

AQUINOS'LU THOMAS'IN DİN FELSEFESİNDE 'ZAMANIN BAŞLANGICI ve YARATMA' SORUNU

Yrd. Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK*

Aquinas'lu Thomas (1228-1274), Aristoteles (384-322) felsefesini Hıristiyanlığın Katolik mezhebinin düşünce sistemi açısından başarılı bir şekilde yorumlayan bir orta-çağ teolog ve filozofudur. Thomas, bu başarısı sayesinde Katolik dünyasında öyle bir otorite ve saygı kazanmıştır ki, ona 'Katoliklerin Gazalisi' demek, zannediyorum onun bu sosyal statüsünü açıklayan iyi bir ifade tarzı olacaktır. Thomas'ın düşüncelerinin temelinde yer alan iki kaynak vardır. Bunlar, Hıristiyan düşünce sistemi ve Aristoteles felsefesidir. Thomas'ın fonksiyonu, Aristoteles felsefesinden alınan bir felsefi temayı Hıristiyan düşüncesine aykırı olmayacak şekilde yorumlamak olmuştur. Bu çalışmamızda biz, Thomas'ın bu şekildeki yorumlarından birini—yani, zamanın başlangıcı ve yaratma ile ilgili yorumunu—incelemeyi amaçlıyoruz.

Pek çok felsefi konuda olduğu gibi, Thomas'ın *zaman* konusundaki düşünceleri de temelde Aristoteles'in bu konudaki öğretilerine dayanmaktadır. Onun, zamanla ilgili olarak, Aristoteles'in zaman tanımını, onunla ilgili kanıtlarını ve konuya yaklaşım tarzını sık sık aktarması, hem bizim Thomas hakkındaki bu yargımızı doğrulamakta ve hem de onun Aristoteles'e duyduğu güven ve saygıyı yansıtmaktadır. Ancak, Aristoteles'e olan bu büyük saygı ve güvenine rağmen, Thomas'ın, onun her söylediğini kabul etmesini engelleyen önemli bir faktör ortada durmaktadır: Din faktörü. Bir başka deyişle, iki düşünürün farklı 'dinlere!' mensup olmaları onların zaman konusundaki düşüncelerinin tam anlamıyla örtüşmesini engelleyebilecek bir görünüm sergilemektedir. Çünkü bir yanda pagan kültürü içinde yetişip düşünce sistemini ona göre şekillendirmiş olan Aristoteles, diğer yanda ise Hıristiyan Katolik kültürü ile donanmış Thomas bulunmaktadır. İşte aradaki bu din farkı nedeniyle Thomas, Aristoteles'in zaman ile—özellikle de zamanın başlangıcı ile—ilgili görüş ve düşüncelerini kabullenmek konusunda büyük zorluklarla karşılaşmıştır.

Thomas'ın miras olarak devraldığı ve birbiriyle uzlaştırmak için büyük zorluklar çektiği bu iki öğretiyi kısaca şöyle tasvir edebiliriz: Bir yandan, Aristoteles, hareketin

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ezelî olduğunu, buna bağlı olarak zamanın da ezelî olduğunu, bir başlangıç ve sonunun bulunmadığını iddia etmektedir¹; diğer yandan, Hıristiyan dini bunun tam tersini ileri sürmektedir². Bu ikinci iddiaya göre Hıristiyanlıkta 'yaratma' diye bir kavram bulunmaktadır; bu yaratma Tanrı'nın yoktan (*ex nihilo, from nothing*) varetmesi olduğu için, evrenin de zamanın da bir başlangıcı vardır.³

İmdi, şurası gayet açıktır ki, evrenin ve zamanın bir başlangıcının olmasını gerektiren ve hatta olduğunu da söyleyen yoktan varetme düşüncesi ile, başlangıcı olmayan ezeli bir evren ve zaman anlayışının birbirleriyle bağdaşması pek mümkün görünmemektedir. Bu iki yaklaşım, birbiriyle taban tabana zıt olan iki ayrı alternatif olarak kendilerini sunmaktadırlar. Dolayısıyla, bunlardan birini kabul etmek, diğerini reddetmek anlamına gelecektir. Yukarıda da belirtildiği gibi, düşüncesinin temel karakteristiği Aristoteles felsefesi ile Hıristiyan düşüncesini bağdaştırmak olan Thomas'ın, böyle bir durum karşısında alacağı tavrın felsefi önemi açıktır. Gerçekten! Thomas neyi nasıl yorumlamaktadır? Problemi nasıl çözmektedir? Veya, onu gerçekten çözebilmiş midir? Bu sorular, burada cevap bulmaya çalışacağımız temel soruları oluşturmaktadırlar.

Yukarıda, çatışma problemi karşısında Thomas'ın aldığı tavrı inceleyeceğimizi söylemiştik. Sözü edilen tavrın ortaya çıkmasında etkin rol oynayan dört temel unsur bulunmaktadır. Bunlar: a)Aristoteles'in zamanın ezeliği ile ilgili iddiası; b)Hıristiyanlığın ileri sürdüğü yoktan yaratma düşüncesi; c)Thomas'ın, Aristoteles'in konuyla ilgili öğretilerini nasıl yorumladığı; d)Thomas'ın, kutsal kitapta da belirtilen 'yoktan yaratma'yı nasıl anladığı ya da yorumladığı. Burada bu tespiti yaptıktan sonra, şimdi, konunun köşe taşları niteliğindeki bu unsurların incelenmesine geçelim ve Aristoteles'in iddiasıyla işe başlayalım.

Peki! Nedir, Aristoteles'e göre bu başlangıcı olmayan zaman? Cevabı Aristoteles'in kendisinden alalım: "Biz ne zaman bir 'önce' ve 'sonra' algısı gerçekleştirsek,

¹ Aristotele, *Physics* (ed. R. McKeon), (New York 1941), 222a29; bu referansa bundan sonra 'physics' şeklinde atıf yapılacaktır.

² *The Bible*, (Oxford 1970), Genesis I, 1-2.

³ 'Yaratma' öğretisi, Hıristiyanlığın temel öğretilerinden biridir. Bu öğreti, hem Eski Ahit'in (Gen. 1:1-2) hem de Yeni Ahit'in (Rom. 4:17 ve Heb. 11:3) ifadelerinde yerini almıştır. Bu konuda herhangi bir tartışma ya da görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak, Kutsal Kitap'ta geçen ifadelerin nasıl anlaşılacağı ve dolayısıyla bu 'yaratma'nın niteliği konusu, Hıristiyanlığın tarihi boyunca hep tartışılmış ve pek çok görüş ayrılığına neden olmuştur. Kutsal Kitap'taki ilgili ifadeler, kimi zaman kozmogonik, kimi zaman kozmolojik ve kimi zaman da tarihsel olarak yorumlanmıştır. Bu yorumlara bağlı olarak da 'yaratma' öğretisi, kimi zaman, İsrail halkının sürgünden kurtularak vaad edilen topraklarında hükümdarlarıyla birlikte tekrar bir 'toplum' olarak yaratılmaları ve böylece Tanrı'yla yapılan sözleşmenin gerçekleşmesi şeklinde kozmogonik, teolojik ve antropolojik bir tarzda anlaşılmuştur (böyle bir yoruma örnek olarak bkz. Bergant & Stuhlmüller, 153-175). 'Yaratma' öğretisi, kimi zaman, evrenin ilk kez yoktan yaratılması (*creatio ex nihilo*) ve varlığının devamı için—geçmişte olduğu gibi şu anda da—Tanrı'ya bağımlı olması şeklinde kozmolojik bir tarzda anlaşılmuştur (böyle bir yoruma örnek olarak bkz. Kelsey, 176-180). Sözü edilen öğreti, kimi zaman da, 'geçmiş zamanda gerçekleşmiş bir olay' şeklinde tarihsel olarak yorumlanmıştır (bkz. Kelsey, 180-196).

işte o zaman, zamanın var olduğunu söyleriz. Zira zaman, sadece ve sadece şundan ibarettir: Hareketin, 'öncelik' ve 'sonralık' bakımından sayısı."⁴ Bu ifadelerde ilk göze çarpan şey, Aristoteles'in burada yaptığı zaman tanımının, 'hareket'e bağlı olarak yapılmış bir tanım olduğudur. Bu tanım, aynı zamanda, Aristoteles'in zaman kavramı ile ilgili ilk ipucunu da vermektedir. Buna göre zaman, kendi başına değil, ancak başka bir şeye—yani, harekete—bağımlı olarak var olan bir şeydir. Çünkü 'bir şeyin sayısı olmak' demek, o şeye bağımlı olarak var olmak demektir. Diğer bir deyişle, öncelikle, sayılacak bir şeyin var olduğu kabul edilmelidir ki onun sayısından söz edilebilsin. Bu durumda denilebilir ki, zamanın bulunduğu her yerde ve ortamda hareket de bulunmak zorundadır; yani, zamanın varlığı harekete bağlı olarak kabul edildiğine göre, hareket olmaksızın zamanın varlığından söz edilemez. Peki, zaman ile hareket arasında bunun tersi yönünde bir ilişkinin bulunup-bulunmadığı konusunda ne denilecektir? Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, hareket olmaksızın zamanın olamayacağı yukarıda söylendi; ya peki zaman olmaksızın hareket var olabilir mi? Aristoteles'in bu soruya cevabı, muhtemelen, 'evet' olacaktır. Zira o kendisi, gök cisimlerine ait olan hareketlerin zamansız olduğunu kabul eder. Fakat zaman ile hareket arasında bulunan bu ilişkinin konumuz açısından önemli olan tarafı, şu soruya verilecek olan cevapta yatmaktadır: Zaman denilen şey, varlık alanında bulunma *süresi* bakımından hareketin sahip olduğu niteliğe sahip midir? Başka bir ifadeyle, zaman ile hareket, varlık alanında buldukları *süre* bakımından *eşzamanlı* şeyler midir? Örneğin, hareket ezeli ve ebedî bir varlık ise zaman da aynı tür bir varlık mıdır? Bu sorunun dolaylı bir cevabını, Aristoteles'in şu ifadelerinde bulmaktayız: "Nasıl ki hareket, daimî ve ebedî bir peşpeşe geliş ve süreklilikten ibarettir; zaman da aynı şekildedir."⁵ Aristoteles bu ifadeleri biraz daha açar ve şöyle der: "Şurası gayet açıktır ki zaman, hareketin öncelik ve sonralık bakımından sayısından ibarettir ve daimî ve sürekli bir şeyin sıfatı olduğu için de daimî ve sürekli bir şeydir."⁶ "Zamanın, hareket ile aynı türden bir varlık olduğu son derece açıktır."⁷ Bu ifadeler, zamanın ezeli ve ebedî olduğunu—onun-bir başlangıcının olmadığını—açıkça belirtiyor değil iseler de, îmalı bir dil ile üstü kapalı bir şekilde böyle bir iddiayı dile getirmektedirler. Thomas, Aristoteles'in bu ifadelerinde dile getirilen ve zamanın başlangıcının olmadığına işaret eden bu üstü kapalı kanıtı şu şekilde netleştirmeye çalışır: Bünyesinde herhangi bir 'ân'ı barındırmayan—diğer bir deyişle, içinde 'ân' bulunmayan—bir *zamandan*

⁴ *Physics*, 219b1-4.

⁵ A.g.e., 219b9.

⁶ A.g.e., 220a24-26. Siger of Brabant, Aristoteles'in, zamanın bir başlangıcının olmadığını, aksine sonsuz olduğunu ileri süren bu ifadelerindeki kanıtı açıklığa kavuşturan şu yorumu yapar: Her ne kadar zamanı meydana getiren 'ân'ların herbiri sonlu ve sınırlı ise de, bu 'ân'ların sayısı sonsuzdur. Dolayısıyla, sonsuz sayıda 'ân'lardan oluşan zaman da sonsuzdur; bkz. "Question on the Eternity of the World," *Philosophy in the Middle Ages* (ed. A. Hyman & J.J. Walsh) içinde, Indianapolis 1973, s. 495.

⁷ *Physics*, 222a30.

söz edilemez; yani, 'ân'sız zaman yoktur. 'Ân' denilen şey, zamanın başlangıcı ve zaman denilen şey de 'ân'ların peşpeşe gelmesinden ibaret olduğuna göre, zaman daima bir 'ân'dadır. 'Ân'ın zamanın başlangıcı olduğunu ise yukarıda söylemiştik; o halde zaman daima başlangıcındadır. Biz biliyoruz ki daima başlangıcında olan—yani, belli herhangi bir başlangıcı olmayan—bir şeyin sonu da olmaz. Dolayısıyla, zamanın sonu yoktur ve olmayacaktır. Kanıtı tersten başlatarak, aynı şekilde, zamanın başlangıcının bulunmadığını da şu şekilde kanıtlayabiliriz: 'Ân' denilen şey, zamanın başlangıcı olduğu gibi sonudur da. Zaman zorunlu olarak daima bir 'ân'da olduğuna göre, denilebilir ki, zaman daima sonundadır. Daima sonunda olan—yani, belli bir sonu olmayan—bir şeyin başlangıcı da yoktur; o halde zamanın başlangıcı yoktur.⁸

Ancak, Thomas bu kanıtın, hareketin ezelî ve ebedî olduğu varsayımı üzerine temellendirildiğini, aksi halde kanıtın geçerli olamayacağını belirtir ve bu görüşünü desteklemek için şöyle bir kanıt ileri sürer: Nasıl sonlu bir çizgi üzerinde bulunan herhangi bir nokta o çizginin hem başlangıcı ve hem de sonu olamıyor ise, aynı şekilde, sonlu bir hareketin adedi içinde—ki bu sonlu ve sınırlı bir zaman dilimi demektir—yer alan bir 'ân' da hem başlangıç ve hem de son olamaz. Bir çizgi üzerinde bulunan bir noktanın hem başlangıç ve hem de son olarak kabul edilebilmesi, sözü edilen çizginin başlangıç ve sonunun olmaması—yani, sonsuz olması—ile mümkündür; aynı şey, zaman ve onu oluşturan 'ân' için de geçerlidir.⁹ O halde, şurası çok açıktır ki, Aristoteles'in zamanın başlangıcının olmadığı iddiası ve bu konuda ileri sürdüğü kanıt, hareketin ezelî ve ebedî olduğu iddia ya da varsayımına dayanmaktadır.¹⁰ Fakat böyle bir kanıt, sorunu çözmek yerine onu ertelemek anlamı taşımaktadır, Zira zaman için sorulan soru, bu kez de hareket için sorulacaktır: Hareket, Aristoteles'in dediği ya da varsaydığı gibi gerçekten başlangıç ve sonu olmayan bir şey midir? Aristoteles'in bu konudaki kanıt ya da kanıtı nedir? Böylece, Aristoteles'in *zaman* ile ilgili iddia ya da kanıtı, onun *hareket* ile ilgili kanıt ya da varsayımının araştırılıp incelenmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla, biz de şimdi bu konuyu inceleyeceğiz. Fakat öncelikle kanıtın yapısı ile ilgili şu tespiti yapmamız yararlı olacaktır.

Aristoteles'in hareketin ezelî ve ebedî olduğu konusunda ileri sürdüğü kanıtı şöyle bir göz attığımızda görürüz ki, bu kanıt, pozitif bir fonksiyon yerine negatif bir fonksiyon icra etmektedir. Başka bir deyişle, Aristoteles, burada, doğrudan doğruya kendi görüşünü kanıtlamak yerine, karşı tarafa ait olup kendi görüşünün önünde engel teşkil ettiğini düşündüğü iki temel iddia ya da varsayımı çürütmek, onların geçersizliğini ortaya koymak gibi bir yol izlemektedir. Tabii ki bunu yapmakla, ana hedefi olan hareketin ezelî ve ebedî olduğu iddiasına destek bulmayı amaçlamaktadır. Çürütülmesi amaçlanan bu

⁸ Aquinas, St. Thomas, *Commentary on Aristotle's Physics* (tr. R.J. Blackwell ve diğerleri, New Haven 1963), b. 4, lec. 21, 617.

⁹ A.y.

¹⁰ Bkz. Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1992, s. 49.

iki iddia, ya da varsayım şunlardır: (i) Zamanın hareketten önce varlık alanına çıktığı; ilk hareketten önce bir zamanın bulunduğu; ya da henüz hiç bir şeyin hareket halinde olmadığı bir zamanın bulunduğu varsayımı ya da görüşü. (ii) Hareket etme yeteneğine sahip olan fakat hareket etmeyen—yani, durağan olan—varlıkların bulunduğu görüş ya da anlayışı.

Aristoteles, bu iki görüşü çürütme işine şöyle başlar: 'İlk hareketten önce bazı şeyler ya da varlıklar durgun halde idiler' diyen kişiye, bunun mümkün olmadığını belirtmek için şu soruyu sorar: Zaman var olmaksızın her hangi bir 'önce' ve 'sonra' nasıl var olabilir ki?¹¹ Aslında bu soru ile Aristoteles, yukarıdaki ifadenin kendi içinde çelişkili olduğunu belirtmek istemektedir. Zira sözkonusu cümlede 'ilk hareketten önce' deyimini çelişkili bir ifadeyi içermektedir. Yani, eğer ilk hareket henüz varlık alanına çıkmamış ise, bu durumda henüz herhangi bir 'zaman' ortalıkta yoktur ve dolayısıyla bir 'önce' den söz edilemez. Aristoteles buradan şöyle bir sonuca gider: 'İlk hareketten önce' ibaresinin çelişkili bir ifade olduğu ve dolayısıyla ilk hareketten önce bir zamanın olmayacağı kabul edilirse, hareket ile zaman eşzamanlı olarak varlık alanına çıkmış olacaklardır. Diğer bir deyişle, zaman var olmaksızın 'önce' ve 'sonra' olmayacağına, hareket var olmaksızın da zaman olmayacağına göre, "zaman sürekli var idi—yani, ezelf—ise, hareket de ezelf olmak durumundadır"¹².

Aristoteles'in hareketin ezelfliği konusundaki bu kanıtını biraz dikkatle incelersek, burada, hareketin ezelf olduğu iddiasının zamanın ezelf olduğu iddia ya da varsayımı üzerine temellendirildiğini görürüz. Ancak böyle bir temellendirme, gerçek anlamda bir temellendirme olmaktan çok, temellendirilmek istenen iddianın temeline, henüz temellendirilmemiş olan bir başka iddiayı koymak suretiyle onu ertelemek anlamına gelmektedir. Çünkü bu kez de hareketin ezelfliği iddiasının temeline konulan bu yeni iddia—zamanın ezelfliği iddiası—bir temellendirmeye gerek duymaktadır. İşte bu nedenle Aristoteles de ikinci basamakta bu temellendirmeyi yapmaya çalışmaktadır.

Aristoteles, bu ikinci temellendirmeyi gerçekleştirmek için iki kanıt ileri sürer. *Birincisi*: Ona göre, Platon dışındaki tüm geçmiş filozoflar, zamanın 'yaratılmamış' olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. *İkincisi*: Aristoteles burada, daha önce zamanla ilgili bölümde kullandığı şu kanıtı kullanır: "Zaman, 'ân'dan ayrı olarak ne var olabilir ne de düşünülebilir. 'Ân' ise, daha önce de belirttiği gibi, 'başlangıç' ve 'son'u kendisinde birleştiren bir orta nokta konumundadır. O halde devamlı bir zaman olmak—zaman, sürekli veya ezelf olmak—zorundadır."¹³

Şimdi Aristoteles'in bu iki kanıtını biraz yakından inceleyip analiz edelim. İleri sürülen ilk kanıt, bir kanıt olmaktan çok, geçmiş filozofların otoritesine müracaat etmek ya

¹¹ *Physics*, 251b10.

¹² A.g.e., 251b13-25.

¹³ A.y.; ayrıca bkz. Leaman, a.g.e., ss. 48-49.

da onlara sığınmaktan ibarettir. Otoriteye başvurma şeklindeki bu kanıtı karşı pekâlâ şöyle denilebilir: Eğer güçlü—ya da en azından mâkûl—kanıtları yok ise, geçmiş filozofların görüş birliği içinde olmaları zamanın ‘yaratılmamış’ veya ‘ezelî’ olduğunu kabul etmeyi gerektiren bir durum değildir. Aristoteles’in ikinci kanıtı da pek tatmin edici görünmemektedir. Zira zamanın ezeliği konusunda ileri sürülen bu kanıtta, ‘ân’ denilen birim, başlangıç ve sonu birbirine bağlayan bir orta nokta olarak değerlendirilmekte ve kanıt bu temel üzerine oturtulmaktadır. Fakat, ‘ân’ın böyle bir yapıya sahip olması, Aquinos’lu Thomas’ın da belirttiği gibi, ancak onun sonsuz bir çizgi üzerinde olduğunu—yani, ‘ân’ın sonsuz olan bir zamana ait bir birim olduğunu—varsaymamız, ya da kabul etmemiz durumunda sözkonusudur. Görülmektedir ki Aristoteles’in hareketin ezeliği için başvurduğu bu ikinci kanıt, zamanın ezeliği varsayımı üzerine temellendirilmektedir. Ancak, hatırlanacağı üzere Aristoteles’in temel amacı bu son varsayımı kanıtlamak idi; ve hatta hareketin ezeliğini de bu amaçla kanıtlamaya çalışıyordu. Dolayısıyla, Aristoteles’in bu kanıtı, tıpkı ‘tavuk mu yumurtadan çıktı, yumurta mı tavuktan çıktı?’ meselesinde olduğu gibi, fasit bir daireyi içeren bir yapıya sahiptir ve bu nedenle amacına hizmet eder görünmemektedir.

Dahası, Aristoteles’in bu kanıtının temel amacı ‘zamanın hareketten önce varlık alanına çıktığı’ veya diğer bir deyişle ‘ilk hareketin zaman içinde gerçekleştiği’ iddiasını reddetmek olduğu için, böyle bir kanıt, ‘ilk hareket zaman içinde gerçekleşmedi—yani, zaman hareketten önce varlık alanına çıkmış değildir—; ben bunu kabul ediyorum; ayrıca ben, ilk hareketten önce her şeyin durağan olarak var olduğunu da iddia ediyor değilim; ancak, ne zamanın ve ne de hareketin ezeli olduğunu kabul etmiyorum’ diyen bir kişiye herhangi bir şey söylüyor, ya da kanıtıyor değildir. Yani, Aristoteles’in bu kanıtı, zamanın hareketten önce olmadığını ve ilk hareketten önce durağan varlıkların bulunmadığını kanıtlamayı amaçlamaktadır; yoksa zamanın ezeli olduğunu kanıtlamayı değil. Dolayısıyla, kanıtın geçerli olduğu kabul edilse dahi yine de sözkonusu amaca hizmet etmeyecektir. Zira zaman hareketle eşzamanlı olarak varlık sahasında bulunsun dahi onun ezeli olacağı anlamına gelmez; çünkü her ikisi de eşzamanlı olarak bir başlangıca sahip olabilirler.

Yukarıda, Aristoteles’in zamanın ezeliği ile ilgili iddiasının temelinde bulunan varsayımın ‘hareketin ezeliği’ varsayımı olduğunu söyledik ve buraya kadar Aristoteles’in bu varsayım ile ilgili kanıtlarını inceledik. Burada bir noktayı daha belirtmek istiyoruz. İleri sürdüğü bu kanıtlardan ayrı olarak, Aristoteles’i hareketin ezeli olduğu düşüncesine sevkeden önemli iki faktör daha vardır. Bunlar, Aristoteles’in ‘hareket kavramı’ ve ‘maddi sebep anlayışı’dır. Şimdi bu iki faktör ve fonksiyonlarını incelemeye çalışacağız.

Aristoteles ‘hareket’i şu şekilde tanımlar: “Hareket, potansiyel olarak var olan bir şeyin, bu potansiyel olarak var olması yönünden gerçekleştirilerek tamamlanmasıdır.”¹⁴

¹⁴ *Physics*, 201a10.

Bu tanıma göre, der Aristoteles, “her türlü hareket, potansiyel olarak bu hareketi yapıp gerçekleştirme yetenek ve niteliğine sahip olan şeylerin varlığını ihtiva etmektedir.”¹⁵ İmdi, hareket eden şey önceden hareket etme yeteneğine potansiyel anlamda sahip olan şey olduğu için, hareket etme yeteneğine sahip olan bu şeyin varlık alanına çıkabilmesi, daha önceden gerçekleşmiş olan ve bu potansiyel hareketi taşıyan şeyin kendisi sayesinde varlık alanına çıktığı başka bir hareket ve değişimin varlığını gerektirmektedir. Zira her şey önce durağan idi ve daha sonra hareket etmeye başladı ise, “durağan olan bu şey daha önceden gerçekleşmiş olan bir değişim süreci içinde bulunmuş olmalıdır; çünkü onun durağanlığının mutlaka bir sebebi vardır ve onun sayesinde durağan hale gelmiştir... Dolayısıyla, bu ilk değişimden önce başka bir değişim daha gerçekleşmiş olacaktır”¹⁶ ve bu böylece geriye doğru sonsuza kadar gidecektir. Şu halde hareket ezeli ve başlangıçsız olmalıdır. Aristoteles’in ‘hareket kavramı’ndan yola çıkarak ortaya koyduğu akıl yürütme kısaca bu şekildedir.

Şimdi bu akıl yürütme analiz etmeye çalışalım. Aristoteles’in hareket tanımına ve bu tanıma dayanarak yaptığı akıl yürütmeye dikkatlice bakıldığında görülmektedir ki, bir şeylerin varlığı—bu, ister potansiyel anlamda isterse aktüel anlamda ‘hareket eden’ olsun farketmez—sürekli olarak varsayılmaktadır. Hatta Aristoteles *ilk hareketten* söz ediyor olmasına rağmen onu *bir şeyin hareketi* olarak anlamakta ve dolayısıyla burada dahi hazır bir şekilde ilk hareketi gerçekleştirmeyi bekleyen bir şeyin varlığı bir varsayım olarak kendini sunmaktadır. Aristoteles düşüncesinde bunun bu şekilde olmasının nedeni, ‘maddi sebep’in *ezeli* kabul edilmesidir.¹⁷ İşte bu nedenle hareket, yukarıda da belirtildiği gibi, potansiyel durumdaki ezeli maddenin aktüel hale gelerek kendini gerçekleştirmesinden ibarettir. Bu tanımlamada hareket, ezeli olan ilk maddenin hem potansiyellik durumunu ve hem de aktüellik durumunu kapsayan süreci ifade etmektedir. Bu nedenle maddenin ezeliğinden hareketin ezeliği sonucu çıkmaktadır. İmdi, eğer bir kişi ezeli ilk prensip olarak maddenin varlığını kabul eder ve hareketi de yukarıdaki şekilde tanımlarsa, bu kişinin hareketin ezeli olduğu sonucuna ulaşmasından daha doğal ve olağan bir şey olamaz. Ancak, gerek ezeli bir ilk prensip olarak maddenin varlığı ve gerekse Aristoteles’in hareket tanımı olduğu gibi kabul edilmek zorunda mıdır ki? Örneğin, şöyle iddiada bulunan bir kişiyi düşünelim: ‘Ne potansiyel ve ne de aktüel halde ezeli olan ilk madde diye bir şey yoktur; hareket de bir durumdan diğerine geçen bir şeyin gerçekleştirdiği aktivite değildir. Aksine, başlangıçta hiç bir şey—ezeli olduğu iddia edilen ilk madde de buna dahildir—yoktu, her şey sonradan ortaya çıktı; ilk hareket de potansiyellikten aktüelliğe geçiş değil, yoktan varolmadır.’ Aristoteles’in gerek maddi sebep konusundaki ve gerekse hareket kavramı ile ilgili varsayımlarını kabul etmeyen böyle bir kişiye, Aristoteles’in temelinde bu varsayımlar bulunan yukarıdaki akıl yürütmesi, herhangi bir şey söylemiş ya da kanıtlamış olmayacaktır.

¹⁵ *Physics*, 251a10.

¹⁶ *Physics*, 251a25-30.

¹⁷ Aristoteles düşüncesinde ilk dört sebepten ‘maddi sebep’in ezeliği konusunda bkz. *Physics*, 200a30, 207b35 ve 252b4.

Özetle belirtecek olursak, Aristoteles'in 'zamanın ezeliği' iddiası onun 'hareketin ezeliği' iddiasına, 'hareketin ezeliği' iddiası da nihai anlamda onun 'ezeli ilk madde' anlayışına dayanmaktadır. 'Maddenin ezeliği' anlayış ya da iddiasının kabul edilmesi durumunda hem zamanla ve hem de hareketle ilgili ezellik iddiaları temelini kaybederek yıkılmaktadır. Bu durumda mesele, son analizde, ilk maddenin gerçekten ezeli olup-olmadığı meselesidir. Dolayısıyla, bu aşamada bize düşen iş, Aristoteles'in bununla ilgili tartışmasını incelemektir.

Aristoteles'e göre maddenin yok olması negatif anlamda bir yok olmadır, pozitif anlamda bir yok olma değil. 'Negatif anlamda yok olma' terimiyle neyin kastedildiği, onun ilk madde hakkındaki şu ifadelerinde belirtilmektedir: "O, doğası gereği, bir potansiyellik olarak yok olmaz; aksine o, doğası gereği, oluşma (yani, meydana gelme ya da varlık alanına çıkma) ve yok olma (yani, varlık alanının dışına çıkma) alanının dışında olmak zorundadır."¹⁸ Aristoteles bu görüşünü şöyle bir kanıtla destekler: Eğer ilk madde varlık alanına sonradan gelmiş bir şey olsaydı, ilk maddeden daha önce varlık alanında bulunan ve ilk maddenin varlık alanına çıkmasında bir hammadde ya da öz-cevher fonksiyonu icra eden başka bir şeyin var olması gerekecekti. Oysa bu nitelikler—yani, hammadde veya öz-cevher olma—ilk maddenin doğasını tasvir etmektedir. Başka bir deyişle, ilk madde terimiyle kastedilen şey, diğer varlıkların tümünün bir anlamda hammaddesi konumundaki ilk maddi sebeptir. Şu halde o, 'meydana gelme ve yok olma' alanının dışında olan—yani, bu aktivitelerden de önce bulunan, hatta bir anlamda bu aktivitelerin gerçekleşmesini sağlayan bir ön şart olan—bir şeydir. Kısacası, o ezeldir.¹⁹

Aristoteles'in bu kanıtında dikkatimizi çeken çok önemli bir nokta şudur: Kanıtın yapısı öyle bir yaklaşımı içermektedir ki, varlık alanına çıkma olayında bir hammadde-nin bulunması ve fonksiyonunu icra etmesi sanki bir zorunluluk ve alternatifi olmayan yegane açıklama tarzı ya da yoludur. Oysa 'hiçlikten ya da yokluktan varlık alanına çıkma' diyebileceğimiz bir yaklaşım da, Aristoteles'in bu yaklaşımına bir alternatif olarak, var olma olay ya da aktivitesini açıklama iddiasındadır. İşte bu nokta, konunun Aristoteles'in gözünden kaçan yönünü oluşturmaktadır. Örneğin, niçin şöyle bir durum mümkün olmasın?: İlk madde her şeyin temelinde bulunan hammadde olma niteliğini taşımakla birlikte o da hiçlik ya da yokluktan varlık alanına çıkmıştır. İlk maddenin bu şekilde anlaşılması niçin mümkün olmasın? Onun, 'meydana gelme ve yok olma alanı'nın dışında olması niçin zorunlu olsun ki? Bu soru Aristoteles tarafından cevapsız bırakılmış ve ilk maddenin ezeli bir prensip olarak kabul edilmesiyle yetinilmiştir. Hareket ve zamanın ezeliği de buna dayandırılmıştır. Ancak, yukarıdaki incelememizden de anlaşıldığı gibi, ilk maddenin ezeli olduğunu kabul etmeyi gerektiren kuvvetli kanıtlar olmadığı gibi onun hiçlikten varlık alanına çıktığını kabul etmeyi engelleyen herhangi bir neden de görünmemektedir.

¹⁸ *Physics*, 192a25-32.

¹⁹ A.y.

Bu son değerlendirmeyi de yaparak Aristoteles'in kanıtlarının incelenmesi işini tamamlamış olduk. Şimdi de Thomas'ın beslendiği diğer kaynak olan Hıristiyan düşüncesinin konuyla ilgili iddia ve görüşlerini incelemeye geçelim.

Hıristiyan düşüncesinde bir 'yaratma' fikrinin bulunduğunu daha önce söylemiştik. Peki, bu yaratmanın niteliği nedir? Yani, nasıl bir yaratmadır bu? Aristoteles'in ilk hareket kavramının, temelde, hareket etme potansiyeline sahip bir şeyin varlığını ön-kabul olarak alıp bunun üzerine kurulduğunu yukarıda söylemiştik. Eğer bu ilk hareket olduğu gibi alınır ve buna 'yaratma' denilecek olursa, bu yaratma 'yoktan varetme' anlamında bir yaratma olmayıp sadece zaten var olan bir şey üzerinde gerçekleşen bir 'mutasyon' veya 'yeniden şekil verme' anlamında bir yaratma olacaktır. Oysa Hıristiyan teolojisine göre Tanrı başlangıçta gökleri ve yeri yaratmış ve bu yaratma 'hiçlikten' veya 'yoktan' varetme (*creatio ex nihilo*) anlamında bir yaratma olarak gerçekleşmiştir.²⁰ Örneğin, Augustinus (354-430)'un şu ifadelerinde böyle bir yaratma anlayışının açık ve net bir şekilde dile getirildiğini görürüz:

Başlangıçta Sen gökleri ve yeri yarattın. Bu sözleri Musa yazdı.²¹ Her şeye gücü yeten Rabbim, Yüce Tanrı, başlangıçta, ki bu Sendendir, Hikmetin dahilinde, ki bu da Senin özünden doğan bir sonuçtur, Sen bir şey yarattın ve bu şeyi hiçlikten (yoktan) yarattın... Dolayısıyla, Sen gökleri ve yeri hiçlikten yarattın.²²

İşte Thomas'ın problemi, evrenin ezeliği ve bunun zamanın başlangıcı ile ilgili negatif sonucu hakkındaki Aristotelesci görüş ile 'yoktan varetme' ve bunun zamanın başlangıcı konusundaki pozitif sonucu ile ilgili Hıristiyan teolojisinin görüşü arasında kalmış olmaktır.

İmdi, buraya kadarki incelemelerimizden çıkan sonuç, zamanın ezeli mi olduğu yoksa bir başlangıcının mı bulunduğu sorusunun, nihai olarak, evrenin ezeli mi olduğu yoksa sonradan yoktan varedilmiş ve dolayısıyla bir başlangıcı bulunan bir şey mi olduğu sorusuna dayandığı gerçeğidir. Evren konusundaki karar ve yaklaşım zaman konusundaki anlayışı doğrudan etkileyeceğine göre, denebilir ki evrenle ilgili araştırma bir bakıma zamanla ilgili araştırma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, evren hakkındaki—ve bu nedenle de zaman hakkındaki—Aristotelesci görüş ile Hıristiyanlığın görüşü arasında kalan Thomas'ın takındığı tavra geçmeden önce, onun önünde hazır olan seçenekleri bir gözden geçirip daha sonra da Thomas'ın bu seçeneklerden hangisini kabul ve hangisini reddettiğini görelim.

Evren, ya—Aristoteles'in iddia ettiği gibi—ezelidir, ya da—Hıristiyanlığın kutsal kitabında ifade edildiği gibi—yaratılmıştır. Birinci durumda, hareket eden şey olan evren ezeli olduğu için hareket de ezeli olacak ve dolayısıyla da zaman ezeli ve başlangıç-

²⁰ Hıristiyan düşüncesindeki 'yaratma'nın mahiyeti ve bu konudaki farklı yorumlar hakkında bkz. 3 n°'lu dipnöt ve buradaki referanslar.

²¹ *Confessions* (tr. J.K. Ryan), New York 1960, XI, 3.

²² A.g.e., XII, 7.

sız olacaktır. İkinci durumda ise—yani, eğer evren ‘yaratılmış’ bir varlık olarak kabul edilirse—iki seçenek karşımıza çıkmaktadır: Buradaki yaratma ya ‘var olan bir şeyden yapılma’ anlamında—yani, bir değişim veya fiziksel mutasyon anlamında, tıpkı Aristoteles’in ilk hareketinde olduğu gibi—bir yaratılma olacaktır; ya da ‘hiçten veya yoktan varedilme’ anlamında bir yaratılma olacaktır. Buradaki birinci seçenek kabul edildiğinde ise, Aristoteles’in de belirttiği gibi, bu ‘var olan’ın da bir başka ‘var olan’dan yapıldığı ve böylece geriye doğru giden sonsuz bir teselsül zincirinin varlığının kabul edilmesi zorunluluğu doğacaktır. Eğer ikinci seçenek tercih edilerek evrenin yoktan yaratıldığı kabul edilirse, bu durumda evrenin ya ‘yaratılmış olmakla birlikte ezeli olduğu’ ya da ‘ezeli olmayıp bir başlangıcının bulunduğu’ iddia edilecektir. İşte Thomas’ın önünde bulunan seçenekler bunlardır.

Bir noktayı daha hemen başlangıçta belirtelim ki, bir Hıristiyan teoloğu olarak Thomas’dan evrenin Aristotelesci anlamda ezeli olduğunu kabul etmesi beklenemez. O da zaten bu Aristotelesci görüşü değil, kutsal kitapta ifade edilen ‘yaratılma’ görüşünü tercih etmiştir. Ancak, Thomas’ın kabul ettiği yaratılma ne tür bir yaratılma—yukarıdaki seçeneklerde belirtildiği gibi, bir değişim ve mutasyon anlamında bir yaratılma mı yoksa yoktan varedilme anlamında bir yaratılma mıdır—sorusu yine cevap beklemektedir. Şimdi bu sorunun cevabını arayalım.

Thomas’a göre yaratma, “varlığın tümünün evrensel sebepten zuhurudur; bu evrensel sebep de Tanrı’dır.”²³ O bu yaratma tanımına şu ifadeleri de ekler: “Bizim ‘yaratma’ terimiyle ifade ettiğimiz şey, işte bu ortaya çıkış ya da meydana gelme olayıdır.”²⁴ Thomas, bu tanıma verdikten sonra, burada sözü edilen yaratmanın bir *mutatio physica* olmayıp, *productio ex nihilo* olduğunu şöyle bir kanıtla ortaya koyar:

Herhangi bir şey, belli bir referans sistemine göre ilk defa ortaya çıkıp görüldüğünde, siz onun orada önceden zaten var olduğunu varsaymazsınız... Şu halde eğer biz varlığın tümünün onun ilk kaynağından ortaya çıkışını mütalaa ediyorsak, ona orada önceden sahip olduğu herhangi bir varlık atfeden bir varsayımı kabul edemeyiz. Biz biliyoruz ki ‘var olmamak’ ile ‘yok olmak’ veya ‘hiçlik’ aynı anlama gelen şeylerdir... Öyleyse yaratılma, yani tüm varlığın ortaya çıkması, bir hiçlik olan yokluktan meydana gelmez.²⁵

Thomas’ın bu ifadelerinden onun hem ‘evrenin ezeliği’ni iddia eden seçeneği ve hem de ‘var olan bir şeyden başka bir şey yapma’ şeklinde ifade edilen değişim ve fiziksel mutasyon anlamındaki yaratılma seçeneğini reddettiği, bunun yerine ‘yoktan varedilme’ anlamında bir yaratılmayı iddia eden seçeneği kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak, mesele tam anlamıyla açıklığa kavuşmuş ve yaratmayla ilgili problem tamamen çözü-

²³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (Latince Metin ve İngilizce Çevirisi), Blackfriars 1964., I, q. 45, a. 1; bu referansa bundan sonra ‘Summa’ şeklinde atıf yapılacaktır.

²⁴ A.y.

²⁵ A.y.

müş değildir. Zira Thomas'ın ifadelerindeki ' yokluktan ya da hiçlikten varlık alanına çıkmak' terimi içinde geçen 'yokluk' ya da 'hiçlik' kavramının neyi ifade ettiğine bağlı olarak onun yaratılma anlayışı farklı şekillerde anlaşılabilir. Örneğin, bu 'yokluk' kavramı, 'aktüel olmama' ya da, pozitif bir ifadeyle, 'potansiyel olma' anlamında bir şey olarak anlaşılabilir. Bu durumda yaratılma, potansiyel bir şey olmaktan çıkıp aktüel bir şey olma—veya bizim eski tabirimizle, kuvveden fiile çıkma—anlamını taşıyacaktır. Böyle bir yaklaşımın yaptığı şey ise, 'yokluk' kavramının ifade ettiği şeye—'potansiyellik' anlamında da olsa—bir *varlık atfetmek* olacaktır. Bu ise Aristoteles'in 'potansiyel olarak hareketli' dediği 'ilk madde' anlayışına oldukça benzemektedir. Dolayısıyla, böylece Thomas'ın 'yaratılma' terimi ile ifade ettiği şey, Aristoteles'in 'varlıkların ilk maddeden zuhuru' dediği şey ile aynı anlamı ifade ediyor olacaktır. Peki, acaba Thomas'ın 'yaratılma' anlayışı bu şekilde yorumlanabilir mi? Öyle görünüyor ki, bu sorunun cevabı 'hayır' olacaktır. Şimdi cevabın negatif olmasının nedenini araştıralım.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, zaman zaman bir şeyin cinsini veya yapıldığı maddeyi ifade etmek için de kullanılan ve Latince'de 'ex', İngilizce'de 'from' edatı ile ifade edilen ve Türkçede de '-den, -dan' ekleriyle karşılanabilen ifade şeklinin 'yoktan' veya 'hiçlikten' terimlerindeki fonksiyonu, Thomas'a göre, varlığın yapıldığı hammadenin cinsini ifade etmek değil, süreç bakımından öncelik ve sonralığı ifade etmektir. Thomas'ın burada ne demek istediğini bir örnekle açıklayalım. Meselâ, şu iki cümleyi birbiriyle karşılaştırıp, sözü edilen ekin buradaki fonksiyonunu görelim: 'Âdem topraktan yaratıldı' ve 'Âdem yoktan yaratıldı'. Bu cümlelerden ilkinde '-tan' eki Âdem'in yaratıldığı hammadenin cinsini belirtme ya da bildirme işlevi görünürken, ikincisinde ise böyle bir işlev görünmez, Âdem'in süreç ile ilişkisini veya yaratılmanın niteliğini bildirir. Bu işlev farklılığına dayanarak bu iki cümlenin bize anlattığı şeyleri şu şekilde ifade edebiliriz: Birinci cümleden, Âdem yaratılmadan önce toprak denilen bir varlığın bulunduğunu ve bunun Âdem'in hammaddesini oluşturduğunu anlarız. İkinci cümleden ise böyle bir anlam çıkartamayız. Örneğin, 'Âdem yaratılmadan önce "yok" diye bir varlık vardı ve Âdem bu varlığın hammadde olarak kullanılması suretiyle yaratıldı' diyemeyiz. İkinci cümlenin bize söylediği şey, Âdem'in önce-yok iken daha sonra yaratılıp varlık alanına çıkartıldığı şeklinde bir iddiadır. Yani burada, sözü edilen yaratmanın, fiziksel bir mutasyon veya değişimden farklı olan bir fiil olduğu anlatılmak istenmektedir. İşte, Thomas'a göre, 'ex nihilo' terimindeki 'ex' sözcüğü veya İngilizce 'from nothing' ifadesindeki 'from' edatı, yukarıdaki örneklerden ikincisinde geçen '-tan' eki anlamında kullanılmakta ve onunla aynı işlevi görmektedir.

İkinci olarak, 'yoktan' ifadesinde yer alan 'yokluk' kavramı, yaratılma öncesi varolduğu kabul edilebilecek herhangi bir varlık ile yaratılma arasında olması tasavvur veya hayal edilebilecek herhangi bir ilişkiyi kökten reddeder.²⁶ Buradaki 'yok' terimi ye-

²⁶ A.y.; bkz. özellikle üçüncü itiraza verilen cevap.

rine başka bir terim konularak ikisi arasında karşılaştırma yapıldığında, sözkonusu reddedişin daha açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya çıktığını görürüz. Bu amaçla yine yukarıda geçen örnek cümlelerimizi ele alalım ve 'topraktan' ifadesi ile 'yoktan' ifadesinin anlattığı şeyleri karşılaştıralım. İlk ifadeden, *toprak* ile *Âdem* arasında, hem bir 'hammadde varlık-rafine edilmiş varlık' ilişkisi ve hem de bir 'öncelik-sonralık' ilişkisi düşünülebilecektir. Oysa *yokluk* ile *Âdem* arasında bu türden ilişkilerin bulunması mümkün görünmüyor. Çünkü *yok* teriminin ifade ettiği şeye herhangi bir *varlık* atfedilememektedir. Tam bu noktada, belki de, *yokluk* ile *Âdem* arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinin olabileceği şeklinde bir itiraz yapılabilir. Ancak buna, öncelik-sonralık ilişkisinin iki varlık arasında olabileceği, *yokluk* kavramına ise herhangi bir varlık atfedilemeyeceği ve dolayısıyla böyle bir ilişkinin olamayacağı şeklinde cevap verilebilir.

Thomas, kutsal kitapta geçen 'yaratılma' olayının Aristotelesci anlamda yorumlanmasının mümkün olmayışının nedenlerini bu şekilde açıklamaktadır. Şimdi, Thomascı 'yaratılış' anlayışı ile Aristotelesci 'ilk madde ve ilk hareket' anlayışı arasındaki farkı çok kısa bir şekilde belirterek Thomascı yaklaşım hakkındaki incelememize devam etmek istiyoruz. Aristotelesci anlayışta ilk hareketi yapma yeteneğine sahip olan ilk madde, potansiyellik anlamında da olsa bir varlığa sahiptir. Varlıkların ilk maddeden zuhuru anlamına gelen ilk hareket de, ilk maddenin bu potansiyellik durumunun aktüelleşmesini ifade eder. Thomascı anlayışta ise 'yokluk' kavramı ne potansiyellik ve ne de başka herhangi anlamda bir varlığa sahip değildir. Aksine, bu kavram, her türlü varlığın yokluğu anlamını ifade eder. Buna göre, 'yokluk'un herhangi bir anlamda—buna Aristotelesci anlam da dahildir—bir varlığa sahip olduğunu söylemek, bir iç-çelişki durumudur. İşte iki yaklaşım arasındaki bu farklılık nedeniyle Thomascı düşüncede 'yaratmak'—yoktan varetmek anlamında—şeklindeki nedensellik ile diğer türden nedensellikler arasında bir ayırım yapılmış ve diğer nedensellik türlerinin aksine olarak 'yaratıcı nedensellik' (*creative causality*) sadece Tanrı'ya atfedilmiştir.²⁷ Yani Thomascı düşüncede yegane yaratıcı sebep Tanrı'dır.²⁸

Buraya kadarki incelememizden anlaşılmalıdır ki, ilk madde ve ilk hareket ile ilgili olarak Thomas, kutsal kitapta geçen ve 'yoktan varetme' şeklinde anlaşılan yaklaşımı tercih etmektedir. Ancak, bu yaklaşım da sorunsallıktan uzak değildir. Örneğin, konumuzu yakından ilgilendiren bir sorun, bu yaklaşımın Augustinus tarafından ortaya konan klasik ifadesi içinde geçen 'başlangıçta Sen yeri ve gökleri yarattın' şeklindeki kısımdır. Tırnak içinde aktardığımız bu ifadelerden, yaratmanın sanki zaman içinde gerçekleştirilmiş olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü buradaki 'başlangıçta' terimi bir zaman ifadesidir ve yaratmaya göre bir önceliği ifade etmektedir. Eğer durum böyleyse—yani

²⁷ Yaratma fiilinin sadece Tanrı'ya atfedilmesi hakkında bkz. *Summa* I, q. 45, a. 5.

²⁸ Bkz. Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (tr. L.K. Shook), Notre Dame 1994, ss. 122-123.

yaratma zaman içinde gerçekleşmiş ise—bu durumda doğal olarak akla şu sorular gelmektedir: Biz biliyoruz ki zamanın varlığı hareketin varlığına; hareketin varlığı da hareket edebilen bir şeyin varlığına bağlıdır. Daha yaratma gerçekleşmemiş iken—yani hareket edebilen hiçbir şey henüz varlık alanına çıkmamış iken—zaman diye bir şeyin varlık alanında bulunması nasıl mümkün olabilmektedir?²⁹

Thomas bu problemin, kutsal metinde geçen ifadelerin nasıl anlaşılacağı ile ilgili bir problem olduğu kanısındadır. Kutsal metindeki bu ifadeler, belli bir amaç için orada bulunmaktadır; Thomas bu amacı şu şekilde açıklar: “Bazı kimseler ezeli ve ebedi bir evren ve başlangıcı olmayan bir zaman anlayışını benimsemekteydiler. İşte bu görüşe karşı, ‘başlangıçta’ terimi, ‘zamanın da başlangıcı vardır’ anlamını ifade etmek üzere kutsal kitaptaki ifadede yerini almıştır.”³⁰ Terimin Thomas tarafından yapılan bu yorumuna göre ‘yaratma’ zaman içinde değil, zamanla birlikte gerçekleştirilmiştir; yani zaman evrenle *birlikte* yaratılmıştır, ondan daha önce değil.

Thomas’a göre, ‘başlangıçta’ teriminden yaratmanın zaman içinde gerçekleştiği şeklinde bir sonucu gidilmesinin önemli bir nedeni de ‘sebeplilik’ kavramıdır. Sözkonusu terimi bu şekilde yanlış yorumlayan kişilerin sebep ve sebeplilik anlayışlarında bir yanlışlık sözkonusudur. Bu yanlışlık, *tek tek sebepler* ile *evrensel Sebeplilik* arasında hiçbir fark yokmuş gibi davranarak onları aynı kategoriye yerleştirmektedir. Oysa Thomas’a göre, evrensel sebep, çok önemli bir noktada diğer sebeplerden ayrılmaktadır. Thomas bu önemli noktayı şöyle ifade eder: “Evrendeki belli bir sebebin sebepliliğini icra etmesi, maddenin olduğu kadar *zamanın* da önceden varolmasını gerektirir. Hem tüm varlıkları ve hem de zamanı meydana getiren evrensel sebep hakkında ‘ân’ların peşpeşe gelmesi hayal edilmek suretiyle zamanın şu ânında sebeplilik eylemini icra ediyor fakat ondan önceki ân da icra etmemişti şeklinde—sanki zaman onun eyleminden önce var olan bir ön şart gibi düşünülerek—bir değerlendirmede bulunulamaz. Zira sonucun tarih ve zamanını Yüce İrade ve Gücünün uygun ve yerinde olan tezâhürüne göre belirleyen şeyin, sözü edilen sebep olduğu kabul edilmektedir.”³¹

Thomas, yaratmanın zaman içinde gerçekleştirildiği şeklindeki yaklaşımın nedenlerinden ‘sebeplilik’ kavramı konusundaki yanlışlığa bu şekilde işaret edip doğrusunu belirttikten sonra, önemli bir tespitte daha bulunur. Bu tespit şu şekilde ifade edilebilir: Her ne kadar evrendeki ‘tüm varlıklar ve zaman’ yaratılmış olup bu yaratma fiilinden önce zaman diye bir şey sözkonusu değilse de, doğamız gereği biz insanlar bu yaratma olayını ‘bir peşpeşe geliş ve zaman içinde gerçekleşen bir süreç’ gibi—yani, sanki yaratmadan önce bir zaman mevcut imiş gibi—anlamak durumundayız; başka türlü anlama imkânımız da yok gibidir. Thomas’ın bu yaklaşımının temelinde onun bilgi

²⁹ Nitekim Aristoteles de *Physics* adlı eserinde bu soruyu soruyordu; bkz. yukarıda geçen 11 no’lu dipnot.

³⁰ *Summa* I, q. 46, a. 3.

³¹ *Summa* I, q. 46, a. 1.

teorisi yatmaktadır. Thomascı bilgi teorisine göre, herhangi bir şey veya durum, bir suje tarafından bu sujenin mahiyet ve tabiatına uygun bir şekilde algılanıp kavranır.³² Örneğin Tanrı'nın mahiyeti insanınkinden farklı olduğu için O'nun herhangi bir şey ya da olayı kavraması da insan kavrayışından farklı olmaktadır. Yani Tanrı'nın kavrayışı O'nun mahiyetine uygun bir tarzda—sözgelimi, *Tanrıca* bir kavrayış—insaninki de kendi mahiyetine göre—meselâ *insanca* bir kavrayış—olmaktadır. Dolayısıyla Thomas'a göre, bizim anlama ve kavrama yetimiz (*intellect*) bir nesne veya olayı *önce* 'yok olan' *daha sonra da* 'varlık alanına çıkan' bir şey olarak anlamaktadır.³³ Bu şekildeki kavrayış, bizim zamansal süreç içinde bulunan ve böylece kavrayan bir varlık olmamız nedeniyledir. Dahası, bu zamansallığımız kavrayışımızla sınırlı kalmayıp ifade ediş tarzımıza da yansımaktadır. İnsanın anlama ve ifade etme yetisinin diskursif karakteri ile ilgili bu söylediklerimiz, Thomas'ın dilinde ifadesini şu şekilde bulmaktadır: "Bizim anlatım ve ifade ediş tarzımız anlayış tarzımız ile uygunluk arz etmek durumunda olduğu için, ... yaratmayı, 'bir halden diğerine geçme' şeklinde anlar ve buna bağlı olarak da 'yok'tan 'varetmek' şeklinde [yani, zamansal olarak önce yokluğun sonra da var olmanın bulunduğu izlenimini veren bir şekilde]³⁴ ifade ederiz."³⁵ İşte, bu şekilde yanlış izlenim uyandırmalarına ve—hatta bunun da ötesinde—yanlış anlamaya sebep olmalarına rağmen, 'yaratılmadan önce' ve '*başlangıçta* hiçbir şey yoktu, *sonradan* yaratıldılar' gibi ifadeler, insan anlayış ve ifadesi için kaçınılmazdırlar; insanoğlu bunları kullanmaksızın yapamamaktadır (veya başka bir deyişle, meramını ancak bu şekilde anlatabilmektedir).

Thomas'ın evrenin yaratılmış olduğu ve bu yaratılmanın da hangi anlamda bir yaratılma olduğu hakkındaki yaklaşımını yukarıda gördük. Buna göre evren, *Tanrı* denilen evrensel sebep tarafından *yoktan* yaratılmış idi. 'Evren-zaman' ve 'yaratılma-zaman' ilişkisi açısından bakıldığında ise, Thomas'a göre, evrenin yaratılması zaman içinde değil zamanla birlikte gerçekleştirilmişti. İşte bu son cümle, bir soruyu akla getirmektedir: Evrenin yaratılması zaman içinde olmadığına—yani, yaratmadan önce bir zaman sözkonusu olmadığına—göre, acaba hem evren hem de zaman—yaratılmış olmakla birlikte—ezelî olamazlar mı? Şimdi, Thomas'ın bu soruya verdiği cevabı araştıracağız. Ancak, burada şunu hemen belirtelim ki 'yaratılmış olan evren ve zaman ezeli olabilir mi-olamaz mı?' sorusuna verilecek cevap, 'ezelîlik' kavramı ile neyin kastedildiğine bağlıdır. Dolayısıyla, Thomas'ın sözkonusu soruya verdiği cevaba geçmeden önce onun 'ezelîlik' konusundaki görüş ve yaklaşımını incelemenin gerekli olduğu düşüncesindeyiz.

Thomas, Boethius'un 'ezelîlik' tanımını benimser ve *Summa Theologiae* adlı eserinin 10. Meselesinin birinci makalesinde, bu tanıma karşı yapılan itirazlara cevaplar vermek suretiyle onu savunur. Boethius'a ait olan bu tanım ise şöyledir: "Sonu ve baş-

³² *Summa* I, q. 84, a. 2 ve q. 12, a. 11.

³³ *Summa* I, q. 45, a. 2.

³⁴ Köşeli parantez içindeki bu ifadeler bana aittir; R.E.

³⁵ *Summa* I, q. 45, a. 2.

langıcı olmayan bir hayatın tamamına mükemmel bir şekilde ve aynı anda [yani, peşpeşe gelen zaman içinde olmaksızın]³⁶ sahip olmaktadır.³⁷ Şimdi biraz daha yakından incelemek amacıyla bu tanımı analiz edelim. Tanıma göre ezeli olmak demek, şu iki şartın ikisini birden taşımak demektir: 1- *Başlangıcı ve sonu olmayan bir hayata sahip olmak*; 2- *Böyle bir hayatın tamamına eksiksiz ve mükemmel bir şekilde aynı anda sahip olmak*. Başka bir deyişle, ezeli olan bir varlık, öncelikle başlangıcı ve sonu olmayan bir hayata sahip olan, ikinci olarak da bu hayatın tamamını eksiksiz ve mükemmel bir şekilde aynı anda—örneğin biz insanlarda olduğu gibi zamanın peşpeşe gelen anları içinde değil—yaşayıp gerçekleştiren bir varlıktır.³⁸ Ayrıca, Thomas'a göre ezeliğin bir diğer gereği ve göstergesi de 'değişmeyen hareketsiz (*immutable*) bir varlık' olmaktadır; tıpkı zamanın gerek şartı ve göstergesinin 'değişim ve hareket' olduğu gibi. İşte bu nedenle Thomas, sözkonusu kelime gerçek anlamına tam olarak uygun bir şekilde kullanıldığında ezeliğin sadece Tanrı'da bulunduğunu, çünkü bu anlamda değişmeyen ve hareket etmeyen tek varlığın Tanrı olduğunu söyler.³⁹ Ancak, asla yok olmamak, çok uzun süre varlığını devam ettirmek veya hiç değişikliğe uğramamak gibi bir değişmezlik ve hareketsizlik özelliğini bazı yaratıklar Tanrı'dan aldıkları için, bu tür varlıkların da bir anlamda ezeli oldukları söylenir. Çünkü bu varlıklar, tam mânâsıyla olmasa bile bir anlamda—O'nun yaratıkları olarak O'ndan bu özelliği almak suretiyle—Tanrı'nın ezeliğine iştirak etmektedirler.⁴⁰ Fakat yine de şu noktanın altı çizilmelidir ki, Tanrı dışında hiçbir varlık, başkasından bağımsız olarak kendi varlık, değişmezlik ve hareketsizliğine sahip olmadığı için, kelimenin tam anlamıyla yegâne ezeli olan varlık O'dur. 'Ezeli' teriminin diğer varlıklar için olan kullanımı—bu varlıklar yukarıda tanımlandığı anlamda gerçekten ezeli oldukları için değil—tâli, mecâzî ve analogi yoluyla yapılmış olan bir kullanımdır.

Evrenin ezeliğinin mümkün olup-olmadığı konusuna gelince, Thomas meseleyi *Summa Theologiae*'nin 46. Sorusunda ele alır ve Tanrı'dan başka herhangi bir şeyin ezeli olarak varolmuş olabileceği ihtimalini açık bir şekilde reddeder. Thomas burada, evrenin ezeliğini iddia eden kanıtlarla ilgili olarak şunları söyler: Evrenin ezeliğini gerektiren ne evrenin özünden, ne de Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan bir zorunluluk vardır. Dolayısıyla, evrenin ezeliğini ileri süren kanıtlar, kesin olarak kanıtlanamayan türden kanıtlardır.⁴¹ Thomas, Aristoteles'in evrenin ezeliği konusundaki kanıtlarının bir yorumunu da sunar. Ona göre bu kanıtlar, daha önceki düşünürler tarafından ileri sürülen bazı düşünce ve kanaatlere karşı koymak niyetiyle ortaya atılmışlardır. Zaten ev-

³⁶ Köşeli parantez içindeki bu açıklama bana aittir; R.E.

³⁷ *The Consolation of Philosophy* (tr. R. Green), New York 1962, 5. Kitap, 6.satr.

³⁸ *Summa* I, q. 10, a. 1.

³⁹ *Summa* I, q. 10, a. 3; ayrıca, Tanrı'nın 'değişmeyen ve hareket etmeyen (*immutable*)' olduğu konusunda bkz. q. 9, aa. 1&2.

⁴⁰ A.y.

⁴¹ *Summa* I, q. 46, a. 1.

renin ezelden beri varolageldiğini kanıtlıyor da değildir. Evrenin ezeli olduğunu söyleyen bu kanıtlar, birer kanıt olmaktan çok, tavsiye niteliği taşıyan görüş ve kanaatlerdir. Thomas, Aristoteles'in kanıtlarını bu şekilde yorumlamasının nedenlerini ise şöyle belirtir: Öncelikle, daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles bu kanıtlarında konuyla ilgili kanıtlar ortaya koymak yerine kendinden önceki düşünürlerin görüşlerine dayanmak gibi bir yol izlemektedir. İkinci neden olarak Thomas, evrenin ezeli olduğu konusundaki diyalektiğe net bir çözüm getiremediğini, *Topics* adlı eserinde Aristoteles'in kendisinin de itiraf ettiğini nakleder.⁴²

Diğer yandan Thomas'a göre, evrenin ezeli olmadığı—yani, hâdis olduğu—da kesin olarak kanıtlanabilir bir iddia değildir. Çünkü, yalnız başına mütalâa edildiğinde evren, böyle bir kanıtlamaya temel teşkil edebilecek hiçbir şey sunmamaktadır. Ayrıca, böyle bir kanıtlama, evrenin etkin sebebine dayanılarak da gerçekleştirilemez. Zira sözü edilen sebep, iradesini kullanarak iş yapan ve iradesi de doğal yoldan insan aklı ile araştırılıp öğrenilemeyen bir Fâildir.⁴³

Buna göre, eğer evrenin ne ezeli ne de hâdis olduğu kanıtlanamıyorsa, evrenin sürekli varolagelmiş—yani, ezeli—bir şey olup-olmadığını nasıl bilebiliriz? Thomas bu soruya şu yanıtı verir: Bu konu, Tanrı'nın iradesi ile ilgili bir meseledir; O'nun iradesinin insanlar tarafından bilinmesi ise sadece vahiy yoluyla gerçekleşmektedir. Teolojinin evrenin ezeli olmadığını söylediği göz önüne alınırsa denebilir ki, bu problem, sadece inanç yoluyla çözülmektedir, kanıtla değil.⁴⁴ Şu halde Thomas, Tanrı'nın öyle irade ettiğini vahiy bize söylediği için evrenin bilfiil ezeli olmadığını—hâdis olduğunu—kabul etmektedir.

Her ne kadar Thomas evrenin bilfiil ezeli olduğunu vahyin verdiği bilgiye dayanarak reddediyor ve ne bu görüşün ne de aksinin kanıtlanamayacağını iddia ediyor ise de, o, bunun, evrenin ezeli olduğunun imkânsız olduğu anlamına gelmeyeceğini söyler.⁴⁵ O, "Evrenin Ezeliği Üzerine" adlı eserinin giriş kısmında şu ifadelerle yer vermektedir: "Katolik inancına göre evrenin varlığının bir başlangıcı bulunduğunu kesin olarak kabul etmekle birlikte, yine de zihinlerde, onun ezeli olmuş olabileceği konusunda bir kuşku kalabilir."⁴⁶ Burada da yine evrenin bilfiil varlık alanına çıkmazdan önce sürekli varolagelmiş olması konusunda üç seçenek bulunmaktadır: *Birincisi*: Evrenin, maddesinin pasif potansiyelliği nedeniyle bilfiil varolmazdan önce varolmuş olabileceği—yani, bilfiil varolmazdan önce bilkuvve (aktüel olmazdan önce potansiyel olarak) varolmuş olabileceği—söylenbilir. *İkincisi*: Evrenin bilfiil varolmazdan önce varolmuş olması, onun

⁴² A.y.

⁴³ *Summa* I, q. 46, a. 2.

⁴⁴ A.y.; ayrıca bkz. Gilson, a.g.e., s. 151.

⁴⁵ *Summa* I, q. 46, a. 1.

⁴⁶ "On the Eternity of the World," *Summa Theologiae* (Latince Metin ve İngilizce Çevirisi, Blackfriars 1964) içinde 'Appendix 2' olarak, n. 1; bu referansa bundan sonra 'On the Eternity' olarak atıf yapılacaktır.

etkin sebebi onu bu şekilde var edebilecek bir güce sahip olduğu için mümkündür—yani, onun etkin sebebi ona böyle bir varlık vermiş olabilir. *Üçüncüsü*: Evrenin bu şekilde varolması, özünde çelişkili bir durum değildir; dolayısıyla onun böyle bir varoluşa sahip olmuş olması mümkündür. Bu üç seçeneğin tartışmasına geçmeden önce, burada sözü edilen ‘imkân’ın—Thomas açısından—gerçek ve ontolojik bir imkân olmayıp, varsayımsal, teorik ve mantıksal bir imkân olduğunu bir kez daha vurgulamak yararlı olacaktır.

Şimdi Thomas’ın bu üç seçenek karşısında takındığı tavrı görelim. Thomas, ilk seçenekte belirtilen imkânı şu ifadeleriyle reddetmektedir: “Evrenin bilfiil varolmazdan önce varolabilmesi, *maddenin pasif potansiyelliği nedeniyle değil*, Tanrı’nın aktif gücü nedeniyle mümkündür.”⁴⁷ Ayrıca Thomas şunu da belirtir: Evrendeki diğer varlıklar şöyle dursun, katıksız ruh veya meleklerde bile, bu varlıklar yaratılıp varlık alanına çıkmazdan önce, her tür potansiyelliğin kaynağı olan maddeye ilişkin herhangi bir pasif potansiyellik bulunmuyordu.⁴⁸ Bu nedenle, Aristoteles’in ‘ilk hareket’i *yaratma* olarak yorumlanmak istense bile, bu hareket de kendisinden önce bir pasif potansiyelliğin varlığını—yani, hareketi kabul edecek ya da harekete geçecek bir şeyin varlığını—gerektireceği için, Thomas’ın bu ifadeleri böyle bir yorumu da reddetmiş olacaktır. Bu reddediş, Thomas’ın aynı makalede geçen 4. ve 5. itirazlara verdiği cevaplardaki şu ifadeleriyle birlikte okunursa mesele daha iyi anlaşılacaktır: “Biz kendi adımıza iddia ediyoruz ki, hareket, hareketin öznesi—yani, hareket eden varlık—varlık alanına çıktığı andan itibaren sürekli varolmuştur.” Bunun anlamı şudur: Hareket ve hareketin öznesi, aynı anda birlikte varlık alanına çıkmışlardır. Thomas’ın bunu destekleyen diğer ifadesi ise şöyledir: “Bizim kanaatimiz şudur: Evren varolmadan önce ne yer ne de mekân—yani, vücut giyme potansiyeline sahip fakat henüz onu giymemiş olan bir uzay—vardı.” Şu halde diyebiliriz ki, Thomas’a göre, evrenin bilfiil varolmasından önce ne hareket—ister potansiyel isterse *aktüel* anlamda—ne hareketin öznesi, ne yer ne de mekân vardı. Bu mütaallardan, evrenin doğasının, bilfiil varolmazdan önce başka bir şekilde varolagelmiş ve dolayısıyla ezelf olabileceğine işaret eden herhangi bir şey içermediği anlaşılmaktadır.

Evrenin, Tanrı’nın gücü nedeniyle ezelden beri varolagelmiş olabileceği ihtimaline gelince, bunun da iki nedeni olabilir. *Birincisi*: Tanrı böyle bir varoluşu gerçekleştirmek zorunda olabilir; ancak, Tanrı, iradesiyle hareket eden bir varlık olduğu için, böyle bir şey kabul edilemez.⁴⁹ *İkincisi*: Tanrı, evrenin ezelden beri varolagelmesini irade etmiş olabilir. Thomas’a göre bu ikinci seçenek, gerçek olmayan, varsayımsal olarak kabul edilebilir bir ihtimaldir. Zira Thomas’a göre Tanrı’nın iradesinin ne olduğunu bilmenin yegane yolu olan vahyin bize bildirdiğine göre, Tanrı, iradesini, ezelf bir evren yaratma yönünde kullanmamıştır; fakat kullanabilirdi de.

⁴⁷ *Summa* I, q. 46, a. 1.

⁴⁸ “On the Eternity”, n. 3.

⁴⁹ Gilson, a.g.e., ss. 124 ve 127.

Son olarak, yaratılmış olan evrenin, bilfiil varolmazdan önce sürekli varolagelmiş olabileceği ihtimali, özünde herhangi bir çelişki taşımamaktadır; dolayısıyla onun ezeli olduğu söylenebilir. Buradaki problem, bir nesnenin aynı anda hem yaratılmış hem de ezeli olup-olamayacağı meselesidir. Sözelimi, bu iki terim birbiriyle çelişir mi çelişmez mi? Ya da 'yaratılmış olmak' kavramıyla 'ezeli olmak veya başlangıcı olmamak' kavramının yan yana getirilip aynı varlığa atfedilmesi mümkün müdür? Thomas bu soruyu cevaplandırmak amacıyla şöyle bir kanıt ileri sürmektedir: Eğer bir kimse bu iki terim ya da kavramın birbiriyle çeliştiğini söylüyorsa, bunun iki nedeni olabilir. Böyle bir kişi, ya sebep-sonuç ilişkisinde sebebin varlığının, sonucun varlığından önce gelmesinin zorunlu olduğunu, ya da yoktan yaratma eyleminde yokluğun varlıktan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Şu halde, çelişme iddiasının temelini oluşturan bu varsayımların gerekli olmadığı ortaya konulursa çelişme iddiası ortadan kalkacaktır.⁵⁰ Thomas, bir etkin sebebin varlığının sonucundan önce gelmesi gerekmediğini, şöyle bir kıyasla kanıtlamaya çalışır:

-Eğer bir sebep ânında bir sonuç meydana getiriyorsa, böyle bir sebebin varlığının, sonucun varlığından önce gelme zorunluluğu yoktur.

-Tanrı, böyle bir sebeptir; çünkü O, değişim yoluyla iş yapıyor değildir.

-Şu halde, Tanrı'nın, yarattığı şeylerden önce gelme zorunluluğu yoktur.

Bu kıyasın ikinci öncülünün doğruluğu daha önceki tartışmalarda ortaya konduğu için, burada biz, birinci öncülün doğru olup-olmadığını tartışacağız. Varolması, sonucunun varlık prensibi olan bir sebep tasavvur edilip düşünülebilir. Böyle bir durumda, eğer sebep var ise, aynı anda sonucu da var olacaktır. Örneğin, ateşin varlık alanına çıkması anından itibaren onun sonucu olan ısıtma ya da yakma da varolmaktadır. Bu şu anlama geliyor: Değişim yoluyla gerçekleşen eylemlerin zıddına olarak, eğer bir eylem ânlık—yani, bir anda gerçekleşen—bir eylem ise, bu eylemin başlangıç ve sonu eş zamanlıdır, hatta bir anlamda da özdeştir. Dolayısıyla, bir sebebin ânlık bir sonucundan önce gelmeyebileceği ihtimali imkansız ya da düşünülemez bir şey değildir.⁵¹ Diğer bir deyişle, bir etkin sebebin, sonucundan mutlak surette önce gelme zorunluluğu yoktur.

'Yaratılmış olmak' ile 'ezeli olmak' kavramlarının çeliştiği iddiasının temelini oluşturan diğer neden, 'yoktan yaratma' eyleminde yokluğun varlıktan önce gelmesi gerektiği düşüncesi idi. Thomas, 'yoktan yaratma'nın mutlaka böyle anlaşılması gerekmediğini ortaya koymak için, bir kez daha, 'yoktan yaratma' öğretisinin ne anlama geldiğini açıklama yolunu seçer. Ona göre, 'mutlak varlığın dışındaki her şey yoktan varedilmiştir' denildiğinde kastedilen şey, onların herhangi bir şeyden varedilmedikleri hususudur; yoksa burada gündeme getirilmek istenen şey, yokluğun varlıktan önce geldiği

⁵⁰ "On the Eternity", n. 5.

⁵¹ "On the Eternity", n. 6; ayrıca bkz. Wilks, I., "Aquinas on the Past Possibility of the World's Having Existed Forever," *The Review of Metaphysics* (Dec. 1994), vol. XLVIII, No. 2, s. 313.

meselesi değildir. O bunu şöyle ifade eder: “Burada, sanki önce yokluk diye bir şey vardı da sonradan ondan bir şeyler varedildi şeklinde bir önce-gelişe (*precedence*) hiçbir şekilde işaret olunmadığı gayet açıktır.”⁵² Thomas, Aziz Anselm(1033-1109)’in ‘yoktan yaratma’ kavramı hakkındaki yorumlarından üçüncüsünün de yukarıda açıklanan anlayışla aynı olduğunu aktarmak suretiyle, kendi yaklaşımını desteklemeye çalışır. Ayrıca, Thomas bu yorumunu, günlük konuşmamızdan aldığı şöyle bir örnekle de pekiştirir: ‘Filan kişi bir hiç uğruna (veya, yok yere) üzülüyor’ denildiğinde kastedilen şey, onun üzüntüsüne neden veya gerekçe teşkil edecek hiçbir şeyin bulunmadığıdır.⁵³ Yoksa, bu ifadeyle, ‘o, “hiç” denilen bir şey için veya nedeniyle üzülüyor’ şeklinde bir şey kastediliyor değildir. Dolayısıyla, yoktan varetme eyleminin gerçekleşmesi için yokluğun varlıktan önce gelmesi gerekir diye bir zorunluluk yoktur.

İmdi, çelişki iddiasının temelini oluşturan nedenlerin ikisinin de zorunlu olmadığı anlaşıldığına göre, denilebilir ki, evrenin hem yaratılmış hem de ezeli olması durumu, özünde bir çelişki içermemektedir. Fakat burada bir noktanın altını tekrar çizmekte yarar vardır. Her ne kadar Thomas evrenin ezeliği konusundaki böyle gerçek-dışı (*unreal*) ve varsayımsal (*conditional*) bir imkânı kabul ediyor ise de, gerçekte durumun böyle olduğu iddiasını reddeder. Yani ona göre evrenin ezeliği mantıksal ve rasyonel bazda mümkündür fakat ontolojik olarak evren ezelden beri varolagelmiş değildir.⁵⁴ Yani, Tanrı, evrenin yaratılması konusunda iradesini onun hâdis olması yönünde kullanmıştır. Diğer bir deyişle, Thomas, Katolik inancının öğretisine uyararak, gerçekte evrenin ezeli olmadığını kabul ve iddia eder. Dolayısıyla, onun için evrenin ezeliği meselesi, *mantıksal bir mümkün oluşun ötesine geçmemektedir.*⁵⁵

Ancak, Thomas’ın ezeli-olmayan (*non-eternal*) evren iddiasına karşı, onun kendi Tanrı ve yaratma anlayışı temeline dayanan şöyle bir itirazda bulunulabilir: Evrenin ezeli olmadığını iddia eden kişi, ezeli olmayan bir evrenin yaratıcısı olan Tanrı’nın ezeli olduğunu inkâr edemez.⁵⁶ İmdi, eğer Tanrı ezeli ise, ve—Thomas’ın Tanrı anlayışında olduğu gibi—‘Zat’ı ile ‘Yaratan oluş’u arasında ayırım yapmayı—yani, parçalanmayı—kabul etmeyecek şekilde *Basit* bir varlık ise, ve dahası eğer Tanrı Zât’ında hiçbir potansiyellik durumunu (ya da, kuvve hâlini) barındırmayan *saf bir Eylem* (ya da, Fiil)’den ibaret ise⁵⁷, böyle ezeli bir yaratıcının varlığı ezeli bir yaratma eyleminin varlığını gerektirmez mi? Eğer gerektirir ise, böyle bir eylem de ezeli olan bir yaratığın (ezeli fakat yaratılmış olan bir varlığın) varlığını gerektirmez mi? Başka bir şekilde ifade edecek

⁵² “On the Eternity”, n. 12.

⁵³ A.y.

⁵⁴ Wippel, J.F., “Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation,” *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, D.C. 1984) içinde, ss. 200-201.

⁵⁵ Wilks, a.g.e., ss. 301-302.

⁵⁶ Tanrı’nın ezeliği hakkında bkz. *Summa* I, q. 10, aa. 2&3.

⁵⁷ Burada Tanrı’ya atfedilen *sıfatlar* hakkında bkz. *Summa* I, qq. 3&4; Tanrı’nın gücü konusunda ise bkz. q. 25.

olursak, eğer Tanrı—Thomas'ın dediği gibi—*Ezelî ve Basit olan Saf bir Fiil* ise, aynı zamanda *Ezelî anlamda Yaratıcı* da olacaktır. Eğer ezelî olarak yaratıcı ise, bu durumda da hem yaratma fiil ya da eyleminin kendisi hem de bu eylemin sonucu olan yaratıklar ezelî olacaktır. Aksi halde Tanrı, ezelî anlamda yaratıcı olmak yerine, önceleri yaratıcı olmayıp yaratma eylemini gerçekleştirdiği andan itibaren yaratıcı sıfatını kazanmış olacaktır; bu ise Tanrı'nın değişken olduğu anlamına gelecektir ki öğretisi gereği Thomas bunu asla kabul edemez.

Muhtemelen Thomas bu itiraza, sebep-sonuç ilişkisi açısından yaklaşarak şu cevabı verecektir: Bir sebebin tüm nitelik ve özelliklerinin sonucunda da gerçekleşmesi zorunluluğu yoktur. Ayrıca, bir sebebin sonucuyla olan ilişkisinin, sebebin kendisinde olduğu şekilde gerçekleşme zorunluluğu da yoktur. Örneğin, "kimi zaman, zorunlu olan bir sebep, sonucuyla zorunlu-olmayan bir ilişki içinde olabilmektedir; bunun nedeni de sebepteki bir eksiklik değil, sonuçtaki bir eksiklik olmaktadır."⁵⁸ Dolayısıyla, ezelî bir Yaratıcının yaratılanlarla olan ilişkisinin ezelî olma zorunluluğu olmadığı gibi, ezelî Varlık'ın diğer varlıklara verdiği 'varolma' vasfının da—ezelî Varlık'ta olduğu gibi—ezelî olma zorunluluğu yoktur. Ayrıca, Tanrı, varlık ve mükemmellik Zât'ında en üst düzeyde bulunan ve eylemlerini İradesini kullanarak gerçekleştiren bir Varlık olduğu için, O, ne kendi doğasının gerektirmesi veya zorlaması sonucu eylemde bulunur, ne de O'nun İradesine şekil veya yön veren bir sebep vardır.⁵⁹ Aksi halde en mükemmel Varlık olmazdı.

Sonuç:

Aristoteles felsefesinin öğretileri ile Hıristiyan Katolik düşüncesinin öğretilerini sentezleyerek bağdaştırmaya çalışan Aquinos'lu Thomas'ın, bu araştırmamız boyunca temelde nerede Aristoteles felsefesi ve nerede Katolik inancı ile fikir birliğine ulaştığını ve yaptığı sentez ile hangi sonuca vardığını tespit ederek çalışmamızı bitirelim.

Thomas, zaman tanımı—yani, zamanın, hareketin sayısı olduğu düşüncesi—açısından Aristotelesci bir çizgi izlemektedir. Fakat gerek hareket ve gerekse ilk maddenin ezelî olup-olmadıkları konusunda bu çizgiden ayrılır. Burada, Katolik inancının öğretileri doğrultusunda bir yaklaşım sergileyerek, gerek evrenin ve gerekse hareketin ezelî olmayıp, hiçlikten yaratılmış olduklarını kabul eder. Aristoteles'in zaman tanımından yola çıkarak bunu Hıristiyanlığın 'yaratılma' öğretisi ile sentezleyen Thomas, zamanın başlangıcı konusunda Aristotelesci çizginin tamamen zıddı olan bir sonuca ulaşır: Zamanın ezelî olmayıp, bir başlangıcının olduğu düşüncesi.

⁵⁸ *Summa I*, q. 19, a. 3.

⁵⁹ *Summa I*, q. 19, aa. 4&5.

ABSTRACT

Thomas Aquinas is a proponent of medieval Catholic theology and philosophy. He may be described as Ghazzali of Catholicism because of his fame and authority in this tradition. This fame and authority stems from his success in interpreting Aristotelian philosophy in accordance with the doctrine of Catholic faith and thought. Thomas' function in the history of Catholic thought is very similar to al-Farabi's function in Islamic philosophy in that both provides successful syntheses respectively by way of taking an Aristotelian theme and interpreting it according to their respective systems of faith. In this article, a Thomistic interpretation of an Aristotelian theme—namely, beginning of time and the problem of creation—is examined. The conclusion reached at the end is this: Although Aquinas begins with the Aristotelian definition of time, in terms of synthesizing it with the Christian creed of creation *ex nihilo* he reaches the Catholic conclusion that time is created and therefore has a beginning, which is contrary to the Aristotelian doctrine of eternal time.

KAYNAKÇA

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologiae* (Latince Metin ve İngilizce Çevirisi), Blackfriars 1964.

, "On the Eternity of the World," *Summa Theologiae*'nin yukarıda sözü edilen İngilizce çevirisi içinde 'Appendix 2' olarak.

, *Commentary on Aristotle's Physics* (tr. R. Blackwell, R. Spath, and W. Thirlkel), New Haven 1963.

Aristotle, *Physics* (ed. R. McKeon), New York 1941.

Augustine, *Confessions* (tr. J.K. Ryan), New York 1960.

Bergant, D. & Stuhlmüller, C., "Creation According to the Old Testament," *Evolution and Creation* (ed. E. McMullin) içinde, ss. 153-175.

Boethius, *The Consolation of Philosophy* (tr. R. Green), New York 1962.

Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (tr. L.K. Shook), Notre Dame 1994.

Kelsey, D., "The Doctrine of Creation from Nothing," *Evolution and Creation* içinde, ss. 176-196.

Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1992.

Siger of Brabant, "Question on the Eternity of the World," *Philosophy in the Middle Ages* (ed. A. Hyman and J.J. Walsh) içinde, Indianapolis 1973, 2. Edition, ss. 493-502.

The Bible, Oxford 1970.

Wilks, I., "Aquinas on the Past Possibility of the World's Having Existed Forever," *The Review of Metaphysics* (Dec. 1994), vol. XLVIII, No. 2, ss. 299-329.

Wipple, J. F., "Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation," *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* adlı eseri içinde, Washington, D.C. 1984