

# Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine [\*]

## *God and Time: On the Timelessness of Divine Consciousness*

MURAT ARICI 

*Selçuk University*

Received: 12.01.2021 | Accepted: 28.03.2021

**Abstract:** The primary aim of this paper is to argue that, contrary to alternative theories of time defined by other elements, a theory of time defined by a stream of consciousness is not in contradiction with the timelessness of God's consciousness, and thus, of his existence; rather, by such a theory, the possibility of God's timelessness is more justifiable and tenable. In order to defend this central claim, the paper does not employ any proposition in any religious text as a source of justification; but solely applies to philosophical apparatuses such as conceptual analyses, logical inferences, and the clarification of rational intuitions. To justify the central claim in question, the paper makes the concepts of time, consciousness, and the stream of consciousness the central topics of the discussion; relies on the distinction between God's consciousness and Human consciousness; and tries to establish that God's consciousness does not involve any kind of stream or motion. By means of utilizing such a line of thinking, the paper attempts to build a theoretical framework that allows for us to see how God could have an existence completely free from the construal of time defined by motion or change.

**Keywords:** God, time, divine consciousness, human consciousness, stream of consciousness, timelessness, motion, change, eternity.



## 1. Zaman Kuramlarına Giriş

Tanrısal varoluşun zamanla sınırlı –zaman içinde– olmak zorunda olmadığını göstermek için yapılması gereken ilk iş zaman kuramlarının yeterli seviyede anlaşılmasıdır. Yer yer kafa karıştırıcı içerikler taşıyan bu kuramlar; zamanı “fiziksel değişim”, “mutlak varoluş”, “şimdi”, “genişleyen geçmiş”, “biyolojik işleyiş” veya “psikolojik algı” gibi oldukça farklı unsurlarla tanımlarlar. Biz bu çalışmada zamanı “bilinç akışı” ile tanımlayacağız. Bilinç akışının anlaşılması için “bilincin” yeter seviyede kavranması zorunludur. Dolayısıyla bu makalede zaman kuramlarına ana hatları ile baktıktan sonra evvela bilinci betimleme girişiminde bulunacağız, sonra Tanrısal bilinç-insan bilinci ayırımına işaret edecek ve ardından bu ayırma dayanarak Tanrısal bilincin akıştan ve dolayısıyla zamandan bağımsız bir bilinç olduğunu savunmanın daha tutarlı olduğunu göstermeye çalışacağız. Şimdi sırasıyla bu içerik planını uygulayalım.

Aristoteles'ten bu yana birçok filozof zamanı açıklamaya çalışmış, bunun sonucunda birbirinden köklü biçimde farklılaşan kuramlar ortaya çıkmıştır. Bu konuda ilk fikirleri kendisinden edindiğimiz Aristoteles, zamanı "değişimin ölçümü" olarak tanımlayarak onu maddeye ve madde-deki değişime indirgemıştır (Aristoteles, 2001). Ona göre zaman kendi başına var olan bir olgu değildir; maddenin niteliklerinin değişiminde ve çevresiyle ilişkilerinde ortaya çıkan değişim-bağımlı bir durumdur. Bu yüzden tümüyle statik nesnelere zamanı yoktur; varsa da biz bunu fark edememekteyiz. Zamanı fark edebilmemiz için değişimi gözleyebilmemiz gerekir. Bir bardağın içindeki çay içildikçe azalmaktadır. Eğer bardağın birer dakika arayla fotoğrafını çekecek olursak her fotoğrafta bir değişim gözlenecektir. Bu değişim çayın her dakika azaldığını ve dolayısıyla zamanın geçtiğini anlatır. Aynı şekilde Jüpiter'in uydularının birer gün arayla konumlarını gözlemlediğimizde onların her gün farklı bir yerde bulunduğunu görürüz; bu da uydular için zamanın geçtiğini gösterir. Yani uydular için zaman, Jüpiter'le ilişkileri bağlamında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla evrenin tam anlamıyla hareketsiz olduğu bir durumda zamanın geçtiği veya durduğu ilkece anlaşılabilir.

Aristoteles'in zaman anlayışının ortaya koyduğu bu göreliliğin karşısında Newton'un “mutlak zaman” düşüncesi yer alır. Ona göre biz, zamanı evrenden bağımsız olarak yani mutlak halde düşünebiliriz (Newton, 1846:



77; Cohen, Whiteman ve Budenz, 2016: 408). Buna matematiksel zaman veya Tanrısal zaman da diyebiliriz. Zaman kendi başına ve kendi tabiatı içinde ele alınmalıdır ve hiçbir nedene bağlı değildir. Gezegenler yıldızların etrafında bir “zaman içinde” dönerler. Bir an için evrendeki tüm nesnelerin durduğunu hayal etsek bile bu görüşe göre zaman bağımsız bir şekilde hala akmaktadır. Sonuç olarak Aristoteles, zamanı referans noktasıyla ilişki halindeki nesnenin hareketiyle açıklarken Newton nesneden bağımsız var olan ve nesnenin, bir anlamda içinde bulunarak tabi olduğu bir zamandan bahsetmektedir.

Bu nesne-bağımlı ve nesne-bağımsız bakış açıları dışında, zamanı dildeki zaman kiplerine göre de anlamlandırabiliriz. “Şimdıcilik” (presentism) olarak isimlendirebileceğimiz görüşe göre “gerçek,” “var” gibi kelimeler sadece şimdi için kullanılabilirler. Örneğin “masanın üstünde elma var” cümlesinin doğru olabilmesi, masanın üstünde şimdi bir elmanın duruyor olmasına bağlıdır. Geçmişte masanın üstünde duran elma bu cümleyi doğrulayamaz. Bu görüşe göre gerçeklik algımız şimdiki an ile sınırlıdır, geçmişle veya gelecekle ilintili değildir. Dolayısıyla aslında geçmiş de gelecek de yoktur (Emery, Markosian ve Sullivan, 2020: böl. 6). Şimdıciliğin geçmişi reddine karşı “genişleyen geçmiş” (growing past) savunan düşünürler, geleceğin şimdiye kadar algılanmadığı için gerçek olamayacağı görüşüne katılmakla birlikte, geçmişin bir zamanlar yaşanmış olmasının onun gerçek olması için yeterli olduğunu iddia ederler. Geçmiş birikip çoğalmaktadır (Dowden, 2020, 12 Aralık: Bölüm 14.a.). Şimdıcilik ve genişleyen geçmiş anlayışları, zamanı sırasıyla insanın onu algılayışı ve yaşam deneyimi ile temellendirirler ve farklı sonuçlara varırlar. Bu iki görüşün karşısında yer alan “blok evren veya dördüncü boyut” (block universe veya forth dimension) anlayışı ise yaşam deneyimini daha radikal bir bakış açısıyla, yani görelilik düşüncesiyle ele alır. Blok evren düşüncesi zamanın kişi-bağımlı olmasından hareket ederek kişinin yaşadığı ânın geçmiş ile geleceği bölerek sürekli yeni geçmişler ve gelecekler ortaya çıkardığını savunur. Gelecek, şimdi ve geçmiş kişi-bağımlı ise bütün zaman dilimleri gerçektir ve sınırsız sayıdadır. Öte taraftan, gelecek, şimdi ve geçmişin kişi-bağımlı olması; gelecek, şimdi ve geçmişin varlığının mutlak olmadığı sonucunu da doğurur. Buna dördüncü boyut ismi verilmesi de bu yüzdendir. Eğer biz “zaman” ifadelerini “mekân” ifadeleri ile de



tirirsek, mekân için anlamlı olan görelî ifadeler zaman için de anlamlı olacaktır. Örneğin:

- (1) Bir yerde olan nesne diğêr yerde olan nesneye göre başka yerdedir.
- (2) Bir nesne kendi başına (mutlak olarak) ele alındığında ötede, beride veya içêride değıldir, başka bir nesneye göre ötede, beride veya içêrindedir.
- (1') Bir zamanda olan nesne diğêr zamanda olan nesneye göre başka zamandadır.
- (2') Bir nesne kendi başına (mutlak olarak) ele alındığında geçmişte, şimdide veya gelecekte değıldir, başka bir nesneye göre geçmişte, şimdide veya gelecektedir.

O halde blok evrencilere göre “şimdi” sübjektiftir (Dowden, 2020, 12 Aralık: Bölüm 14.a.). 1453 yılında yaşayan birisi 2019 yılındaki kişilerin varlığını ve gerçekliğini şimdıcilik ve genişleyen geçmiş anlayışlarına göre reddetmesi gerekirken blok evren anlayışına göre "ben şimdideyim, onlar bana göre gelecektedir, Sokrates ise bana göre geçmiştedir, 2019 yılındakilere göre ise ben ve Sokrates geçmişteyiz" demelidir.

Yukarıda oldukça özetle açıkladığımız zaman anlayışları, zamanı ya yaşam deneyimi ya da görelilik fikri bağlamında ele alırlar. Bu iki yaklaşımı da aynı anda kabul eden McTaggart farklı bir çözümlemeye bulunur. Ona göre zaman iki tipe ayrılır: A-serisi zamanda “geçmiş,” “şimdi” ve “gelecek” varken B-serisi zamanda “önce,” “sonra” ve “eşzamanlılık” vardır (McTaggart, 1908). A-serisi zaman, değışimi daha iyi açıklamaktadır, çünkü A-serisinde bir zaman dilimi, diğêrlerini de içêrir: Geleceğin bir kısmı şimdide gerçekleşmektedir ve geçmişte de kısmen gerçekleşmişti. Yani gelecek diye isimlendirdiğimiz zamana şimdi diyebilme imkânı da geçmiş diyebilme imkânı da vardır. Örneğin, X olayı “bu makalenin tamamlanması” olsun. Eğer X olayı ağustos ayında gerçekleşiyorsa:

- (1) X olayı (temmuz ayındayken) gelecektedir.
- (2) X olayı (ağustos ayındayken) şimdidedir.
- (3) X olayı (eylül ayındayken) geçmiştedir.

B-serisi zamanda ise akış yoktur: Eğer Sokrates sofistlerle çağdaşsa ve 1453'ten önce yaşamışsa her halükârda Sokrates'in yaşamı 1453'ten öncedir



ve sofistlerle eşzamanlıdır. A-serisi zaman anlayışında önermelere mutlak doğruluk değeri yükleyemezken B-serisi zaman anlayışında önermeler mutlak doğruluk değeri alabilmektedir. A-serisi zaman anlayışına göre yukarıdaki önermelerde *X* olayı hem gelecekte hem şimdide hem de geçmişte vardır, fakat bu zaman anlayışının ortaya koyduğu zamansal sınırlamalar onları ancak kendi içlerinde doğru yapmaktadır. B-serisi zaman anlayışına göre ifade edilmiş aşağıdaki önermeler ise zamansal sınırlama olmadan doğrudur:

- (1) Sokrates Thales'ten sonradır.
- (2) Sokrates Aristoteles'ten öncedir.
- (3) Sokrates sofistlerle eşzamanlıdır.

McTaggart yukarıda izah ettiğimiz üzere A-serisinin değişimi daha iyi açıkladığını ama çelişkili olduğunu düşünür. Çünkü gelecek, bir *süre* sonra şimdi ve geçmiş olacaktır. Buradan hareketle zamanın gerçek olmayacağı sonucuna varır (McTaggart, 1908; Ingthorsson, 1998: 287). Her ne kadar McTaggart'ın ortaya koyduğu A ve B-serisi ayırımına literatürde sık sık başvurulsa da ulaştığı sonuçlar yaygın olarak kabul görmemektedir.

Bu saydığımız kuram ve görüşler dışında, gerçekleşen her olayın kaçınılmaz bir şekilde belirli bir geleceğe doğru evrildiğini savunan kadercilik (*fatalism*) düşüncesi de bulunur (Emery, Markosian ve Sullivan, 2020: Bölüm 1). Döngüsel zaman (*cyclical time*) anlayışı ise olayların tekrar tekrar yaşanmakta olduğu fikrine dayanmaktadır. Çünkü döngüsel zamana göre gelecek zaman ayrıca geçmiştedir ve bütün olaylar kendilerinden önce meydana gelmektedir. Bunun karşısında yer alan çizgisel zaman (*linear time*) düşüncesi ise her olayın ancak bir kere yaşandığını çünkü tekrarlayan olaylardaki tekrarın fark edilemeyeceğini savunmaktadır (Newton-Smith, 1980: Böl. 3; Swinburne, 1981: Böl. 8, 10 ve 11; Sorabji, 1988: Böl. 10).

Zamanın ontolojik statüsü konusunda, tespiti kadar ölçümü de kritik bir sorun olarak karşımıza çıkar. Zamanın ölçümünde doğal olarak “süre” fikrine başvurulur. Takvimler göksel cisimlerin dönüş aralıklarına göre ayarlanır, çünkü ölçebileceğimiz süreler bu cisimlerin hareketlerine dayanmaktadır. Öte yandan yıldız ve gezegenlerin hareketlerindeki ufak sapmaların zamanın ölçülmesinde sorun çıkarmasından dolayı, atomların daha düzenli hareketlerine dayalı atomik saatler de yapılmıştır ve süre



ölçümünde bu saatlere de başvurulmuştur. Fakat bu saatlerin hiçbirisi bize değişmez, yanılmaz bir mutlak zamanı vermemektedir. Ayrıca zaman, belki daha basit denilebilecek bir şekilde, organizmaların “düzenli biyolojik işleyişleri” açısından da ele alınmıştır: Hayvanlar belli dönemlerde düzenli olarak göç ederler; bitkiler binlerce yıldır aynı mevsimde yeşerip çiçek açmaktadır; insan vücudunda kalbin atması belli bir ritimle gerçekleşir. Zaman belki de bu düzenli biyolojik devinim ve işleyişin bir sonucudur. Tüm bu yaklaşımların dışında ne biyolojik zamana ne de diğer türden süre ölçümlerine dayanmayan “psikolojik zaman” anlayışı da vardır. İnsan zihninin çalışma prensipleriyle açıklanan psikolojik zaman anlayışına göre zevk aldığımız bir işi yaparken sürenin çok hızlı geçmesi, ya da sevmediğimiz bir işi yaparken zamanın oldukça yavaş akması psikolojik zamanın iç dünyamızın işleyişinde daha temel ve etkin bir faktör olduğunu gösterir.

## 2. Bilinç, Bilinç Akışı ve Zaman

Girişte belirttiğimiz üzere bu çalışmanın birincil hedefi; Tanrısal varoluşun zamansızlık niteliğinin teorik imkânını gösterebilmek şeklindedir. Biz bu makalede, zamanı bilinç akışı ile tanımlayan yaklaşımın söz konusu teorik imkânı ortaya koymada daha başarılı olduğunu gösterme amacı güdüyoruz ve bu yüzden bilinç akışı ile tanımlanan bir zamanı temel varsayımımız olarak kabul ediyoruz. Bu noktada başlıca motivasyonumuz, yukarıda ana hatlarıyla değindiğimiz diğer zaman kuramlarının, bilinç akışını kuram içinde temel bir parametre olarak görmemeleri sebebiyle Tanrısal zamansızlığı tüm yönleriyle açıklamamıza izin veren bir zemin sunma kabiliyetinden yoksun olduklarına olan inancımızdır. Her ne kadar söz konusu kuramların bilinç akışı bağlamında tek tek incelenmesi bu durumu daha açık kılma potansiyeli taşısaya da, ne makalenin sınırları bu incelemeye izin vermektedir ne de makalenin ana gayesi bunu zorunlu kılmaktadır.

Şu durumda makalenin sözünü ettiğimiz birincil hedefini gerçekleştirebilmek için Tanrısal bilincin doğasına ilişkin en makul çıkarımlarda bulunmamız ve bu doğanın zamanla ilişkisini –ya da ilişkisizliğini– yeterince açıklayabilmemiz gerekmektedir. Ayrıca bu türden bir açıklamanın ön koşul olarak genel anlamda “bilinç” ve “bilinç akışı” ile “zaman” arasın-



daki ilişkinin izahına muhtaç olduğu da aşikârdır. O halde önce bilinç ve bilinç akışına, sonra bu ikisinin zamanla ilişkisine değinelim.

Bilinç (*consciousness*) insanın karşılaştığı en hayret verici muammalardan biridir. Ne zihin felsefesinde ne psikolojide ne de sinirbiliminde bilincin doğasının henüz tam olarak anlaşılabilmediğini söylemek mümkün değildir. Bu yüzden bilincin kuşatıcı ve yetkin bir tanımını vermek oldukça zordur. Fakat yine de günlük dildeki farklı kullanımların betimleyici bir izahını yapmak mümkündür: Örneğin "Hasta bilincini yeniden kazanıyor" cümlesinde "bilinç" *uyanıklık (wakefulness)* anlamına gelmektedir. "İçinde bulunduğumuz durumun bilincindeyim" veya "insanlar çevreye karşı daha bilinçli olmalı" cümlelerinde "bilinç," *farkındalık (awareness)* anlamına gelmektedir. "Bu yabancı yaratık bilinçli bir varlık, çünkü uyarıcıları yorumlayabiliyor" ifadesinde "bilinç," *zekâ/akıl (sentience)* anlamındadır. "Bebekler ve birçok hayvan kendilik bilincine sahip değildir" cümlesinde ise "bilinçli olduğunun bilincinde olma" anlamında "bilinç" ifadesi *özbilinç (self-consciousness)* veya *öz-farkındalık (self-awareness)* anlamına gelmektedir (ARICI, 2011: 2-3). Tüm bu kullanımların dışında, bu makalenin merkeze aldığı bilinç; zihin felsefesinde "fenomenal bilinç" olarak adlandırılan bilinç türüdür. Fenomenal bilinç, öznelğin (subjectivity) ve nitelikselliğin (qualitativity) temel karakterini oluşturduğu deneyimsel (experiential) bilinçtir. Yediğimiz elmanın tadını alma, kesilen parmağımızdan dolayı acı hissetme, müjdeli bir haber aldığımızda mutluluk hissetme, çocukluğumuzda ağaçtan düşme anımızı hatırlama veya mavi bir kedi hayal etme deneyimlerimiz; tamamen kendilerine özgü "qualia" (deneyim nitelikleri) içerirler ve sadece bize ait "özel" deneyimler olarak biriciklik özelliği sergilerler. İşte bu türden deneyimlerimizin içerdiği bilince söz konusu fenomenal (niteliksel ve özel) karakterinden dolayı "fenomenal bilinç" adı verilir. Bu çalışma boyunca "bilinç" ve "bilinç akışı" terimlerini *fenomenal bilinç* anlamında kullandığımızı okuyucu akılda tutmalıdır.

Bilincin "devinim" veya "değişim" ile ilişkisi de aşikârdır. Durmuş, statik bir bilinci tahayyül etmek neredeyse imkânsızdır. Doğası gereği bilinç, sürekli bir "dinamik değişim" veya "akış" içindedir, yani bilince daima "süre" eşlik etmektedir. Henry Bergson ve William James gibi filozoflar "bilinç" ve "süre" arasındaki doğrudan ilişkiyi fark etmişlerdir. Bergson'a göre saatlerle veya gök cisimleriyle yaptığımız süre ölçümü,



mekânda yapılan bir ölçümdür ve *zamanın değil, zamandaşlıkların sayımıdır*. Böylesi bir zaman mekânsallaştırılmış bir zamandır. Bergson'a göre bilincin hissettiği iç süre gerçek süredir. Bu nedenle bilincin deneyimlediği içsel değişimlerle anlaşılan bu gerçek süre bölünemez. Bölünebilir olan mekândır. Çünkü bilinç durumları mekânın olmadığı bir alanda gerçekleşmektedir. İşte bilinç durumları aracılığıyla hissedilen değişim, bu nedenle *mekânsızdır ve saf süredir* (Bergson, 1997: 100-110).

William James ise doğrudan bilinç akışının altını çizmekte, hatta zihnin doğasının anlaşılmasını hedefleyen disiplinler için temel problemin söz konusu bu akışın açıklanmasıyla ilintili olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bilinç durumları daima değişim içindedir ve bilinç sürekli bir öz-başkalaşım (self-transformation) halindedir. Hatta bu durum uykuda olduğumuz zamanlar için de geçerlidir. Üstelik bilincimizin bu akışı, ardışık bilinç durumlarına ilişkin bilme, hissetme, arzu etme ya da niyetlenme şeklinde adlandırılan tüm durumlara da eşlik eder (James, 1992: 153, 722-723; 1950). Bu anlamda James; düşüncenin, bilincin, iç dünya hayatının sergilediği devininim 'zincir' ya da 'tren' gibi ifadelerle betimlenmesinin uygun olmadığını; 'nehir' ya da 'akış' gibi ifadelerle betimlenmelerinin daha doğru olduğunu düşünür. (James, 1992: 159).

Bilincimizin süreyi hissetmesi ile duyumsamalarımız arasında da zorunlu bir bağ bulunmamaktadır. Çünkü duyu organlarımızın tümüyle işlevsiz olduğunu hayal ettiğimiz bir durumda bilinç akışımızın devam ettiğini mantıksal veya nomolojik bir çelişkiye düşmeden tasarlayabilmekteyiz. Nitekim Rene Descartes'ın yaygın olarak bilinen "cogito" argümanının sergilediği düşünsel süreç, duyulardan bağımsız gerçekleşen bir bilinç serüvenine (devininim ve değişime) işaret eder. Dolayısıyla tüm duyumsama mekanizmalarımız işlevsiz hale gelse bile bilincimizde devininim ve değişimler meydana gelmeye devam edebilir. Denilebilir ki bu ancak geçmiş duyumsamalarımız ve bu duyumsamalarımızın zihinsel kayıtları aracılığıyla olabilir. Yani sıfır zihinsel içeriğe sahip bir bilincin devinmesi ve değişmesi, yani akması da söz konusu değildir. Hatta böylesi bir bilinç, bilinç bile değildir. İslam filozoflarından İbn Sina'nın yaygın olarak bilinen "uçan adam" metaforu, bir yönüyle bu itirazı yanlışlama amacı taşısa da konunun tartışmalı olduğuna dikkat çekmek isteriz. Ayrıca itiraz haklı olsa bile bilinç akışı veya bilincin süreyi hissetmesi durumunun "aktif





duyumsamaya” zorunlu olarak ihtiyaç duymadığı hala ortadadır.

Diğer taraftan bilincin süreyi hissetmesini sağlayan söz konusu devinim ve değişimlerin bazı kritik niteliklerine işaret etmemiz gerekir. Öncelikle bilinç değişimleri biriciktir. İki kez yaşanan duygu artık *aynı* duygu değildir. Başka bir deyişle bilinç akışı, *dinamik* bir akıştır. Duyularla ilgili fenomenal deneyimlerde bile aynı durum söz konusudur. Örneğin hiçbir sesin duyulmadığı, zemini, duvarları ve tavanı sadece kırmızıyla boyanmış bir odaya girildiğinde tüm algı içeriği aynı olmasına karşın deneyimlenen fenomenal deneyim her an değişmektedir. Üstelik deneyimlenen her fenomenal değişim biricik ve kendine has niteliklere sahip olarak hissedilmektedir. Ayrıca bilinç değişimlerinin biricik olması aynı zamanda bilincin öznelliğini de ifade eder. Bilinç akışı taklit edilemez, tekrarlanamaz ve tümüyle öznel bir şekilde yalnızca o kişinin deneyimlediği fenomenal değişimleri içerir.

Buradan çıkardığımız sonuç oldukça açıktır: Zamanın bilinç akışı ile tanımlandığı bir kuramda bilinç akışına dair yukarıda açıklanan tüm nitelikler aynı zamanda zamanın veya “süre” dediğimiz fenomenin de nitelikleri olmak zorundadır. O halde zaman dinamiktir; taklit edilemez, tekrarlanamaz ve tümüyle özeldir. Bilincimizdeki devinim ve değişimler aracılığıyla deneyimlediğimiz bilinç akışının (Dainton, 2000: 1-27; 2004; 2008: 1-27) tüm bu gerekçelerden dolayı “gerçek süre” olarak kabul edilmesi gerektiğine inanıyoruz. *Sürenin* işlemediği bir bilinçli deneyim mümkün değildir. Bu türden bir deneyim, her şeyden önce bilincin ve bilinç akışının doğasına ters düşmektedir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar, bilinç akışı ile süre-zaman ilişkisini insan bilincini temel alarak açıklama hedefi taşımaktaydı. Eğer iddiamız doğru ise, yani dinamik bir doğaya sahip insan bilinci süreden veya zamandan bağımsız olarak kurgulanamazsa, makalenin temel amacı açısından karşımızda duran doğal ve de kritik soru şudur: Tanrısal bilincin bu anlamdaki metafizik konumu nedir, yani Tanrısal bilinç ile süre-zaman arasındaki ilişkinin ya da ilişkisizliğinin doğası nasıl anlaşılmalıdır? Başka bir ifade ile bilinç ve bilinç akışının süre veya zamanla ilintili doğasına dair söylediklerimiz Tanrı’ya ait bir bilinç için de geçerli midir? Bu sorunun tatmin edici bir cevabı, Tanrısal bilincin insan bilincinden farkına dair belli seviyede bir kavrayışı gerekli kılar. O halde bir sonraki adımımız



insan bilinci ile Tanrısal bilinç arasındaki farkı açıklama girişimi şeklinde olmalıdır.

### 3. İnsan Bilinci-Tanrısal Bilinç Ayrımı ve Tanrı'nın Zamansızlığı

Tanrı ve nitelikleri hakkında ortaya konan hiçbir felsefi düşünce, görüş veya kuram Tanrısal bilincin doğası hakkında çıkarımda bulunmaya ilgisiz kalmaz. Çünkü "Tanrı" ve O'nun özsel nitelikleri bilinçli olma niteliği ile doğrudan ve zorunlu olarak ilintilidir. Bizim burada öncelikli amacımız, Tanrı'ya yüklenen bilincin asli niteliklerini, onu insani bilinçle kıyaslayarak ortaya çıkarmak ve böylece zaman kavramıyla son derece ayrılmaz gibi görünen bilinç kavramını Tanrı'ya yüklediğimizde Tanrı ile zamansızlık arasındaki ilişkiyi açıklayabilmektir. Fakat bunu yapabilmek için öncelikle insan bilincinin zamanla olan ilişkisinin hangi zeminde gerçekleştiğini analiz edebilmeliyiz. Çünkü ancak bu tür bir analiz ışığında Tanrısal bilincin zamanla olan ilişkisini açıklama girişiminde bulunabiliriz.

İnsan bilincinin durmaksızın bir akış içinde olması aslında bilinçte dinamik bir değişimin aralıksız meydana gelmesi demektir. O halde bilincin olduğu her yerde değişimin ve dolayısıyla zamanın da olması doğal bir durumdur. Burada merak etmeye değer olan şey, bilincin zamanla olan ilişkisinin *nasıl* gerçekleştiğidir. İnsan bilinci değişimi deneyimlemek için hafızanın sağlayacağı veri akışına muhtaçtır. Gerek duyu yoluyla gerekse içebakış yoluyla bilinç, belli türden epistemik veriler edinirken önceki verileri sonrakilere ekler ve sürekli yeni bir bilinç durumuna geçiş yapar. Üstelik bu geçiş durumunun net bir sınırı da yoktur. Bu noktada bilinç akışını "geçmiş," "an" ve "gelecek" bölümlenmesiyle tahlil etmek daha doğru olacaktır. Öncelikle an ile geçmişini nasıl ayırmamız gerektiği veya bilincimizin deneyiminden yola çıkarak "şu an" dediğimiz zaman dilimine ne ad vermemiz gerektiği önümüzde bir problem olarak durmaktadır. Aslında bilincimiz sadece geçmişini algılamaktadır. Bu anlamda "şimdiki zaman" veya "an" olarak ifade ettiğimiz zaman dilimi, geçmişin geleceğe en yakın kısmını deneyimlediğimiz sırada oluşan "hisle" ilgilidir. Bir örnekle ifade etmek gerekirse, eğer bir insan her dakika hafızasını yitirseydi önceki dakikalardaki değişiklikler onun için gerçekleşmemiş olduğundan sadece bir dakikalık bir *değişimi* idrak edebilecekti. Aynı durum her saniye hafızasını kaybeden bir insan için düşünüldüğünde hafıza ve değişim algısı ara-



sındaki ilişki daha kolay anlaşılacaktır. Hafızamızın geçmişe ait anıları ile “geleceğe en yakın geçmişe ait” anıları arasındaki olgusal ve kavramsal ilişkiler, değişimin varlığını bilince ilan eden bağıntılardır. O halde hafızanın sağladığı veriler sayesinde bilinçteki süreçten ve zamandan söz edebilmekteyiz. Özetle ifade etmek gerekirse, zaman değişimle bilinebilir. Değişim ise geçmiş ve “geleceğe en yakın geçmiş” arasındaki farklılaşma durumudur. Değişimi anlamak için hafızanın verilerine ihtiyaç duyarız. Bilincimiz gerçekte yakalanamayan bir ânı değil, geçmişini deneyimler. Bu nedenle şimdiki zaman olarak deneyimlediğimiz "his," aslında “en yakın geçmiş yaşantıya ait” tecrübeden ibarettir.

Bu durumda, insan bilincinin zamanı algılaması ancak hafızaya kaydedilen ve yeni verilerle sürekli değişime tabi olan içerikler sayesinde mümkün olabilmektedir. Başka bir deyişle, bilinç akışının sürekliliği sayesinde insan bilinci değişimi ve dolayısı ile zamanı algılayabilmektedir. Bu noktada sorumuz şudur: Tanrısal bilinç için aynı şeyleri söylemek mümkün müdür? Burada hakkında konuştuğumuz varlık, bilme konusu olan her türlü bilgiye ilkece “sınırsız” bir şekilde sahip olan bir varlıktır. Böylesi bir varlık için *değişimden* söz edilebilir mi? Bizim iddiamız şu şekildedir: Eğer bilinçli bir varlık epistemik anlamda deneyimlenebilir tüm epistemik durumları zaten deneyimlemiş veya deneyimlemekte ise o varlık için bilinç değişimlerinden ve dolayısıyla zamandan söz etmek mümkün değildir. Daha teknik bir ifade ile açıklayacak olursak, şayet *Ö* (olası tüm deneyimlerin fenomenal içeriğini de kapsayacak şekilde) var olan tüm olası doğru önermelerin toplamı ise ve *Ö* herhangi bir zihinde tüm epistemik koşullarla birlikte mevcutsa, söz konusu zihne ait bilinç için ilkece herhangi bir epistemik değişimden söz edilemez. Yani bu bilinç için “yeni bilgi” deyimi anlamsızdır. Çünkü olası tüm epistemik durumlar zaten baştan bu zihne ait bilinç tarafından deneyimlenmiş ve deneyimlenmektedir.

O halde, olası tüm fenomenal deneyimlerin bilgisini de kapsayacak şekilde *her şeyi* sınırsız bir biçimde bilen böylesi bir varlığın zamanla ilişkisi ya da ilişkisizliği nasıl anlaşılmalıdır? *Her şeyi* bilen böyle bir varlık, doğal olarak bizim gibi “ân” adı altında aslında “âna en yakın geçmişi” yaşıyor olamaz. Çünkü bu varlık hem fenomenal içeriği olan önermeleri hem de fenomenal içeriğe sahip olmayan önermeleri, her an ve eş zamanlı olarak deneyimleyen bir bilince sahip olmalıdır. Ayrıca söz konusu varlığın olası



bütün fenomenal deneyimlerin içerik bilgisine sahip olabilmesi için söz konusu deneyim anlarını “oldukları şekilde” ve her an biliyor olması gereklidir. Bu durumda bu varlık için söz konusu fenomenal deneyimlerin bilgisi geçmişin bilgisi olmadığı gibi geleceğin bilgisi de değildir. Nitekim geçmiş ve gelecek hem birbirlerinden bağımsız olarak anlaşılacak hem de olgusal ve kavramsal olarak birbirlerini de içermektedirler. O halde “Tanrı” diye adlandırdığımız böylesi bir varlığın, yani bilinebilecek olası tüm önermelerin içeriğini sınırsız bir şekilde ve eş zamanlı olarak bilen bir varlığın bilgisi ancak “ânın bilgisi” olacaktır ve buradaki “ân” nitelik değiştirmeyen –gelecekte gelip geçmişe akmayan– bir ân olmak durumundadır.

Öte yandan bilinç akışı ile “hatırlama” arasında da sıkı bir ilişki mevcut. Söz konusu insan bilinci ise geçmiş hatırladığında artık söz konusu geçmiş *aynı* geçmiş değildir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere insan bilinci, akış içerisinde sürekli yeni epistemik durumlar deneyimlemektedir. Böylece anılar bazı yönleriyle değişmekte ve yeni bilinç durumlarına dönüşmektedir. Hâlbuki Tanrısal bilinç için aynı durum geçerli değildir. Hatırlanan geçmişe ait içeriklerin değişmesi veya farklı hatırlanması gibi durumlar Tanrı için söz konusu olamaz. Çünkü “Tanrı bilmesi” tanım gereği mutlak ve sınırsız bir bilmedir ve bu yüzden “Tanrı hatırlaması” kendi içinde çelişik bir kavramdır. Yani Tanrı, her şeyi olduğu gibi her an *oldukları şekliyle* bilir. O halde Tanrısal bilinç için unutan, yanılan ve dolayısıyla geçmişe ait anı içeriklerini değiştirerek haznesinde tutan bir hafızanın varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü Tanrı bilgisi mutlak, değişmeyen ve sürekli aynı kalan bir niteliğe sahiptir.

Görünen o ki günlük dilde “ânı yaşamak” şeklinde ifade edilen durum sadece Tanrı için geçerlidir. Çünkü Tanrı, bilinebilecek her şeyi, eş zamanlı, sürekli ve sınırsız bir şekilde bilen/deneyimleyen bir bilince sahip olmalıdır. Böylesi bir varlık için değişim de söz konusu değildir. Çünkü her şey (tüm bilinç içeriği) onun için her an “aynıdır.” Tanrı’nın sınırsız bilgisinin tamamına *B* dersek; *B*, sürekli *B* olarak kalmaktadır. Özetle, Tanrı zamandan münezzehe ise Tanrısal bilinç tanımsal içeriği gereği bir akış/değişim içinde değildir ve olmamalıdır.

Bu noktada Tanrı’nın zamansız varoluşunun gerekçelendirilmesine yönelik önerdiğimiz bu argümanın önünde duran birkaç sorunu ele almak



istiyoruz. Bu sorunlardan ilki insan bilincinin “dikkat” veya “odaklanma” özelliği ile ilgilidir. İnsan bilincinin dikkatini bir algıya, bir anıya, bir hayale veya genel olarak bir zihinsel içeriğe yöneltebilmesi yeteneği doğrusu Tanrı için söz konusu değildir. İronik bir biçimde Tanrı için böyle bir yetenekten bahsedilemez. Fakat bu Tanrısal bilince yönelik bir eksiklik değil, tam tersine insan bilincinin sahip olduğu bir eksikliğin Tanrısal bilinç için söz konusu olmaması ile ilgilidir. İnsan bilincinin odaklanma becerisi aslında zihinsel içeriğin tüm elementlerini aynı anda deneyimlememesinden kaynaklanır. Fakat Tanrısal bilinç, yukarıda da belirttiğimiz üzere bu tür bir eksiklikten uzaktır, çünkü Tanrısal bilinç tüm bilinç içeriğini –ki bu deneyimlenebilecek tüm olası epistemik içerikleri kapsamaktadır– tanım gereği eş zamanlı olarak deneyimleyebilmektedir. Bu anlamda Tanrısal bilinç belirli bir zihinsel içeriğe insan bilinci gibi odaklanma ihtiyacı içinde değildir.

“Tanrı her şeyi bilir” önermesinin mantıksal ve olgusal sonuçlarından kaynaklanan diğer bir sorun, çağdaş zihin felsefesinde Türkçeye “deneyim niteliği” olarak çevrilebilecek olan “*quale*” (çoğulu “*qualia*”) sorunu ile doğrudan ilintilidir. Problemin temeli, bilincin doğasına ilişkin şu üç sınırlamaya dayanmaktadır (ARICI, 2011: 59-60; 2015: 74). (1) Nomolojik olarak, bir zihinde meydana gelen belli bir fenomenal durumun üçüncü şahıs perspektifinden gözlemlenmesi imkânsızdır. Yani *A* bilincinin *z* zamanında deneyimlediği *x* quale’si, örneğin boyun ağrısı quale’si, başka bir bilinç tarafından, örneğin *B* bilinci tarafından, *A*’nın ne bedenine ne de zihnine müdahale ile gözlemlenebilir değildir. (2) Mantıksal olarak, bir zihinde meydana gelen belli bir fenomenal içeriğin birden fazla bilinç tarafından deneyimlenmesi imkânsızdır. Nitekim hiçbirimiz kendi bilincimizin dışında başka bir bilincin içeriğini *olduğu şekliyle* deneyimleme imkânına sahip değiliz. Ali’nin *z* zamanında deneyimlediği boyun ağrısını *olduğu şekliyle* hem Ali hem de biz deneyimleyemeyiz. Bunu yapabilmek için “baştan sona Ali olmamız” gerekir ki bu bir anlamda kendi benliğimizin ortadan kalkması demektir. (3) Bir bilincin *z* zamanında deneyimlediği bir fenomenal içeriği, örneğin *x* quale’sini, aynı bilincin ikinci kez deneyimleme imkânı da bulunmamaktadır. Aynı bilincin *z+1* zamanda benzer koşullarda deneyimleyeceği quale artık *x* quale’sinin üstüne deneyimlenmiş *y* gibi başka bir quale olacaktır. Bilincin realitesine ilişkin bu üç sınır-



lama, tahmin edileceği üzere Tanrı'nın her şeyi bilmesi önünde büyük bir engel gibi görünmektedir. Yani Tanrı'nın trilyonlarca bilinçli varlığın bilinç durumlarına ait fenomenal içerikleri *deneyimlendikleri şekliyle* bilmesinin imkânı var mıdır? Bu sorun elbette Tanrısal bilince özel bir sorun değil, genel olarak herhangi bir bilincin doğasına ait bir sorundur. Biz bu soruna yaklaşırken agnostik bir tavır benimsemekle birlikte prensip olarak Tanrı'nın başka bilinçlerin içeriğini bilmesinin mantıksal çelişki içermediğine inanıyoruz. Nitekim insan bilincinin de başka bir bilincin fenomenal içeriğini bilememesi mantıksal değil, nomolojik bir karakter taşımaktadır. Yani evren başka koşullarla şekillenseydi belki de insan bilinci hem biricikliğini koruyabilir hem de başka bilinçlerin içeriğini *oldukları şekliyle* bilme imkânına sahip olabilirdi. Deneyim eksikliğimizden yola çıkarak “Tanrı her şeyi bilir” önermesinin yukarıdaki üç sınırlamadan hareketle mantıksal çelişki içerdiğini iddia etmek bu anlamda yeterince gerekçelendirilmiş bir pozisyon olmayacaktır.

Tanrı'nın qualia'yı bilmesi ile ilgili bu sorun aslında felsefe tarihinin oldukça köklü bir sorunudur. Ayrıca pek çok filozofun dikkat çektiği üzere “Tanrısal varoluşun zamansızlığı” fikrinin önünde duran en büyük sorun, yine bu problem, yani Tanrı'nın her şeyi bilmesinin imkânına ilişkin problemidir. Örneğin İbn Sina, Tanrı'nın cüz'i (tikel) olguları cüz'i olarak değil, külli (tümel) olarak bilmesi gerektiğini iddia ederken (İbn Sina, 2017: 329) aslında arka planda Tanrı'nın *her şeyi* bildiği fikrinin doğal sonuçlarından, örneğin Tanrı'nın, *z* zamanında Ali'nin deneyimlediği boyun ağrısının tüm fenomenal içeriğini de bilmesi fikrinden kaçınmak istiyordu. Çünkü tikelleri “oldukları gibi” bilen bir Tanrı'nın tıpkı insanlar gibi tikellerin içinde yer alması ve onları *oldukları gibi* deneyimlemesi gerekir. Hâlbuki bu durum O'nun zamansızlığı dâhil birçok sıfatıyla çelişir. Çünkü tikel insani deneyimlerin fenomenal karakterinde “zamansal ardışıklık” da bulunur. Yani Ali'nin boyun ağrısı aslında “yarım saat süren,” “süre içinde şiddetlenen,” veya bel ağrısının “akabinde gelen” bir fenomenal içeriğe sahip olabilir. Bu nedenden dolayı İbn Sina, Tanrı'nın küllileri bilmesi ile, söz konusu küllinin yansıması olan tüm tikel olguları da bilmesini kasteder. İbn Arabî'nin “Rabb” ve “Hakk” ayrımı da (Izutsu, 2005) benzer bir kaygının ürünü olarak görülebilir ve söz konusu çelişik durumun bu türden bir ayırım ile giderilmesi girişimi olarak değerlendirilebilir.



Burada özellikle Whitehead ve Hartshorne gibi düşünürlerin savunduğu “süreç” temelli sistemlerde, Tanrısal bilincin bizim iddiamızın aksine –qualia ile ilgili yukarıda açıklamaya çalıştığımız tüm bu problemlerden dolayı– bir “akış içinde” olması gerektiği fikrine işaret etmeliyiz. Bu düşünülere göre Tanrı’nın bir değişmeyen, bir de değişmekte olan yönü bulunur (Whitehead, 1978: 31, 337-350; Hartshorne, 1979: 261, 262). Hartshorne Tanrı’nın değişen yönüne, O’nun *aşılabilir* (*unsurpassable*) mükemmelliğini analiz ederek işaret eder. Ona göre Tanrı’nın mükemmelliği tam anlamıyla mutlak bir mükemmellik değildir. Çünkü böylesi bir mükemmellik zaten imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı’nın mükemmelliği O’nun niteliklerinin hiçbir varlık tarafından “aşılabilirliği” anlamındadır. Bu düşünülere göre Tanrı’nın değişen yönü bir tür “yetkinlikten yetkinliğe geçiş” şeklinde de olsa nihai aşamada bu yön, Tanrısal bilinçte bir tür devinim ve değişimin, yani akışın meydana geldiğini gösterir. Tahmin edileceği üzere bu pozisyonun temelini, Tanrısal bilincin de “tıpkı insan bilinci gibi” süreçle bağımlı olduğu varsayımı oluşturmaktadır. Hâlbuki bizim iddiamızın temelinde Tanrısal bilinçle insan bilincinin “farklılığı” fikri yatmaktadır. Bu yüzden, arka plan varsayımlarının farklılığı sebebiyle biz süreç felsefecilerinin söz konusu merkezi iddiasını bu makalenin ana tezi ile aynı tartışma zeminini paylaşmayan bir iddia olarak görüyoruz. Nitekim süreci merkeze alan filozoflar insan bilincini mutlak kabul etmişler ve Tanrısal bilinci insan bilincine indirgemişlerdir. Ayrıca hem her şeyi bilen hem de zamandan münezze Tanrısal bilinç tasavvuru, Tanrı kavramının içerdiği mükemmellik fikri ile daha uyumlu görünmektedir ve bu makalenin ana tezi sözü edilen tasavvurla sözü edilen mükemmellik fikrine daha yakındır.

#### 4. Alternatif Görüşler ve Değerlendirme

Tanrı’nın zamansız varoluşuna dair literatürde öne çıkan başka görüşler de bulunmaktadır. Örneğin, Boethius (ö. MS. 524), ezeliliği (*eternity*), sınırsız bir yaşama “tek bir anda/eş zamanlı” (*all at once*) ve eksiksiz olarak sahip olmak şeklinde açıklar. Yani Ezeli olan Tanrı aynı anda hem geçmiş hem de geleceğe sahiptir (Boethius, 2014: 349). Yine Hemedanlı Fahrüddin İbrahim Irakî’nin (ö. MS. 1289) Tanrı’nın bilmesi ile ilgili görüşleri de dikkat çekicidir. Irakî’ye göre Tanrı görülebilen her şeyi, bir çırpıda *bölünmez* bir idrak fiili ile görür. Hatta ona göre Tanrısal zaman, Kur’an-ın *Ummü'l-Kitab* veya *Levh-i Mahfuz* dediği şeydir. Orada bütün bir tarih tek



bir ezeli "şimdi" içinde toplanmıştır (Aydın, 1986: 42-43).

Modern dönemde Boethius'un "ezelilik" (*eternity*) hakkındaki fikirlerinden etkilenen Stump ve Kretzmann'ın görüşleri öne çıkmaktadır.<sup>1</sup> Stump ve Kretzmann'a göre zamansız varlığın hayatı her türlü "süreyi" içerir. Bununla birlikte zamansız varlığın süresi zamansal (*temporal*) değildir. Stump ve Kretzmann süreyi "zamanlı süre" (*temporal duration*) ve "zamansız süre" (*atemporal duration*) olmak üzere ikiye ayırır. Tanrı'nın zamansız bir süreye sahip olması ile zaman kiplerinin dışında bir süreye sahip olmasını kastederler. Başka bir ifade ile zamansız sürede; geçmiş, şimdi ve gelecekte bahsedilemez. Zamansız sürede mutlak bir şimdilik ve eş-zamanlılık vardır. Stump ve Kretzmann Tanrı'ya bu şekilde zamansız bir süre yükleyerek ardışıklık problemini de aşmaya çalışırlar (Stump ve Kretzmann, 1981; 1987)

Dikkate değer bir diğer görüş, Brian Leftow'un Tanrısal yaşamın yine zamansız süreliliğini (*timeless duration*) savunduğu görüşüdür. Ona göre Tanrı'nın yaşamında ayrı ayrı anlar mevcuttur. Bu anlar, bir dizi halinde birbirleriyle ardışıklık ilişkisi içindedirler. Fakat söz konusu anlar zamansal olarak birbirlerinden daha önce veya daha sonra değildir. Leftow bu görüşü "yarı zamansal ezelilik" (*quasi-temporal eternity*) olarak adlandırır. Böyle bir varlık, hayatının tüm anlarını eş zamanlı (*at once*) yaşayan zamansız bir varlıktır. Onun yaşamında geçip giden bir an olmadığı gibi henüz yaşanmamış olan bir an da yoktur. Onun deneyimlediği tüm anlar *tek bir anda / eş zamanlı* (*all at once*) deneyimlenmiştir. Başka bir deyişle O, *aynı zamansız şimdiji* yaşamaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın *şimdisi*, zamansal bir şimdi değildir (Leftow, 1991: 112-147). Leftow ayrıca "karakteristik zamansal nitelik" (*typically temporal property*) kavramını ortaya koyar ve bir olayın veya varlığın karakteristik zamansal niteliklerden birine veya birkaçına sahip olmasının o olay veya varlığı tümüyle zamansal yapmayacağını iddia eder. Bir olayın veya varlığın tümüyle zamansal olması için *ilgili karakteristik zamansal niteliklerin tamamına* sahip olması gerekir. (Leftow, 2002: 21-34). Bu demektir ki Tanrı'nın söz konusu karakteristik zamansal nitelik-

<sup>1</sup> Stump ve Kretzman'ın 1981 tarihli "Eternity" (Ezelilik) başlıklı makalesi, Tanrı-zaman ilişkisi konusunda modern tartışmaların önünü açmıştır. Söz konusu tartışmaların ana hatlarıyla daha detaylı ve karşılaştırmalı bir analizi için bkz: Ganssle (2020, 12 Aralık). Ayrıca Stump ve Kretzmanın görüşlerinin daha detaylı bir incelemesi için bkz. Yavuz (2016: 16-27).





lerden bazısına, örneğin yaşamının anlardan oluşması niteliğine, sahip olması Tanrı'yı zamansal bir varlık yapmaya yetmemektedir.

Katherin Rogers, hem Stump ve Kretzmann'ın hem de Leftow'un görüşlerini zorlama fikirler olarak görür. Ona göre bu düşünürler “zamansız süre” (*timeless duration*) fikrinin tutarlı bir açıklamasını verememişlerdir. Rogers'a göre Tanrı'nın dünya ile ilişkisi insanın geçmişe ait hafızasıyla ilişkisine benzer. Nasıl ki insan zihni ve bilinci bir dizi olayı bütün olarak hatırlayabiliyorsa Tanrı da bir bütün halinde bir dizi zamansal olayı “silsilesiz” (*non-sequentially*) bilebilmektedir. Bu anlamda Rogers süre içermeyen bir zamansızlığı savunmuş olmaktadır (Rogers, 1994). Kanaatimizce Stump ve Kretzmann ile Leftow'un görüşlerini dayandırdığı “zamansız süre” fikrine karşı Rogers'ın ortaya koyduğu bu eleştiri yerindedir. Çünkü “süre” kavramı son tahlilde bünyesinde “önce” ve “sonra” kavramlarını barındırır. Bu anlamda *geçmiş ve gelecekte arındırılmış bir süre* kavramının son tahlilde oksimoron bir kavram olmaya mahkûm olacağına inanıyoruz. Öte yandan Rogers'ın ortaya koyduğu, insan zihninin bir grup *ardışık* olayı topluca *hatırlaması / geçmişe dönük olarak bilmesi* metaforu da sorunludur. Rogers bu metafor ile Tanrı'nın varlık âleminde meydana gelen *ardışık* olayları *silsilesiz bilmesinin* imkânını göstermeye çalışmaktadır (1994). Biz bu açıklamanın da başka sorunlara gebe olduğunu inanıyoruz. Nitekim bu şekilde silsilesiz bir bilmenin içereceği en büyük sorun, bu tür bir bilmenin ya “eksik bilme” ya da “dönüştürerek bilme” şeklinde meydana gelecek olmasıdır. Söz gelimi, bir olaylar zincirinde  $a_n$  olayından sonra gelen  $a_{n+1}$  olayının bilinmesi her zaman salt bağımsız bir bilme değildir. Söz konusu  $a_{n+1}$  olayı ancak  $a_n$  olayı ile kurduğu ardışıklık ilişkisi içinde bilinebilir bir olay olabilir. Yani limon yemenin ardından çikolata yemenin nasıl bir şey olduğunun bilgisi ile sadece çikolata yemenin nasıl bir şey olduğunun bilgisi epistemik açıdan farklıdır. Bu anlamda arda arda icra edildiği halde limon ve *limondan sonra* çikolata yeme eylemlerinin nasıl bir şey olduğunun silsilesiz bilinmesi ya *eksik bir bilme* ya da en iyi ihtimalle *dönüştürerek bilme* şeklinde olacaktır.

Bize göre, *Tanrı-süre ilişkisini* ve dolayısıyla *zamansızlık* fikrini yukarıdaki görüşler yeterince açıklayamamaktadır. Burada gözden kaçırılan asıl sorun, Tanrısal varoluşun devinim veya değişim içerip içermemesi sorunudur. Tanrı'nın herhangi bir değişime maruz kaldığı hiçbir durumda



zamansallıktan kaçınmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Tanrı ve zaman konusunda üretilmiş hiçbir spekülâtif düşüncenin devinim ve değişim konusuna bir çözüm üretmeksizin tutarlı bir görüş ortaya koyabileceğine inanmıyoruz. Yukarıdaki görüşlerin genel karakteri, devinim ve değişim probleminde tümüyle ya da yarı bağımsız bir biçimde Tanrı'nın zamansızlığını açıklamak şeklindedir. Oysa aynı durum örneğin William Lane Craig'ın Tanrı'nın evreni yaratmadan önce zamansız olduğu, fakat evreni yarattıktan sonra zamansal bir varlık olduğu görüşünde (Craig, 2001a: Böl. 1-3; 2001b) mevcut değildir. Yine aynı şekilde Alan Padgett ve Gary DeWeese'in fiziksel zaman ve metafiziksel zaman ayrımı yaparak Tanrı'nın değişim ve devinimle ilişkisini açıklama teşebbüsleri (Padgett, 2001; DeWeese, 2002) asıl problemi göz ardı etmeyen çabalarlardır. Fakat bu girişimlerin de kritik hatası, Tanrısal bilinç ile süre arasındaki ilişkiyi göz ardı etmeleridir. Maalesef ne yukarıda betimlediğimiz Stump-Kretzmann ikilisinin, Leftow'un ve Rogers'ın görüşlerinde; ne de Craig'ın, Padgett'in ve Dewees'in görüşlerinde söz konusu ilişkinin açıklığa kavuşturulduğunu söylemek mümkün değildir. Öte yandan kendi savunduğumuz görüşün, hem Tanrısal varoluş hakkında söz konusu devinim ve değişim problemini merkezi bir şekilde ele aldığı hem de Tanrısal bilinç ile süre arasındaki ilişkiyi makul ve tutarlı bir şekilde kuramsallaştırdığı için hakikate daha yakın olduğuna inanıyoruz. Hatırlanacak olursa bizim görüşümüze göre Tanrısal bilinç herhangi bir *akış*, yani *devinim* veya *değişim* içermemektedir. Bu yüzden Tanrısal varoluş da herhangi bir *devinim* veya *değişime* maruz değildir. Zamanı bilinç akışı ile tanımladığımızı göre hiçbir *akış* içermeyen böylesi bir bilinç, *smırları olmayan bir ânı -tek bir ânı-* yaşamaktadır. Başka bir ifade ile Tanrısal bilinç insan bilinci gibi *bir andan diğerine geçiş yapmamaktadır*. Bu yüzden Tanrı herhangi bir *süreyi* de yaşamamakta, herhangi bir *süre içinde* de bulunmamaktadır.

Bu noktada Tanrı-süre ilişkisine dair bizim görüşümüze karşı öne sürülebilecek iki itirazı dile getirmek istiyoruz. Birincisi, hiçbir varlık süreden bağımsız bir şekilde tasarlanamaz. Yani bir varlık zamansız bir varlık olsa bile -geçmiş, şimdi ve geleceğe maruz olmasa bile- varoluşu süre içermek zorundadır -yaşamının öncesi ve sonrası olmak zorundadır- eğer bu varlık tek bir anda var olup diğerinde yok olmuyorsa. Bu itirazın hatası başka bir referans noktasından, örneğin mutlak zaman anlayışından Tan-



risal varoluşu yargılamasıdır. Eğer zaman, tanımladığımız şekilde sadece bilinç akışından ibaretse, bunun dışında bir zaman anlayışını referans alarak süre tanımlaması yapmak ve bilinç akışı içermeyen Tanrısal bilincin yine de süreye tabi olmak zorunda olduğunu iddia etmek, en kaba şekliyle varsayım hatasından başka bir şey olmayacaktır. İkincisi, devinim veya değişim içermeyen ve tek bir ânı yaşayan bir varlık; donmuş, statik bir yaşama ya da anlık bir hayata sahip olmak zorundadır. Bu itirazın da yanlış bir referans noktası alma hatasına düştüğü aşikârdır. Nitekim ân göreceli bir kavramdır. Uzunluğu belirsizdir. En kaba tanımını “bölünemeyen en küçük zaman birimi” şeklinde olabilir ki bu da belirsizlik ve görelilik içerir. Yani ân, benimsenen zaman kuramına göre içeriği ve tanımı değişen bir kavramdır. O halde tek bir ânı tecrübe eden devinimsiz bir Tanrısal bilinç için ân, sınırları olmayan, başı ve sonu bulunmayan bir ândır. Dolayısıyla bu ânın berisinde ve ötesinde başka bir ân bulunmamalıdır. Böylesi tek bir ânı yaşayan Tanrısal bilinç, var olmuş, var olan, var olacak ve olası tüm olayları eş zamanlı olarak bu tek ânın içinde tecrübe ediyor olmalıdır. Bu yüzden bu şekilde tanımlanan Tanrı yaşamını tümüyle zamansal bir anlam içeren “donmuş,” “statik” vb. ifadelerle nitelenmek oldukça güçtür.

Diğer taraftan, savunduğumuz görüşün –Tanrı’nın zamansızlığını, bilinç akışı ve devinim içermeyen bir Tanrısal bilince dayandırarak açıklanan görüşün– tümüyle kuramsal bir nitelik taşıdığı ve dolayısı ile anlaşılması güç, belki de tasavvuru imkânsız, doğaüstü bir bilinci zorunlu kıldığı ve bu yüzden kabul edilebilirliğinin düşük olduğu iddia edilebilir. Bize göre bu itiraz yerinde bir itiraz değildir, çünkü Tanrı’nın kendisi kanaatimizce doğaüstü bir varlık olmak zorundadır. Tanrı’nın zamansızlık niteliği, onun sadece her şeyi bilme sıfatı ile değil, diğer sıfatları ile de, örneğin “her şeye güç yetirme,” “her an her yerde olma (mekânsızlık),” “yaratma” ve genel olarak “mükemmellik” sıfatları ile de ilintilidir. Dikkat edilecek olursa tüm bu sıfatlar Tanrı’ya bir bakıma zorunlu olarak doğa ötesi bir varlık statüsü yüklemektedir. Nitekim doğaya ait doğal bir varlığın bu niteliklere sahip olması evrenin/doğanın yapısı gereği imkânsız görünmektedir. Buna karşılık “o halde tümüyle doğaya ait bir bilinç türünden, yani insan bilincinin niteliklerinden yola çıkarak tümüyle doğaüstü/doğadışı bir bilincin nitelikleri hakkında fikir yürütmek metodolojik olarak ne kadar doğrudur” sorusu oldukça anlamlıdır. Bu soruya cevabımız şu şekildedir:



Öncelikle Tanrısal bilinci anlamaya yönelik tüm çabaların önündeki tek malzeme insan bilincidir. Ayrıca söz konusu anlama faaliyetinde kullanmak zorunda olduğumuz yegâne zemin yine kendi insani bilincimizdir. Dolayısıyla “Tanrısal bilincin anlaşılması imkânsızdır ve bu yüzden anlama çabası beyhude bir çabadır” şeklindeki bir yaklaşımla anlama çabasından vazgeçmek dışında önümüzdeki tek seçenek insan bilinci üzerinden Tanrısal bilinci anlama teşebbüsüdür.

### Sonuç

Bu makalenin ana hedefi, Tanrısal bilincin ve dolayısıyla Tanrısal varoluşun zamansızlığını “ispatlamak” değil; bunun teorik imkânını, yani kendi içinde tutarlı olduğunu ve genel kabul görmüş doğrularla çelişmeyen kuramsal bir zeminde gösterilebilir olduğunu ortaya koymak şeklinde idi. Bu bağlam ve çerçevede, makalenin birinci bölümüne zaman kuramlarına genel hatları ile değinerek başladık. Maksadımız Tanrı’nın zamansızlığına dair önereceğimiz kendi görüşümüze bir zemin hazırlamak şeklinde idi. Bu zeminine yaslanarak ikinci bölümde; bilinç, bilinç akışı ve zaman ilişkisini merkezi savımızın gerektirdiği kadar inceledik. Analizlerimizden yola çıkarak zamanın bilinç akışı ile tanımlanması gerektiğini iddia ettik. Yani içinde hiçbir bilinç olmayan bir evrende veya bilinç içeren fakat hiçbir bilincin akış sergilemediği bir evrende zamanın olamayacağını savlamış olduk. Ardından üçüncü bölümde insan bilinci ile Tanrısal bilincin tanımsal farklarına işaret ettik ve insan bilincinin durmaksızın bir akış içinde olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Buna karşılık tanım gereği “bilinebilecek olası her şeyi bilen” bir Tanrısal bilincin; akış, yani devinim veya değişim içermemesi gerektiğini ve ancak bu şekilde zamansız bir bilinç olabileceğini gerekçeleriyle göstermeye çalıştık. Dördüncü ve son bölümde ise literatürde var olan bazı alternatif görüşleri ana hatlarıyla betimleyerek bu görüşlerin Tanrısal bilincin süre ile ilişkisine ya hiç değinmediklerine ya da bu ilişkiyi açıklamadaki yetersizliklerine işaret ettik. Bu son bölümde bizim görüşümüzün alternatif görüşlere kıyasla daha savunulabilir olduğunu; çünkü Tanrı-zaman ilişkisinde, asıl problem olan devinim ve değişim problemini diğer yaklaşımların yaptığı gibi görmezden gelmediğini, aksine merkezi bir şekilde ele aldığını ve Tanrısal bilincin süre ile ilişkisini makul ve tutarlı bir şekilde açıklayabildiğini ortaya koymaya çalıştık.



## Kaynaklar

- ARICI, M. (2011). *Physicalism And The Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond To The Problem of Phenomenal Subjecthood?* (PhD Thesis). Ankara: Middle East Technical University.
- ARICI, M. (2015). Zihinsel Alanda “Ben Hissi” Neye Karşılık Gelir? *Dört Öge*, 7, 65-76.
- Aristoteles (2001). *Fizik*. (Çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aydın, M. S. (1986). Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1), 31-87.
- Bergson, H. (1997). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. (Çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Boethius (2014). *Felsefenin Tesellisi*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Craig, W. L. (2001a). *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- Craig, W. L. (2001b). Timelessness and Omnitemporality. (Ed. G. E. Ganssle). *God and Time: Four Views*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 129-160.
- Dainton, B. (2000). *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. London and New York: Routledge.
- Dainton B. (2004). The Self and The Phenomenal. *Ratio*, 17 (4), 365-89.
- Dainton B. (2008). *The Phenomenal Self*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- DeWeese, G. J. (2002). Atemporal, Sempiternal or Omnitemporal: God's Temporal Mode of Being. (Eds. G. E. Ganssle and D. M. Woodruff). *God and Time: Essays on the Divine Nature*. New York: Oxford University Press, 49-61.
- Dowden, B. (2020). Time. (Eds. J. Fieser and B. Dowden). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Accessed: 12.12.2020. <http://www.iep.utm.edu/time>.
- Emery, N. & Markosian, N. & Sullivan, M. (2020). Time. (Ed. E. N. Zalta). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014 Edition. Accessed: 12.12.2020. <http://plato.stanford.edu/entries/time>.
- Ganssle, G. E. (2020). God and Time. (Eds. J. Fieser and B. Dowden). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Accessed: 12.12.2020. <https://iep.utm.edu/god-time>.



- Hartshorne, C. (1979). Whitehead's Revolutionary Concept of Prehension. *International Philosophical Quarterly*, 19 (3), 253-263.
- Ingthorsson, R. (1998). McTaggard and the Unreality of Time. *Axiomathes*, 9 (3), 287-306.
- Izutsu, T. (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anabtar Kavramlar*. (Çev. A. Y. Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İbn Sina (2017). *Metafizik I*. (Çev. E. Demirli & Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- James, W. (1950). *The Principles of Psychology*. New York: Dover Publications.
- James, W. (1992). *Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life's Ideals*. New York: Library of America.
- Leftow, B. (1991). *Time and Eternity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Leftow, B. (2002). The Eternal Present. (Eds. G. E. Ganssle and D. M. Woodruff). *God and Time: Essays on the Divine Nature*. New York: Oxford University Press, 21-48.
- McTaggard, J. M. E. (1908). The Unreality of Time. *Mind*, 17 (4), 457-474.
- Newton, I. (1846). *Newton's Principia: The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. (Trans. A. Motte). New York: Daniel Adee.
- Cohen, B. & Whiteman A. & Budenz, J. (2016). *Isaac Newton: The Principia: The Authoritative Translation and Guide: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Newton-Smith, W. H. (1980). *The Structure of Time*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Padgett, A. G. (2001). Eternity as Relative Timelessness. (Ed. G. E. Ganssle). *God and Time: Four Views*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 92-110.
- Rogers, K. A. (1994). Eternity Has No Duration. *Religious Studies*, 30, 1-16.
- Sorabji, R. (1988). *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth.
- Stump, E. & Kretzmann N. (1981). Eternity. *Journal of Philosophy*, 78, 429-458.
- Stump, E. & Kretzmann N. (1987). Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald. *Journal of Philosophy*, 84, 214-219.
- Swinburne, R. G. (1981). *Space and Time*. London: Macmillan.



Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.

Yavuz, Z. (2006). *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*. (Dr Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.

**Öz:** Bu makalenin temel savı şu şekildedir: Alternatif zaman kuramlarının aksine, bilinç akışı ile tanımlanan bir zaman anlayışı Tanrısal bilincin ve dolayısıyla Tanrısal varoluşun zamansızlığı ile çelişik değildir; aksine bu türden bir zaman anlayışı ile Tanrısal zamansızlığın imkânını ortaya koymak daha güçlü bir gerekçelendirme ile mümkündür ve Tanrısal zamansızlık daha savunulabilir. Makale bu iddiayı temellendirmek için Tanrı ile ilgili herhangi bir dini metindeki herhangi bir önermeyi gerekçelendirme dayanağı olarak kullanmamakta; kavramsal analiz, mantıksal çıkarım, akli sezgileri yalınlaştırma gibi tümüyle felsefi nitelikteki araçlara başvurmaktadır. Makale söz konusu temel iddiasını gerekçelendirmede; zaman, bilinç ve bilinç akışı ile Tanrısal bilinç ve insan bilinci arasındaki ayrımı merkeze almakta, Tanrısal bilincin “akış” veya “devinim” içermediğini göstermeye teşebbüs etmektedir. Bu şekilde makale, Tanrı'nın, “devinim” veya “değişim” ile tanımlanan bir zamandan bağımsız bir varoluşa nasıl sahip olabileceğinin teorik zeminini inşa etme girişiminde bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, zaman, tanrısal bilinç, insan bilinci, bilinç akışı, zamansızlık, devinim, değişim, ezellik.

<sup>[1]</sup> Bu makale, 8-11 Ekim 2015 tarihleri arasında Konya'da düzenlenen *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*'nda sunulan “Tanrı ve Zaman: Tanrı Bilincinin Zamansızlığı Üzerine” başlıklı bildirinin genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş versiyonudur.



