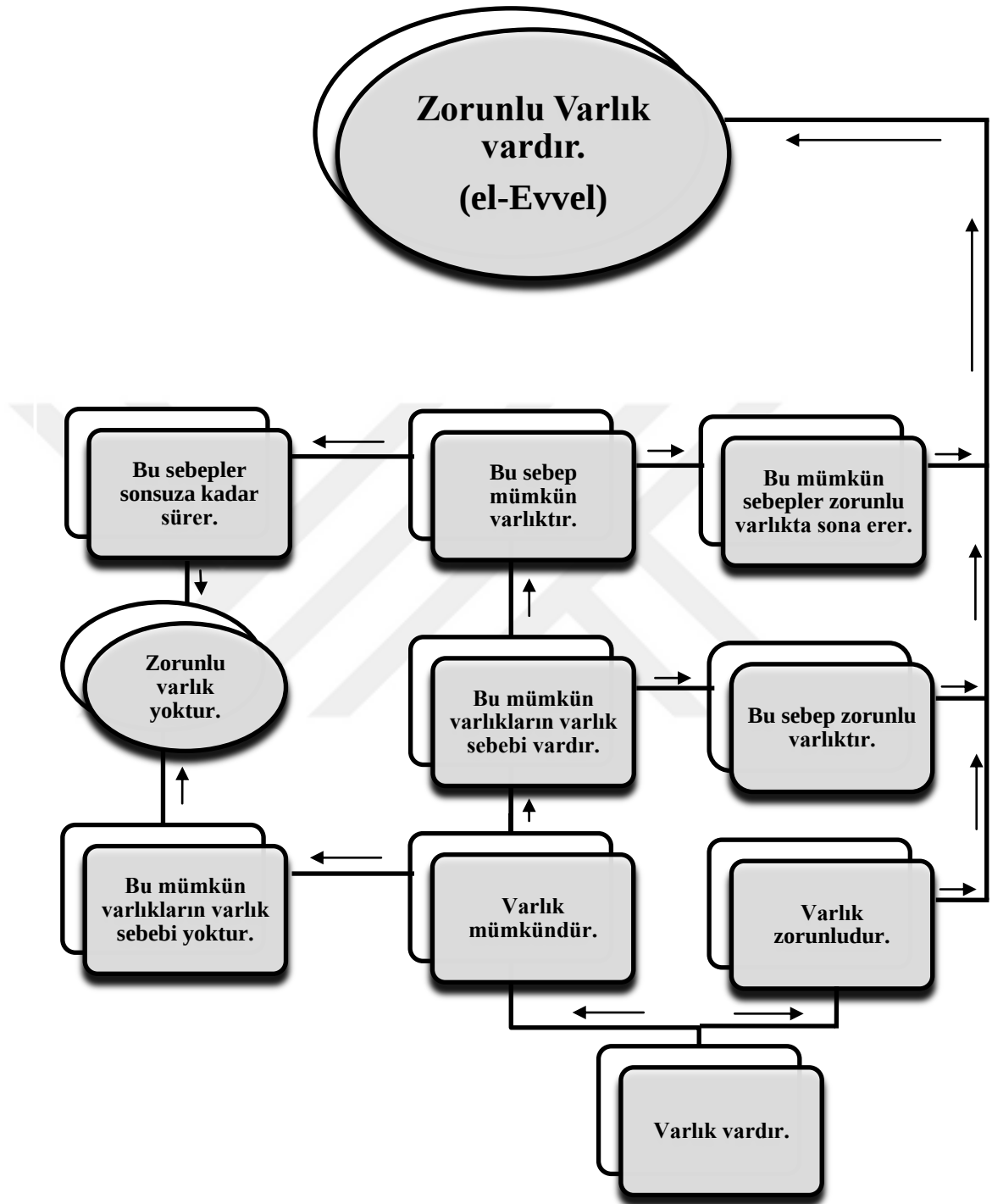
İbn Sînâ, özetle, mümkün varlıkların var olabilmek için kendileri dışında bir sebebe muhtaç olmalarından ve sonsuz sayıda mümkün sebeplerin varlığı meydana getirmek için yeterli olamayacağından hareketle, bu sebepler zincirinin varlığı için başkasına ihtiyaç duymayan, yani varlığı kendi zâtından kaynaklanan bir zorunlu varlıkta son bulması gerektiğini savunuyor. İbn Sînâ, tüm varlığın sebebi olan bu zorunlu varlığı “el-Evvel”¹⁷⁰ olarak adlandırıyor.

İbn Sînâ'nın delilinin şemalaştırılmış halini vererek, konumuza devam edelim:

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *En-Necât*, ss. 213-214.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 214.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 222.



Şema 2.3. İbn Sînâ'ya Göre Kozmolojik Delil

İmkân delilini özetlediğimize göre, İbn Sînâ'nın Tanrı-zaman ilişkisine dair görüşlerine bakabiliriz.

2.3.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

İbn Sînâ'nın Tanrı-zaman ilişkisi hakkındaki görüşlerini ele alırken üç husus üzerinde durulması gerekmektedir. Bunlardan birincisi, zamanın ezeli olup olmadığıdır. İbn Sînâ bu konuda şöyle diyor:

“... Zaman, zamansal olarak sonradan meydana gelmek suretiyle sonradan meydana gelmiş bir şey değildir. Aksine varlığını başkasından almak suretiyle meydana gelmiştir, onu meydana getiren ise zaman ve müddetle değil zatiyla ondan önce olur. Eğer onun zamansal bir başlangıcı olsaydı, onun meydana gelmesi yokluktan sonra olurdu. Yani kendisinden önce geçen bir zamandan sonra, onun mevcudiyetiyle beraber olmayan öncesinden dolayı sonra olur, böylece de öncenin sonrası ve sonranın öncesi olurdu. Varlığı sırasında mevcut olan zâtının dışında bir önce bulunurdu.”¹⁷¹

Bu noktada İbn Sînâ'nın kullandığı “Zaman, zamansal olarak sonradan meydana gelmek suretiyle sonradan meydana gelmiş bir şey değildir.” ifadesinin bir benzerini Fârâbî'nin de âlem için kullandığını görmüştük. Dolayısıyla bu ifade de aynı şekilde yanlış anlaşılmaya müsait bir ifadedir. Şöyle ki, herhangi bir varlığın “zamansal olarak” başlangıcının olmadığını söylemek ilk bakışta o varlığın ezeli olduğu şeklinde anlaşılabilir. Hâlbuki ezeli olmayan bir varlığın zamansal olarak bir başlangıcı olduğunu söylemek doğal olarak akla aynı soruyu bu kez zamanla ilgili olarak getirmektedir: O halde zaman ezeli midir?

Söz konusu varlık zamanın kendisi olunca, problem daha çetrefilli bir hal almaktadır. Oysa tüm varlıkların, yani evrenin, topyekûn birlikte var edildikleri kabul edildiğinde birinin diğerine nispetle bir başlangıcının olması anlamsız hale gelmektedir. Kaldı ki, bu durum kabul edilse bile bu, söz konusu varlığın gerçek anlamda ezeli olması sonucunu doğurmaz. Zaten İbn Sînâ da “Zaman varlığını başkasından almak

¹⁷¹ İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 107.

suretiyle meydana gelmiştir yani sadece Bârî'si ondan önce bulunur.”¹⁷² demekle bu durumu ifade etmiş olmaktadır.

Bu noktada bir hatırlatmada bulunmak faydalı olabilir. Yukarıda bahsettiğimiz problem, kısmen de olsa, “önce” kelimesinin kullanımından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ her ne kadar “önce” kelimesinin farklı kullanımlarına değinmişse de¹⁷³, bu kelimenin en anlaşılır kullanımının “zamansal olarak önce” olması problemin çözümünü zorlaştırmaktadır. Bu konuda giriş bölümünde iki farklı öneriye değinmiştik. Birincisi, Craig’ın “önce” yerine “ötesinde” kelimesinin kullanılması önerisiydi. İkincisi ise, McTaggart’ın savunduğu zamansal olmayan C serisi idi.

Konumuza dönecek olursak, bu başlık altında değinilmesi gereken ikinci husus ise maddenin ezelî olup olmadığıdır. Aristoteles’in düşüncelerinden de etkilenmiş olan İbn Sînâ, bu konuda şöyle demektedir:

*“Madde olan kâbilin varlığının önceden gelmemesi durumunda bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını söyleriz. Buna delil getirir ve şöyle deriz: Her varlık var olmasından önce kendinde varlığının mümkün olmasına ihtiyaç duyar. Eğer o, varlığı kendisinde imkânsız olan ise kesinlikle var olmamıştır.”*¹⁷⁴

*“Biz varlığın imkânını, varlığın kuvvesi olarak isimlendiriyoruz. Ayrıca biz, kendisinde şeyin varlığının kuvvesini bulunduranı, varlığın kuvvesini taşıyanı; mevzu, heyula, madde ve bunların dışındaki şeylerle isimlendiriyoruz. O halde her sonradan gelenden önce madde bulunur.”*¹⁷⁵

İbn Sînâ’nın yukarıdaki açıklamalarını iki yönden değerlendirmek uygun olacaktır. Birincisi, ifade edilen varlık bilfiil değil, bilkuvve bir varlıktır. Yani, İbn Sînâ varlık sahasında mümkün-zorunlu ayrımının yanı sıra, bir bilfiil-bilkuvve ayrımına da gitmiş gibi görünüyor. Dolayısıyla da burada bahsedilen maddenin bilkuvve var olması veya varlığının imkân dâhilinde olmasıdır. Aksi takdirde, varlığın varlığından önce özü itibariyle bilfiil var olması gibi bir çelişki söz konusu olabilir.

İkincisi, “O halde her sonradan gelenden önce madde bulunur.” ifadesinden maddenin ezelî olduğu sonucunun çıkıp çıkmayacağıdır. Acaba burada kastedilen

¹⁷² İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 107.

¹⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu ’ş-Şifâ (Metafizik) I*, ss. 145-146.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 198.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 199.

gerçekten bu mudur, yoksa cisimden önce maddenin var olduğu mudur? Yani her sonradan gelenden önce bulunmak maddeyi gerçek manada ezeli kılar mı? Böyle bir iddiada bulunmak aslında güç görünüyor. Çünkü tıpkı kozmolojik delillerin doğasında olduğu gibi, her varlığın var olmak için öncesinde başka bir varlığa ihtiyaç duyduğu kabul edilse bile, bu durumun sonsuza dek sürmesini reddederek, bu silsileyi tüm varlığın ilk kaynağı olan bir zorunlu varlıkta noktalamak daha makul görünmektedir.

Bu bölümde ele alacağımız üçüncü ve son konu Tanrı'nın zamansal olayları bilmesiyle ilgilidir. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisiyle ilgili düşüncelerini değerlendirmeden önce belirtmeliyiz ki, İbn Sînâ Tanrı'nın "neyi" bildiğinden çok "nasıl" bildiği üzerinde durmuştur. "... Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz."¹⁷⁶ demekle, Tanrı'nın bilgisi için herhangi bir sınırın olmadığını açıkça ortaya koyan İbn Sînâ, Tanrı'nın zamansal olayları nasıl bildiğiyle ilgili olarak ise şöyle demektedir:

"Zorunlu Varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, zâtı gereği akleder. Zorunlu Varlık, tam mevcutların bizzat aynlarının, oluş ve bozuluşa (kevn ve fesada) tabi mevcudatların ise öncelikle türlerinin, dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir.

*Öte yandan, Zorunlu Varlık'ın, başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Bilakis, açıklayacağımız başka bir tarzda onları akleder. Çünkü Zorunlu Varlık'ın bazen zamansal bir akledişle onların yok olan (madum) değil var olan (mevcut) olduklarını, bazen de zamansal bir akledişle mevcut değil madum olduklarını akletmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı, iki durumdan (varlık ve yokluk durumlarından) her birinin başlı başına aklî bir sûreti olur, iki sûretten birisi diğeriyle birlikte varlığını sürdüremez ve Zorunlu Varlık'ın zâtı başkalaşan olurdu."*¹⁷⁷

İbn Sînâ'nın burada açıklığa kavuşturmak istediği şey şudur: Her hâdis varlık varlık ve yokluk gibi farklı hallerde bulunabilir. Eğer Zorunlu Varlık, bu varlıklar var olduklarında onların varlığını, yok olduklarında ise onların yokluğunu biliyor ise, bu iki bilgi eş zamanlı ve doğru olarak bir arada bulunamayacaklarına göre, bu durumda

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik) II*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 105.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik) II*, s. 104.

Zorunlu Varlık'ın bilgisinde ve dolayısıyla zâtında bir değişiklik meydana gelmesi gerekir. Zorunlu Varlık için değişime uğramak söz konusu olamayacağına göre O'nun zamansal olayları bu şekilde bilmesi mümkün değildir.

Peki, hiçbir şey O'na gizli kalmayacağına ve zamansal bir bilme onun için düşünülemeyeceğine göre, Zorunlu Varlık için nasıl bir bilmeden söz edilebilir? İbn Sînâ bu soruya şöyle cevap veriyor:

*“İlk Varlık, sebepleri ve bu sebeplerin (kendilerinden meydana gelen şeylere) örtüşmesini bilir. Böylelikle, zorunlu olarak, sebeplerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir.”*¹⁷⁸

Kısaca ifade etmek gerekirse, İbn Sînâ Zorunlu Varlık için bilmenin herhangi bir sınırı olmadığını, ancak O'nun bilmesinin bizim bilmemiz ile aynı şey olmadığını ve aynı şekilde cereyan etmediğini ifade etmektedir. Bunun temel sebebi de, O'nun, bilgisinin konusu olan tüm varlığın sebebi ve ilk ilkesi olmasıdır. Bu hususta Gazâlî ve İbn Rüşd'ün de düşüncelerine yer vereceğimizi söyleyerek incelememize “Gazâlî” başlığı altında devam edelim.

2.4. GAZÂLÎ

Ölümünün üzerinden yaklaşık 900 yıl geçmiş olmasına rağmen düşünce dünyamızdaki etkisinde bir eksilme olmayan Gazâlî (1058-1111)¹⁷⁹ de kozmolojik delilini oluştururken Kindî gibi sonsuz bir niceliğin varlığını kabul etmez.¹⁸⁰ Şimdi, Gazâlî'nin kozmolojik delilini kısaca ele alalım.

2.4.1. Kozmolojik Delil

İmkân delilini eleştirirken, mümkün ve zorunlu varlık kavramlarının anlaşılmasının zor olduğunu söyleyen Gazâlî, bunun yerine akıl için apaçık bir gerçek olduğunu savunduğu hâdis kavramını temel alarak hudûs delilini savunmaktadır.¹⁸¹

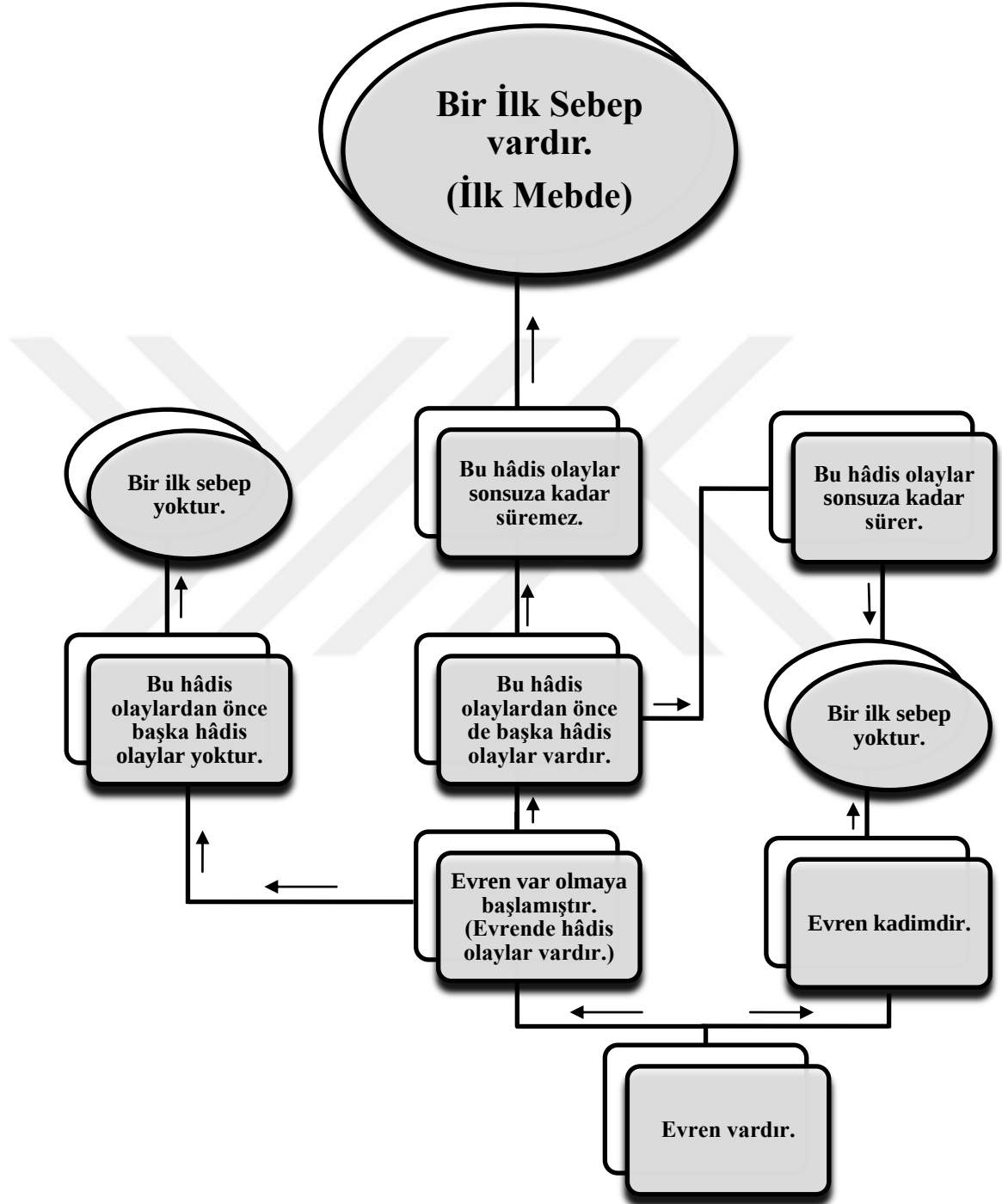
¹⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Metafizik) II*, s. 105.

¹⁷⁹ Sabri Orman, *Gazâlî – Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 9.

¹⁸⁰ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 104.

¹⁸¹ Gazâlî, *Tehâfût el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 78.

Gazâlî'nin savunduğu delili şu şekilde şemalaştırmak mümkündür:



Şema 2.4. Gazâlî'ye Göre Kozmolojik Delil

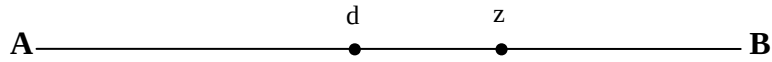
Gazâlî, öncelikle varlığı, sebep ve sebepli (musebbeb) olarak iki kısma ayırıyor.¹⁸² Böylece her bir sebepli varlığın, var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyduğunu ifade eden Gazâlî, söz konusu bu sebeplerin de sebepli olması durumunda başka nedenlere ihtiyaç duyacağını savunmaktadır. Gazâlî şöyle diyor:

*“Âlem (in içindeki) mevcûdâtın, ya bir illeti vardır veya bir illeti yoktur. Eğer bir illeti var ise, bu illetin de bir başka illeti var mıdır, yok mudur? Keza o illetin illeti konusundaki söz de böyledir. Bu (ta’lîl=illet gösterme), ya sonsuza kadar sıralanıp gidecektir -ki bu muhaldir- veya bir noktada son bulacaktır. İşte bu (son bulan nokta), varlığı için bir illet bulunmayan bir illettir ki biz ona ‘İlk Mebde’ adını veriyoruz.”*¹⁸³

Böylece âlemdeki varlıkların ve dolayısıyla âlemin hâdis olduğunu ve varlık bulmak için bir sebebe ihtiyaç duyduğunu savunan Gazâlî, hudûs delilini şekillendirirken birinci öncül olarak bu düşüncesine yer vermiş oluyor.

Bu delildeki ikinci önemli husus ise, Gazâlî’nin sonsuzluğu muhal bulmasıdır. Yani, bir sebepler zincirinin sonsuza kadar sürüp gitmesinin imkânsız olduğunu savunuyor. Gazâlî, sonsuzluğun imkânsızlığı ile ilgili olarak şu örneği kullanmaktadır:

“Sonsuz bir çizgi mümkün ise, bu çizginin (AB) doğrusu olduğunu ve B yönünde sonsuza doğru uzadığını varsayalım.



A-B doğrusu üzerinde (d-z) noktaları koyalım: şayet d’den B’ye kadarki mesafe sonlu ise, z’den B’ye kadarki mesafe de sonludur. Eğer d-B arasındaki mesafe sonsuz olsaydı; biz zihnimizde d-B’yi, z-B’ye tatbik ederdik. Bu durumda; ya ikisi B yönünde aralarında bir çelişki olmaksızın birlikte uzardı; bu imkânsızdır, çünkü az olan, çok olana eşitlenmiş olurdu, zira (z-B), (d-B)’den daha kısadır. Ya da; (d-B)’den (z-B) kadar bırakıp, (d-B)’nin (z-B)’den fazla olan kısmını kesersek geriye kalan (d-B) devam ederdi ve (z-B) çizgisi B yönünde kesilen yerde son bulurdu. Bu durumda da (d-B) ancak sonlu olan (d-D) kadar z-B’den fazla olurdu.

¹⁸² Gazâlî, *Makâsîd’ul-Felâsîfe (Felsefenin Temel İlkeleri)*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 147.

¹⁸³ Gazâlî, *Tehâfût el-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, ss. 75-76.

Bir sonlu nesneye eklenen sonlu, sonlu olduğundan; (z-B) de zorunlu olarak sonludur.”¹⁸⁴

Gazâlî özetle, hem (d-B) hem de (z-B)’nin sonsuz olması durumunda ya, sonsuz bir çizgi diğer bir sonsuz çizgiye eşit olacağı için, “daha uzun olan daha kısa olana eşittir” gibi; ya da “sonsuz olan bir çizgi yine sonsuz olan bir diğer çizgiden daha uzundur” gibi çelişkili sonuçlar ortaya çıkacağını, dolayısıyla bilfiil bir sonsuzluğun muhal olduğunu savunur. Bu düşüncesini hudûs deliline uygulayınca da ortaya, hâdis varlıkların var olmasına sebep olan varlıkların başka sebeplere ihtiyaç duymasının ve bu sebepler zincirinin sonsuza kadar sürmesinin imkânsız olduğunu ifade eder. O halde bu sebepler zinciri, kendisi dışında bir sebebe ihtiyacı olmayan, yani kendi varlığının sebebi olan bir ilk sebepte sona ermelidir.

Gazâlî’nin savunduğu hudûs delilini özetlediğimize göre, düşünürün Tanrı-zaman ilişkisi hakkındaki fikirlerini ele alabiliriz.

2.4.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Gazâlî, zamanı hareketten ayrı düşünmemektedir. Gazâlî’ye göre cisimle mekân arasındaki ilişki hareket ile zaman için de geçerlidir. Gazâlî bu durumu şu şekilde ifade ediyor:

“Zira nasıl mekân; cismin boyutlarının uzanmasından ibâretse, zaman da hareketin devamından ibarettir.”¹⁸⁵

Tanrı-zaman arasındaki ilişkiye gelince, Gazâlî’nin bu konudaki düşüncelerini üç kısımda değerlendirmek uygun olacaktır. İlk olarak Gazâlî’nin zamanın ezeli olup olmadığıyla ilgili şu düşüncelerini ele alalım:

“Zaman, hâdis ve mahlûk (yaratılmış) dır. Ondan önce kesinlikle bir zaman yoktur. Bizim, ‘Allah âlemden ve zamandan öncedir.’ sözümüzün anlamı şudur: Allah Sübhânehû vardı ve âlem yoktu. Sonra O, vardı ve beraberinde âlem de olmuştu. Bizim ‘Allah Sübhânehû vardı ve âlem yoktu.’ sözümüzün ise anlamı şudur: Önce Bârî Teâlâ’nın zâtının varlığı vardı ve âlemin zâtının varlığı yoktu. ‘Allah vardı ve onunla beraber âlem oldu.’ sözümüzün anlamı da her iki zâtın (Allah ve âlem) var olmasıdır. ...

¹⁸⁴ Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, ss. 153-154.

¹⁸⁵ Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 34.

Bu ifade ancak; bir zâtın var olup bir zâtın olmadığını, sonra her iki zâtın var olduğunu tazammun eder (kapsar). Üçüncü bir şeyin var sayılması bunun zorunlu gereği değildir. Eğer vehim üçüncü bir şeyi var saymaktan geri kalmazsa -ki zamandır- vehmin uydurmalarına iltifat gerekmez.”¹⁸⁶

Gazâlî burada, önceki bölümlerde de değindiğimiz “önce” kavramının kullanımının yol açtığı bir problemi çözüme ulaştırmaya çalışıyor. Ona göre, “Tanrı âlemden öncedir” derken, bu önceliği anlayabilmek için aklın başvurduğu kavram veya varlık zaman olmaktadır. Bu ise, âlemden önce de bir zaman olmasını gerekli kılmaktadır. Oysa Gazâlî, bunun bir akıl yanılması olduğunu, çünkü “bir varlık var iken diğeri yoktu ve sonra her ikisi de vardı” derken bu önermelerin gerçekliğini sağlamak için söz konusu iki varlıktan başkasına ihtiyaç olmayacağını söyleyerek âlemden önce bir zaman bulunmasının imkânını reddeder.

İkinci olarak, maddenin ezelî olup olmadığı konusuna değinmek gerekir. Hatırlanacak olursa, İbn Sînâ bu konuda, mümkün varlıkların imkânının isnat edilebilmesi için varlıklarından önce bu imkânı taşıyan maddenin varlığını gerekli görüyordu (ki bu Gazâlî’nin İbn Sînâ’yı tekfir ettiği konulardan birisidir¹⁸⁷). Gazâlî bu düşünceye şiddetle karşı çıkmaktadır. Gazâlî bu konuda şunları söylüyor:

“Eğer imkân, kendisine izafe edilecek bir mevcûdu gerektirseydi ve ‘bu, onun imkânıdır’ densesydi imtina da, kendisine ‘bunun imtinâdır’ denilebilecek mevcûd bir şeyi gerektirirdi. Hâlbuki mümtenûin kendiliğinden varlığı yoktur. Muhâlin üzerine geçirebileceği bir madde yoktur ki imtinâ maddeye izâfe edilebilsin.”¹⁸⁸

Gazâlî böylece, mümkün ve zorunlu varlıkların yanı sıra imkânsız varlıkları zikrediyor ve mümkün varlıkların imkânını taşımak için söz konusu mümkün varlıkların varlığından önce bir maddenin varlığı gerekli ise, imkânsız varlıkların imkânsızlığını taşımak için de söz konusu imkânsız varlıkların varlığından önce de bir maddenin varlığının gerekli olduğunu ileri sürüyor. Sonuçta, ortaya “hiç var olmamış ve var olmayacak imkânsız varlıkların imkânsızlığını taşıyacak bir maddenin var olması” gibi

¹⁸⁶ Gazâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, s. 33.

¹⁸⁷ Gazâlî, filozofları üç konuda tekfir etmektedir. Birincisi, onların “bütün cevherler kadîmdir” sözleri, ikincisi onların “Allah, şahıslardan ayrı olarak yenilenen cüzîleri bilgisiyle kuşatamaz sözleri, üçüncüsü ise, cesetlerin dirilişini ve haşrini inkâr etmeleridir. Bkz. Gazâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, s. 212.

¹⁸⁸ Gazâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, s. 42.

bir çelişki çıkıyor ve Gazâlî bu çelişkidenden hareketle mümkün varlıklar için de onları önceleyen bir maddenin varlığını reddediyor.

Son olarak Gazâlî'nin yine filozofları tekfir ettiği konulardan olan “Tanrı’nın zamansal olayları nasıl bildiği” hususuna değinelim. Hatırlanacağı üzere, özellikle İbn Sînâ, Tanrı’nın zamansal olarak değişen olayları bilmesinin, bu durum O’nun bilgisinde ve dolayısıyla zâtında değişikliğe yol açacağı için, mümkün olmadığını savunmaktaydı. Ona göre, her ne kadar Tanrı için herhangi bir şeyin gizli kalması mümkün olmasa da, O’nun tikel olayları bilmesi tümel olayları bilmesinin dolaylı bir sonucuydu.

Gazâlî ise, böyle bir durumun özde bir değişikliğe yol açmayacağını, ancak bağlı bir değişikliğin söz konusu olacağını savunur. Örneğin, bir varlığın sağındaki bir nesnenin onun soluna geçmesi o varlık açısından, en azından zâtî manada, bir değişiklik anlamına gelmez.¹⁸⁹ Dolayısıyla, Tanrı’nın zamansal olayları olduğu gibi bilmesinin önünde herhangi bir engel söz konusu değildir.

Özetlemek gerekirse Gazâlî, zamanın ve maddenin ezeli olmasını reddetmekle birlikte, Tanrı için zamanın, O’nun bilgisi açısından sınırlayıcı olmadığını savunmaktadır. Konumuza bu bölümde ele alacağımız son düşünür olan İbn Rüşd ile devam edelim.

2.5. İBN RÜŞD

Belki de Meşşâî felsefeyi en iyi yorumlayan filozof olan İbn Rüşd (1126-1198)¹⁹⁰, bir takım itirazları olmasına rağmen İbn Sînâ’nın imkân deliline benzer bir delili savunmaktadır. Hudûs delilini ise, evreni insan ürünü bir yapıya benzeten ve sonuçta Tanrı’yı öncesi olmayan bir insan durumuna sokan analogiyi yanlış bulduğu için eleştirmektedir.¹⁹¹ Onun Tanrı-zaman ilişkisine dair düşüncelerine yer vermeden önce, savunduğu kozmolojik delile değinelim.

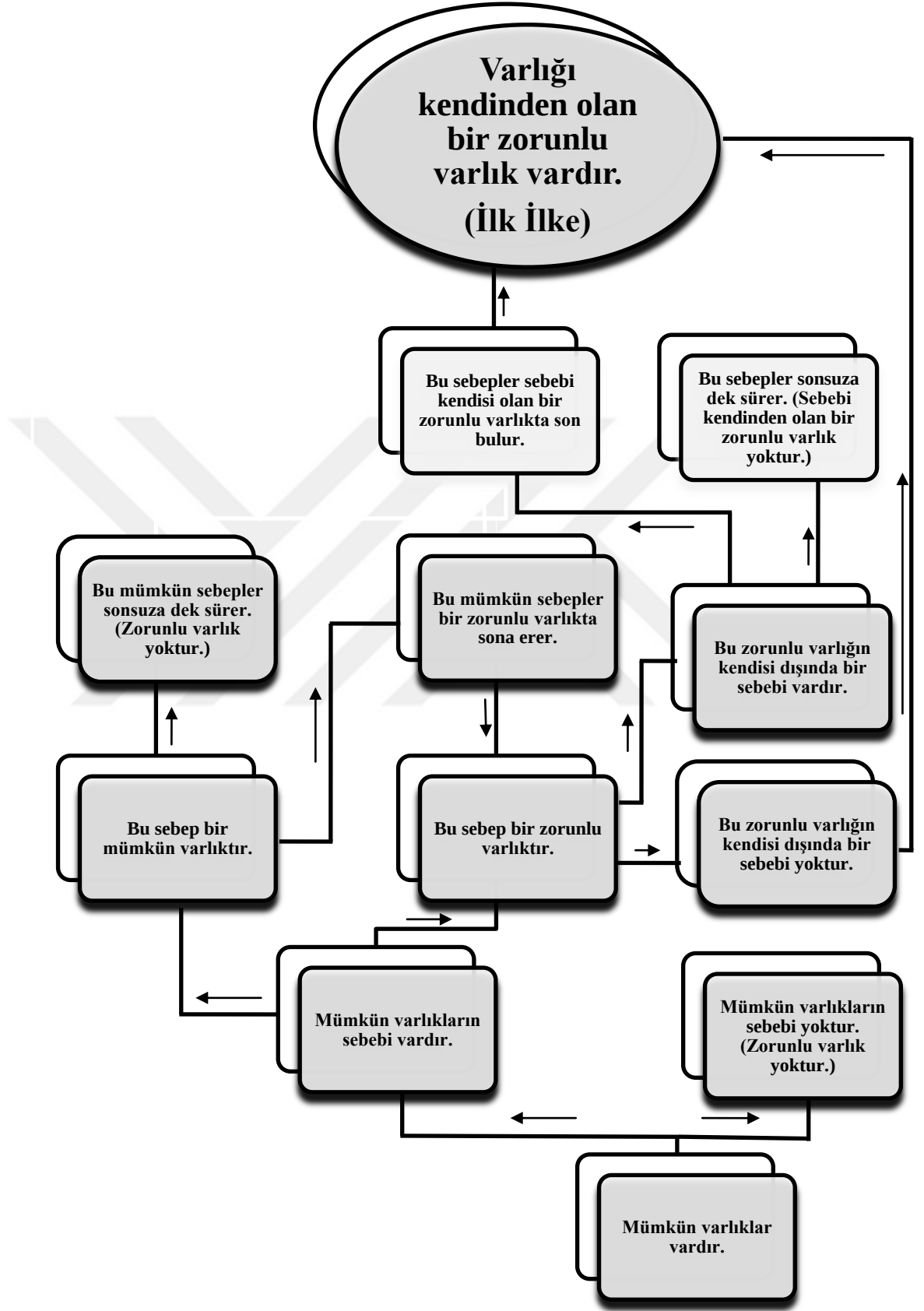
2.5.1. Kozmolojik Delil

İbn Rüşd’ün düşüncelerinin aşağıdaki gibi şemalaştırılması mümkündür:

¹⁸⁹ Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 130.

¹⁹⁰ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 235.

¹⁹¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2012, ss. 327-328.



Şema 2.5. İbn Rüşd'e Göre Kozmolojik Delil

İbn Rüşd, imkân delilini şu şekilde özetlemektedir:

“... Kim İbn Sînâ’nın kesin kanıta ulaşmak için benimsediği bu görüşü benimser ve olanaklı varlıkları da aynı biçimde kullanırsa, olanaklı varlıkları önceleyen birtakım nedenlerin bulunduğunu kabul etmesi gerekir. Eğer bu nedenler olanaklı ise, bunların da nedenleri olması gerekir ve bu durum sonsuza dek sürer. Eğer bu durum sonsuza dek sürüyorsa, ortada bir neden yok demektir ve bu durumda olanaklının varlığının nedensiz olması gerekir ki, bu olanaksızdır. Öyleyse, bu durum zorunlu bir nedende sona erdiğinde, bu zorunlu neden, ya bir nedene bağlı olarak zorunludur ya da nedensiz olarak zorunludur. Eğer bir nedene bağlı ise, bu durumda nedenle ilgili benzer soruların sorulması gerekir. Sonuçta nedenler sonsuza dek sürer gider. Bu durumda, bir nedene bağlı olarak var olduğu ileri sürülen şeyin bir nedeninin bulunmaması gerekir ki, bu olanaksızdır. Öyleyse, bu durumun nedeni bulunmayan, demek ki, kendiliğinden var olan zorunlu bir nedende sona ermesi gerekir. Hiç kuşkusuz, bu neden zorunlu varlıktır.”¹⁹²

Yukarıdaki ifadelerden ve şemadan anlaşılıyor ki, İbn Rüşd de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi varlıkları iki kısımda inceliyor. Ona göre de varlıklar mümkün ve zorunlu olarak sınıflandırılıyor. Mümkün varlıkları “var olabilmek için bir sebebe ihtiyaç duyan varlıklar” olarak değerlendiren İbn Rüşd, mümkün varlıklardan oluşacak sonsuz sayıda sebebin sonuç olarak ortada bir sebep olmadığı anlamına geleceğini ve varlığın bu şekilde meydana gelemeyeceğini ileri sürüyor. Yani İbn Rüşd, sonsuzluğun imkânsızlığını konu etmiyor.

Bu durumda bu mümkün varlıkların sebep olarak bir zorunlu varlığa muhtaç olduğu ortaya çıkıyor. Ancak İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın aksine delili bu noktada sonlandırmıyor. Çünkü İbn Rüşd’e göre zorunlu varlıklar da zorunluluğu kendinden olanlar ve zorunluluğu bir sebebe bağlı olanlar olarak ayrılmaktadır.

Eğer söz konusu zorunlu varlıkların zorunluluğu kendilerinin dışındaki sebeplerden kaynaklanıyorsa, o sebeplerin de başka sebeplere ihtiyaç duyacakları aşikârdır. Ta ki bu seri bir sebebi bulunmayan, varlığı kendinden olan bir zorunlu varlıkta nihayete erinceye kadar. İbn Rüşd bu zorunlu varlığı “İlk İlke” olarak adlandırıyor.

¹⁹² İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü’l-felâsife (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, ss. 210-211.

İmkân delilini böylece özetlediğimiz İbn Rüşd'ün Tanrı-zaman ilişkisi hakkındaki düşünceleri ile devam edebiliriz.

2.5.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, İbn Rüşd, Tanrı-zaman arasındaki ilişkiye dair problemlerin çoğunun yanlış bir analogi kullanımından kaynaklandığını düşünmektedir. O, bu konuda şunları söylüyor:

*“Benzetmelere dayalı görüşlerin inandırıcılığı güçlüdür ama iyice incelendiklerinde barındırdıkları karmaşıklıklar ortaya çıkar. Şöyle ki, gelip geçici varlıkların doğasının öncesiz varlığın doğasından uzak olduğu kadar, birbirinden uzak olan hiçbir şey yoktur.”*¹⁹³

Dolayısıyla, tenzihî bir dil kullanan İbn Rüşd, Tanrı-zaman konusu ele alınırken sergilenen yaklaşımın temelden yanlış olduğunu savunmaktadır. Çünkü:

*“Yüce Yaratan, zaman içinde, evren ise zaman dışında düşünülemeyeceği için bu kanıt doğru değildir. Bu durumda, ne her ikisinin birlikte bulunması bakımından, ne zaman, ne de nedensellik bakımından öncesizin evrenle karşılaştırılması doğru olabilir. Çünkü öncesizin doğası zamanın içinde bulunmak değildir ama evrenin doğası zaman içinde bulunmaktır.”*¹⁹⁴

Evren-zaman münasebetinden hareketle, Tanrı-zaman arasındaki ilişkiyi anlamaya veya açıklamaya çalışmak yersizdir. Burada yapılması gereken, her iki varlığı kendi doğaları çerçevesinde düşünmektir.

Zaman ve âlemin ezeli olup olmadığına ve Tanrı'nın zamansal olayları nasıl bildiği konusuna değineceğiz, ancak burada bir şeyi açıkça ifade etmek gerekiyor: İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın zaman içerisinde olması mümkün değildir.

Zaman ve âlemin ezeli olup olmadığına gelince, İbn Rüşd şöyle diyor:

“... Yüce Tanrı eğer evrenden önce ise, ya kişinin gölgesine olan önceliği gibi, ya da yapı ustasının binaya önceliği gibi zaman bakımından öncedir. Eğer kişinin gölgesine önceliği gibi bir öncelik söz konusu ise, yaratıcı öncesiz ise evren de

¹⁹³ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, s. 328.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, s. 64.

öncesizdir. Eğer zaman bakımından önce ise, bu durumda, yaratanın başlangıcı olmayan bir zamanda evreni öncelmesi gerekir ki, bu durumda zamanın da öncesiz olması gerekir. Çünkü zamandan önce bir zaman varsa, zamanın sonradan olması düşünülemez. Eğer zaman öncesiz ise hareketin de öncesiz olması gerekir. Çünkü hareket olmaksızın zamanı anlamak mümkün değildir. Eğer hareket öncesiz ise onunla birlikte hareket eden ve zorunlu olarak bunu hareket ettiren de öncesizdir.”¹⁹⁵

İbn Rüşd burada “önce” kavramı üzerinde durarak, iki tür öncelik durumundan söz ediyor. Eğer öncelik insanın gölgesine olan önceliği gibi anlaşılıyorsa, bu durum sebep olarak önce olmayı ifade ediyorsa da, varlıkta birlikteliği gerektirir. Böylece, az evvel analogi ile ilgili eleştirilerine yer verdiğimiz İbn Rüşd bu kez kendisi bir analogi kullanarak evrenin ezeli olabileceğine işaret etmiş oluyor.

Buradaki önceliğin zamansal bir öncelik olduğu var sayıldığında ise, bu kez zamandan önce bir zamanın, zaman hareketten ayrı olamayacağı için hareketin ve hareket ettirenin ve dolayısıyla maddenin var olması gerektiğini belirten İbn Rüşd, sonuç olarak âlemin ezeli olması gerektiğini savunmaktadır.

Böylelikle Gazâlî’nin filozofları tekfir ettiği hususlardan birisi olan “âlemin ezeliği” meselesinde filozofların yanında saf tutan İbn Rüşd, böyle düşünme konusunda tekfir bir yana, vahiy açısından da herhangi bir engelin olmadığını söylemektedir.¹⁹⁶ İbn Rüşd, bu konudaki düşüncelerini ayetlerden deliller göstererek de desteklemektedir. Örneğin:

“Arşı su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur. Eğer sen, ‘Öldükten sonra mutlaka diriltileceksiniz’ desen kâfirler derhal, ‘Bu apaçık bir düzmecedir’ derler.”¹⁹⁷

Böylece Tanrı’nın zaman içerisinde düşünülemeyeceği fikriyle beraber maddenin ve zamanın ezeli olabileceğini savunan İbn Rüşd, Tanrı’nın zamansal olayları bilmesi konusunda ise yine tenzîhi bir dil kullanmayı tercih etmekte ve Tanrı’nın bilgisinin bizim bilgimiz ile kıyaslanmasını yanlış bulmaktadır:

¹⁹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü’l-felâsife*, s. 64.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, “Faslu’l-Makâl Ve Takrîru Mâ Beyne’s-şerîa Ve’l-hikme Mine’l-ittisal”, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), *Felsefe-Din İlişkileri* (ss. 71-134), Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 98.

¹⁹⁷ Hûd: 11/7.

“... Bilgisi yetkinliğin doruğunda olan etkin, kendinden çıkan ve söz konusu çıkandan çıkan, bu dizinin sonuna dek, bilir. Eğer ilk ilke, bilginin doruğunda ise, aracı ile olsun olmasın, kendisinden çıkanların tümünü bilmesi zorunludur. Ayrıca, onun bilgisinin bizim bilgimiz gibi olması gerekmez. Çünkü bizim bilgimiz eksiktir ve bilinenden sonra oluşur.”¹⁹⁸

İbn Rüşd böylece Tanrı'nın tüm varlığı bilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın zamansal olayları oldukları gibi bilmesinin O'nun zâtında bir değişikliğe sebep olup olmayacağı konusunda ise İbn Rüşd şöyle diyor:

“... İnsanın, bireyleri algılaması duyular aracılığıyla, onları genel olarak algılaması ise akıl aracılığıyla. Hiç kuşkusuz, [insan] algısının nedeni algılanan şeyin kendisidir. Algılanan şeylerin değişmesi ve nicel olarak çoğalması ile, algı değişir.”¹⁹⁹

“... Bizim cüziyât hakkındaki bilgimiz, eşyanın ma'lûlû ve neticesidir. Onun için de bilgimiz, bilinen şeyin hudûsü ile hâdistir, onun değişmesi ile de değişir. Hakk Subhanehu ve Teâlâ Hazretleri'nin varlık hakkındaki bilgisi, bunun tam tersidir. Zira Allah'ın ilmi, mevcûd denilen malûmun illeti ve sebebidir. Bu duruma göre iki ilimden birini diğerine benzetenler, yekdiğerine zıt olan şeylerin zatlarını ve özelliklerini bir saymış olurlar. Bu ise bilgisizlikteki derecelerin son merhalesidir.”²⁰⁰

İbn Rüşd burada bizim bilgimiz ile Tanrının bilgisinin kıyaslanamayacağını, çünkü bizim bilgimizin bilinenin sebebi değil sonucu olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, durum bizim açıımızdan değerlendirildiğinde, bilinendeki herhangi bir değişikliğin bizim bilgimizde bir değişikliğe yol açması doğaldır.

Oysa aynı durum Tanrı'nın bilgisi açısından geçerli değildir. Çünkü O'nun bilgisi bilinenin bir sonucu değil, aksine sebebidir. Yani, Tanrı şeyleri onlar var olduğu için bilmez, şeyler Tanrı bildiği için vardır. Bu durumda da varlıklardaki değişikliklerin Tanrı'nın ne bilgisinde, ne de zâtında herhangi bir değişikliğe sebep olmaları düşünülemez. İbn Rüşd böyle bir düşüncüyü “bilgisizlikteki derecelerin son merhalesi” olarak tarif etmektedir.

¹⁹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, s. 339.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, s. 359.

²⁰⁰ İbn Rüşd, “Faslu'l-Makâl Ve Tahrîru Mâ Beyne's-şerîa Ve'l-hikme Mine'l-ittisal”, s. 93.

Sonuç olarak, bu bölümde ele aldığımız düşünürlerden Kindi ve Gazali hudûs delilini, Fariabi, İbn Sina ve İbn Rüşd ise imkan delilini kullanarak ilk sebebin varlığını kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Hudûs delilinde evrenin hadis olması ve bilfiil bir sonsuzluğun mümkün olmaması delilin temelini teşkil ederken, imkan delilinde, varlıklardaki öz-varlık ayrımı ve varlıkların mümkün-zorunlu olarak sınıflandırılması önem arz etmektedir.

Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla birlikte ortaya çıkan ve çözümlenmesi gereken meselelerden bir tanesi de Tanrı-zaman ilişkisidir. Bu bölümde gördük ki, bu konudaki tartişmalar genel olarak üç başlık altında cereyan etmektedir.

Birincisi, zamanın bir başlangıcının olup olmadığı meselesidir. Bu konuda Kindi ve Gazali zamanın yaratılmış olduğu ve ancak hareket ile var olabileceği fikrini savunurken, Fariabi, İbn Sina ve İbn Rüşd ise "nce" kavramının kullanımının doğal bir sonucu olarak zamanın ezeli olduğu görüşünde birleşmektedirler.

İkinci olarak, maddenin ve dolayısıyla alemin ezeli olması konusu tartişılmaktadır. İbn Sina mümkün olan varlıkların var olmasından önce söz konusu imkanı taşımak üzere maddenin var olması gerektiğini savunurken Gazali'nin tekfire varan sert eleştirilerinden kurtulamamaktadır. İbn Rüşd ise, bu konuda ayetlerden de örnekler vererek alemin ezeli olmasının vahye aykırı olmadığını ifade etmekte ve bu konuda İbn Sina'yı desteklemektedir.

Son olarak, Tanrı'nın zamansal olayları bilip bilmediği veya nasıl bildiği konusunda da ciddi görüş ayrılıklarının olduğu açıkça görülmektedir. İbn Sina, zamansal olayları ve varlıktaki zamansal değişiklikleri bilmenin Tanrı'nın bilgisinde ve dolayısıyla zatında değişikliğe yol açacağı için, böyle bir şeyin mümkün olmadığı görüşündedir. Gazali ise, bir değişiklikten söz edilse bile, bunun izafi bir değişiklik olacağını ve bunun Tanrı'nın zatiyla ilişkilendirilmesinin yersiz olduğunu savunmakta ve İbn Sina'yı bu konuda da tekfir etmektedir. İbn Rüşd, bu olaya farklı bir açıdan yaklaşmakta ve bizim bilgimizden hareketle Tanrı'nın bilgisi hakkında konuşmanın doğal olarak yanlış sonuçlar doğurduğunu ileri sürmektedir. İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bilgisi bilinenin sonucu değil, sebebi olduğu için bilinendeki değişiklik O'nun bilgisine tesir edemez.

Böylece, İslâm Düşüncesindeki kozmolojik deliller çerçevesinde Tanrı-zaman ilişkisini ele aldığımız bu bölümün sonuna gelmiş olduk. Sonraki bölümde ise aynı meseleyi Saadia ve İbn Meymun'un savunduğu kozmolojik delil formları açısından değerlendireceğiz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YAHUDİ DÜŞÜNCESİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

Çalışmamızın bu kısmında Aristotelesçi düşüncenin ve İslâm felsefesinin ortaçağ Avrupa'sına aktarılmasında aracılık yapmış olan Yahudi düşüncesinin iki önemli temsilcisi sayılan Saadia ve İbn Meymun'un kozmolojik delil formlarını inceleyeceğiz.²⁰¹

Konunun detayına girmeden önce belirtmek gerekir ki, Yahudi felsefesi çok açık bir şekilde bir din felsefesidir. Bunun sebebi belki kısmen Müslüman filozoflar çok geniş bir felsefi kaynaktan beslenme fırsatı bulmuşken, Yahudi filozofların neredeyse tüm kaynaklarının Müslüman filozofların eserleri ile sınırlı kalmış olmasıdır. Hatta ortaçağ Yahudi felsefesinin baştan sona İslam düşünürlerinin temin ettiği zemin üzerine kurulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.²⁰²

Hem yukarıda bahsedilen durum sebebiyle hem de Yahudi düşünürlerin ana konu olarak Yahudiliğin felsefi açıdan doğrulanmasını seçmiş olmalarından dolayı metafizik problemler de Yahudi düşünürleri tarafından dinî-felsefi bir bağlamda ele alınmıştır.²⁰³ Bu kısa bilgilendirmeden sonra, bu bölümde ele alacağımız ilk düşünür olan Saadia ile konumuza başlayalım.

3.1. SAADİA

Bu bölümde öncelikle, ortaçağdaki ilk önemli Yahudi filozofu olan Saadia'nın (892-942)²⁰⁴ düşüncelerini ele alacağız.

Evrenin kökenine dair, duyularımıza dayalı veriler veya gerçek gözlemlerin olmadığını savunan Saadia, sonuçların ancak saf akıl yürütmeler ile elde edilebileceğine inanmaktadır.²⁰⁵ Saadia Tanrı'nın varlığını delillendirirken “evrenin sonlu olması”,

²⁰¹ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 128.

²⁰² Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (Trans. David W. Silverman), Routledge & Kegan Paul, London 1964, s. 55.

²⁰³ Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, s.55.

²⁰⁴ Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1918, s. 23.

²⁰⁵ Saadya Gaon, *The Book of Doctrines and Beliefs* (Trans. Alexander Altmann), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002, s. 49.

“parçaların birleşmesi ve kompozisyonu” ve “arazların tabiatı” gibi çıkış noktalarını kullanmış olsa da²⁰⁶, biz çalışmamızda onun en ilgi çekici delili²⁰⁷ olan ve zaman üzerine inşa edilmiş olan dördüncü delilini ele alacağız. Ayrıca, Saadia’nın kozmolojik delillerini Müslüman düşünürlerden aldığını da belirtmemiz gerekir.²⁰⁸

3.1.1. Kozmolojik Delil

Saadia’nın zamanın sonsuz olduğu varsayımından hareketle şekillendirdiği bu delili, form olarak olmasa da, çıkış noktası itibarıyla son derece dikkat çekicidir. Buna göre, Saadia, zamanın sonsuz olduğu varsayımından hareketle, insanın zihin dünyasında zamanın başına gidip gidemeyeceğini sorgulamaktadır:

*“Dördüncü delil Zamanın tabiatı üzerine kurulmuştur. Zamanın üç boyutlu olduğunu biliyorum: Geçmiş, şimdi ve gelecek. ‘Şimdi’ herhangi bir andan daha küçük olsa da, anı bir nokta gibi anlıyorum ve diyorum ki: Eğer birisi düşüncesinde bu noktadan hareket ederek en baştaki noktaya ulaşmaya çalışsaydı, bunu başarması mümkün olmazdı, çünkü zamanın sonsuz olduğu var sayılmaktadır ve düşüncenin, sonsuz olanın en uzak noktasına varması imkânsızdır.”*²⁰⁹

Sonuç olarak, insanın zihinsel manada dahi, zamanın başlangıcına ulaşamayacağını savunan Saadia, ikinci safhada üretme sürecini ele almakta ve üretme sürecinin de başlangıcına zihinsel olarak ulaşmanın mümkün olup olmadığı meselesini değerlendirmektedir. Aslında Saadia’nın amacı, üretme sürecinin başlangıcına ulaşmaktan ziyade, üretme sürecinin sonsuz olduğu varsayılan zamanı aşıp bugüne kadar gelmesinin imkânsızlığını göstermektir. Saadia bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*“Aynı mantık, üretme sürecinin de sonsuz bir periyodu aşıp en son noktaya ve nihaî olarak bize ulaşmasını imkânsız kılmaktadır. Ne var ki, eğer üretme süreci bize ulaşmamış olsaydı, biz de üretilmiş olmazdık ki bundan bizim, yani üretilmiş varlıkların çokluğunun, üretilmiş olmayacağı ve şu anda var olan varlıkların var olamayacağı sonucu çıkar.”*²¹⁰

²⁰⁶ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, ss. 52-55.

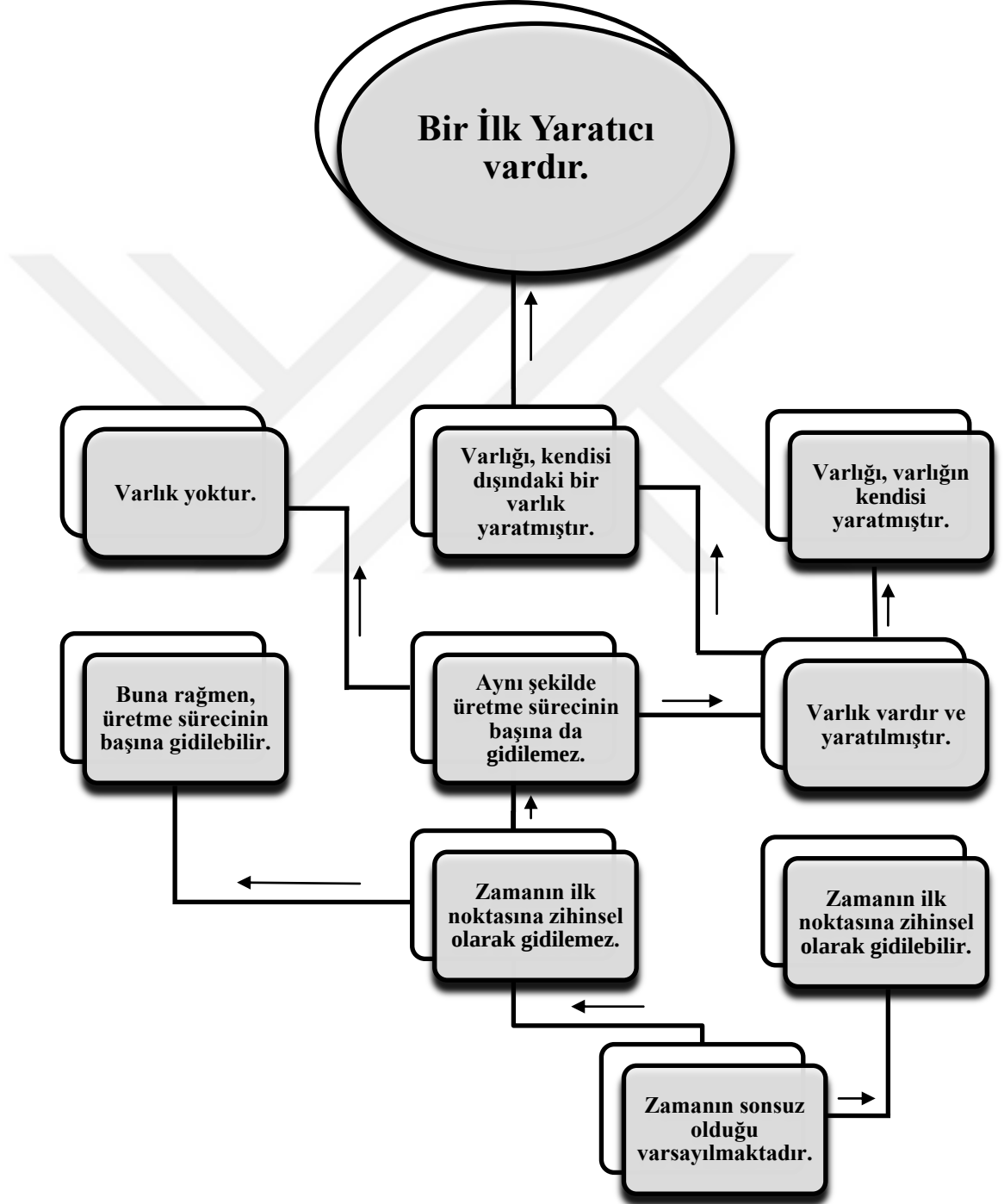
²⁰⁷ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 128.

²⁰⁸ Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, s. 25.

²⁰⁹ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 56.

²¹⁰ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 56.

Bu noktada Saadia'nın savunduğu kozmolojik delilin daha anlaşılır olması için hazırlamış olduğumuz şemaya yer vererek konumuza devam edelim.



Şema 3.1. Saadia'ya Göre Kozmolojik Delil

Böylece, zamanın sonsuz olduğunun kabul edilmesi durumunda üretme sürecinin zamanı aşp bize kadar ulaşmış olmasının mümkün olmayacağını savunan Saadia, eğer öyle olsa, şimdi varlık alanında herhangi bir şeyin olmasının da söz konusu olmayacağını düşünmektedir. Oysa varlık vardır ve bu, üretme sürecinin zamanı aşabildiğini, dahası zamanın da sonlu olduğunu göstermektedir. Saadia şöyle diyor:

“... Kendimin var olduğunu anladığım için, üretme sürecinin bize ulaşınca kadar zamanı geçtiğini ve eğer zaman sonlu olmasaydı üretme sürecinin onu aşmış olmayacağını biliyorum.”²¹¹

Saadia bu şekilde üretme sürecinin bir başlangıcı olduğunu, dolayısıyla yok iken var olan şeylerden söz ettiğimizi ve bu durumda kullanılması gereken terimin üretme değil ‘yaratma’ olması gerektiğini savunmaktadır:

“Tüm şeylerin yaratılmış olduğunu kendime mükemmel bir biçimde açık ettikten sonra, onların kendilerini yaratmış olmalarının mümkün olup olmadığı veya tek mümkün açıklamanın onların kendileri dışındaki birisi tarafından yaratıldıkları olup olmadığı sorularını ele aldım.”²¹²

Saadia, üretme sürecinin bir başlangıcı olması gerektiğini ve bunun da zorunlu olarak bir yaratma eylemini gerektirdiğini gösterdikten sonra, bahsi geçen yaratma eyleminin varlıkların kendileri tarafından mı, yoksa kendileri dışındaki bir varlık tarafından mı gerçekleştirildiği hususunu ele almıştır.

Saadia varlıkların kendilerini yaratmış olmalarının mümkün olmadığını savunmakta ve bu konuda üç argüman kullanmakta ve bunlardan ilkini şöyle ifade etmektedir:

“... Belli bir varlığın kendisini var ettikten sonra daha güçlü olması ve bir benzerini üretmeye eskiye nazaran daha muktedir olması akla aykırıdır. Zira eğer nispeten daha güçsüz durumdayken kendisini üretebildiyse, şimdi nispeten daha güçlü olduğuna göre bir benzerini üretmeye daha muktedir olmalıdır. Fakat şimdi, nispeten daha güçlü iken bir benzerini yaratamadığı için, nispeten daha zayıf iken kendisini yaratmış olduğunu düşünmek saçmadır.”²¹³

²¹¹ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 56.

²¹² Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 58.

²¹³ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 58.

Tecrübe dünyamızda yoktan var eden veya olan herhangi bir şey göremememize rağmen, sadece ilk şeyin bunu gerçekleştirmiş olduğunu varsayarsak bu bizi bir açmaza sürüklemektedir: Yok iken kendisini yaratmaya gücü yeten bir şey varsa, var iken neden benzer bir şey daha yaratması mümkün değildir? Yok iken yoktan var etmeye gücü yetenin var iken bunu yapması daha kolay değil midir? İşte bu durumun akla uygun olmadığını düşünen Saadia, varlıkların kendilerini yaratmış olmalarının imkânsızlığını savunmakta ve ikinci olarak şu argümanı kullanmaktadır:

*“... Eğer bir şeyin var olmadan önce kendisini yarattığını söylersek, onun kendisini yarattığında var olmadığını varsaymış oluruz ve var olmayan bir şeyin bir şeyi yaratamayacağı açıktır. Öte yandan, eğer var olduktan sonra kendisini yarattığını söylersek, bir şeyin var olduktan sonra kendisini yaratmasına ihtiyaç olmadığı açık bir yorum olacaktır.”*²¹⁴

Bir şeyin kendisini yaratması iki türlü anlaşılabilir; bunu ya kendisi yok iken, ya da var iken yapmış olmalıdır. Bu iki varsayım da doğru olamaz çünkü yok iken kendisini yaratmış olduğunu söylemek, var olmayan bir şeyin bir eylemde bulunmasından bahsetmektir ki, bu imkânsızdır. Diğer taraftan, bir şeyin kendisini var iken yaratması anlamsızdır. Çünkü var olanın yaratılmasına gerek yoktur. Saadia, bu konudaki son itirazını da şu şekilde dile getirmektedir:

*“Eğer bir varlığın kendisini yaratabildiğini varsayarsak, zorunlu olarak onun aynı zamanda kendisini yaratma eyleminden kaçınmaya da muktedir olduğunu kabul etmeliyiz. Bu varsayıma göre bu varlığın aynı anda hem var olduğunu, hem de var olmadığını görürüz. Çünkü bu varlığın ‘muktedir’ olduğunu söylemekle onun var olduğunu kabul ederiz, fakat konuşmaya ‘kendisini yaratma eyleminden kaçınmaya muktedir’ şeklinde devam edersek, onun var olmadığını farz etmiş oluruz.”*²¹⁵

Saadia, burada ise bir şeyin kendisini yaratmaya gücünün yettiğini söylemenin o şeyin var olmasını gerektirdiği söylemektedir. Oysa aynı şeyin, henüz kendisini yaratmadan önce kendisini yaratmamaya da gücü yetiyor olmalıdır ve bu durumda o hem var, hem de yok olmalıdır. Yani, bir şeye güç yetirebilmesi bakımından var,

²¹⁴ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 59.

²¹⁵ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 59.

kendisini yaratmamaya güç yetirebilmesi bakımından ise yok olmalıdır. Bu durum açıkça muhal olduğuna göre, bir şeyin kendisini yaratması mümkün değildir.

Kısaca ifade edecek olursak, bugün bir şeyler varsa, bir üretme sürecinin zamanı aşmış bugüne kadar ulaşabilmiş olması, dolayısıyla zamanın ve üretme sürecinin sonlu olması zorunludur. Şeyler kendilerini yoktan var edemeyeceğine göre, varlığı yoktan var eden bir Yaratıcı'nın varlığı olmaksızın bugün herhangi bir varlık olamazdı. O halde, bugün bir şeyler varsa bir Yaratıcı vardır.

Kısaca değerlendirdiğimiz kozmolojik delilinden sonra, Saadia'nın Tanrı-zaman ilişkisi konusundaki görüşlerini ele alabiliriz.

3.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Bu konuda ilk ele alacağımız mesele maddenin, dolayısıyla evrenin, ezeli olup olmadığıdır. Saadia bu konuyu değerlendirirken 'yaratma' fiilinin özelliğinden dolayı evrenin ezeli olamayacağını ifade etmektedir:

“Bu delillerle şeylerin hiçbir koşulda kendilerini yaratmış olamayacaklarını ve onların dışında olan bir Yaratıcı tarafından yaratılmış olduklarının zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini ispatladıktan sonra, Yaratıcı'nın onları Kutsal Kitap'ta vahiy edildiği gibi yoktan (ex nihilo) mı yoksa bir şeyden (prima materia) mi yarattığı sorusuna cevap bulmaya çalıştım. Şeylerin hâlihazırda mevcut olan bir şeyden yaratıldığını varsaymanın yanlış olduğunu anladım. Böyle bir görüş kendiyle çelişir, çünkü 'yaratma' terimi şeyin maddesinin yaratıldığı ve zaman içinde başlangıcı olduğu anlamına gelir, oysa 'bir şeyden' ifadesi onun maddesinin ezeli olduğu, yaratılmadığı ve zaman içinde bir başlangıcının olmadığı anlamına gelir.”²¹⁶

Kısaca açmak gerekirse, Saadia öncelikle 'yaratma' fiilinin 'yapma' veya 'üretme' gibi fiillerden 'yoktan' var etme anlamına geldiği için ayrıldığını savunmakta ve '...dan yaratma' şeklinde bir ifadenin doğru olabilmesi için boş bırakılan yere yazılabilecek tek ifadenin 'yok' olabileceğini düşünmektedir. Yani, üretme sürecinin bir başlangıcının olduğunun kanıtlanmış olması, tüm varlığın yok iken yaratılmış olması ve evrenin ezeli olamayacağını doğal olarak ortaya koymuş olmaktadır.

²¹⁶ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 59.

Peki, ezeli olmayan bir evren ve zaman söz konusu ise, Tanrı zamanı aşkın mıdır? Tanrı ile zaman arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirmeyiz? Saadia'ya göre form, nicelik ve nitelik gibi uzay ve zaman da var olan şeylerin, maddî varlıkların özellikleridir.²¹⁷ Tanrı fizikî dünyanın Yaratıcısı olduğu için, bu evrenin özellikleri O'na uyarlanamaz.²¹⁸

Öyle anlaşıyor ki 'Tanrı zamanı aşkın mıdır?' sorusunu sormak, Tanrı'nın bu evrenin Yaratıcısı olduğunun unutulmasının bir sonucudur. Aksi takdirde yaratma eyleminde bulunan bir varlığın yarattığı şeyin kaidelerine tabi olduğunu düşünmek yersizdir. Dolayısıyla, zamanın da, evrenin diğer özellikleri gibi, Tanrı'yı kuşatması mümkün değildir.

Bu başlıkta son olarak Tanrı'nın bilgisinin zaman karşısındaki durumunu ele alalım. Saadia'ya göre, Hayat, Kudret ve İlim Yaratıcı'nın üç sıfatıdır. Kudret olmadan yaratma, Hayat olmadan Kudret olmaz. Düzenli bir yaratma için eylemlerinin sonucunu önceden bilen bir akıl şarttır.²¹⁹ Bu durumda Tanrı'nın bilgisinin de zamanı aşkın, ezeli-ebedî bir bilgi olması gerektiği açıktır.

Özetleyecek olursak, Saadia'nın, yaratıldığı için ezeli olmayan evrenin bir özelliği olan zamanın Tanrı'yı veya O'nun bilgisini kuşatmasının söz konusu olamayacağını savunduğunu belirtelim ve konumuza İbn Meymun ile devam edelim.

3.2. İBN MEYMUN

Ortaçağın en önemli Yahudi filozofu olan İbn Meymun (1135-1204) kozmolojik delillerinde kelâmcıların değil, filozofların metodunu takip etmiştir.²²⁰ Şimdi İbn Meymun'un savunduğu kozmolojik delil formlarını ele alalım.

3.2.1. Kozmolojik Delil

İbn Meymun esasen Tanrı'nın varlığına dair dört farklı delil formunu savunmaktadır. Bu delillerin tamamı kozmolojik delil formunda olduğu için, Aristoteles'in hareket deliline benzerliğinden dolayı, ikinci delili hariç diğer üç delili değerlendirmemiz yerinde olacaktır.

²¹⁷ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, ss. 64, 67.

²¹⁸ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 81.

²¹⁹ Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 82.

²²⁰ Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, ss. 238-239.

İbn Meymun delillerini şekillendirmeden önce yirmi beşini doğru kabul ettiği, birini ise doğru kabul etmese de kendi teorisini daha açık bir biçimde savunabileceği için diğerleriyle birlikte değerlendirdiği toplam yirmi altı önermeyi ortaya koymuştur.²²¹ İbn Meymun'un sırf teorisini savunabilmek için kabul ettiği önerme ise, yirmi altıncı önermedir.

İbn Meymun'un delillerinin söz konusu önermeler olmadan anlaşılması mümkün olmayacağından, bu önermelere kısaca değinip, delillerin analizine daha sonra yer vermemiz uygun olacaktır. Bu önermeler şöyle özetlenebilir:

Sonsuz bir büyüklüğün varlığı imkânsızdır.

Sonsuz sayıda sonlu büyüklüğün birlikte var olması imkânsızdır.

Sonsuz sayıda sebep ve etkinin varlığı imkânsızdır.

Dört kategori değişime tabidir: Madde, nicelik, nitelik ve mekân.

Hareket, potansiyellikten gerçekliğe geçiş anlamına gelir.

Bir şeyin hareketi ya özsel, ya da arızîdir.

Değişebilen şeyler aynı zamanda bölünebilirdir.

Arızî olarak hareket eden bir şey durmak zorundadır.

Bir başka maddî şeyi hareket ettiren bir maddî şey bunu diğer şeyi hareket ettirirken kendisini de hareket ettirerek yapabilir.

Maddî bir nesneye dâhil olduğu söylenen bir şey, şu iki koşuldan birini taşımalıdır: Ya bu nesne vasıtasıyla var olur, ... , ya da bu nesnenin varlığının sebebidir.

Bir maddî nesne vasıtasıyla var olan şeyler arasında, bazıları bu nesnenin bölünmesinde rol alanlar vardır; dolayısıyla bunlar arızî olarak bölünebilirler, örneğin onun rengi ve tüm parçalarına yayılan tüm diğer nitelikler gibi. Öte yandan, bir nesnenin esas unsurlarını oluşturan şeyler arasında, bazıları hiçbir şekilde bölünmez olanlar vardır, örneğin ruh ve akıl gibi.

²²¹ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed* (Trans. M. Friedländer), Varda Books, Illinois 2002, s. 145.

Bir maddî nesnenin tüm parçalarını işgal eden bir güç, nesnenin kendisi sonlu olduğu için, sonludur.

Dairesel olması koşuluyla mekândan mekâna olan değişiklik hariç, çeşitli hareket türlerinden hiçbirisi sürekli olamaz.

Mekânsal hareket, çeşitli hareket türlerinin doğal düzeni içindeki ilk ve en baştaki harekettir.

Zaman, hareket ile ilgili ve ona bağlı bir arazdır, öyle ki biri olmadan diğeri asla bulunmaz.

Maddî olmayan varlıklar, ancak bir varlıkta bulunan güçler olduklarında sayılabilirler.

Bir nesne hareket ettiğinde, onu ya taşın el ile hareket ettirilmesi gibi dışarıdan, ya da bir canlının vücudunun hareket ettiğinde olduğu gibi içerisinden hareket ettiren bir etken olmalıdır.

Potansiyellik durumundan gerçeklik durumuna geçen her şeyin bunu yapmasına bir dış etken tarafından sebep olunur.

Varlığını belli şeylere borçlu olan bir şey, kendisinde varlığın yalnızca imkânına sahiptir.

Kendisinde varlığın zorunluluğuna sahip olan bir şey, varlığı için ne olursa olsun herhangi bir sebebe sahip olamaz.

İki unsurdan oluşan bir şey, bileşimine, zorunlu olarak, varlığının sebebi olarak sahiptir.

Maddî varlıklar daima (en az) iki unsurdan oluşurlar (madde ve form).

Potansiyel olarak var olan her şey, ... , belli bir zamanda gerçek varlığa sahip olmayabilir.

Potansiyel olarak belli bir şey olan, zorunlu olarak maddîdir.

Her bileşik madde, madde ve formdan oluşur ve varlığı için bir etkene muhtaçtır.

*Zaman ve hareket ezeli-ebedîdir, süreklidir ve gerçek varlıktır.*²²²

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, evrenin ezeli-ebedî olduğunu söyleyen son önermeyi teorisini desteklemek için kullanmış olan İbn Meymun, birinci delilini ‘Her bileşik madde, madde ve formdan oluşur ve varlığı için bir etkene muhtaçtır.’ önermesinden hareketle oluşturmuştur. Buna göre, maddenin form kazanması bir harekettir ve bu hareketin meydana gelmesi için bir etkenin varlığı şarttır.²²³

Dört kategorinin ortak özelliği olan (Dört kategori değişime tabidir: Madde, nicelik, nitelik ve mekân.) ve sonsuz olmayan (Sonsuz sayıda sebep ve etkinin varlığı imkânsızdır.) hareketin ancak beşinci unsura ulaşıncaya kadar devam etmesinin mümkün olduğunu savunan İbn Meymun, küre olarak adlandırdığı beşinci unsurun ilk hareketi gerçekleştirdiğini (Mekânsal hareket, çeşitli hareket türlerinin doğal düzeni içindeki ilk ve en baştaki harekettir.) ileri sürmektedir.²²⁴

İbn Meymun, evrendeki tüm hareketlerin kaynağı olarak gördüğü kürenin hareketi için de bir etken olması gerektiğini ve bu etkenin ya kürenin içinde ya da dışında olabileceğini savunmaktadır (Bir nesne hareket ettiğinde, onu ya taşın el ile hareket ettirilmesi gibi dışarıdan, ya da bir canlının vücudunun hareket ettiğinde olduğu gibi içerisinden hareket ettiren bir etken olmalıdır.).²²⁵

Söz konusu etkenin kürenin dışında olduğu kabul edildiğinde, iki ihtimal düşünülebilir: Bu etken ya maddî, ya da soyut bir varlık olmalıdır. Eğer etkenin kürenin içinde olduğu kabul edilecek olursa, bu ya tüm küreye dağılmış bir güç (ateşin sıcaklığı gibi), ya da bölünemez bir güç (ruh ve akıl gibi) olmalıdır (Maddî bir nesneye dâhil olduğu söylenen bir şey şu iki koşuldan birini taşımalıdır: Ya bu nesne vasıtasıyla var olur, ... , ya da bu nesnenin varlığının sebebidir. Bir maddî nesne vasıtasıyla var olan şeyler arasında, bazıları bu nesnenin bölünmesinde rol alanlar vardır; dolayısıyla bunlar arızî olarak bölünebilirler, örneğin onun rengi ve tüm parçalarına yayılan tüm diğer nitelikler gibi. Öte yandan, bir nesnenin esas unsurlarını oluşturan şeyler arasında, bazıları hiçbir şekilde bölünmez olanlar vardır, örneğin ruh ve akıl gibi.).²²⁶

²²² Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, ss. 145-148.

²²³ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 149.

²²⁴ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 149.

²²⁵ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 150.

²²⁶ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 150.

İbn Meymun'un değerlendirmesine geçmeden önce kürenin hareketi için gerekli olan etkene dair ihtimalleri şu şekilde toparlayabiliriz:

- 1- Kürenin dışındaki maddî bir varlıktır.
- 2- Kürenin dışındaki soyut bir varlıktır.
- 3- Kürenin içinde, küreye dağılmış bir güçtür.
- 4- Kürenin içindeki bölünemez bir güçtür.

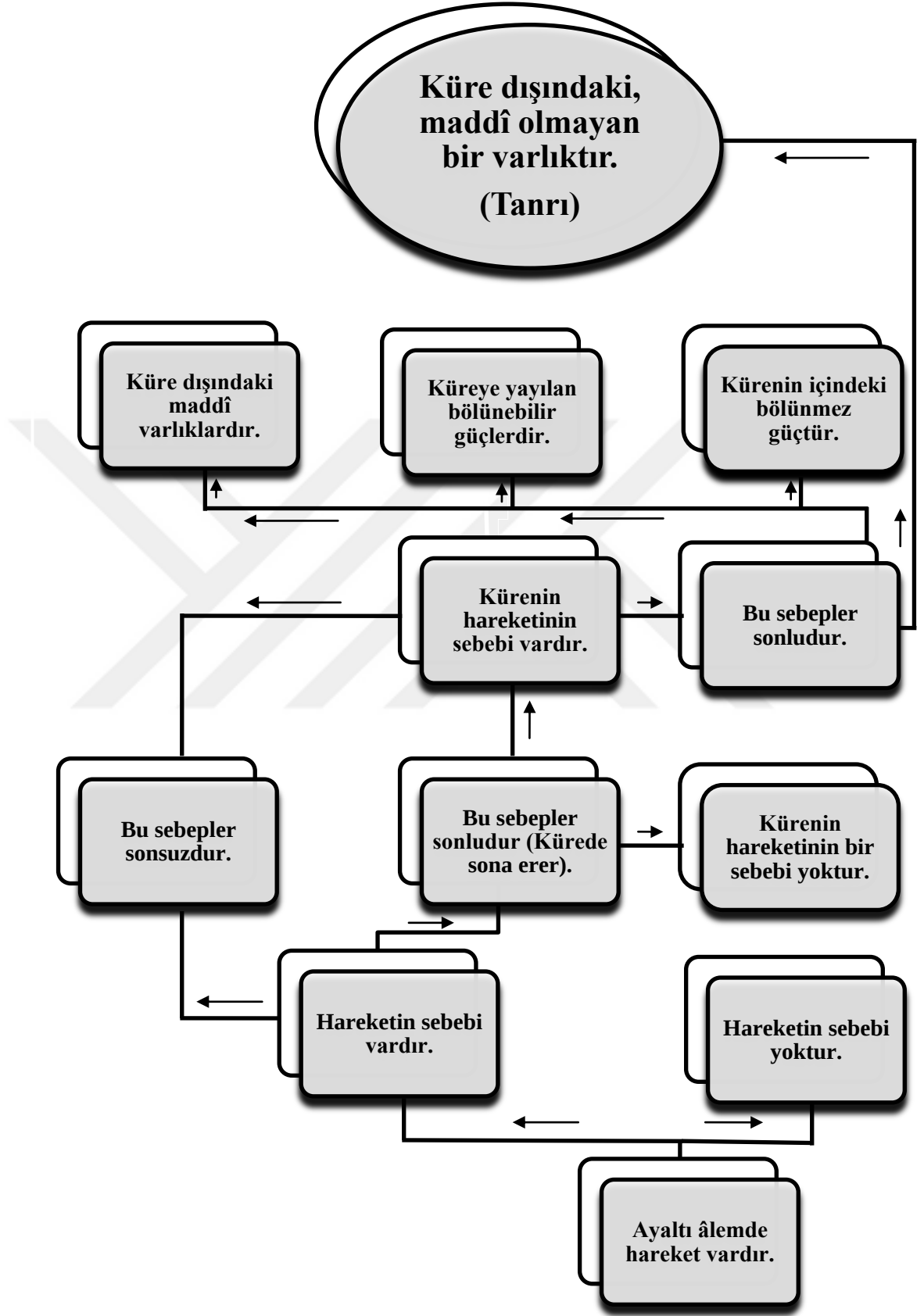
İbn Meymun'a göre birinci ihtimal imkânsızdır, çünkü maddî bir varlık bir başkasını hareket ettirirken kendisi de hareket ediyor olmalıdır (Bir başka maddî şeyi hareket ettiren bir maddî şey bunu diğer şeyi hareket ettirirken kendisini de hareket ettirerek yapabilir.). Bu durumda onu da hareket ettiren bir başka etken gerekli olacaktır. Dolayısıyla etkenlerden oluşan bu zincir sonsuz olacaktır ki bu 'Sonsuz sayıda sonlu büyüklüğün birlikte var olması imkânsızdır.' önermesiyle çelişir.²²⁷

Benzer şekilde üçüncü ihtimal de imkânsızdır. Zira maddî bir varlık olduğu için sınırlı olan kürenin (Sonsuz bir büyüklüğün varlığı imkânsızdır.) içerdiği güç de sınırlı olmak zorundadır (Bir maddî nesnenin tüm parçalarını işgal eden bir güç, nesnenin kendisi sonlu olduğu için, sonludur.), çünkü kürenin her bir parçası bu gücün bir kısmını barındırır (Bir maddî nesne vasıtasıyla var olan şeyler arasında, bazıları bu nesnenin bölünmesinde rol alanlar vardır; dolayısıyla bunlar arızî olarak bölünebilirler, örneğin onun rengi ve tüm parçalarına yayılan tüm diğer nitelikler gibi. Öte yandan, bir nesnenin esas unsurlarını oluşturan şeyler arasında, bazıları hiçbir şekilde bölünmez olanlar vardır, örneğin ruh ve akıl gibi.). Bu durumda ise sınırlı olan bu güç, son önermede (Zaman ve hareket ezelî-ebedîdir, süreklidir ve gerçek varlıktır.) ifade edilen ezelî-ebedî hareketi üretemez.²²⁸

Diğer ihtimalleri değerlendirmeden önce bu delil ile ilgili olarak hazırlamış olduğumuz şemaya yer verip ardından incelememize devam edelim.

²²⁷ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 150.

²²⁸ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 150.



Şema 3.2. İbn Meymun'a Göre Kozmolojik Delil (1)

İbn Meymun son olarak dördüncü ihtimalin imkânsızlığından söz etmektedir. Ona göre bu ihtimalde zikredilen gücün tek başına sonsuz bir hareketin sebebi olması mümkün değildir. Çünkü durumun bu olduğu farz edilecek olursa arızı bir güçten bahsedilmiş olur (Bir şeyin hareketi ya özsel, ya da arızîdir.) ve arızî olarak hareket eden şeyler durmak zorundadır (Arızî olarak hareket eden bir şey durmak zorundadır.). Hareket ettiren duruyorsa, hareket ettirilen de durmak zorundadır.²²⁹

İbn Meymun, önce hareket için gerekli etken ile ilgili olarak dört ihtimali sıralayıp, sonradan üçünün imkânsızlığını göstermek suretiyle küreye ilk hareketi verenin, kürenin dışında, maddî olmayan, maddî bir varlığın içinde bulunmayan, kendisinden dolayı veya arızî olarak hareket etmeyen, bölünmeyen ve değişmeyen bir varlık olduğunu (Değişebilen şeyler aynı zamanda bölünebilirdir. Hareket, potansiyellikten gerçekliğe geçiş anlamına gelir.) göstermiş oluyor. Daha sonra ise küreyi ilk hareket ettiren bu varlığı ‘Tanrı’ olarak isimlendirmekte ve O’nun tek olduğunu (Maddî olmayan varlıklar, ancak bir varlıkta bulunan güçler olduklarında sayılabilirler.) ve zamandan bağımsız olduğunu (Her bileşik madde, madde ve formdan oluşur ve varlığı için bir etkene muhtaçtır.) savunmaktadır.²³⁰

İbn Meymun, savunduğu üçüncü delili ise birçok şeyin gerçekten var olduğundan şüphe edilemeyeceğinden hareketle geliştirmiştir. Buna göre bu şeylerin ya bir kısmı ya da tamamı ezelî-ebedî olmalı veya hiçbirisi ezelî-ebedî olmamalıdır, bu üç seçenekten başkası düşünülemez.²³¹

Öncelikle, tüm şeylerin ezelî-ebedî olması mümkün değildir, çünkü varlık alanına giren ve yok olan şeyler görmekteyiz. Hiçbir şeyin ezelî-ebedî olmadığını düşünmek ise, tüm varlıkların geçici olduğu, dolayısıyla zamanın bir bölümünde var olmadıkları söz konusu olur. Bu durumda, sonsuz bir zaman içinde tüm mümkün ihtimaller gerçekleşeceğine göre, bir an için varlık alanında hiçbir şeyin olmaması kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla, yokluk bir şey üretemeyeceğine göre, bugün var olan hiçbir şeyin varlığı mümkün olmazdı.²³²

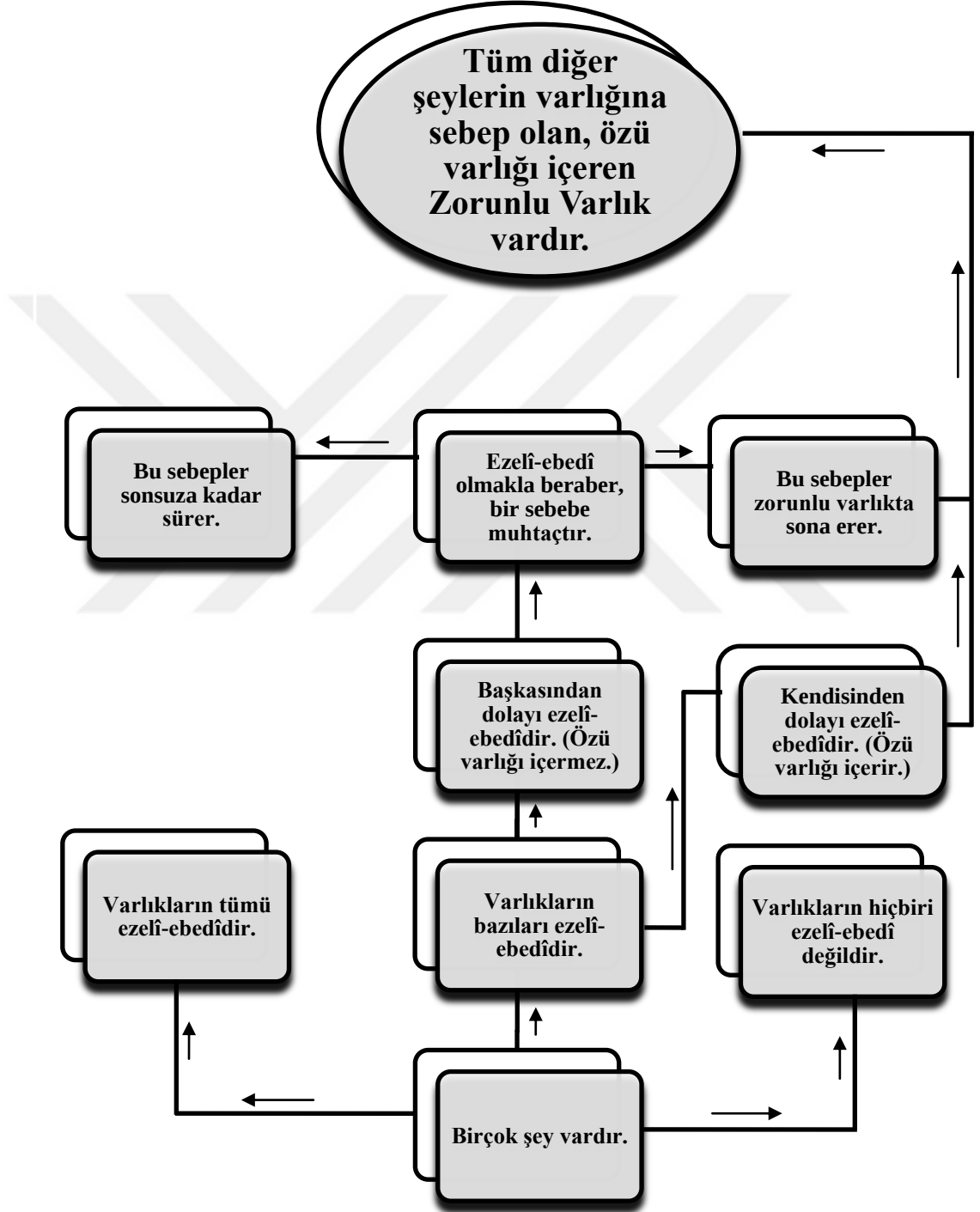
²²⁹ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 150.

²³⁰ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 150.

²³¹ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 152.

²³² Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 152.

İbn Meymun'un bu delili için hazırladığımız şemaya yer verip, ardından bu konuyu biraz daha açalım.



Şema 3.3. İbn Meymun'a Göre Kozmolojik Delil (2)

Geriye tek bir seçeneğin kaldığını savunan İbn Meymun, ezeli-ebedi olan bir varlık olmaksızın şeylerin var olmasının mümkün olmayacağını söylemekte ve aynı zamanda varlıklar için bir mümkün-zorunlu ayırımına gitmektedir.

İbn Meymun'a göre, ezeli-ebedi olduğu düşünülen varlıklar da iki kısımda incelenmelidir. Bunlar kısaca, varlığı kendisinden olan, yani özü varlığı içeren varlıklar ve varlığı için başkasına ihtiyaç duyan, yani özü varlığı içermeyen varlıklar olarak tarif edilebilirler.²³³

İbn Meymun deliline şöyle devam etmektedir: Bugün varlığın olabilmesi için, ezeli-ebedi, varlığı kendinden olan ve özü varlığı içeren bir varlık zorunlu olarak var olmalıdır. Bu varlık, varlığı kendisinden olduğu için, bir sebebe muhtaç değildir (Maddi bir nesneye dâhil olduğu söylenen bir şey şu iki koşuldan birini taşımalıdır: Ya bu nesne vasıtasıyla var olur, ... , ya da bu nesnenin varlığının sebebidir.), onda çokluk olamaz (İki unsurdan oluşan bir şey, bileşimine, zorunlu olarak, varlığının sebebi olarak sahiptir.) ve o ne maddi bir varlık olabilir, ne de bir nesnenin içindeki güç olabilir (Maddi varlıklar daima [en az] iki unsurdan oluşurlar [madde ve form].).²³⁴

Varlığını bu şekilde delillendirdiği varlığı yine 'Tanrı' olarak adlandıran İbn Meymun, son olarak 'potansiyellikten gerçekliğe geçiş üzerine' inşa ettiği bir delil daha savunmaktadır.

Sürekli olarak potansiyellik durumundan gerçeklik durumuna geçtiğini gördüğümüz şeylerin bunu gerçekleştirebilmek için bir etkene muhtaç olduklarını (Potansiyellik durumundan gerçeklik durumuna geçen her şeyin bunu yapmasına bir dış etken tarafından sebep olunur.) savunan İbn Meymun, zikredilen etkenin de potansiyellikten gerçekliğe geçtiğini ve dolayısıyla onun da bir etkene ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir.²³⁵

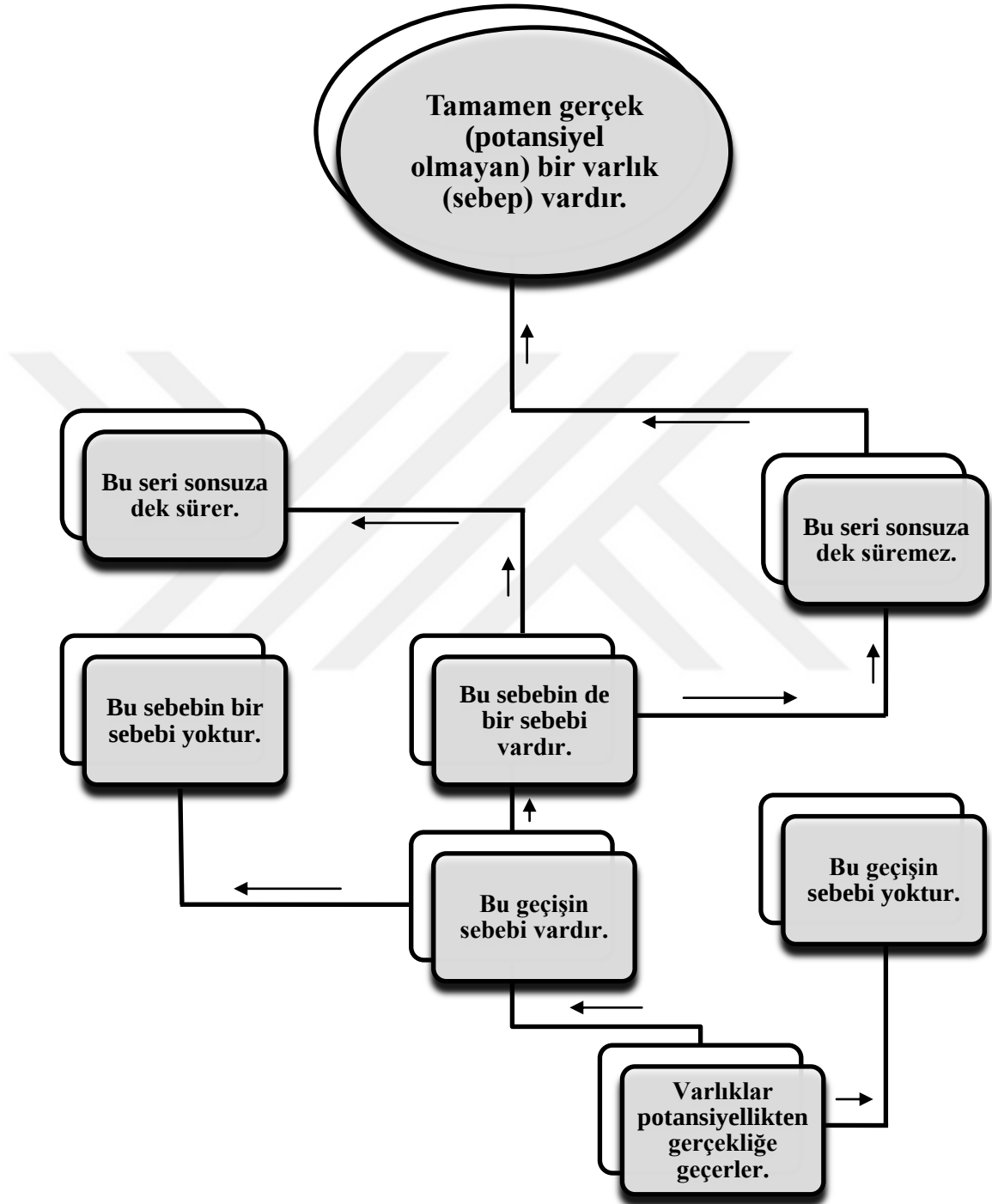
Bu etkenler serisi sonsuz olamayacağına göre seri, potansiyellikten gerçekliğe geçmemiş, özünde potansiyellik bulunmayan (Potansiyel olarak var olan her şey, ... , belli bir zamanda gerçek varlığa sahip olmayabilir.), maddi olmayan (Potansiyel olarak belli bir şey olan, zorunlu olarak maddidir.) ve Bir olan (Zaman, hareket ile ilgili ve ona bağlı bir arazdır, öyle ki biri olmadan diğeri asla bulunmaz.) bir varlıkta, yani Tanrı'da

²³³ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 152.

²³⁴ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 152.

²³⁵ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 153.

sona ermelidir.²³⁶ İbn Meymun'un üçüncü delilinin şemasına yer verip devam edelim:



Şema 3.4. İbn Meymun'a Göre Kozmolojik Delil (3)

²³⁶ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 153.

3.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

İbn Meymun'un delilleri için bir önerme olarak kullanmasına rağmen zaman ve hareketin ezeli-ebedî olduğunu kabul etmemekte ve Tanrı-zaman ilişkisine dair şunları söylemektedir:

*"... Tanrı ile zaman veya uzay arasında bir ilişki olmadığı oldukça açıktır. Zira zaman harekete bağlı bir arazdır... Hareket yalnızca maddî varlıkların tabi olduğu durumlardan birisi olduğu ve Tanrı da maddî bir varlık olmadığı için O'nun ile zaman arasında bir ilişki olamaz."*²³⁷

İbn Meymun açıkça hareket ve mekân gibi kavramlar gibi zamanın da ancak maddî varlıklar için söz konusu olduğunu ve bunlardan herhangi birisinin maddî bir varlık olmayan Tanrı ile bir ilişkisinin olmasının dahi düşünülmemeyeceğini savunmaktadır.

Çalışmamızın başından beri değinmeye çalıştığımız konulardan birisi de, malum olduğu üzere, Tanrı'nın bilgisinin zamanlı olaylar karşısındaki durumu oldu. Tanrı'nın zamanı aşkın olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkan belki de en önemli problem olan Tanrı'nın zamanlı olayları bilmesi sonucunda O'nun bilgisinde değişiklik olup olmadığı hususunda İbn Meymun şöyle diyor:

*"... Tanrı önceden sahip olmadığı bilgiyi belirli bir zamanda edinemez... O'nun bilgisi, bizimkinin aksine, bilginin nesnesi değiştiğinde değişmez."*²³⁸

*"... Çeşitli olaylar, onlar olmadan önce O'nun tarafından bilinirler ve bu yüzden O'nun tarafından hiçbir yeni bilgi edinilmez."*²³⁹

*"O'nun bilgisi birdir, değişmez ve sonsuzu kavrar."*²⁴⁰

Açıkça anlaşıyor ki, İbn Meymun'a göre Tanrı için 'öğrenme' söz konusu olamaz, O'nun bilgisi bildiğinde meydana gelen değişiklikten dolayı değişmez ve ne artar ne de eksilir. İbn Meymun şöyle devam ediyor:

*"... O'nun bilgisi ve özü birdir ve aynı şeydir... Bizim aklımız ve bilgimiz O'nun özünün gerçek manasını kavramakta yetersizdir."*²⁴¹

²³⁷ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 71.

²³⁸ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 292.

²³⁹ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 292.

²⁴⁰ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 294.

Özetleyecek olursak, İbn Meymun’a Tanrı’nın özünü kavrayamadığımızı göre, O’nun bilgisini ve dolayısıyla ‘şeyleri nasıl bildiğini’ kavrayamayız. Bu konuda bir analogi de imkânsızdır.²⁴²

Bu bölümde, her ikisi de Tanrı’nın varlığına dair birden fazla delil üretmiş olan, Saadia ve İbn Meymun’un görüşlerine yer vermeye çalıştık. Kısaca söylemek gerekirse, hem Saadia, hem de İbn Meymun zamanın ve evrenin ezelî olduğundan söz etmiş olsalar da, onlar bunu delillerinin basamaklarını oluştururken ‘varsayım’ olarak değerlendirmişler ve aslında sonlu bir zaman ve evren tasavvuruna sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca, Tanrı’nın zamanı aşkın olduğu, zamanın Tanrı’yı veya O’nun bilgisini kuşatmasının mümkün olmadığı hususlarında da hemfikir görünmektedirler.

Sonraki bölümde Hristiyan teologlarından, kozmolojik delillere ciddi katkı sağlamış iki ismin, Thomas Aquinas ve Duns Scotus’un kozmolojik delillerini ve bu bağlamda Tanrı-zaman ilişkisine dair düşüncelerini ele almak üzere çalışmamıza devam edelim.

²⁴¹ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 293.

²⁴² Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s. 293.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HRİSTİYAN TEOLOJİSİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

Bu bölümde Hristiyan teologlarından Saint Thomas Aquinas ve Duns Scotus'un savundukları kozmolojik deliller ve bu çerçevede Tanrı-zaman ilişkisi ele alınacaktır. Konumuza geçmeden önce Hristiyan teolojisi ile ilgili kısa bir bilgi vererek başlamak yerinde olacaktır.

İlk olarak belirtmek gerekir ki, Hristiyan teolojisini dört ayrı dönem olarak ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, en önemli temsilcileri arasında Tertullian ve Augustine'i sayabileceğimiz Patristik dönemdir. 100-451 yılları arasını kapsayan bu dönemin ardından gelen, 1500 yılına kadar süren ve Anselm, Aquinas, Duns Scotus, Okhamlı William ve Erasmus gibi teologların sürüklediği ikinci dönem ise Ortaçağ ve Rönesans dönemi olarak bilinmektedir. Ardından gelen Reform ve Reform sonrası dönem 1750 yılına kadar sürmüş ve Martin Luther ve Jonathan Edwards gibi düşünürlerin katkılarıyla gelişmiştir. Son olarak, günümüze kadar ulaşan Modern dönemin akla ilk gelen temsilcileri arasında F. D. E. Schleiermacher ve Paul Tillich gibi isimlerin olduğunu söyleyebiliriz.²⁴³

Burada zikredilen tüm dönemlerle ilgili bilgi verme imkânımız olmasa da, en azından bu bölümde düşüncelerine yer vereceğimiz teologların yaşadığı dönemle, yani Ortaçağ ile ilgili birkaç hususa dikkat çekmekte fayda görüyoruz.

Ortaçağdaki Hristiyan felsefesini Patristik felsefenin etkisi altındaki felsefe ve Skolâstik dönem olarak iki kısımda değerlendirmek uygundur.²⁴⁴ Bunlardan ilki, aslında Patristik dönemin bir uzantısıdır ve Yeni Ahit öğretilerine anlam kazandırmaya çalışan apolojistlerin Hristiyanlığı savunma çabalarından müteşekkildir.

Skolâstik felsefe olarak adlandırılan ikinci dönem ise Aristoteles felsefesine dayanır ve Hristiyan felsefesinin metodolojik ve felsefî açıdan daha akılcı ve tutarlı bir şekilde temellendirilmesini gaye edinir. Bu dönemin esas konularını, Tanrı'nın varlığı,

²⁴³ Alister E. McGrath, *Historical Theology an Introduction to the History of Christian Thought*, John Wiley & Sons, Sussex 2013.

²⁴⁴ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2008.

O'nun yaratıcı eylemi ve akıl-vahiy arasındaki ilişkilerin oluşturduğunu söylemek mümkündür.²⁴⁵

Bu kısa girişten sonra, yaşadığı dönemin yukarıda bahsettiğimiz özelliklerinin doğal bir sonucu olarak Tanrı'nın varlığına dair deliller üzerinde oldukça fazla durmuş olan Aquinas'ın savunduğu delilleri inceleyerek devam edelim.

4.1. THOMAS AQUINAS

Tarafarlarınca aşırı önem atfedilen, karşıtlarınca ise tamamen görmezden gelinen Thomas Aquinas (1225-1274) hemen herkesin alıntı yaptığı, fakat çok az kişinin gerçekten anladığı filozoflardan biridir.²⁴⁶

Aquinas, Tanrı'nın varlığını delillendirirken, ontolojik delili reddeder ve bu delile iki eleştiri yöneltir. Bunlardan birincisi, söz konusu delilde kullanılan terimlerle ilgilidir. Aquinas, ontolojik delilde kullanılan terimlerle ilgili itirazını şöyle ifade etmektedir:

*“Bir önerme, özne yüklemi kapsadığında apaçık olur. Örneğin, ‘İnsan bir hayvandır,’ önermesi böyledir, çünkü insan hayvanı kapsar. Dolayısıyla öznenin ve yüklemnin özü herkesçe biliniyorsa, önerme herkes için apaçık olacaktır. Ancak, eğer özne ve yüklemnin anlamı herkesçe bilinmiyorsa, önerme kendi içerisinde açık olsa da, bu durum özne ve yüklemnin anlamını bilmeyenler için geçerli olmayacaktır. Bu yüzden Tanrı kendi varlığıyla aynı olduğu için ‘Tanrı vardır’ önermesinin özne ve yüklemi birdir ve dolayısıyla bu önerme kendi içinde açık bir önermedir. Ancak, biz Tanrı'nın özünü bilmediğimiz için bu önerme bizim açımızdan açık bir önerme değildir. Netice olarak, bu önermenin bizim tarafımızdan daha iyi bilinen şeylerle delillendirilmesi gerekir.”*²⁴⁷

Aquinas'ın itirazını daha açık bir örnek ile ifade etmek de mümkün olabilir: “Gönülsüz” kelimesinin anlamını açıklamaya çalıştığımızı varsayalım. Eğer “Gönülsüz, gönüllü olmayandır.” veya “Gönülsüz, gönüllü olmayandır.” şeklinde önermeler vasıtasıyla zikredilen kelimenin anlamını açıklamaya kalkışırsak, aslında hiçbir şey söylemiş olmuyoruz. Dahası, “Tanrı vardır.” önermesiyle arzulanan şey, Tanrı

²⁴⁵ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*.

²⁴⁶ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 158.

²⁴⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, ss. 23-24.

kelimesinin anlamını açıklamak değil, Tanrı'nın varlığına işaret etmektir. Oysa “Tanrı vardır.” önermesi Tanrı'nın varlığını, ancak “Gönülsüz, gönüllü olmayandır.” önermesinin “gönülsüz”ün varlığına delil teşkil ettiği kadar kanıtlayabilir.

Aquinas, kısaca, varlığı kanıtlanmaya çalışılan ve bizlerce yeterince bilinmeyen bir varlıkla ilgili olarak kavranılması daha kolay delillerin ortaya konulması gerektiğini düşünmekte ve itirazına şöyle devam etmektedir:

“Kanıtlama iki şekilde yapılabilir: Birincisi sebep vasıtasıyla yapılır ve ‘a priori’ olarak adlandırılır ve bu, mutlak önce olandan hareketle delillendirir. Diğer ise, etki vasıtasıyladır ve ‘a posteriori’ kanıtlama olarak adlandırılır ve bu sadece bize nispetle önce olandan hareketle delillendirir. Bir etki sebebinden daha iyi bilindiğinde, etkiden sebebin bilgisine ulaşırız. Etkileri daha iyi bilinir olduğu müddetçe bir sebebin varlığı etkilerinden hareketle kanıtlanabilir, çünkü her etki bir sebebe bağlı olduğu için, eğer etki varsa sebep de önceden var olmalıdır.”²⁴⁸

Öyle anlaşıyor ki, Aquinas, herhangi bir şeyin varlığını kanıtlarken, bizlerce daha iyi bilinen ve herkesin itiraz etmeksizin kabul edebileceği bir gerçekten yola çıkılmasını daha uygun görmektedir. Metafiziğe ait olan bir varlık hakkında, salt metafizik argümanlar kullanarak konuşmanın o varlığı ancak bir iman objesi olarak kabul etmek olacağı açıktır. Dolayısıyla, Aquinas, Tanrı'nın varlığını delillendirmenin beş yolu olduğunu savunmakta ve bu delillerin tamamını tecrübe dünyamızda bulunan ve duyularımızla algılayabildiğimiz gerçeklerden hareketle şekillendirmektedir. Şimdi bu delilleri inceleyelim.

4.1.1. Kozmolojik Delil

Aquinas'ın savunduğu beş yoldan ilk üçü kozmolojik delil formundadır, dolayısıyla biz çalışmamızın konusu gereği bu bölümde sadece ilk üç yolu ele alacağız.

Aslında söz konusu delillerin tamamındaki mantık benzer olsa da, her birinin çıkış noktası farklıdır. Birinci yol değişimi, ikinci yol sebepliliği konu edinirken üçüncü yol mümkün varlıkları temel alarak oluşturulmuştur.²⁴⁹ Bir başka ifadeyle, bu kanıtların tamamı duyulara dayanan tecrübelerden elde edilen verileri kullanır, etki ve sebep

²⁴⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 25.

²⁴⁹ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, ss. 159-160.

arasında bir mantıkî ilişki inşa eder ve bir ilk sebebe ulaşır: Hareket etmeyen hareket ettirici, sebebi olmayan sebep veya mutlak zorunlu varlık.²⁵⁰

Aquinas birinci yolu hareketin varlığını temel alarak oluşturmuştur. Bu delil, öncelikle hareketin varlığını ve söz konusu hareketin hareket eden varlığın dışındaki bir varlığa muhtaç olduğunu konu edinir. Aquinas bu durumu şöyle açıklamaktadır:

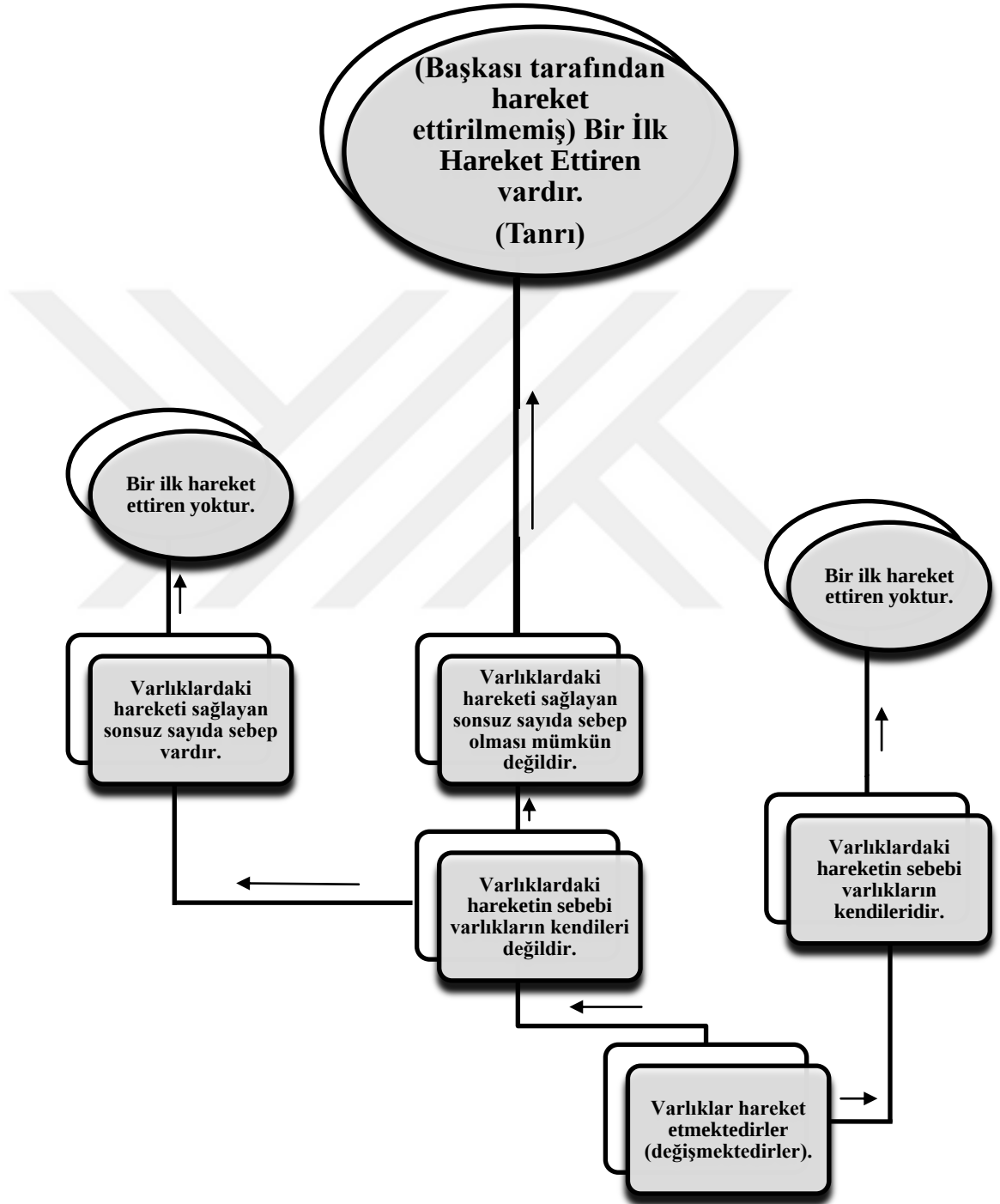
“Birinci ve daha açık olan yol hareket delilidir. Evrendeki bazı şeylerin hareket halinde olduğu bellidir ve duyularımızca da algılanmaktadır. İmdi, hareket halinde olan herhangi bir şey, bir başkası tarafından hareket ettirilir, çünkü hareket halinde olma potansiyeline sahip olmadıkça hiçbir şey hareket edemez. Zira hareket halinde olma, bir şeyin potansiyellikten gerçekliğe geçmesinden başka bir şey değildir. Gerçeklik durumunda olan bir şey sebep olmadıkça, hiçbir şey potansiyellikten gerçekliğe geçemez. Böylece, gerçekten sıcak olan bir şey, ateş gibi, potansiyel olarak sıcak olan odunun gerçekten sıcak olmasını sağlar ve böylelikle onu hareket ettirir ve değiştirir. İmdi, bir şeyin aynı açıdan gerçeklik ve potansiyelliği aynı anda taşımaması mümkün değildir, fakat bu farklı açılarda mümkündür. Çünkü gerçekten sıcak olan bir şey eşzamanlı olarak potansiyel olarak sıcak olamaz; fakat o, eşzamanlı olarak potansiyel olarak soğuktur. Bu yüzden bir şeyin aynı açıdan ve aynı şekilde hem hareket ettiren, hem de hareket eden olması, yani kendi kendisini hareket ettirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, hareket halinde olan herhangi bir şeyi bir başkası hareket ettirmiş olmalıdır.”²⁵¹

Böylece, Aquinas’a göre, hareket ve dolayısıyla hareket eden varlıklar açıkça gözlemlenebilmektedir. Asıl mesele bu varlıkların kendi hareketlerinin sebebi olup olamayacağıdır. Böyle bir durum elbette ki imkânsızdır, çünkü hareket kazanmak aslında bir potansiyelliğin gerçekliğe dönüşmesi ise, bir varlık için aynı hususta hem potansiyele hem de gerçekliğe sahip olmak mümkün olmadığına göre, bu potansiyelliği gerçekliğe dönüştüren varlığın potansiyeli taşıyan varlıktan başka bir varlık olması ve gerçekliğe sahip olması şarttır. O halde, hareket eden her varlık, hareketinin sebebi olarak bir başka varlığı zorunlu olarak gerektirir.

²⁵⁰ John F. Wippel, “The Five Ways”, Brian Davies (Ed.), *Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives* (ss. 159-225), Oxford University Press, New York 2002, ss. 201-203.

²⁵¹ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 27.

Aquinas'ın birinci yolunu incelerken aşağıdaki şemadan yararlanılabilir:



Şema 4.1. Aquinas'ın Birinci Yolu

Bu konuda açıklığa kavuşturulması gereken ikinci nokta harekete sebep olan bu varlıkların sonsuza dek sürüp süremeyeceğidir. Aquinas şöyle devam ediyor:

“Eğer bu hareket ettirenin kendisi de hareket ettirilmiş ise, onu hareket ettirenin de bir başkası tarafından hareket ettirilmiş olması gerekir. Fakat bu durum sonsuza dek süremez, çünkü bu durumda ilk hareket ettiren ve sonuç olarak başka hiçbir hareket ettiren olmazdı; zira sonradan hareket edenler ancak ilk hareket ettiren tarafından hareket ettirildikleri için hareket ederler; bir asanın el tarafından hareket ettirildiği için hareket etmesi gibi. O halde, başkası tarafından hareket ettirilmemiş bir ilk hareket ettirene ulaşmak zorunludur ve onu herkes Tanrı olarak anlar.”²⁵²

Aquinas’a göre, harekete sebep olan varlıklar dizisi için sonsuzluk mümkün değildir. Burada bahsedilen sonsuzluk, zamansal bir sonsuzluk değildir. Asıl vurgulanmak istenen, bu sebeplerin sonsuza kadar devam ettiği kabul edilecek olursa, bir ilk hareket ettiren, dolayısıyla ilk hareket ve sonuç olarak hiçbir hareketin var olmayacağıdır. İşte bu yüzden bir ilk hareket ettirenin varlığı zorunludur ve üstelik bu varlık hareket ettirilmiş de olamaz.

Böylece bir ilk hareket ettiren varlığın varlığını kanıtlamış olan Aquinas bu varlığın herkes tarafından “Tanrı” olarak anlaşıldığını ileri sürmektedir.

Aquinas’ın savunduğu ikinci yol ise, etkin sebep fikrini temel almaktadır:

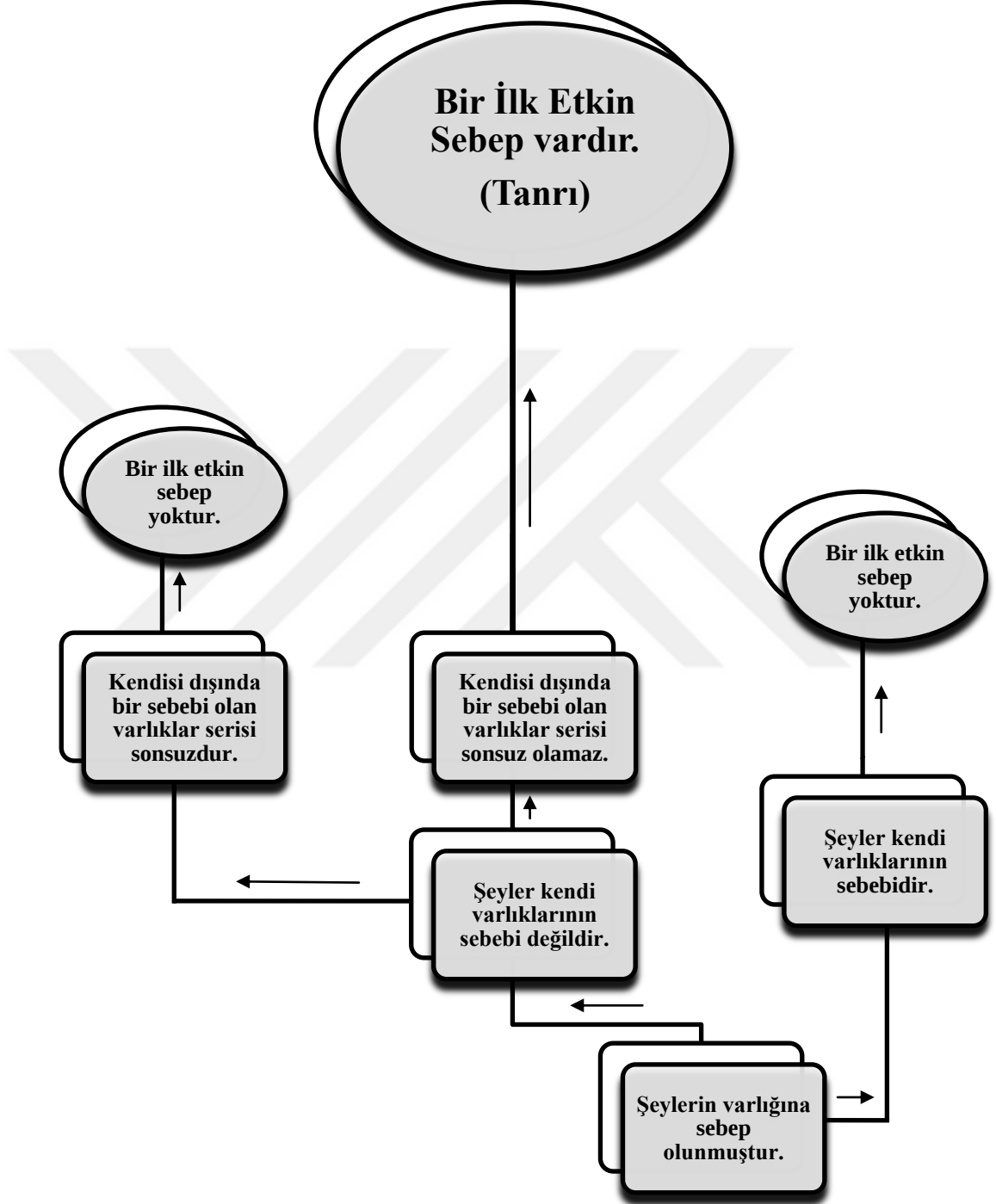
“İkinci yol etkin sebebin tabiatından hareket eder. Duyu dünyasında bir etkin sebepler düzeni olduğunu görürüz. Bilinen hiçbir durum yoktur ki, bir şey kendisinin etkin sebebi olsun; ve böyle bir durum mümkün de değildir. Çünkü öyle olsa, o şey kendisinden önce olurdu ki, bu imkânsızdır.”²⁵³

Bu delilde ilk etapta üzerinde durulan iki nokta vardır. Birincisi, sebepliliğin varlığın zorunlu bir parçası olmasıdır. Yani, herhangi bir şeyin bir sebep olmaksızın var olması imkânsızdır ki biz bunu duyularımız vasıtasıyla biliriz. İkincisi, herhangi bir varlığının kendi varlığının sebebi olmasının imkânsızlığıdır. Çünkü bir varlığın kendi varlığına sebep olması, o varlığın kendisinden önce var olmasını, dolayısıyla yok iken aynı anda var olmasını gerektirir ki, bu çelişiktir. O halde, var olan her varlığın kendisi dışında bir sebebe ihtiyacı olduğu açıktır.

²⁵² Aquinas, *Summa Theologica*, s. 27.

²⁵³ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 27.

Aquinas'ın ikinci yolunu incelerken aşağıdaki şemadan yararlanılabilir:



Şema 4.2. Aquinas'ın İkinci Yolu

Her varlığın bir sebebe ihtiyacı olduğuna göre, bir ilk sebebin varlığını kanıtlamak için geriye bu sebeplerin sonsuza kadar uzayamayacağını göstermek kalıyor. Bu konuda Aquinas şöyle diyor:

“ İmdi, etkin sebeplerde sonsuza dek devam etmek mümkün değildir, çünkü bir düzeni takip eden etkin sebeplerde, birinci sebep, ara sebebin sebebidir. Ara sebep ise, ister bir olsun isterse çok, nihaî sebebin sebebidir. İmdi, sebebi ortadan kaldırmak, etkiyi ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla, etkin sebepler içinde bir ilk sebep yoksa ne nihaî ne de ara sebep vardır. Ancak, eğer etkin sebeplerde sonsuza kadar devam etmek mümkün ise, ne ilk etkin sebep, ne herhangi bir ara sebep, ne de bir nihaî etki olacaktır ki, bunların tümü açıkça yanlıştır. O halde, herkesin Tanrı diye adlandırdığı bir ilk etkin sebebi kabul etmek zorunludur. ”²⁵⁴

Aquinas, birinci yolda olduğu gibi ikinci yolda da sonsuzluğun imkânsızlığından söz ederken zamansal bir sonsuzluğu kastetmemektedir. Ona göre, sonsuz sayıda etkin sebep varsaymak ile hiçbir sebep olmaksızın varlığın mümkün olduğunu ileri sürmek aynı şeydir. Çünkü eğer sebebi ortadan kaldırmak etkisini de ortadan kaldırmak ise, ilk sebebi ortadan kaldırmak yalnızca onun etkisini değil, aynı zamanda bir sonraki etkinin de sebebini ortadan kaldırmak demektir. Sonuç olarak, ilk sebebin yokluğu tüm sebeplerin ve dolayısıyla tüm varlığın yokluğu anlamına gelecektir ki, bu muhaldir.

Aquinas böylece ilk sebebin varlığını kanıtlamakta ve bu ilk sebebin herkes tarafından “Tanrı” diye adlandırıldığını savunmaktadır.

Son olarak Aquinas’ın üçüncü yoluna değinelim. Bu delil, şekilsel olarak ilk iki yoldan farklı olmasa da, çıkış noktası itibariyle hareket veya sebepliliği değil, mümkün varlıkları temel alır:

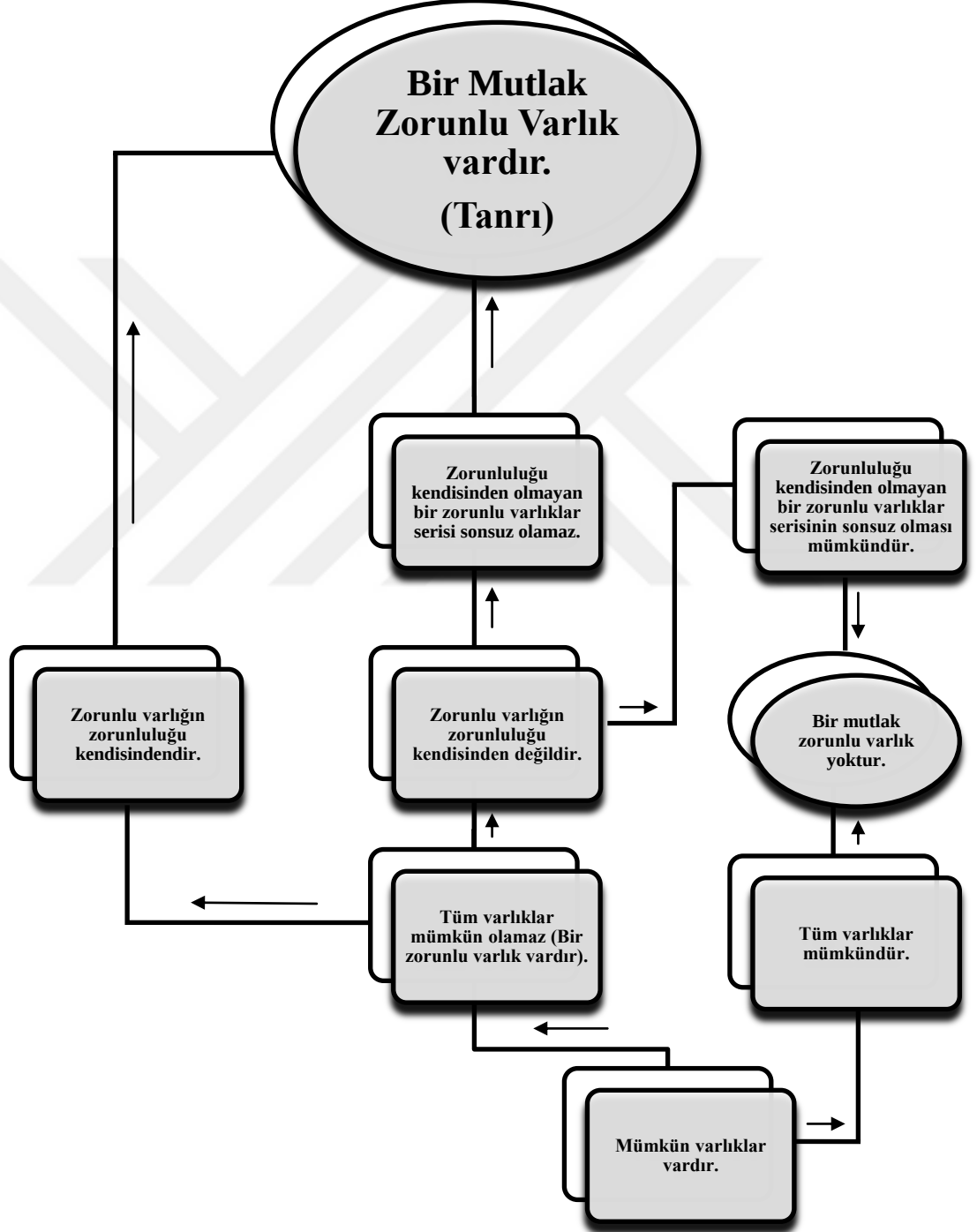
“Üçüncü yol imkân ve zorunluluktan hareket eder ve bu şekilde devam eder. Tabiatın olması ve olmaması mümkün şeyler görürüz. Onların üretildiği ve bozulduğu görüldüğü için sonuç olarak olmaları ve olmamaları mümkündür. ”²⁵⁵

Yani, eğer bir varlık var olma, bozulma ve yok olma imkânına sahip ise Aquinas o varlığı mümkün varlık olarak nitelendirmekte ve bu tür şeylerin var olduğunu duyularımız vasıtasıyla bildiğimizi savunmaktadır.

²⁵⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, ss. 27-28.

²⁵⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 28.

Aquinas'ın üçüncü yolu için hazırlanmış olan aşağıdaki şemanın, delilin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.



Şema 4.3. Aquinas'ın Üçüncü Yolu

Mümkün şeylerin varlığı açık olduğuna göre, akla şu sorunun gelmesi doğaldır: Tüm varlıklar mı mümkündür? Aquinas şöyle diyor:

“Ancak bunların daima var olmaları mümkün değildir. Çünkü var olmaması mümkün olan, zamanın bir bölümünde yoktur. Dolayısıyla, her şeyin var olmaması mümkün ise, zamanın bir bölümünde varlık sahasında hiçbir şey var olmamış olabilir. İmdi, eğer bu doğru olsaydı, şu an bile hiçbir şey var olmazdı. Çünkü var olmayan, ancak hâlihazırda var olan vasıtasıyla var olmaya başlar. Bu yüzden, eğer zamanın bir bölümünde hiçbir şey var değildi ise, herhangi bir şeyin var olmaya başlaması imkânsız olurdu ve şimdi bile hiçbir şey var olmazdı ki, bu muhaldir. Öyleyse, tüm varlıklar yalnızca mümkün olamaz, fakat varlığı zorunlu olan bir şey olmalıdır.”²⁵⁶

Mümkün şeylerin var olduğu ve onların var olması veya var olmaması imkân dâhilinde olan varlıklar oldukları kabul edildiğinde ortaya, bu varlıkların daima var olmadıkları sonucu çıkar. Öyleyse, hiçbir varlığın var olmadığı bir zaman da düşünülebilir. Böyle bir durumda ise tüm varlığın topyekûn bir yokluktan sonra ortaya çıkmış olması gibi çelişik bir durum söz konusu olur. Şu an mümkün varlıklar var ise, zamanın bir bölümünde hiçbir mümkün varlığın olmaması mümkün değildir, dolayısıyla biraz evvel mümkün olduğunu söylediğimiz şeyin mümkün olmadığını iddia etmiş oluyoruz.

Böylece Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullandığı beş yoldan kozmolojik delil formunda olan ilk üçünü özetlemiş olduk. Aquinas'ın Tanrı-zaman ilişkisine dair düşüncelerine yer vermeden önce onun delillerine yöneltile, fakat delillerin içeriğinden çok Aquinas'ın kimliği ile ilgili olan bir eleştiriye değinmek uygun olacaktır. Aslında sözünü edeceğimiz eleştiri yalnızca Aquinas'a yönelik olmayıp, herhangi bir Hıristiyan teologu ve hatta İslâm kelâmcıları gibi, herhangi bir dinin savunuculuğuna soyunmuş olan tüm düşünürleri kapsamaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz özellikleri haiz düşünürlerin Tanrı'nın varlığını ispatlamayı amaçlayan delilleri değerlendirilirken ortaya bir sorun çıkmaktadır. Bu deliller salt felsefî deliller olarak değerlendirildiklerinde, tam ve doğru olarak anlaşılmasında bir güçlük yaşandığı gibi, teoloji alanına ait oldukları düşünüldüğünde

²⁵⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 28.

de rasyonel olmadıkları yönünde bir itiraz söz konusu olmaktadır.²⁵⁷ Oysa Aquinas'ın tüm çabası imana dair rasyonel bir anlayış tesis etmektir.

Gilson bu konuda şöyle diyor:

“... Unutmayalım ki, ‘teolojik’ kelimesinin irrasyonel anlamına gelmesi zorunlu bir durum değildir. Onun ne anlama geldiğini ancak tatbik edildiği doktrini inceleyerek söyleyebiliriz.

*Esasen, beş yol metafiziğe aittir, çünkü bizi, sebebi olduğu tabiatı aşkın bir ilâhî varlığın varlığını olumlamaya götürür.”*²⁵⁸

Gilson tarafından da ifade edildiği gibi, herhangi bir düşünürün oluşturduğu bir düşünce sisteminin felsefî olup olmadığı değerlendirilirken üzerinde durulması gereken nokta, fikirleri ortaya koyarken objektif, tutarlı, kapsamlı ve rasyonel bir yaklaşımın sergilenip sergilenmediği olmalıdır. Aksi takdirde haksız eleştirilerin söz konusu olabileceğini ifade ederek, yeni bir tartışma konusuna girmeden Aquinas'ın Tanrı-zaman ilişkisi üzerine ne söylediğine bakalım.

4.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Bu başlık altında Aquinas'ın Tanrı-zaman ilişkisine dair görüşlerini ele alırken üç soruya cevap arayacağız: Birincisi Tanrı'nın sonsuz olup olmadığı, ikincisi evrenin ezeli olup olmadığı, üçüncüsü Tanrı'nın bilgisinin zaman çerçevesindeki statüsünün ne olduğu.

Bu soruların cevaplarına değinmeden önce, Aquinas'a göre zamanın ne olduğunu anlamaya çalışarak başlamakta fayda var. Aquinas, münferit bir varlık olmaktan ziyade, hareketin ölçüsü olarak gördüğü zamanı şöyle tanımlamaktadır:

“Basit şeylerin bilgisine bileşik şeylerin bilgisi ile ulaştığımız için sonsuzluğun bilgisine zaman vasıtasıyla ulaşmalıyız ki, zaman hareketin ‘önce’ ve ‘sonra’ diye numaralandırılmasından başka bir şey değildir. Her harekette birbirini izleme meydana

²⁵⁷ Etienne Gilson, *Thomism-The Philosophy of Thomas Aquinas*, (Trans. Laurence K. Shook, Armand Maurer), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2002, s. 76.

²⁵⁸ Gilson, *Thomism-The Philosophy of Thomas Aquinas*, s. 77.

geldiği için önce ve sonrayı harekette saydığımız gerçeği bizim hareketteki önce ve sonranın ölçüsünden başka bir şey olmayan zamanı kavramamızı sağlar.”²⁵⁹

Elbette ki, zamanı bu şekilde tanımlamak daha işin başındayken ileride değerlendireceğimiz meselelerde karşılaşılması muhtemel bir takım sorunların önünü almış oluyor. Çünkü bu şekilde Tanrı gibi özü kavranması güç bir varlık ile zaman gibi soyut bir varlığın ilişkisi bir anlamda Tanrı-hareket ilişkisine indirgenmiş oluyor. Örneğin Tanrı’nın sonsuzluğu konusunda ortaya şöyle bir kolaylık çıkmış oluyor:

“... Zaman fikri hareketteki önce ve sonranın sayılmasından ibaret olduğu gibi, sonsuzluk fikri de hareketin dışında olanın birliğinin kavranmasından oluşur.”²⁶⁰

Yani, “zaman ile hareket arasındaki ilişkinin bir benzeri sonsuzluk ile hareketsizlik arasında vardır” demek aynı zamanda, birinci yol ile kanıtlanmış olduğu üzere, hareket etmeyen ve değişmeyen bir varlık olan Tanrı’nın ezelî-ebedî olduğu anlamına da gelmiş oluyor. Aquinas bu düşüncesini şöyle ifade ediyor:

“Zaman fikri hareketi takip ettiği gibi, sonsuzluk fikri de değişmezliği takip eder. Dolayısıyla, Tanrı mutlak değişmez olduğu için sonsuz olmak mutlak biçimde O’na aittir. O yalnızca sonsuz değildir, aynı zamanda O kendi sonsuzluğudur. Oysa başka hiçbir varlık kendi süresi değildir, tıpkı hiçbir varlığın kendi kendisinin varlığı olmadığı gibi.”²⁶¹

Aquinas böylelikle Tanrı’nın değişmeyen bir varlık olarak zamanın dışında olduğunu, dolayısıyla da zaman anlamında sonsuz olduğunu söylemekle kalmıyor, Tanrı’nın sonsuzluğun ta kendisi olduğunu da iddia ediyor. Ona göre, bir varlığın sonsuz olduğunu söyleyebilmek için bu sonsuzluğun bir ölçümün sonucunda ortaya çıkmış olması gerekir. Hâlbuki bu, Tanrı söz konusu olunca mümkün değildir, yani Tanrı herhangi bir ölçümün nesnesi olamaz. İşte bu yüzden, Tanrı sonsuz değil, sonsuzluktur:

“Sonsuzluk Tanrı’nın kendisinden başkası değildir. Bu yüzden Tanrı, herhangi bir biçimde ölçülebilirmiş gibi, sonsuz olarak değerlendirilemez...”²⁶²

²⁵⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 95.

²⁶⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 95.

²⁶¹ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 97.

²⁶² Aquinas, *Summa Theologica*, s. 98.

Aquinas Tanrı'nın sonsuzluğunu ele alırken, dikkat çekici bir şekilde, zaman ile sonsuzluk arasında olmak üzere bir başka terim kullanmaktadır. Aslında bu durum, zaman ve sonsuzluğu hareket ve değişmezlik fikrinden, dolayısıyla evren ve Tanrı'dan yola çıkarak açıklamanın doğal bir sonucudur. Çünkü evren için zaman, Tanrı için ise sonsuzluk terimlerini kullanınca arada kalan "göksel varlıklar" için de ayrı bir terim kullanmak gerekli hale gelmektedir. Aquinas şöyle diyor:

*"Aeviternity zaman ve sonsuzluktan, her ikisinin arası olarak farklılaşır. Bu fark bazıları tarafından sonsuzluğun ne başlangıcı ne de sonunun olduğu, aeviternity'nin bir başlangıcının olduğu ancak sonunun olmadığı, zamanın ise hem başlangıcının hem de sonunun olduğu şeklinde açıklanır."*²⁶³

Aquinas aeviternity terimini, "zaman gibi başlangıcı olan, fakat sonsuzluk gibi de sonu olmayan" şeklinde açıklıyor. Peki, ona göre bu terim neden gereklidir? Özetle bir yanda değişmez bir varlık olan Tanrı, öte yanda ise değişim ile var olan evren vardır. Göksel varlıklar (örneğin melekler) ise ne Tanrı gibi değişmez varlıklardır, ne de değişime evrendeki diğer varlıklar kadar açıktırlar. Çünkü onlar yaratılmış olmaları, mekânsal değişikliğe açık olmaları vb. durumlardan dolayı değişiyor olsalar da, bozulmamaları nedeniyle de, en azından evrene nispetle, değişmez varlıklardır. O halde, onlar için ne zamandan, ne de sonsuzluktan söz edebileceğimize göre, yeni bir terim gerekli olur: Aeviternity. Aquinas bu konuda şunları söylüyor:

"Sonsuzluk kalıcı bir varlığın ölçüsü olduğu için, herhangi bir şey varlıktaki kalıcılığını kaybettiği nispette sonsuzluğunu da kaybeder. İmdi, bazı şeyler varlıktaki kalıcılığını kaybeder, böylece onların varlığı değişime maruz kalır veya değişimle vardır ve bu şeyler zaman ile ölçülürler -tıpkı tüm hareketler gibi- ve ayrıca hepsinin varlığı bozulabilir. Fakat diğerleri varlıktaki kalıcılıklarını daha az kaybederler, çünkü onların varlıkları ne değişim ile meydana gelir ne de değişime maruz kalır; yine de kendilerine gerçekten veya potansiyel olarak ilişik bulunan bir değişikliğe sahiptirler. Bu, özsel varlıkları değişmez olan göksel varlıklarda görülür ve değişmez varlıklar olsalar da, mekân anlamında değişime açıktırlar. Aynı durum, tabiatları bakımından

²⁶³ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 102.

değişmez bir varlıkla beraber seçim bakımından değişebilirliğe sahip olan, melekler için de geçerlidir.”²⁶⁴

Aeviternity ile ilgili olarak başlangıcının olduğu, sonunun olmadığı ve zaman ile sonsuzluktan bu şekilde ayrıldığına az evvel değinilmişti. Aeviternity’nin zaman ve sonsuzluktan ayrıştığı bir başka nokta ise “önce” ve “sonra”ya sahip olma veya olmama durumudur. Aquinas’a göre sonsuzluk için “önce” ve “sonra” söz konusu değil iken, bu ikisi zamanın ayrılmaz parçalarıdır. Aeviternity için ise “önce” ve “sonra” ilintisel olarak mümkün olsa da, bu durum, özü düşünüldüğünde geçerli değildir. Aquinas bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

“Dolayısıyla bunlar zaman ile sonsuzluğun arası olan aeviternity ile ölçülürler. Ancak sonsuzluk ile ölçülen varlık değişmez, ne de değişim ile ilintilidir. Bu şekilde, zaman ‘önce’ ve ‘sonra’ya sahiptir; aeviternity için kendi içinde ‘önce’ ve ‘sonra’ söz konusu değildir, fakat onlarla ilintili olabilir; oysa sonsuzluk için ne ‘önce’ ne de ‘sonra’ vardır, ne de bu tür şeylerle uyumludur.”²⁶⁵

Böylece, bir ara terim kullanmakla birlikte, Aquinas’ın Tanrı’nın zamanın dışında olduğunu ve sonsuz olmakla kalmayıp sonsuzluk olduğunu savunduğunu açıkça ifade edebiliriz. Bu noktada ele alacağımız ikinci mesele evrenin ezeli olup olmadığıdır.

Aslında bu konuda kozmolojik delilleri savunan bir düşünürün yaklaşımının ne olacağını kestirmek hiç de güç değildir. Öncelikle, kozmolojik delillerin hemen her formunun evrenin bir varlık olduğu ön kabulünden hareket edilerek şekillendirildiğini biliyoruz. Bu düşünceden hareketle de, ister sebeplilik, ister hareket, isterse de mümkün-zorunlu varlık düşüncesi temel alınsın, bir *ilk varlık* fikrine ulaşılması kozmolojik delillerin ortak özelliğidir. Dolayısıyla, bir düşünürün ilk varlık olarak tanımladığı bir varlıktan önce var olan bir başka varlığın mevcudiyetini kabul etmesi tutarlı olmayacaktır. Kaldı ki, önce olmak bir yana, herhangi bir şeyin ilk varlığa varlıkta ortak olması dahi kabul edilemez. Aquinas bu konuda şöyle diyor:

“... Eğer O’nun yokluktan sonra var olduğu bir zamanın olduğu doğru olsaydı, O’nun yokluktan varlığa birisi tarafından getirilmiş olması gerekirdi. Kendisi tarafından değil. Çünkü var olmayan, eylemde bulunamaz. Eğer bir başkası tarafından

²⁶⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, ss. 102-103.

²⁶⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 103.

ise, bu diğer varlık Tanrı'dan öncedir. Fakat Tanrı'nın ilk sebep olduğunu gösterdik.”²⁶⁶

Bu başlık altında ele alacağımız son mesele, ilk ve sonsuz olduğu kabul edilen varlığın, yani Tanrı'nın bilgisinin değişime açık olup olmadığıdır. Bu meselenin konumuzla ilgisi şudur: Zaman hareketin sayımı ve evren de hareket eden ve değişen bir varlık ise, değişmeyen bir varlık, bilgisinde herhangi bir değişim olmaksızın değişimi nasıl bilir? Eğer bilmiyorsa bu bir eksiklik değil midir? Eğer biliyorsa bilgisi değişiyor mudur? Bilgisinin değişiyor olması, onun zamanın içinde olduğu anlamına gelir mi? İşte buna benzer sorulardan dolayı Tanrı-zaman ilişkisi söz konusu olduğunda Tanrı'nın bilgisi de meselenin anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir.

Aquinas bu konuyu ele alırken öncelikle bilgide iki tür değişiklik olabileceğini ifade etmektedir:

*“Bizim bilgimizde iki boyutlu bir değişkenlik mevcuttur: Birisi yalnızca birbiri ardına gelmeye göredir, bir şeyi gerçekten anladığımızda bir başka şeyi anlamaya yönelmemiz gibi. Değişkenliğin diğer şekli ise sebepliliğe göredir, ilkeler aracılığıyla sonuçların bilgisine ulaştığımızda olduğu gibi.”*²⁶⁷

Böylece bilgideki değişkenliği ikiye ayıran Aquinas, bu iki değişkenliğin Tanrı'nın bilgisi için geçerli olup olmadığını değerlendirerek devam eder. Ona göre, bilginin sıralı şekilde gerçekleşen şekli Tanrı için mümkün değildir. Çünkü O, her şeyi tam ve aynı anda bilir, yoksa Tanrı için bir “öğrenme” eyleminden söz etmek gerekir. Oysa böyle bir iddia, Tanrı'nın mükemmelliği ile örtüşmez. Aquinas bu durumu şöyle ifade ediyor:

“Değişkenliğin birinci şekli Tanrı'ya ait olamaz. Her biri kendi içerisinde düşünülecek olursa, birbiri ardına gelecek şekilde anladığımız birçok şey için, eğer onları bir tek şey içinde görürsek eşzamanlı olarak anlarız. Örneğin, eğer parçaları bütünde anlarsak veya farklı şeyleri bir aynada görürsek. İmdi, Tanrı tüm şeyleri bir

²⁶⁶ Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles Book One: God* (Trans. Anton C. Pegis), Image Books, New York 1955, s. 98.

²⁶⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 180.

şeyde görür ki, o da Kendisi'dir. Bu yüzden Tanrı, tüm şeyleri birbiri ardından gelecek şekilde değil, birlikte görür."²⁶⁸

Bilgideki ikinci değişkenlik ise, bizim bilgimizin belli bir mantıkî çerçevede gerçekleşiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Biz ister sebepten sonuca doğru olsun, isterse sonuçtan sebebe doğru olsun, bilgiye belirli bir silsile yolu ile ulaşırız. Doğal olarak, örneğin sonuçtan hareket ederek sebebin bilgisine ulaşıyorsak, sonucu bildiğimizde sebebin bilgisine henüz sahip değilizdir. Bu durum ise, yukarıda bahsi geçen birinci değişkenlik türünde de olduğu gibi, bir çeşit sıralı bilgi, yani öğrenme anlamına gelir. Dolayısıyla bu tür değişkenliğin de Tanrı'nın bilgisi açısından geçerli olamayacağını savunan Aquinas bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

"Aynı şekilde değişkenliğin ikinci şekli de Tanrı'ya uygulanamaz. Çünkü her kim ilkelerden sonuçlara giderse ikisini bir arada düşünmediği için, değişkenliğin bu ikinci şekli birincisini koşul olarak gerektirir; ayrıca, bu şekilde düşünmek bilinenden bilinmeyene gitmektir. Dolayısıyla, ilk bilindiğinde ikincinin henüz bilinmediği açıktır ve bu yüzden ikinci birincide bilinmemektedir, fakat birinciden bilinmektedir."²⁶⁹

Sonuç olarak denilebilir ki, şeyleri sebepleri vasıtasıyla bilen bizlerin aksine, Tanrı için böyle bir vasıtaya gerek yoktur, çünkü O, tüm sebeplerin sebebi olarak şeylerin bilgisine aracısız olarak sahiptir:

"Tanrı, Kendisi'nin etkilerini Kendisi'nde onların sebebi olarak bildiği için, O'nun bilgisi değişken değildir."²⁷⁰

Böylece Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı "ilk üç yol" sonucunda ulaştığı İlk Hareket Ettiren, İlk Sebep ve İlk Zorunlu Varlık fikrini Tanrı ile özdeşleştirdiğini ve Aquinas'a göre Tanrı'nın sonsuz, hatta sonsuzluk olduğunu ve O'nun bilgisinin de özü gibi değişmez olduğunu ifade ederek konumuza Duns Scotus ile devam edelim.

²⁶⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 180.

²⁶⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 180.

²⁷⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 180.

4.2. DUNS SCOTUS

Duns Scotus (1265-1308), üzerinde sekiz yıl çalıştığı ve üç kez revize ettiği tek bir temel kozmolojik delil formu ortaya koymuştur.²⁷¹

4.2.1. Kozmolojik Delil

Duns Scotus, Tanrı'nın varlığını delillendirirken Aquinas'tan oldukça farklı bir yol izlemiştir. Scotus, tek bir delil çerçevesinde *üç öncelik* fikrinden hareket etmekte ve Aquinas'ın aksine, kanıtladığı her bir önceliğin Tanrı olduğunu ifade etmek yerine, ancak son safhada bu üç önceliği tek varlıkta birleştirip, işte o varlığa Tanrı demektedir.

Dolayısıyla, Scotus'un delilini anlamak için ilk olarak bu üç öncelik düşüncesi ele alınmalıdır. Birazdan da görüleceği üzere, aslında Scotus kozmolojik delil formunu daha çok birinci önceliği kanıtlarken kullanmakta, ardından diğer öncelikleri de birinci önceliğe eklemek suretiyle bir Tanrı tasavvuruna ulaşmaktadır.

Scotus'un Tanrı'nın varlığını kanıtlarken temel aldığı üç öncelikten birincisi "ilk etkin sebep"tir. Scotus, etkin sebepler arasından birisinin ilk olması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

*"Bir etki üretebilen varlıklar arasından birisi, ne bir etkin sebep tarafından üretilebileceği, ne de etkin sebep oluşunu kendisi dışında herhangi bir şeyden dolayı kullanabileceği anlamında, açıkça ilk olmalıdır."*²⁷²

O halde geriye tek ihtimal kalıyor: Şeyler var olabilmek için kendileri dışında bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Eğer bu sebep ilk ise, Scotus amacına ulaşmış oluyor: Bir ilk etkin sebep vardır. Yok, eğer bu sebep ilk değilse, kanıtlanması gereken bir şey daha vardır, o da sonsuz sayıda etkin sebebin varlığının imkânsızlığıdır. Scotus şöyle devam ediyor:

"... Bu diğer varlığa A diyelim. Eğer A bizim tarif ettiğimiz şekilde ilk ise, kanıtlamaya çalıştığım şeye ulaşmış olurum. Fakat eğer ilk değilse, daha sonra gelen bir etkindir - ya bir başka şey tarafından üretilebileceği için, ya da etkisini ancak kendisinden başka bir şey dolayısıyla üretebildiği için. Olumsuzlamayı reddetmek,

²⁷¹ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 205.

²⁷² Duns Scotus, "Opus Oxoniense", Allan Wolter (Trans. And Ed.), *Philosophical Writings* (ss. 2-162), Thomas Nelson and Sons Ltd, London 1963, s. 39.

doğrulamayı kabul etmektir. İlk olmadığını varsayalım ve ona B diyelim. O zaman, A için yaptığımız gibi B'yi de değerlendirelim. Ve sonuç olarak ya sonsuza kadar devam edeceğiz, böylece dizideki her şey ondan önce olana nazaran ikinci olacak, ya da öncesinde hiçbir şey olmayan bir şeye ulaşacağız. Ancak, daha sonra olandan daha önce olana doğru bir sıralamada sonsuzluk imkânsızdır. O halde, bir ilklik zorunludur, çünkü kendisinden önce hiçbir şey olmayan, önce olan hiçbir şeyden sonra değildir, zira sebeplerde bir daire kabul edilemez.”²⁷³

Öyle anlaşıyor ki, Scotus’a göre sebepler zinciri ile ilgili olarak iki durum imkânsızdır. Birincisi, bu zincirin sonsuza kadar uzaması; ikincisi ise zincirin bir daire oluşturması ve bir sebepler döngüsünün söz konusu olmasıdır.

Scotus “Ancak, daha sonra olandan daha önce olana doğru bir sıralamada sonsuzluk imkânsızdır” ifadesiyle aslında ileriye dönük bir sonsuzluğu konu etmediğini vurgulamaktadır. Çünkü böyle bir sonsuzluk ancak potansiyel bir sonsuzluk olacaktır. Oysa sonradan önceye doğru bir sonsuzluk, sonra gerçek olduğuna göre, gerçek olmak durumundadır. İşte imkânsız olan sonsuzluk da budur. Zaten kozmolojik delillerde sonuçtan sebebe doğru bir geriye gidiş söz konusu olduğu için, bizi ilgilendiren de bu tür bir sonsuzluğun mümkün olup olmadığıdır. Benzer şekilde, sebepler için dairesel bir biçimde geriye gitmek de sonsuz olmak anlamına geleceği için mümkün değildir.

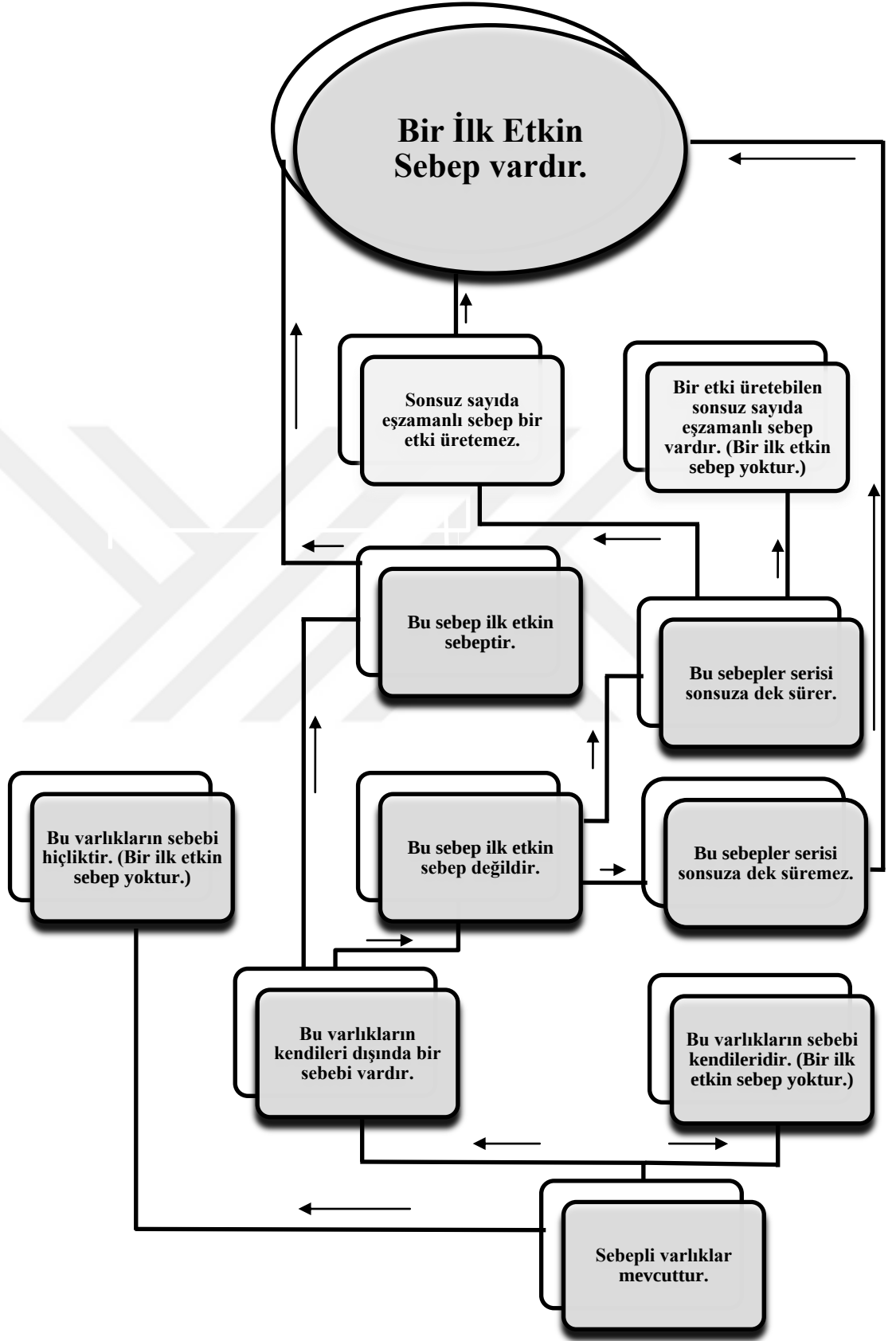
Scotus’un bu husustaki düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için, onun sebeplerle ilgili ayrımını da dikkatlice incelemek gerekir. Scotus sebepleri, “özel olarak sıralı” ve “arızî olarak sıralı” sebepler şeklinde sınıflandırmakta ve bu sebepler arasında üç fark olduğunu ifade etmektedir:

“Per se veya özel olarak sıralı sebepler arızî olarak sıralı sebeplerden üç açıdan farklıdır. Birinci fark özel olarak sıralı sebeplerde ikinci birinciye sebep olma eyleminde kesinlikle bağlıdır. Arızî olarak sıralı sebeplerde, ikinci birinciye varlığı için veya başka bir yönden bağlı olsa da, durum bu değildir. Böylece, bir evlat babasına varlığı için bağımlıdır. Fakat kendi sebep oluşunu uygulamada ona bağımlı değildir. Çünkü babası ister hayatta isterse ölmüş olsun, kendisi pekâlâ eylemde bulunabilir.”²⁷⁴

Scotus’un savunduğu delilin aşağıdaki gibi şemalaştırılması mümkündür:

²⁷³ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 39.

²⁷⁴ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 40.



Şema 4.4. Scotus'a Göre Kozmolojik Delil

Scotus'un sebepleri sınıflandırırken özellikle vurguladığı fark, yukarıda aktarılmış olan birinci farktır. Buna göre, bir sebepler zincirinden veya serisinden bahsedilirken anlatılmak istenen, bu sebeplerin birbirlerinin sebebi olacak şekilde sıralanmış olmalarıdır. Yani kastedilen şey, bir sebebin diğer sebebin varlığının sebebi olmasıdır ve Scotus bu tür bir ilişkiyi arızî olarak nitelemektedir.

Bunu biraz açacak olursak, bir şey bir başka şeyin varlığına sebep teşkil etmiş ise, onun da daha başka bir şeye sebep olmasına ancak dolaylı olarak sebep olmuştur. Yoksa ilk sebep ortadan kalksa bile son sebebin sebeplik potansiyelinde herhangi bir eksilme söz konusu değildir. Hâlbuki özsel olarak sıralı sebeplerde ilk sebebin ortadan kalkması, tüm serinin ortadan kalkmasıyla sonuçlanacaktır. İşte Scotus'un da delilini şekillendirirken sonsuzluğunun imkânsız olduğunu savunduğu sebepler serisi bu türdendir.

Scotus'a göre bahsi geçen özsel ve arızî sebepler serileri arasındaki ikinci fark mükemmellik ile ilgilidir. Eğer özsel olarak sıralı sebepler söz konusu ise, sebep daima etkisinden daha mükemmel olmak zorundadır ve sonuçta da en mükemmel sebebe ulaşmak gerekir, yani, birazdan ele alacağımız gibi, ilk sebep en mükemmel sebep olmak durumundadır. Arızî olarak sıralı sebeplerde ise, durum böyle olmadığı gibi, zaman zaman tam tersi de gözlemlenebilir. Scotus bu düşüncesini şöyle açıklamaktadır:

*“İkinci fark özsel olarak sıralı sebeplerde, sebebiğin başka bir tabiat ve düzende olmasıdır, çünkü daha yüksek olan sebep daha mükemmeldir. Ancak, arızî olarak sıralı sebeplerde durum böyle değildir. Bu ikinci fark, birinci farkın bir sonucudur, çünkü hiçbir sebep sebebiğini uygulamada kendisi ile aynı tabiattaki bir sebebe özsel olarak bağımlı değildir, zira herhangi bir şey üretmek için belli bir türdeki bir sebep yeterli olur.”*²⁷⁵

Bu husustaki üçüncü ve son fark ise, sebeplerin sebeplik işlevini yerine getirirken bunu eşzamanlı olarak yapmak zorunda olup olmadıklarıyla ilgilidir. Bu farkı Scotus'un da verdiği örneği kullanarak açıklayacak olursak, insan soyunun devamı için başlangıçtan beri var olagelmiş tüm babaların bir sebep olarak babalık işlevini eşzamanlı olarak yerine getirmesine gerek yoktur. İşte bu tür bir sebepler serisi, arızî olarak sıralı sebeplere örnektir. Oysa özsel olarak sıralı sebepler, bir etkiye sebep olmak

²⁷⁵ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 41.

için eşzamanlı olarak eylemde bulunmak durumundadır. Yalnızca tek tek insanların değil de, tür olarak insanın sebebini düşündüğümüzde ise, böyle bir sebeb varlığından söz etmiş oluyoruz. Scotus bu konuda şöyle diyor:

*“Üçüncü fark, tüm per se ve özsel olarak sıralı sebeplerin bir etki üretmek için eşzamanlı olarak gerekli olmasıdır, çünkü aksi takdirde etki için gerekli bir sebeplik eksik olurdu. Arızî olarak sıralı sebeplerde ise bu böyle değildir, çünkü sebep olmada eşzamanlılık gerekli değildir. Zira her biri kendi etkisi itibarıyla sebeplik mükemmelliğine diğerlerinden bağımsız olarak sahiptir. Çünkü sebeplerin sebepliği ardı ardına uygulamaları yeterlidir.”*²⁷⁶

Nihayet olarak ulaşılan ilk etkin sebebe dair söylenecek son bir söz daha vardır: Bu sebeb bir sebebi yoktur. Çünkü böyle bir şey doğru olsa, ortaya çıkan bu yeni sebeb de bir başka sebebi olması gerektiğinden hareketle bir kısır döngüye girmek durumunda kalacağız. Scotus, bunun imkânsızlığını şöyle ifade ediyor:

*“Bir etki üretebilen şeyler arasında açıkça ilk olanın kendisi sebepli olmaktan uzaktır. Kanıt: Böyle bir varlık, üretilemez ve bağımsız bir şekilde bir etki üretmeye muktedirdir. Bu önceden kanıtlanmıştı, zira eğer böyle bir varlık ancak bir başkasından dolayı sebep olabilseydi veya kendisi üretilebilseydi, ya sonsuz bir süreç ya da sebeplerde bir daire ortaya çıkardı; aksi takdirde bu dizi üretilemeyen ve yine de bağımsız olarak bir etki üretebilen bir varlıkta nihayete ererdi.”*²⁷⁷

Hatırlanacağı üzere Aquinas, ortaya koyduğu her bir delilin hemen akabinde Tanrı’dan bahsediyordu. Scotus ise, bir ilk etkin sebep fikrine ulaşmış olmayı yeterli bulmuyor ve *mutlak son* ve *yüce tabiat* olarak ifade ettiği ikinci ve üçüncü öncelikleri kanıtlayarak deliline devam ediyor:

“... İlk sebep mutlak sondur. Kanıt: Her per se etkin sebep bir son uğruna eylemde bulunur ve öncelikli ‘bir’ de öncelikli bir son için eylemde bulunur; bu yüzden, ilk sebep mutlak bir son için eylemde bulunur. İmdi, ilk etkin sebep öncelikli ve mutlak olarak kendisinden farklı herhangi bir şey uğruna eylemde bulunmaz. Dolayısıyla, bir

²⁷⁶ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 41.

²⁷⁷ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 45.

son olarak kendisi için eylemde bulunmalıdır; öyleyse, ilk etkin sebep mutlak sondur.”²⁷⁸

“İmdi, ilk etkin sebep aynı zamanda yüce tabiattır. Kanıt: İlk etkin sebep diğer etkin sebeplere referansla tek yönlü bir sebep değil, daha ziyade çok yönlü bir sebeptir. Dolayısıyla, böyle bir sebep onlardan daha mükemmel ve yücedir. Sonuç olarak, ilk etkin sebep en mükemmeldir.”²⁷⁹

Bu noktada *tek yönlü sebep-çok yönlü sebep* ayrımına kısaca değinip konuyu toparlayalım. Kısaca, tek yönlü sebep etkisi ile aynı tabiata sahip olan sebeptir ve buna örnek olarak bir babanın, oğlunun tek yönlü sebebi olması verilebilir. Çok yönlü sebep ise etkisinden farklı tabiata sahip olan sebeptir, örnek olarak bir tablonun sebebi olan bir ressam verilebilir. Elbette ki bu delil çerçevesinde zikredilen sebepler çok yönlü sebeplerdir.²⁸⁰

Sonuç olarak Scotus, ilk etkin sebep, mutlak son ve yüce tabiat olarak ifade edebileceğimiz üç öncelikten bahsetmekte ve bu üç önceliğe birlikte sahip olan bir varlık tasavvuruna ulaştıktan sonra bu varlığın Tanrı olduğu kanaatine varmaktadır.

Scotus’un savunduğu kozmolojik delil formuna değindiğimize göre artık onun Tanrı-zaman ilişkisine dair görüşlerine bu çerçevede yer verebiliriz.

4.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Konuya girerken ifade etmeliyiz ki Scotus, var olan her şeyin Tanrı’dan sonra olduğunu kabul etmektedir. Çünkü O’nun dışındaki varlıkların hiçbirinin varlığı kendinden değildir ve onlar zorunlu olarak Tanrı’dan sonra var olmuşlardır:

“... Varlığı kendinden olmayan diğer şeylerin varlığı zorunlu değildir. Ne var ki, zorunlu varlık, doğası itibariyle, zorunlu biçimde var olmayan her şeyden öncedir.”²⁸¹

Böylece İlk Varlık’ı önceleyen herhangi bir şeyin varlığını reddeden Scotus, O’nun sonsuzluğuna dair şu delilleri savunmaktadır:

²⁷⁸ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 49.

²⁷⁹ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 49.

²⁸⁰ Allan Wolter, *Philosophical Writings*, Thomas Nelson and Sons Ltd, London 1963, ss. 175-176.

²⁸¹ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 61.

“... Eğer İlk Varlık bir başkasından dolayı değil, kendiliğinden, sonsuz bir hareket ile hareket ediyorsa, böyle bir hareket gücünü başkasından almamıştır. Dolayısıyla, gücünde etkisinin tamamına tek ve aynı zamanda sahiptir, çünkü bu güce bağımsız bir şekilde sahiptir.”²⁸²

Scotus’un bu konudaki birinci delili hareket ile ilgilidir. Mademki İlk Varlık kaynağı da yine kendisi olan, sonsuz bir hareket gücüne sahiptir, o halde kendisi de zorunlu olarak sonsuz olmalıdır. Benzer şekilde, eşzamanlı olarak sonsuz bir sebeplik gücüne sahip olan bir varlığın da zarurî olarak sonsuz olması gerekir. Scotus şöyle diyor:

“... Eğer İlk Varlık tek ve aynı zamanda tüm sebeplik gücüne şekli olarak sahip ise, sebep olabileceği şeylere eşzamanlı olarak varlık verilemese bile sonsuz olur. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla, aynı anda sonsuz sayıda şey üretme gücüne sahiptir ve bir varlık eşzamanlı olarak ne kadar çok üretebiliyorsa, gücünün yoğunluğu da o kadar büyüktür.”²⁸³

Burada anlaşılması gereken nokta, özü sonsuz olmayan bir varlığın herhangi bir anlamda sonsuz bir güce sahip olmasının imkânsızlığıdır. Öyleyse, eğer sonsuz bir sebeplik ve hareket gücüne sahip bir varlıktan bahsediyorsak, onun özü itibariyle de sonsuz olduğunu kabul etmek zorundayız.

Scotus, bu noktada karşılaşılabilecek bir itirazı önlemek için şu açıklamayı yapıyor:

“... Hem beyazlığa, hem de siyahlığa sebep olabilen bir etken ikisine eşzamanlı olarak sebep olamadığı için daha az mükemmel değildir, çünkü bu eşzamanlı olarak var olamama durumu etkilerin birbirine zıt olmasından kaynaklanmaktadır, etkendeki herhangi bir eksiklikten değil.”²⁸⁴

Bu açıklamayı benzer bir örnekle de pekiştirebiliriz. Tanrı sonsuz bir yaratma gücüne sahip ise, yuvarlak bir kare yaratabilir mi? Bu soruya verilecek olumsuz bir cevap, Tanrı’nın bir eksikliğinden değil, soruya konu olan varlığın mantikî imkânsızlığından kaynaklandığı için, anlamlı değildir.

²⁸² Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 62.

²⁸³ Scotus, “Opus Oxoniense”, ss. 64-65.

²⁸⁴ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 64.

Scotus, İlk Varlık'ın sonsuzluğuna dair son delilini O'nun bilgisinin sonsuzluğuna dayandırmaktadır. Olmuş, olacak veya olabilecek şeylerin sonsuz sayıda olması, onları bilen aklın da sonsuz olmasını gerektirir:

*“Bilinebilecek şeyler sayı olarak sonsuzdur. Fakat onlar, her şeyi bilen bir akıl tarafından fiilen bilinirler. Dolayısıyla, tüm bu şeylerin fiili bilgisine tek ve aynı anda sahip olan bu akıl sonsuzdur. İmdi, böylesi, İlk Varlık'ın aklıdır.”*²⁸⁵

Sonsuz bir akıldan söz ediliyorsa, doğal olarak o aklın sahibi olan varlık da sonsuz olacaktır. O halde, Scotus'a göre İlk Varlık kendisinden önce herhangi bir şeyin varlığı mümkün olmayan ve aynı zamanda özü itibarıyla de sonsuz olan bir varlıktır. Peki, böyle bir varlığın bilgisi nasıl bir bilgidir? Zamansal değişime açık mıdır? Scotus bu konuda şöyle diyor:

*“İlk varlığın dışındaki her varlık bir sebep olarak ilk varlığa bağımlıdır. İmdi, bir şeyin sebebi olabilmek için, sebep olabileceği şeyin bilgisine zorunlu olarak sahip olmalıdır. Neticede bu bilgi, doğal olarak, bilinen şeyin varlığından önce olacaktır.”*²⁸⁶

Şunu unutmamak gerekir ki, Scotus, İlk Varlık demekle sadece sıralama olarak ilk olan varlığı kastetmiyor. İlk Varlık yalnızca ilk sebep değil, aynı zamanda tüm varlığın sebebidir. Dolayısıyla O'nun bilgisi, sebebin, etkisini bilmesidir. O halde, bilinenin bilgisi onun var olmasından önce İlk Varlık'ta mevcuttur ve zaman içerisinde herhangi bir değişikliğe uğraması mümkün değildir.

Konuyu toparlamak gerekirse, bu bölümde düşüncelerine yer verdiğimiz Aquinas, hareket, sebeplilik ve mümkün varlıklardan hareketle üç farklı yoldan Tanrı'nın varlığını delillendirmektedir. Scotus ise ilk sebep, mutlak son ve yüce tabiat diye ifade ettiği üç önceliği taşıyan varlık olarak Tanrı fikrine ulaşmaktadır.

Tanrı-zaman ilişkisiyle ilgili olarak ise, her iki düşünürün benzer bir tasavvura sahip olduklarını söylemek mümkündür: (1) Tanrı ilk varlıktır ve sonsuzdur. (2) İlk ve sonsuz olmakta Tanrı'ya ortak bir varlık yoktur. (3) Tanrı'nın bilgisinde zamansal bir değişiklik meydana gelmez.

Bu bölümü böylece sonlandırıp Spinoza ve Leibniz'in görüşlerini ele almak üzere sonraki bölüme geçebiliriz.

²⁸⁵ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 68.

²⁸⁶ Scotus, “Opus Oxoniense”, s. 61.

BEŞİNCİ BÖLÜM

17. YÜZYIL FELSEFESİNDE KOZMOLOJİK DELİLLER

Bacon ve Descartes ile başlayan 17. yüzyıl felsefesi “eski”den kopmak ve “yeni”yi bulmayı hedefleyen eğilimiyle²⁸⁷ geleneksel felsefeden modern felsefeye geçişin gerçekleştiği bir dönem olmuştur.

Bu değişimin beraberinde getirdiği yeniliklerden bazıları şunlar olmuştur:

- Felsefe, rasyonalizmin ve bilimin etkisinde, salt insan aklına dayalı, özerk bir disipline dönüşmüştür.
- Evrene, epistemolojiyi temel alan yeni bir açıdan bakılmaya başlanmıştır.
- Teolojiden bağımsız, homosentrik (insan merkezli) bir anlayışın gelişmesiyle birlikte etiğin kaynağı da Tanrı değil, insan olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.²⁸⁸

Düşünce dünyasında yaşanan tüm bu köklü değişikliklerin tabii bir sonucu olarak Tanrı’nın varlığının kanıtlarında ve konumuz olan kozmolojik delillerde de önemli gelişmeler meydana gelmiştir.

İşte bu yüzden, önceki bölümlerin her birinde farklı düşünce ekollerine yer vermiş olmamıza rağmen bu bölümü bir döneme ayırmamızın amacı, kozmolojik deliller bağlamında, özellikle bu dönemde yaşamış olan Leibniz’in savunduğu ‘yeter neden ilkesi’nin nasıl tatbik edildiğini incelemektir. Öncelikle Leibniz’in çağdaşı olan Spinoza’nın konuya dair görüşlerine yer verelim.

5.1. SPİNOZA

Spinoza’nın (1632-1677) savunduğu delil formu hem kozmolojik hem de ontolojik delillerin özelliklerini barındırsa ve bu yüzden eleştirilmiş olsa da, Craig kozmolojik delillere eşî görülmemiş bir değişim getirdiğine inanmaktadır.²⁸⁹ Şimdi bu delilin detaylarına bakalım.

²⁸⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 221.

²⁸⁸ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2007, ss. 9-17.

²⁸⁹ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 236.

5.1.1. Kozmolojik Delil

Spinoza'nın savunduğu kozmolojik delili değerlendirirken, öncelikle onun felsefi sisteminin temel yapı taşları olan tanım ve aksiyomlara yer vermek durumundayız. Daha sonra ise söz konusu delilin bu tanım ve aksiyomlar üzerine inşa edilmiş olan önermelerle nasıl savunulduğunu irdedeleyeceğiz. Spinoza'nın tanımları şu şekilde özetlenebilir:

Tanım 1: 'Kendisinin sebebi' ile, özü varlığı içereni veya tabiatı ancak var olan şeklinde kavranabileni anlıyorum.

Tanım 2: Aynı tabiattaki bir başkası tarafından sınırlanabilen şeyin kendi türünde sonlu olduğu söylenir.

Tanım 3: 'Cevher' ile, kendi içinde olan ve kendisi vasıtasıyla kavranan şeyi, yani kavramı onu oluşturmak üzere bir başka şeyin kavramını gerektirmeyen şeyi anlıyorum.

Tanım 4: 'Sıfat' ile, aklın cevhere dair, onun özünü oluşturan şeyler olarak, algıladığı şeyi anlıyorum.

Tanım 5: 'Tavır' ile, bir cevherin eğilimlerini veya bir başkasında olup onun vasıtasıyla da kavranılabileni anlıyorum.

Tanım 6: 'Tanrı' ile, mutlak sonsuz olan bir varlığı, yani her biri ezelî-ebedî ve sonsuz bir özü ifade eden sonsuz sıfatlardan oluşan bir cevheri anlıyorum.

Tanım 7: Yalnızca kendi tabiatının zorunluluğundan var olan ve eylemde bulunması yalnızca kendisi tarafından tayin edilmiş şeye bağımsız denir. Fakat var olması ve belli ve sınırlı bir şekilde eylemde bulunması bir başkası tarafından tayin edilmiş şey zorunlu ya da daha ziyade mecbur denir.

*Tanım 8: 'Ezelî-ebedîlik' ile, varlığın kendisini anlıyorum.*²⁹⁰

Aksiyomları ise şöyle özetlemek mümkündür:

"Aksiyom 1: (Var) Olan ya kendisinde ya da başkasında (var)dır.

²⁹⁰ Benedict de Spinoza, "The Ethics", Edwin Curley (Trans. and Ed.), *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works* (ss. 85-265), Princeton University Press, Princeton 1994, ss. 85-86.

Aksiyom 2: Bir başkası vasıtasıyla kavranamayan, kendi vasıtasıyla kavranmalıdır.

Aksiyom 3: Verilen belirli bir sebepten etki zorunlu olarak çıkar, öte yandan, eğer belirlenmiş bir sebep yoksa, bir etkinin ortaya çıkması mümkün değildir.

Aksiyom 4: Bir etkinin bilgisi sebebinin bilgisine dayanır ve onu gerektirir.

Aksiyom 5: Birbirleriyle ortak hiçbir şeye sahip olmayanlar, birbirleri vasıtasıyla anlaşılamazlar ya da birisinin kavramı diğerinin kavramını içermez.

Aksiyom 6: Doğru bir düşünce nesnesi ile uyumlu olmalıdır.

Aksiyom 7: Eğer bir şey ‘var değil’ şeklinde kavranabiliyorsa, onun özü varlığı içermez.”²⁹¹

Son olarak, Spinoza’nın delillerini açıklarken başvuracağımız iki önermeyi de verip konumuza öyle devam edelim:

“Önerme 6: Bir cevher, bir başka cevher tarafından üretilemez.

Önerme 7: Var olmak cevherin tabiatına aittir.”²⁹²

Bu tanım ve aksiyomları ortaya koyduktan sonra düşüncelerini onlara dayandırarak ispatlama yoluna giden Spinoza, 11. önermeye geldiğinde, sonsuz sıfatlardan oluşan bir cevher ya da Tanrı’nın zorunlu olarak var olduğunu savunmakta ve buna dair, yalnızca sonuncusu kozmolojik deliller sınıfına girebilecek, üç delil ileri sürmektedir.²⁹³ Biz bu delillerin ilk ikisine kısaca değinip, üçüncü delile biraz daha fazla yer vermek istiyoruz.

Spinoza’nın birinci delili tamamen ontolojik bir formdadır ve eğer Tanrı’nın var olmadığı kavranabiliyorsa, O’nun özünün varlığını kapsamaması gerektiği (Aksiyom 7), bunun ise saçma olduğu (Önerme 7) şeklinde ifade edilebilir.

İkinci olarak, var olan her şeyin varlığı, var olmayan her şeyin ise var olmaması için bir sebep veya neden olması gerektiğini savunan Spinoza, bu durumu şöyle örneklendiriyor: Dörtgen bir çemberin var olamamasının nedeni kendi içindeki çelişki olduğu gibi, Tanrı’nın zorunlu olarak var olmasının nedeni de kendi özündedir. Daha

²⁹¹ Spinoza, “The Ethics”, s. 86.

²⁹² Spinoza, “The Ethics”, s. 87.

²⁹³ Spinoza, “The Ethics”, s. 91.

doğrusu O'nun varlığını önleyebilecek herhangi bir sebep veya neden olamayacağı için Tanrı zorunlu olarak vardır.²⁹⁴

Spinoza'nın savunduğu bu iki delilin de ontolojik formda olduğunu ifade edebiliriz. Fakat ikinci delil bir bakıma yeter neden ilkesini kullanması bakımından önemlidir.

Gelelim bizi asıl ilgilendiren delile. Spinoza bu delili şu şekilde oluşturuyor:

*“Alternatif olarak: Var olamamak güçten eksik olmaktır, aksine, var olabilmek ise güce sahip olmaktır (ki bu kendiliğinden bilinir). Bu yüzden, eğer şimdi zorunlu olarak var olanlar yalnızca sonlu varlıklar ise, sonlu varlıklar mutlak sonsuz bir Varlıktan daha güçlüdürler. Fakat bu, kendiliğinden bilindiği üzere, saçmadır. Öyleyse, ya hiçbir şey yoktur, ya da mutlak sonsuz bir Varlık da vardır. Fakat biz, ya kendimizde ya da zorunlu olarak var olan bir başka şeyde, varız (Bkz. Aksiyom 1 ve Önerme 7). O halde, mutlak sonsuz bir Varlık, yani Tanrı (Tanım 6'dan dolayı), zorunlu olarak vardır.”*²⁹⁵

Zorunlu varlık fikrinden başlayan delil, var olmanın güç gerektirdiğini, dolayısıyla ya sonlu şeylerin de var olmaması gerektiğini ya da zorunlu varlığın da var olduğunu söylemekle tipik bir ontolojik delil yaklaşımı sergilemektedir. Devamında ise, ‘biz varız’ ifadesiyle ani bir şekilde kozmolojik bir forma bürünen delil, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu önermesiyle sonlanıyor.

Aşağıdaki şema, şu ana kadar incelediğimiz deliller için hazırladığımız şemalar ile karşılaştırıldığında, Spinoza'nın delilinin neden farklı olduğu daha iyi anlaşılacaktır. ‘Hareket vardır.’, ‘Varlık vardır.’, ‘Evren vardır.’ gibi a posteriori önermeler ile başlayan delillerin yerini zorunlu bir varlığın var olup olmadığını sorgulayan a priori bir ifadeyle başlayan bir delil almıştır. Dolayısıyla, aslında bu delilin bu şekliyle kozmolojik deliller ailesine dâhil edilmesi uygun değildir.

Ne var ki, delilin devamında var olmak güç, var olmamak güçsüzlük olduğundan, ya mutlak sonsuz, zorunlu bir varlığın var olması gerektiğini ya da hiçbir şeyin var olamayacağını ifade eden Spinoza, ikinci seçeneği elemek için ‘Varlık (örneğin bizler) vardır.’ diyerek delile kozmolojik bir karakter kazandırmıştır.

²⁹⁴ Spinoza, “The Ethics”, s. 91-92.

²⁹⁵ Spinoza, “The Ethics”, s. 92.

Şema 5.1. Spinoza'ya Göre Kozmolojik Delil

Şimdi konumuza Spinoza'nın Tanrı-zaman ilişkisine dair düşüncelerine yer vererek devam edelim.

5.1.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Spinoza'nın Tanrı tasavvurunu anlatan ve panteizmin temel düşüncesi olan en önemli ifade hiç şüphe yok ki şudur:

“Önerme 15: (Var) Olan her şey Tanrı'da (var)dır ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey (var) olamaz veya kavranamaz.”²⁹⁶

Konumuza devam etmeden önce, Spinoza'nın panteist mi yoksa pan-enteist mi olduğuyla ilgili tartışmalara kısaca değinelim. Öncelikle bu tartışmaların belki de en önemli sebebi, Spinoza'nın klasik panteizmdeki ‘Her şey Tanrı’dır’ ifadesinin yerine ‘Her şey Tanrı’dadır’ ifadesini kullanmış olmasıdır. Ayrıca ‘Natura Naturans’ ve ‘Natura Naturatans’ şeklinde bir bakıma Tanrı ve evren için farklı terimler kullanmış olması da bu yaklaşımı desteklemektedir. Dolayısıyla, bu hususları temel alanlar Spinoza'nın bir panteist değil, pan-enteist olduğunu savunmaktadırlar.²⁹⁷ Dahası, bakış açısına bağlı olarak Spinoza'nın akozmist (evrenin varlığını kabul etmeyen) bir panteist olduğunu ileri sürmek mümkündür. Spinoza'nın insan hürriyeti ve determinizme dair düşünceleri ise, onun bir panteist olduğunu ortaya koymaktadır.²⁹⁸

Bu konudaki tartışmaların her birinin haklı tarafları olsa da, en doğru yorumun Spinoza'nın felsefesinin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasıyla ortaya konulabileceği aşîkârdır. Şöyle ki, Spinoza'nın Tanrı tasavvurunda pan-enteizmin izleri görölse de, onun Tanrı'yı “zat” olarak kabul ettiğine dair bir görüşü olmadığından panteist bir filozof olduğunu kabul etmek durumundayız.²⁹⁹

Spinoza'nın determinizme dair düşünceleri de bu yaklaşımı haklı çıkarmaktadır. O, *The Ethics* adlı eserinin büyük bölümünde determinist bir felsefeyi benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır. Eserin bazı kısımlarında bir cüz'î iradedden bahsetmesi ise

²⁹⁶ Spinoza, “The Ethics”, s. 94.

²⁹⁷ Musa Kazım Arıcan, “Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza”, *Beytulhikme*, 3 (1), 2013, ss. 17-32.

²⁹⁸ Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, ss. 16-30.

²⁹⁹ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, Hece Yayınları, Ankara 2015, s. 152.

genel tutumuyla tutarlı görünmemektedir.³⁰⁰ Örneğin, bir yandan şeylerin başka türlü olmasının ne Tanrı açısından ne de şeylerin kendileri açısından mümkün olabileceğini³⁰¹ söylerken, bir yandan da bedenimizin duygulanışları üzerinde bir tesirimizin olduğunu³⁰² söylemek çelişik görünmektedir.

Böylece, Spinoza'nın panteist Tanrı tasavvuru çalışma boyunca ele aldığımız hususlardan çoğunun geçerliliğini yitirmesi sonucunu doğurmaktadır. Zira biz evren ve zamanın ezeli olup olmadığını değerlendirmek istesek de, 'her şey Tanrı'dadır' ifadesi bu isteği boşa çıkarmaktadır. Neticede var olan her şey Tanrı'da ise, Tanrı'nın ezeli olduğu kabul edildiği müddetçe, her şeyin ezeli olduğu kabul edilmelidir. Peki, Tanrı ezeli midir? Spinoza bu konuda şunu söylüyor: "*Önerme 19: Tanrı ezeli-ebedîdir, ya da Tanrı'nın tüm sıfatları ezeli-ebedîdir.*"³⁰³

Spinoza, Tanrı'nın, sonsuz olmasının yanı sıra, ezeli ebedî olduğunu da açıkça savunmaktadır. Bu durumda, Tanrı ile birlikte O'nda var olan her şeyin de, zaman dâhil, ezeli olduğu anlaşıldığına göre geriye değinmemiz gereken bir husus kalıyor: Tanrı zamanı aşkın mıdır?

Bir varlığın, kendisinde olan bir başka varlığı aşkın olduğunu söylemek pek mümkün görünmese de, Spinoza'ya göre en azından zamanın Tanrı üzerinde herhangi bir tesiri olmadığını şu ifadeden anlayabiliyoruz:

*"Önerme 17: Tanrı yalnızca kendi tabiatının yasalarıyla eylemde bulunur ve hiç kimse tarafından zorlanamaz."*³⁰⁴

Öyle anlaşıyor ki, bir panteistin Tanrı-zaman ilişkisini nasıl kavradığını detaylarıyla ele almak ayrıca araştırma gerektiren bir konudur diyelim ve konumuza Leibniz ile devam edelim.

³⁰⁰ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 2005, ss.42-43.

³⁰¹ Spinoza, "The Ethics", s. 106.

³⁰² Spinoza, "The Ethics", s. 250.

³⁰³ Spinoza, "The Ethics", s. 100.

³⁰⁴ Spinoza, "The Ethics", s. 97.

5.2. LEİBNİZ

Bu başlık altında, felsefî teizmin en önemli temsilcilerinden olan Leibniz'in (1646-1716)³⁰⁵ savunduğu kozmolojik delili ve bu bağlamda Tanrı-zaman ilişkisini inceleyeceğiz.

5.2.1. Kozmolojik Delil

Leibniz'in düşüncelerini kitaplardan ziyade, yazdığı mektuplar ve kısa yazılar ile ifade etmiş olmasından dolayı, biz de onun savunduğu delil formunu dört farklı eserinden derledik.

Leibniz, söz konusu eserlerin birinde şöyle diyor:

*"... Artık metafiziğe yükselip o önemli fakat yaygın bir biçimde kullanılmayan ilkeden faydalanmalıyız: Bir yeter neden olmadan hiçbir şey meydana gelmez. Bir başka deyişle, şeyler hakkında yeterince bilgiye sahip birisinin, şeyin niçin başka türlü değil de öyle olduğunu belirlemeye yetecek bir neden ortaya koymasının imkânsız olacağı hiçbir şey meydana gelemez. Bu ilke ifade edildikten sonra haklı olarak soracağımız ilk soru, 'Hiçbir şey yerine niçin bir şey var?' olacaktır. Zira 'hiçbir şey' 'bir şey'den daha basit ve kolaydır. Dahası, şeylerin var olmak zorunda oldukları farz edildiğinde, onların niçin başka türlü değil de oldukları gibi olduklarına dair bir nedenin ortaya konulması mümkün olmalıdır."*³⁰⁶

Burada, bir yeter neden olmadan hiçbir şeyin var olamayacağını savunan Leibniz, kozmolojik deliline temel teşkil edecek yeter neden ilkesini ortaya koymanın yanı sıra, 'Neden bir şeyler var?' sorusunu da sormaktadır. Üstelik şeylerin zorunlu olarak var oldukları kabul edilse dahi, 'Neden başka türlü değil de, bu şekilde varlar?' sorusu kaçınılmaz olarak sorulacaktır. Leibniz, delilini bir başka yerde ise şöyle ifade etmektedir:

"... Mümkün gerçeklerde durumların gerçeklerinde, yani tabiattaki şeylerin çok fazla çeşitli oluşundan ve nesnelerin sonsuzca parçalanmasından dolayı belli nedenlere

³⁰⁵ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 257.

³⁰⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 636-642), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, s. 639.

bölünmesi sınırsız detayın ortaya çıkmasına sebep olacak varlıklar âleminde dağıtılmış olan şeylerin silsilesinde, bir yeter neden bulunmalıdır. Benim şu andaki yazmamın etkin sebebine dâhil olan geçmiş ve şimdiki sonsuz şekil ve hareketler vardır ve onun nihai sebebine dâhil olan ruhumun geçmiş ve şimdiki sonsuz küçük eğilimleri ve düzenleri vardır.

Tüm bu detaylar, her birisi kendi nedeninin bulunması için benzer analizleri gerekli kılan daha önceki ve daha detaylı mümkün etkenleri içerdiğinden, hiçbir ilerleme kaydedilemez ve yeter veya nihai neden, sonsuz olsalar da bu detaylı mümkün etkenler silsilesi veya serisinin dışında olmak zorunda kalacaktır.”³⁰⁷

Bu nihai nedenin ‘Tanrı’ dediğimiz zorunlu cevherde olduğunu³⁰⁸ savunan Leibniz, bu delilde iki önemli argüman geliştiriyor. Birincisi, Leibniz’e göre bir şeyin var olabilmesi için gerekli olan etkin sebepler o şeyin varlığının rasyonel temelini kavramamızı sağlamaz. Yani, ‘neden’ ve ‘sebeup’ terimlerinin farklılığından dolayı, bir şeyin varlığına ‘neyin’ sebep olduğunu bilmek onun ‘niçin’ var olduğunu açıklamaya yetmez. Dolayısıyla, varlığın meydana gelebilmesi için sebeplerin yanı sıra ve onlardan bağımsız olarak bir ‘yeter neden’ olmalıdır. İkincisi, Leibniz, bu söz konusu etkenlerin sonsuz olup olamayacaklarıyla ilgilenmemektedir. Çünkü ona göre bu yeter neden, bahsi geçen etkenler zincirinin dışında olmalıdır ve bu durumda etkenlerin sonlu veya sonsuz olmalarının hiçbir önemi yoktur. Leibniz bu düşüncesini *Şeylerin Nihai Kökeni Üzerine* adlı eserinde şöyle örneklendirmektedir:

“... Geometrinin unsurları üzerine bir kitabın ezeli-ebedi olduğunu ve diğerlerinin ardı ardına ondan kopyalandığını varsayın. Açıktır ki, mevcut kitabın açıklamasını onun modeli olan kitap ile yapabilmemize rağmen, yine de, herhangi bir sayıda kitabın olduğunu varsayarak onlar için tatmin edici bir nedene asla ulaşamayız. Çünkü böyle kitapların tüm zaman boyunca niçin var olduklarını, yani kitapların niçin var olduklarını ve niçin böyle yazıldıklarını daima merak edebiliriz. Kitaplar için doğru olan, dünyanın farklı durumları için de doğrudur, çünkü belli dönüşüm yasalarına rağmen, sonraki bir durum belli bir şekilde öncekinin sadece bir kopyasıdır ve hangi önceki duruma giderseniz gidin niçin gerçekten bir dünyanın var olduğuna ve niçin böyle bir dünya olduğuna dair tam bir neden bulamayacaksınız. Zira dünyanın ezeli-

³⁰⁷ Leibniz, “The Monadology”, s. 646.

³⁰⁸ Leibniz, “The Monadology”, s. 646.

ebedî olduğunu düşünseniz bile, yine de varsaydığınız, bir durumlar silsilesinden başka bir şey olmadığından, onlar için bir şekilde onların hiçbirisinde bir yeter neden bulamadığınızdan ve onlar, sayıları kaç olursa olsun, kendileri için bir neden ortaya koymakta sana yardım etmediğinden, nedenin bir başka yerde aranması gerektiği açıktır.”³⁰⁹

Leibniz’in verdiği bu örneğin en dikkat çekici yanı, sonsuzluğu veya evrenin ezelî-ebedî olmasını ele alış biçimidir. Aslında evrenin ezelî olduğunu kabul etmese de, delilini şekillendirirken bunun herhangi bir önemi haiz olmadığını ve etkenler sonsuz sayıda olsa bile bir etkenler zincirinin niçin var olduğunun açıklanmaya muhtaç olduğunu savunan Leibniz, bu yüzden tüm varlığın gerçek nedeninin bu varlıklar âleminin dışında aranması gerektiğini dile getirmektedir. Bu yüzden Leibniz’in Aristoteles gibi gerçek manada ezelî bir evren tasavvuruna sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Onun yaptığı olsa olsa, örneklerini Saadia ve İbn Meymun’da gördüğümüz gibi, varlığını kabul etmediği halde, varsayılan bir sonsuzluğun, savunduğu delil açısından önem teşkil etmediğini ifade etmekten ibarettir.

Son olarak Leibniz’in zorunlu ve mümkün varlık ayrımını ele almamız uygun olacaktır. Onun bu konudaki yaklaşımını şöyle ifade ettiğini görüyoruz:

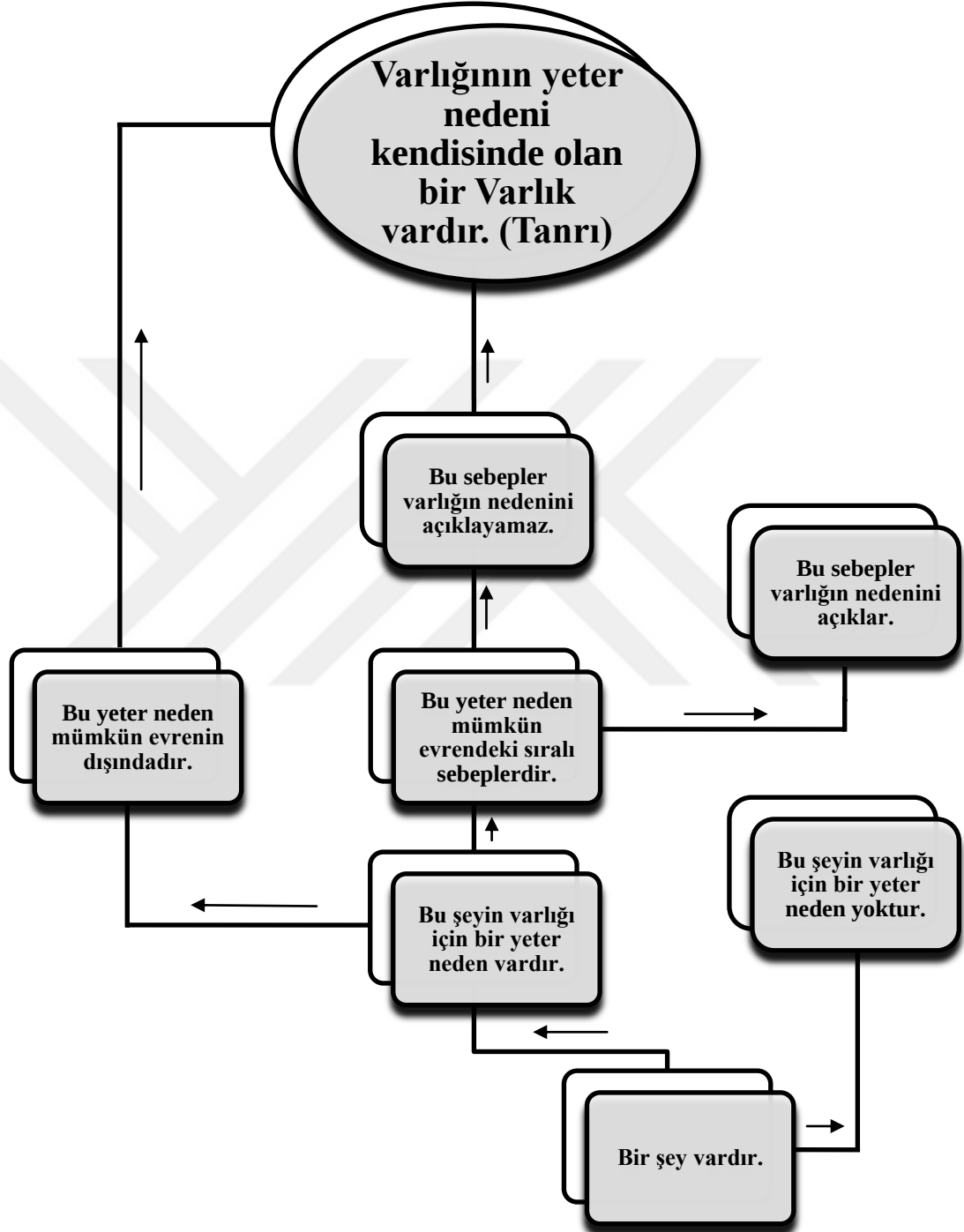
“Tanrı şeylerin ilk nedenidir: Çünkü gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz her şey gibi sınırlı olduklarından, mümkün olduklarından, kendilerinde varlıklarını zorunlu kılacak hiçbir şeye sahip olmadıklarından, zaman, uzay ve maddenin birleşik ve kendi içlerinde tekdüze ve her şeye kayıtsız oldukları açık olduğundan, bu tür şeyler tamamen başka hareket ve şekilleri, bir başka düzende alabilirlerdi. Bu yüzden, mümkün şeylerin toplamı olan dünyanın varlığının nedeni aranmalıdır ve kendi varlığının nedenini kendisinde taşıyan ve bunun sonucu olarak zorunlu ve ezelî-ebedî olan cevherde aranmalıdır.”³¹⁰

Leibniz’in bu husustaki iki yaklaşımı önemlidir. Bunlara değinmeden önce Leibniz’in kozmolojik delilini gösteren şemayı paylaşalım.

³⁰⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, “On the Ultimate Origin of Things”, George Martin Duncan (Trans. and Ed.), *The Philosophical Works of Leibnitz* (ss. 100-106), Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1890, s. 100.

³¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (Trans. E. M. Huggard), BiblioBazaar, Charleston 2007, s. 130.

Leibniz'in kozmolojik delilini incelerken aşağıdaki şemadan yararlanılabilir:



Şema 5.2. Leibniz'e Göre Kozmolojik Delil

Leibniz'in önemli olduğunu düşündüğümüz yaklaşımlarından birincisi, mümkün varlıkları varlık nedenlerini kendilerinde bulundurmayan veya varlıklarını zorunlu kılacak hiçbir şeye sahip olmayan varlıklar olarak tanımlamasıdır. İkincisi ise, bu varlıkların her şeye 'kayıtsız' olduklarını ifade etmesidir. Özellikle bu ikinci yaklaşımı açıklamak gerekli görünmektedir. Kayıtsızlık ifadesinden bir tercih yapmaya muktedir olmamak anlamını çıkarmak mümkündür. Örneğin; maddenin hareket etmek veya hareketsiz kalmak söz konusu olduğunda kayıtsız olduğunu söylemek, onun böyle bir tercih yapmaktan aciz olduğunu gösterir. Dolayısıyla madde ister hareket etsin, isterse sabit kalsın, bu onun tercihi olamayacağından onun herhangi bir hali için bu mümkün varlıklar âleminin dışındaki bir nedene muhtaç olduğu ve bu nedenin bir zorunlu varlık olması gerektiği açıktır.

Özetlemek gerekirse, Leibniz'in savunduğu delilin belkemiğini yeter neden ilkesi oluşturmakta ve sonsuz veya sonlu olmasından bağımsız olarak mümkün varlıklar ve etkenlerden müteşekkil olan bu evrenin, niçin var olduğunu açıklayacak, kendisi dışında bir neden olmadan var olması imkânsız görülmektedir.

Leibniz'in kozmolojik delilini değerlendirdiğimize göre, artık onun Tanrı-zaman ilişkisini nasıl gördüğünü ele alabiliriz.

5.2.2. Tanrı-Zaman İlişkisi

Bu bölüme, Leibniz'in zamanı nasıl tarif ettiğini inceleyerek başlayalım:

*"... Uzayın, zaman gibi, yalnızca izafî bir şey olduğunu düşünüyorum: Zaman ardıllığın düzeni olduğu gibi uzayın da birlikte var oluşun bir düzeni olduğuna inanıyorum."*³¹¹

Leibniz bu konuda, şimdiye kadar sıkça karşılaştığımız bir yaklaşımı benimsemekte ve zamanın, ardıllığın düzeni olduğunu söylemekle peş peşe gelecek olay veya hareketler olmadıkça zamanın da var olamayacağını ifade etmektedir. Bir başka deyişle zaman, birbirini takip eden hareket veya olayların bir ilintisidir ve onlardan bağımsız olarak var olması söz konusu değildir. Leibniz şöyle devam ediyor:

³¹¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, "The Third Letter to Samuel Clarke", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 682-684), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, s. 682.

“Birisinin, Tanrı’nın her şeyi niçin bir yıl daha geç yaratmadığını sorduğu ve aynı kişinin doğal olarak Tanrı’nın niçin başka türlü değil de o şekilde yaptığına dair bir nedenin ortaya konulmasının mümkün olmayacağı bir şey yaptığı sonucunu çıkardığını varsaydığımızda, cevap şöyle olur: Eğer zaman, zamanın içinde var olan şeylerden farklı bir şey olsaydı, onun çıkarımı doğru olurdu... Anlar, şeyler olmaksızın düşünüldüklerinde, hiçbir şey değildir ve ancak şeylerin ardışık düzeninde oluşurlar.”³¹²

Buradan anlaşılıyor ki, zaman yalnızca maddî evrene aittir ve onsuz düşünülemez. Bu yüzden, Tanrı’nın yaratması söz konusu olduğunda ortada henüz evren ve dolayısıyla zaman olmadığı için bir ‘önce’ veya ‘sonra’ söz konusu olamaz. Önce ve sonra ancak zamanla birlikte vardır ve ortada henüz bir evren yokken bunlardan söz etmek anlamsızdır.

Peki, Leibniz Tanrı veya evrenin ezeli-ebedî olmasıyla ilgili neler söylüyor? Onun evrenin yaratılmış olduğu, dolayısıyla bir başlangıcının olduğu fikrini benimsediğini bir kere daha hatırlatmakta fayda var. Ancak bir varsayım olarak evrenin ezeli olduğu fikrine itiraz etmeyen Leibniz, böyle bir varsayımın Tanrı’nın var olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini şöyle ifade etmektedir:

“... Dünyanın ezeli-ebedî olduğunu veya en azından ezeli-ebedî olmasının imkânını kabul edenler, bundan dolayı onun Tanrı’ya dayandığını reddetmemişlerdir.”³¹³

Üstelik bu varsayım Tanrı’nın ezeli-ebedî olmasına engel teşkil etmediği gibi, aksi düşünüldüğünde de, yani hiçbir şeyin var olmadığı farz edildiğinde de durum değişmeyecektir. Leibniz bu hususu şu şekilde açıklamaktadır:

“... Hiçbir varlık olmasa da, Tanrı’nın sınırsızlığı ve ezeli-ebediliğinin var olacağını iddia ediyorum. Fakat bu sıfatlar zamanlara ya da mekânlara dayanmazdı. Eğer hiçbir varlık olmasaydı, ne zaman, ne mekân ve sonuç olarak ne de gerçek uzay olurdu. Tanrı’nın ezeli-ebediliği zamandan bağımsız olduğu gibi, sınırsızlığı da uzaydan bağımsızdır... Tanrı’nın sınırsızlığı ve ezeli-ebediliği yalnızca

³¹² Leibniz, “The Third Letter to Samuel Clarke”, s. 683.

³¹³ Gottfried Wilhelm Leibniz, “The Fifth Letter to Samuel Clarke”, Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 696-721), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, s. 709.

mükemmelliğinden dolayı değil, aynı zamanda şeylerin tabiatından dolayı varlıkların süresi ve uzamından daha aşkın şeylerdir...”³¹⁴

Tanrı’nın ezelî-ebedî olmasının, bir insanın 80 yıl yaşamasından söz ederken zamana ihtiyaç duyulduğu gibi, zamanın varlığını gerektirmediğini savunan Leibniz, bunun Tanrı’nın tabiatının doğal bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Yani, ancak zamanın içinde ezelî-ebedî olması mümkün olan varlıklardan, örneğin evrenden, farklı olarak, Tanrı ezelî-ebedî olmak için kendisi dışında herhangi bir varlığa ihtiyaç duymaz.

Bu başlık altında son olarak Tanrı’nın bilgisinin zaman ile ilişkisi meselesini ele alacağız. Öncelikle, Tanrı’nın bilgisinin geleceği kuşattığını söyleyen Leibniz, “... *Tanrı’nın bilgisi, geleceğin onun için şimdi gibi olmasını sağlar...*”³¹⁵ diyerek Tanrı’nın bilgisi açısından gelecek ile şimdi arasında bir fark olmadığını ileri sürmektedir. Bu durumda gelecekteki olayların Tanrı’nın geleceği bilmesinden nasıl etkileneceği, daha açık ifade etmek gerekirse, örneğin insanın eylemlerinde özgür olup olmayacağı sorusunun ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

Leibniz bu bağlamda bir determinizmden söz edilmesine karşı çıkmakta ve şu düşüncüyü paylaşmaktadır:

*“... Gerçek, belirli olduğu için ve doğru olduğu için önceden bilinir; fakat önceden bilindiği için doğru değildir...”*³¹⁶

Tanrı’nın, özgür bırakma iradesini taşıdığı varlıkların gelecekteki eylemlerini önceden bilmesinden dolayı bu iradesinden vazgeçmesi düşünülemez. Bir başka deyişle, gelecekteki eylemlerin, varlıkların seçiminin bir sonucu olması, Tanrı’nın onları önceden bilmesine engel teşkil etmez, çünkü O, olacakları, nasıl olacaklarsa o şekilde bilir.

O halde, burada bir determinizm söz konusu olsa dahi bu bir ilmî determinizm yani ‘önceden görme/bilme’ anlamına gelecektir. Aynı sebeplerin aynı sonuçları

³¹⁴ Leibniz, “The Fifth Letter to Samuel Clarke”, s. 714.

³¹⁵ Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, s. 147.

³¹⁶ Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, s. 147.

doğurması kaçınılmaz olduğuna göre, Tanrı'nın geleceği bilmesi insanların hürriyeti açısından bir engel teşkil etmeyecektir.³¹⁷

Bu durumda geriye bir mesele daha kalıyor: Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir değişikliğin meydana gelmesi mümkün müdür? Önce bu konuda Leibniz'in ne söylediğine bakalım:

*“... Ve Tanrı, sonsuz sayıda mümkünler arasından en uygun olduğuna karar verdiğini seçmiştir. Fakat Tanrı seçimini yaptığından beri, her şeyin onun seçimine dâhil edildiği ve hiçbir şeyin değişemeyeceği kabul edilmelidir. Çünkü Tanrı bir kere her şeyi öngörmüş ve düzenlemiştir.”*³¹⁸

Leibniz'e göre bu soruyu cevaplayabilmek için evrenin nasıl yaratıldığını anlamak önemlidir. Hareket ve maddenin daha doğrusu evrendeki her şeyin mümkün varlıklar olduğunu, hatta evrenin kendisinin de mümkün olduğunu görmüştük. Tanrı, yaratma safhasında, sonsuz sayıda mümkünler içinden hangisinin varlığını onayladığını belirlemiş ve böylece evren, geleceği de dâhil olmak üzere, geri dönülmez bir şekilde yaratılmıştır. Hatta yaratılması Tanrı tarafından belirlenmiş olan mümkünlerin dışındakiler, yaratmayla birlikte mümtenî olmuşlardır. Dolayısıyla, belirlenmiş olan mümkünlerde bir değişiklik olamayacağı gibi, Tanrı'nın bilgisinin de değişmesi söz konusu olamaz.

Toparlayacak olursak, yeter neden ilkesine dayanan bir kozmolojik delil geliştirmiş olan Leibniz'e göre, tüm evrenin yeter nedeni olarak onun dışında var olan ve varlık nedenini kendisinde barındırdığı için zorunlu bir varlık olan Tanrı vardır ve tabiatı gereği zamanı aşkındır.

Bu bölümde düşüncelerine yer verdiğimiz filozoflar konumuz açısından dikkate değer yaklaşımlar sergilemektedirler. Spinoza, panteist yaklaşımı ile kozmolojik delillere yeni bir bakış açısı kazandırmış olmanın yanı sıra, ontolojik delil ile harmanladığı kozmolojik delil formuyla da kendisine özgü bir yorum geliştirmiştir. Onun panteist yaklaşımı ise, Tanrı-zaman ilişkisine dair klasik teist tasavvurlardan

³¹⁷ Ruhattin Yazoğlu, “İllyet Probleminin Doğuşu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 1997, ss. 463-467.

³¹⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Letter to M. Coste on Necessity and Contingency”, George Martin Duncan (Trans. and Ed.), *The Philosophical Works of Leibnitz* (ss. 170-174), Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1890, s. 170.

ayrılmakta, dolayısıyla bahsi geçen ilişki hakkında yorum yapmaya çok fazla imkân tanımamaktadır.

Leibniz ise yeter neden ilkesi üzerine inşa etmiş olduğu kozmolojik delil formunda, Tanrı'nın ezelî-ebedî olduğunu kabul etmekle birlikte evrenin ve zamanın sonsuz olmasına itiraz etmemekte, Tanrı'nın varlık âleminin yeter nedeni olarak bu âlemin 'öncesinde' değil, 'dışında' olduğunu savunmaktadır.

Böylece araştırmamızın sonuna gelmiş olduk. Sonuç bölümünde şimdiye kadar değindiğimiz konularla ilgili genel bir değerlendirme yapıp çalışmamızı tamamlamış olacağız.



SONUÇ

Çalışmamız boyunca gördük ki, kozmolojik delilleri kullananlar, evrenden hareket ederler ve delilin temeli olarak evrendeki hareketin, şeylerin, mümkün varlıkların veya bizatihi evrenin varlığını kabul ederler. İkinci aşamada ise, bunların veya evrenin kendisinin var olabilmesi için bir muharrik, sebep ya da yeter neden olması gerektiğini öne sürerler. Son olarak bu muharrik, sebep ya da yeter nedenlerin sonsuz bir seri oluşturamayacağı, ya da oluştursalar dahi ortaya bir etki koyamayacakları tezinden hareketle Tanrı'nın varlığını delillendirmeyi hedef edinirler.

Burada sonsuzluk konusunu biraz açmak gerekir, çünkü kozmolojik deliller açısından sonsuzluk evren kadar önemli bir kavramdır. Kozmolojik delil formlarının tamamının sonsuzluğu imkânsız bulduğunu söyleyemeyiz. Genel olarak hudûs ve imkân delilleri sonsuzluğun mümkün olduğunu reddetse de, sonsuzluğun zamansal olarak algılanıp algılanmadığı noktasında farklı düşünceler söz konusudur.

Örneğin, Kindî ve Gazâlî hem sebeplerin zamansal olarak geri gitmesine hem de gerçek bir sonsuzluğun var olmasının imkânına karşı çıkarken, Aquinas bu konuda, benzer delilleri savunmasına karşın, farklı bir yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre, sonsuz sayıda sebebin var olması kabul edilse dahi, bu bir ilk sebebin varlığının gerekli olduğu gerçeğini değiştirmez. Üstelik Aquinas'ın bu düşüncesi sonsuz sayıda sebebin hiçbir şeyi açıklayamayacağı için bir ilk sebebin kabul edilmesinin gerekli olduğu yönünde değildir. O daha ziyade, daha önce bir örneğini Saadia'da gördüğümüz gibi, sonsuz sayıda sebebin, sonsuzluğu aşıp bugüne ulaşmış olabileceği fikrine karşı çıkmaktadır.

Buraya kadar değindiğimiz yaklaşımlar ister bilfiil bir sonsuzluğun imkânsızlığını isterse sonsuz sayıdaki sebeplerin bir etki üretemeyeceğini savunsunlar, sonuçta bu sebepler zincirinin başına koydukları bir ilk sebebin varlığını zorunlu görürler.

Sonsuzlukla ilgili yukarıdakilerden oldukça farklı iki düşüncelyi Aristoteles ve Leibniz'de görmemiz mümkündür. Aristoteles bir yandan hareketin ezeli-ebedi olduğunu savunurken, diğer yandan bir ilk muharrikten söz etmekte; Leibniz ise, benzer şekilde, bir yeter nedenin şeylerin ezeli-ebedi olup olmadığından bağımsız olarak var olması gerektiğini ileri sürmektedir. Peki, nasıl oluyor da ezeli olduğu veya olabileceği söylenen bir silsilenin başına bir "ilk" sebep veya neden koymak mümkün olabiliyor?

Aristoteles ve Leibniz, hudûs ve imkân delillerinde gördüğümüz gibi, sonlu olduğu kabul edilen bir zincirin başındaki ilk halkayı değil, sonsuz olduğunu savundukları, ya da en azından sonsuz olmasına karşı çıkmadıkları, bir zincirin ‘dışındaki’ bir sebep veya nedeni konu etmişlerdir. Elbette ki bu durumdan dolayı her ikisinin de tam olarak aynı şeyi hedeflediklerini söylemek güçtür, çünkü Aristoteles’in ilk muharrik olarak aradığı bir ‘sebep’ iken, Leibniz şeylerin var olmasını mümkün kılacak bir yeter ‘neden’in peşindedir. Böylece “sebep” ile “neden” arasında bir farklılık daha önceden açıklandığı üzere oluşmaktadır.

Kozmolojik delillerde geçen ve bizim konumuzla alakalı olan en önemli terimlerin ‘ilk’, ‘ezelî-ebedî’ ve ‘sonsuz’ olduğunu söyleyebiliriz.

Tanı-zaman ilişkisine gelince, öncelikle belirtmek gerekiyor ki, Tanrı’nın ezelî-ebedî olduğu itiraz edilmeyen bir gerçektir. Bunu kozmolojik deliller vasıtasıyla şu şekilde kanıtlamak da mümkündür: Tanrı’nın ya ‘ilk’ sebep veya muharrik olduğu, ya da varlığının sebebi veya yeter nedenini özünde bulunduran varlık olduğu, kozmolojik delillerin tüm formlarında gördüğümüz çıkarımlardır. Tanrı’nın ‘ilk’ olduğu ve ezelî olmadığı kabul edilecek olursa ortaya iki ihtimal çıkar: Ya Tanrı’dan önce bir başka varlık olmalıdır ya da Tanrı kendisini yoktan var etmiştir. Birinci durum imkânsızdır, çünkü ‘ilk’ten önce bir başka varlığın var olması onun ‘ilk’ olmaması anlamına gelir ve bu açık bir çelişkidir. İkinci durumda ise, Tanrı’nın ‘ilk’ varlık olarak kendisini yoktan var ettiği anlamına gelir ki bu imkânsızdır, çünkü hiçbir şey üretmez. Dolayısıyla geriye tek bir ihtimal kalıyor: Tanrı ezelî-ebedîdir.

Tanrı-zaman ilişkisi bağlamında değinilmesi gereken ikinci husus ezelî-ebedî olduğu kabul edilen Tanrı’nın zamanı aşkın olup olmadığıdır. Bu konuda iki meseleyi değerlendirmek zorunlu görünmektedir: 1- Evren, daha da önemlisi zaman ezelî-ebedî midir, yoksa her ikisinin de bir başlangıcı mı vardır? 2- Tanrı’nın bilgisinin zamanlı olaylar karşısındaki durumu nedir?

Buradaki birinci meselede, yani evren ve zamanın ezeliği meselesinde Aristoteles ve onun düşüncelerini benimseyip İslâm düşüncesine uygun bir biçimde tevil etme yoluna gitmiş olan Fârâbî ve İbn Sînâ hariç, tüm düşünürlerin evren ve zamanın başlangıcı olduğunda ittifak ettiklerini söyleyebiliriz. Big Bang teorisi ve termodinamiğin ikinci kanunu (entropi) gibi bilimsel dayanaklara da sahip olan, evrenin

ve dolayısıyla zamanın bir başlangıcı olduğu yönündeki yaklaşımın aksini düşünmek ciddi mantikî açmazları da beraberinde getirmektedir. Zira evren ve zaman gibi tecrübe dünyamıza ait kavram veya varlıklara ezelîlik, üstelik de geçmişe dönük olduğu için potansiyel değil, gerçekleşmiş bir ezelîlik atfetmek, tabiatı itibariyle bildiğimiz ve tecrübe ettiğimiz her şeyden farklı olan Tanrı'ya ezelîlik atfetmekten tamamen farklıdır.

Zamanın ezelî olduğunu söylemek, geçmişe dönük bir sonsuzluktan söz edildiği için gerçekleşmiş bir sonsuzluğu gerekli kılar. Oysa çalışma boyunca sık sık dile getirdiğimiz gibi, bir sonsuzluğun gerçekleşmesi mantık açısından mümkün değildir. Hatta “potansiyel sonsuzluk” ifadesi dahi bu anlamda sıkıntılı bir ifadedir, çünkü bir şeyin “potansiyel” olduğunu söylemek onun gerçekleşme ihtimalinin olduğu manasına gelir ki, bu sonsuzluk açısından muhaldir. Belki burada “potansiyel” yerine “varsayılan” veya “farz edilen” ifadelerini kullanmak daha uygun olacaktır.

Peki, zamanın ezelî olmasının önündeki mantikî engel tam olarak nedir? Gerçek olduğunu varsaydığımız ezelî zamanı geriye doğru takip ettiğimizi varsayalım. Bizim ne kadar geriye gidebileceğimizden bağımsız olarak, zamanın başına gidebilir miyiz? Cevap “evet” olursa zamanın ezelî olmadığı ortaya çıkar. Cevap “hayır” olduğunda ise, aynı şekilde zamanın ve zaman içinde var olan herhangi bir varlığın sonsuzluğu aşıp bugüne ulaşmış olmasının da imkânsız olduğu anlaşılır. İşte kozmolojik delillerin bu tartışmaya sağladığı katkı da tam bu noktada karşımıza çıkıyor: Evren, hareket veya şeyler vardır, dolayısıyla böyle bir durum imkânsızdır.

Acaba zamanın ve evrenin ezelî olamayacağını temellendirirken kullandığımız argümanlara rağmen, nasıl oluyor da Tanrı'nın ezelîliğini hiçbir itiraz serdetmeden kabul edebiliyoruz? Zaten meselenin en önemli kısmı da burada yatmaktadır. Kozmolojik delillere göre, sonradan var olduğu kabul edilen evren ve onun var olmasıyla başlayan zamanın var olabilmesi için bir sebep gereklidir ve tüm bunlar yokluktan var edildikleri için kullanılması gereken kavram da ‘yaratma’ olmalıdır. Dolayısıyla ‘ilk sebep’ derken aslında kastettiğimiz şey bir ‘Yaratıcı’dır. O halde, yaratılmışlar için kullandığımız akıl yürütme metodunu onların Yaratıcı’sı için de kullanmak yersiz olacaktır. Yani, maddî evrenden söz ederken kullandığımız terimler, maddî evrenin bittiği yerde hükmünü yitirecek ve bizim O’nun özünü kavramamıza yardımcı olamayacaktır. Dolayısıyla bizim önerimiz, Tanrı'nın zamanla olan

münasebetini izah ederken ‘içinde’, ‘dışında’ veya ‘öncesinde’ gibi ifadeler yerine ‘ötesinde’ tabirinin kullanılmasıdır.

Toparlamak gerekirse, Tanrı’nın ezelîliğini zamanın içindeki bir ezelîlik değil, zamanla hiçbir ilişkisi olmayan, zamanın ‘ötesinde’ bir ezelîlik olarak anlamak hem daha doğru bir Tanrı tasavvuru geliştirmemize yardımcı olacak, hem de ‘Tanrı evreni yaratmadan *önce* ne yapıyordu?’ veya ‘Tanrı evreni niçin daha *önce* ya da daha *sonra* yaratmadı?’ gibi soruları saf dışı bırakacaktır.

Son olarak, Tanrı’nın ezelî-ebedî olduğunu kabul ettikleri halde, O’nun zamanın içinde olduğunu savunanların, Tanrı’nın zamanı aşkın olmasına engel teşkil ettiğini düşündükleri bir konuya değinelim: Tanrı’nın bilgisi. Buna göre, Tanrı zamanı aşkın ise zamanlı olayları bilmesi mümkün değildir veya tersinden alacak olursak, Tanrı zamanlı olayları biliyorsa zamanın içinde olmalıdır. Üstelik zamanlı olayları bilmek O’nun bilgisinde bir değişikliğin olmasını gerektirir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bilgide değişiklik iki türlü meydana gelir: Unutma veya öğrenme. Yani burada ortaya çıkan ihtimalleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Tanrı, ya bazı şeyleri (zamanlı olaylar gibi) bilmez, ya öğrenen ve/veya unutan bir varlıktır, ya da O’nun bilgisi özü gibi zamanı aşkın, her şeyi kavrayan ve değişmez bir bilgidir.

Aslında üçüncü ihtimalin doğruluğu hemen ilk bakışta görülebiliyorsa da, ilk iki ihtimal de üstü kapalı bir antropomorfik yaklaşımın doğal sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. ‘Üstü kapalı bir antropomorfik yaklaşım’ ifadesini şunun için kullanıyoruz: Buradaki yaklaşım gerçek bir antropomorfik yaklaşım olmamakla beraber, bizim bilgimizin ve öğrenme biçimimizin Tanrı’ya uyarlanıyor olmasıdır. Şöyle ki: Bizim bilgimiz bildiğimize, yani bilgimizin nesnesine göre değişime açıktır, çünkü “bilinen” sebep, bilgi ise etki mertebesindedir. Oysa Tanrı’nın bilgisi için aynı durum söz konusu değildir; O’nun bilgisi ezelî, değişmez ve sebeplerden bağımsız bir bilgidir.

Yukarıda ifade ettiğimiz duruma Tanrı’nın geleceği de bildiğini ekleyerek insanın özgür bir iradeye sahip olup olmadığı gibi yeni bir tartışma başlatmak istemiyoruz, çünkü bu başlı başına ayrı bir araştırma konusudur. Dolayısıyla, bu hususta bir cümle

söylemekle yetinelim: Gelecekte olacak şeylerin, o şekilde olmaları Tanrı'nın bilgisinin bir sonucu değildir, ancak Tanrı gelecekteki olayları olacakları şekilde önceden bilir.

Böylece sonuna geldiğimiz bu çalışma kapsamında, kozmolojik deliller bağlamında 'ilk sebep', ilk muharrik', 'yeter neden' veya 'varlığı kendinden olan zorunlu varlık' olarak varlığı delillendirilen Tanrı'nın, ezelî-ebedî olmanın yanı sıra, zamanı aşkın olduğu düşüncesinin en yaygın Tanrı tasavvurunu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Çalışmamızı şu cümleyle nihayetlendirelim: Tanrı, 'varlığı kendinden olan bir zorunlu varlık', bir 'ilk sebep' ve 'yeter neden' olarak, özü itibarıyla ezelî-ebedî, zamanı aşkın ve tüm sıfatları zamanın ötesinde olan bir varlıktır.



KAYNAKÇA

- Aquinas, Saint Thomas, *Summa Contra Gentiles Book One: God* (Trans. Anton C. Pegis), Image Books, New York 1955.
- _____, *Summa Theologica* [Elektronik Sürüm], (Trans. Fathers of the English Dominican Province), Benziger Bros., Ohio 1947.
- Arıcan, Musa Kazım, *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, Hece Yayınları, Ankara 2015.
- _____, "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza", *Beytulhikme*, 3 (1), 2013, 17-32.
- Aristotle, "Metaphysica", W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle (Volume VIII)*, Oxford University Press, London 1928.
- _____, "Physica", W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle (Volume II)*, Oxford University Press, London 1930.
- Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- Augustine, Saint, *The Confessions*.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012.
- Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation Philosophy*, (Trans. H. F. Stewart, E. K. Rand), Harvard University Press, London 1968.
- Bunge, Mario, "Physical Time: The Objective and Relational Theory", *Philosophy of Science*, 35 (4), 1968, 355-388.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2007.
- _____, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2008.
- Clarke, Samuel, "Clarke's Second Reply to Leibniz", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 680-682), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- Cornford, Francis M., *Plato's Cosmology*, Hackett Publishing, Indianapolis 1997.

Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 2001.

_____, "God, Time, and Eternity", Harry Lee Poe, J. Stanley Mattson (Ed.), *What God Knows: Time, Eternity, and Divine Knowledge* (ss. 75-93), Baylor University Press, Texas 2005.

_____, *The Kalam Cosmological Argument*, The Macmillian Press Ltd., London 1979.

Craig, William Lane; Sinclair, James D., "The Kalam Cosmological Argument", William Lane Craig, J. P. Moreland (Ed.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (ss. 101-201), Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2009.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.

Davidson, Donald, "Actions, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy*, 60 (23), 1963, 685-700.

Davies, Brian, *An introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993.

Davies, Paul, "A Naturalistic Account of the Universe", Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (Ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (ss. 211-221), Oxford University Press, New York 1996.

_____, *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*, Simon&Schuster Paperbacks, New York 2005.

Einstein, Albert, *Relativity: The Special and General Theory*, (Trans. Robert W. Lawson), Henry Holt and Company, New York 1920.

Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Fahri, Macit, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", (Çev. Mehmet Dağ), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25) 1, 1982, 153-167.

Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2015.

- _____, “Kitâbü’l-Cem‘ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtun el-Îlâhî ve Aristûtâlis”, (Çev. Ve Ed. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (ss. 151-181), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, “Uyûnü’l-mesâil”, (Çev. ve Ed. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (ss. 117-126), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Gaon, Saadya, *The Book of Doctrines and Beliefs* (Trans. Alexander Altmann), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002.
- Gazâlî, *Makâsîd’ul-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Gilson, Etienne, *Thomism-The Philosophy of Thomas Aquinas*, (Trans. Laurence K. Shook, Armand Maurer), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2002.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.
- Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (Trans. David W. Silverman), Routledge & Kegan Paul, London 1964.
- Hammond, Robert, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, The Hobson Book Press, New York 1947.
- Hawking, Stephen, *A Brief History of Time*, Bantam Books Trade Paperbacks, New York 1998.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, London 1896.
- Husik, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1918.
- İbn Rüşd, “Faslu’l-Makâl Ve Takrîru Mâ Beyne’ş-şerîa Ve’l-hikme Mine’l-ittisal”, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), *Felsefe-Din İlişkileri* (ss. 71-134), Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

- _____, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2012.
- İbn Sînâ, *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- _____, *Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik) I*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
- _____, *Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik) II*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (Trans. Paul Guyer, Allen W. Wood), Cambridge University Press, New York 1998.
- Kenny, Anthony, "Tanrı'nın 'Önceden Bilmesi' ve İnsan Hürriyeti" (Çev. Hanifi Özcan), *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1989, 625-638.
- Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", Mahmut Kaya (Çev. ve Ed.), *Felsefî Risâleler* (ss.228-239), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, "İlk Felsefe Üzerine", Mahmut Kaya (Çev. ve Ed.), *Felsefî Risâleler* (ss. 126-177), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, "Tarifler Üzerine", Mahmut Kaya (Çev. ve Ed.), *Felsefî Risâleler* (ss.178-189), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Leftow, Brian, "Eternity and Immutability", William E. Mann (Ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (ss. 48-77), Blackwell Publishing, Cornwall 2005.
- _____, "Eternity", Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn (Ed.), *A Companion to Philosophy of Religion* (ss. 278-284), Blackwell Publishing, Singapore 2010.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, "The Fifth Letter to Samuel Clarke", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 696-721), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.

_____, "Letter to M. Coste on Necessity and Contingency", George Martin Duncan (Trans. and Ed.), *The Philosophical Works of Leibnitz* (ss. 170-174), Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1890.

_____, "The Monadology", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 643-653), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.

_____, "On the Ultimate Origin of Things", George Martin Duncan (Trans. and Ed.), *The Philosophical Works of Leibnitz* (ss. 100-106), Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1890.

_____, "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 636-642), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.

_____, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (Trans. E. M. Huggard), Biblio Bazaar, Charleston 2007.

_____, "The Third Letter to Samuel Clarke", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 682-684), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.

Mackenzie, J. S., "Notes on the Problem of Time", *Mind*, 21 (83), 1912, ss. 329-346.

Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed* (Trans. M. Friedländer), Varda Books, Illinois 2002.

McGrath, Alister E., *Historical Theology an Introduction to the History of Christian Thought*, John Wiley & Sons, Sussex 2013.

McTaggart, J. Ellis, "The Unreality of Time", *Mind*, 17 (68), 1908, 457-474.

Newton, Isaac, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, (Trans. Andrew Motte), Daniel Adee, New York 1846.

Orman, Sabri, *Gazâlî – Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

- Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 2005.
- Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Philo, "The Unchangeableness of God", (Trans. F. H. Colson), G. P. Goold (Ed.), *Philo* (Vol. 3)(ss. 3-101), Harvard University Press, London 1988.
- Plato, *Phaedrus*, (Trans. Robin Waterfield), Oxford University Press, New York 2002.
- _____, *The Laws*, (Trans. Thomas L. Pangle), The University of Chicago Press, Chicago 1988.
- _____, *Timaeus*, (Ed./Trans. R.D. Archer-Hind), Macmillian, New York 1888.
- Reichenbach, Bruce R., *The Cosmological Argument*, Thomas Books, Illinois 1972.
- Ross, David, *Aristotle*, Routledge, London 1995.
- Rowe, William L., "Cosmological Arguments", William E. Mann (Ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (ss. 103-116), Blackwell Publishing, Cornwall 2005.
- Sarikavak, Kazım, "Mutezile'de Zaman", *Felsefe Dünyası*, 2 (32), 2000, 5-22.
- Schilling, H. K., "The New Consciousness in Science and Religion", James Churchill, David V. Jones (Ed.), *An Introductory Reader in the Philosophy of Religion* (ss. 215-223), The Camelot Press Ltd, Southampton 1979.
- Scotus, Duns, "Opus Oxoniense", Allan Wolter (Trans. And Ed.), *Philosophical Writings* (ss. 2-162), Thomas Nelson and Sons Ltd, London 1963.
- Sorabji, Richard, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, New York 1983.
- Spinoza, Benedict de, "The Ethics", Edwin Curley (Trans. and Ed.), *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works* (ss. 85-265), Princeton University Press, Princeton 1994.
- Störig, H. J., *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan* (Çev. Ömer Cemal Güngören), Yol Yayınları, İstanbul 2000.

- Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Taliaferro, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing, Oxford 1998.
- Taliaferro, Charles; Marty, Elsa J., *A Dictionary of Philosophy of Religion*, The Continuum International Publishing Group, New York 2010.
- Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2003.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.
- Taylor, A. E., *Plato: The Man and His Works*, Methuen, London 1955.
- Taylor, Richard, "A Contemporary Version of the Cosmological Argument", Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (Ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (ss. 167-176), Oxford University Press, New York 1996.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.
- Wippel, John F., "The Five Ways", Brian Davies (Ed.), *Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives* (ss. 159-225), Oxford University Press, New York 2002.
- Wolter, Allan, *Philosophical Writings*, Thomas Nelson and Sons Ltd, London 1963.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Antropomorfizm ve Hristiyanlık", *EKEV Akademi Dergisi*, 1 (2), 1998, 259-273.
- _____, "İllyet Probleminin Doğuşu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 1997, 463-467.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Okan BAĞCI
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum 24.07.1976
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi İngilizce Öğretmenliği Bölümü (2000)
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Mantık Bilim Dalı (2013)
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı
İletişim	
E-Posta Adresi	okan_bagci@hotmail.com
Tarih	30/09/2016