

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**YARATMA, TANRI VE ZAMAN BAĞLAMINDA THOMAS
AQUINAS'TA EVRENİN SONSUZLUĞU PROBLEMİ**

FİLİZ DİDEM ÇOBAN SARI

2502110018

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK

İstanbul-2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Filiz Didem ÇOBAN SARI Numarası : 2502110018
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : Felsefe Anabilim Dalı Danışmanı : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
Tez Savunma Tarihi : 06.07.2017 Saati : 12:00
Tez Başlığı : “ Yaratma, Tanrı ve Zaman Bağlamında Thomas Aquinas’ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi ”

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, soruların sorularına alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK		Kabul
2- PROF. DR. AYHAN BIÇAK		Kabul
3- PROF. DR. OKTAY TAFTALI		Kabul
4- PROF. DR. TEOMAN DURALI		Kabul
5- DOÇ. DR. UĞUR EKREN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. İHSAN FAZLIOĞLU		
2- YRD. DOÇ. DR. MURAD OMAV		

ÖZ

YARATMA, TANRI VE ZAMAN BAĞLAMINDA THOMAS AQUINAS'TA EVRENİN SONSUZLUĞU PROBLEMİ

FİLİZ DİDEM ÇOBAN SARI

Thomas Aquinas döneminin önde gelen düşünürlerinden biridir. Hem Aristoteles yorumları ile, hem de kendine özgü düşünceleriyle öne çıkmaktadır. Evrenin sonsuzluğu problemi ise hem teolojik hem de ontolojik açıdan büyük öneme sahiptir. Bu problemin etraflıca ele alınabilmesi için zaman, Tanrı, yaratma kavramları incelenmeli ve bu açıdan evrenin sonsuzluğu problemi tekrar incelenmelidir.

Anahtar Kelimeler: Aquinas, zaman, Tanrı, sonsuzluk, yaratılış

ABSTRACT

ETERNITY OF THE WORLD IN THOMAS AQUINAS WITHIN THE CONTEXT OF CREATION, GOD AND TIME

FİLİZ DİDEM ÇOBAN SARI

Thomas Aquinas is one of the prominent thinkers of his era. He is famous for both his commentaries on Aristotle and his own thought. Eternity of the world is an important problem for both theology and ontology. To review this problem, one should investigate time, God, creation and then come back to the eternity of the world.

Keywords: Aquinas, God, time, eternity, creation

Bu alışma İstanbul Üniversitesi **Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi** tarafından 32639 numaralı tez projesi olarak desteklenmiştir. Verdiği destekten ötürü İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne teşekkürlerimi sunarım.

ÖNSÖZ

Günümüz açısından bakıldığında fiziğin bir konusu haline gelmiş olan zaman, insanlığın uzun zamandır çözülemeye çalıştığı pek çok problemin kaynağında yer alan temel sorunlardan biridir. Bu nedenle bu kavram üzerine yapılan bir çalışma, pek çok alanın iç içe geçtiği, pek çok sorunun kesiştiği bir çalışma haline geleceğinden, çalışmanın belirli sorularla ve kavramlarla sınırlandırılması kaçınılmazdır.

Zaman üzerine sorulabilecek sorular hem pratik hayatla hem de teorik hayatla son derece iç içedir. Günümüzde zaman üzerine yapılan bilimsel çalışmalarla aslında ne kadar önemli bir konu olduğu tekrar karşımıza çıkmıştır. Sicim teorisi, Einstein'ın yerçekimsel alanı, hologram teorisi bizim zamana bakışımızı günden güne biçimlendiren teoriler olmuştur. Fizikteki her yeni gelişmeyle, zaman hakkındaki düşüncelerimiz daha da ilerlemekte, gelişmekte ve şekillenmektedir.

Fakat günümüzdeki bütün bu gelişmelere rağmen, zaman hakkındaki çalışmaların çok öncelere dayandığını unutmamak gerekir. Zaman, insanın başlangıçtan beri her hareketini belirleyen, yaşamını şekillendiren bir etken olmuştur. İnsanın zaman üzerine düşünmesi ise, çok öncelere kadar götürülebilir.

Bir inceleme konusu olarak ele almaya çalışırsak, zaman üzerine yapılan sistematik incelemeleri belki de Antik Yunan'a dek dayandırabiliriz. Özellikle Aristoteles ile bir yere oturan bu düşüncelerin bir sonraki yeşerdiği basamaklardan biri ise Ortaçağ'dır.

Sadece belirli sorularla ve kavramlarla değil, belirli bir düşünür ve hatta dönemle de sınırlandırmak gerekir. Özellikle Ortaçağ söz konusu olduğunda, bahsi

geçen dönemin uzunluğu sebebiyle belirli bir düşünürle sınırlandırmak daha yerinde olacaktır.

Bu nedenle bu çalışma, zaman, Tanrı, yaratma kavramları çerçevesinde Thomas Aquinas'ta evrenin sonsuzluğu probleminin bir incelemesi olarak şekillenmiştir.

Tez içerisinde yabancı kaynaklardan yapılan alıntıların çevirileri aksi belirtilmediği sürece tarafıma aittir. Thomas Aquinas'ın eserleri üzerine çalışmalarda özellikle Dominican House of Studies, Corpus Thomisticum tarafından yayınlanmış olan kendi arşivleri ve Editio Leonina arşivleri kullanılmıştır.

Bu süreçte çalışmalarımnda benden hiçbir yardımı ve desteği esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a, Ortaçağ Düşüncesi açısından bana önemli bir kaynak olan Prof. Dr. O. Faruk Akyol'a, değerli hocalarıma, bana yardım etmek için ellerinden geleni yapan çalışma arkadaşlarıma, desteklerini her zaman hissettiğim aileme ve bütün bu çalışma süresince her konuda yanımda olan, her zaman bana destek olmuş olan eşim Ömer Osman Sarı'ya en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmada ortaya çıkan eksiklikler ve hatalar bana aittir.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YARATILIŞ PROBLEMİ

1.1. Ex Nihilo Nihil Fit.....	16
1.2. Yaratma	22
1.2.1. Maddi Dünyanın Yapısı.....	26
1.2.2. Tanrı.....	32
1.3. Aquinas'ın Eserlerinde Yaratılış	39

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI'NIN SONSUZLUĞU

2.1. Tanrı-Zaman ilişkisi.....	49
2.2. Tanrı'nın Sonsuzluğu	54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EVRENİN SONSUZLUĞU

3.1. Aquinas'ın Aristoteles'in Fizik Adlı Eseri Üzerine İncelemesinde Zaman	67
3.2. Aquinas'ın Aristoteles'in De Caelo Eseri Üzerine İncelemesi ...	73
3.3. Aquinas'ın De Aeternitate Mundi Adlı Makalesi.....	76
3.4. Aquinas Açısından Evrenin Sonsuzluğu Problemi	82
SONUÇ	86
SÖZLÜKÇE	90
KAYNAKÇA	93
ÖZGEÇMİŞ	111

KISALTMALAR LİSTESİ

ESER KISALTMALARI

SCG	Summa Contra Gentiles
ST	Summa Theologica
Sent.	Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi
De Potentia	Questiones Disputatae De Potentia Dei
Physica	Commentaria in octo libros Physicorum
De Caelo	In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio
De Aet.	De Aeternitate Mundi
De Veritate	Quaestiones Disputatae de Veritate

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı Geçen Eser
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Gr.	Grekçe
İng.	İngilizce

Lat.	Latince
No.	Number (Numara)
s.	Sayfa
Trans. by	Translated by (Çeviren)
vb.	Ve benzeri
Vol.	Volume (Cilt)

GİRİŞ

İnsan yaşamının önemli bir parçası olan zaman, insan tarafından deneyimlenen ve algılanan yönünün yanı sıra hem felsefenin hem de bilimin temel araştırma konularından biridir. Günümüzde özellikle fizikteki gelişmelerin hız kazanmasıyla zaman üzerine yapılan çalışmalar çeşitlenmiş ve insanın zaman hakkındaki bilgisi artmıştır. Fakat zamanın ne olduğuna ve yapısına dair insanın arayışı yeni değildir.

Felsefe içerisinde yüzyıllardır süregelen bir araştırma ve tartışma alanı olan zaman (Gr. **Khronos**¹, **Kairos**²; Lat. **Tempus**³) konusu metafizik, ontoloji ve epistemolojiye dair problemler içerir. Bu çalışmanın ilgilendiği dönem olan Ortaçağ'a gelindiğinde ise teolojik soruların da eklenmesiyle çeşitlenir. Zamana ilişkin yapılan incelemelerde akla gelen başlıca sorular şunlardır; "Zaman gerçek midir? Bir başlangıcı var mıdır? Mutlak mıdır? Bir sonu var mıdır? Varolan her şey zamana tabi midir?"

Böyle kapsamlı bir problemde araştırma alanı olarak Ortaçağ'ı belirlemek sınırları netleştirmede yeterli değildir çünkü ortaçağ düşüncesi tarihsel açıdan bakıldığında 300'lerden 1500'lere kadar uzanan bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde pek çok konu üzerine tartışmalar olmuş, felsefe yeni problemlerle tanışmış, yeni yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu çalışmanın konusu olan zaman felsefi malzeme açısından oldukça zengin olan bu dönemden bize miras kalan tartışmalardan sadece biridir. Bu nedenle bir düşünür açısından probleme

¹ Khronos, zaman tanrısı, Zeus'un babası. (Bkz. "chronos", **Greek Philosophical Terms**, A Historical Lexicon, F. E. Peters, New York University Press, New York)

² "ölçü, belirli bir zaman, mevsim, olanak" anlamlarına gelir. (Bkz. "Kairos", **Greek-English Lexicon**, Little and Scott, 3 Mayıs 2017, (Çevrimiçi) <http://perseus.tufts.edu>)

³ **Tempus**'tan gelir, "uzatmak, uzamak" anlamına gelmektedir. (Bkz. "Tempus", **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**, Michiel de Vaan, Brill, Leiden, 2008.

yaklaşmak, sorunlara daha iyi nüfuz edebilmeyi kolaylaştıracaktır. Çalışmanın odaklandığı düşünür olan Thomas Aquinas (1225-1274) Ortaçağ'ın önde gelen düşünürlerinden biridir. Hem Aristoteles yorumları ile hem Hıristiyan düşüncesini yorumlamasıyla hem de felsefi problemlere verdiği cevaplarla sonraki dönemlerdeki etkisi tartışılmaz.

Evrenin sonsuzluğu probleminin başlangıcından itibaren nasıl geliştiğini incelemek oldukça uzun bir araştırmayı gerektirir. Fakat bu çalışmanın arka planının anlaşılması için Antik Yunan ile başlatılan bu problemin Ortaçağ'da çalışmanın konusu olan Aquinas'a kadar nasıl bir seyir izlediğini aktarmak amacıyla kısaca özetlemek yerinde olacaktır.

Evrenin Sonsuzluğu Probleminin Arka Planı

Antik Yunan'dan itibaren zaman üzerine sorulan soruların büyük bir kısmı evrenin sonsuzluğu başlığı altında toplanabilir. Özellikle Antik Yunan'da sorulan sorulardan bazıları şunlardır: "Evrenin bir başlangıcı var mıdır?; Evren nasıl bir düzende var olur?; Evrenin bir sonu var mıdır?" Fakat problem üzerine insanların eserler kaleme almaları veya zamana ilişkin sorunlar ortaya koymaları çok daha gerilere götürülebilir. P. E. Ariotti'nin iddiasına göre zaman, ilk olarak Yunan şiirlerinde olaylar arasındaki sıralamayı sağlamak açısından bir çerçeve olarak geçmektedir.⁴ Khronos tanrısına bağlı düşünülmektedir. Ariotti'nin tespitine göre, Sokrates öncesi dönemde Herakleitos ve Parmenides'in görüşlerinin, daha sonraları zaman hakkındaki görüşlere çok katkısı olmuştur. Herakleitos'un her şeyin değiştiğini, hiçbir şeyin sabit kalmadığını iddia etmesi ve Parmenides'in ve öğrencilerinin zamanın ve hareketin varlığından -sürekliliği olmadığı sebebiyle- şüphe etmesi, arkalarından gelen düşünürleri büyük ölçüde etkilemiştir. Pythagoras da zaman ve sayılar arasında kurduğu ilişki ile dikkat çeker. Doğayı matematiksel

⁴ P. E. Ariotti, "The Concept of Time in Western Antiquity", The Study of Time II, 1975.

olarak açıklama çabaları, zaman için de geçerlidir. Ariotti, Platon'un, Herakleitos ve Parmenides'in görüşlerini sentezlediğini söyler; gerçeklik değişmeyen ve sonsuz olanda bulunabilir ve buna rağmen değişmekte olan dünyanın da bir önemi vardır, gerçekliğin bir çeşidi değişmekte olan dünyada bulunabilir.⁵

Aristoteles'in tespitine göre Platon evrenin başlangıcına ilişkin ilk görüş bildiren düşünürdür.⁶ **Timaios**'ta evrenin başlangıcına ilişkin şu üç soruyu sorar: 'evren her zaman var mıdır, yoksa bir başlangıcı mı vardır, yoksa zamanla oluşa gelmiş midir?'⁷

Platon **Timaios**'ta zamanı gökyüzü ile beraber ortaya çıkmış bir şey olarak anlatır. Evrenin yaratılışında Demiurgos idealara bakarak evreni yapar. İdeaları yaparken kullandığı madde zaten halihazırda olan bir maddedir.⁸ Bir kopya olan evren, ideaların mükemmelliğini taşımaz. Gökyüzünü de yapar ve böylece gökyüzü hareketleriyle zaman başlar. İdeaların zamansız olup olmadığı konusunda açık bir şey söylemez,⁹ fakat zamanla gökyüzünün birliği düşünülürse, evrenin tabii olduğu zamana tabii olmadıkları söylenebilir.¹⁰

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise, Platon'un düşüncesindeki eksiklikleri gidermeye çalışır. İlkin, verdiği zaman tanımı ile ayrılır; zaman hareketin önce ve sonraya göre sayıdır.¹¹ Onu gökyüzü cisimlerine bağlamaması ile, zaman daha önce sahip olmadığı bir nesnelığe kavuşur ve Platon'un zaman anlayışını bir adım ileri götürür.

⁵ Edith Wilks Dolnikowski, **Thomas Bradwardine: A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth Century Thought**, Brill, 1995, s. 17.

⁶ Aristotle, **Physics**, Vol. I, Trans. by. Philip H. Wicksteed, Francis M. Cornford, Harvard University Press, Cambridge, 2005, 251b.

⁷ Plato, **Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato**, Trans. By. Francis Macdonald Cornford, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, 28a.

⁸ John Sallis, **Chorology, On Beginning in Plato's Timaeus**, Indiana University Press, 1999, s. 48.

⁹ Kimi yorumcular Platon'da ideaların sonsuz olduğunu iddia ederken, kimi yorumcular aksini iddia eder. Platon'un yanlış bir ifadede bulunmamak adına bu konuda bir şey söylemediği yönünde yorumlar da mevcuttur. (Bkz. John J. Cleary, **Aristotle & Mathematics, Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics**, Brill, New York, 1995, s. 40-41.)

¹⁰ Plato, **Timaeus**, 28a-38c.

¹¹ Aristotle, **Physics**, 4. Kitap.

Aristoteles, geçmiş, gelecek, şimdi bölümlenmesini zaman açısından geçerli bir bölümlenme olarak görmez çünkü her biri değişkendir. Şimdi sürekli değişmektedir ve daha çok geçmiş ile gelecek arasındaki ayrımı işaret eder. Aristoteles'in zamana kattığı bu öznellik, Platon'un görüşlerinin ardından bir ilerleme olarak görülebilir.

Aristoteles'in ardından Plotinus Platon'un zaman üzerine görüşlerini, Aristoteles'ten de etkilenerek, biraz daha geliştirir. En büyük katkısı, ahlaki zamana dahil etmesidir.¹² Plotinus zamanın sadece bu dünyaya ait, yaratılmış bir şey olmadığını, yüce, sonsuz olanla bağlantısı olduğunu söyler. Sonsuzluk zamanın yüce, değişmeyen, ideal halidir.¹³ **Enneadlarda** sonsuzluk ve zamana ilişkin bölümünde sonsuzluğu 'hiç değişmeyen bir şimdi hali, birlik'¹⁴ olarak ifade eder. Bu birliğin merkezinde Bir durmaktadır. Bir, bütün birliklerin ve iyiliklerin kaynağıdır ve varoluşu yoktur. Birliğin etrafındaki sonsuzluğun ardından zaman gelir ve oluş dünyası ile Bir'in arasındaki köprü olarak ele alır. Zaman, süreklilik içinde bir olan,¹⁵ birbiri ardından gelen, parça parça oluşa gelen bir bütünlüktür, sonsuzun bir imgesidir.¹⁶

Platon'un iki dünya arasındaki keskin ayrımından sonra, Plotinus bu ayrımı yumuşatmış, bireyi sonsuza bağlayan bir hale getirmiştir.¹⁷

Antik Yunan'da *ex nihilo nihil fit* (hiçlikten hiçbir şey olmaz) görüşünün hakim olması sebebiyle düşünürlerin evrenin yoktan varedildiğini söylemesi mümkün değildir, fakat Hıristiyan dini ile birlikte, yoktan varetme de seçeneklerden biri haline gelir ve böylece evrenin başlangıcına ilişkin olası açıklamalar artmıştır.

¹² Edith Wilks Dolnikowski, **Thomas Bradwardine**, s. 25.

¹³ Helene Weiss, "An Interpretative Note on a Passage in Plotinus' on Eternity and Time (III. 7. 6)", **Classical Philology**, Vol. 36, No. 3 (Jul., 1941), pp. 230-239. s. 232.

¹⁴ Plotinus, **Enneads III 1-9**, Trans. By. A. H. Armstrong, Harvard University Press, London, 1967, III, 7.11.

¹⁵ Gordon H. Clark, "The Theory of Time in Plotinus," **Philosophical Review**, Vol. 53, No. 4 (Jul. 1944), s. 337-358, s. 341.

¹⁶ Michael F. Wagner, **The Enigmatic Reality Of Time: Aristotle, Plotinus, And Today**, Brill, Leiden, 2008, s. 341-343.

¹⁷ Edith Wilks Dolnikowski, **Thomas Bradwardine**, s.28.

Ortaçağ'a gelindiğinde ise tek tanrılı yaratma anlayışının sorulara getirdiği zenginlik ortadadır, yaratıcının Antik Yunan'dan farklı olarak sahip olduğu özelliklerle sorulara şunlar da eklenir: Tanrı evreni ne zaman yarattı? Tanrı evrenle aynı anda mı varoldu? Tanrı evreni hangi maddeden yarattı? Evrenin yaratılmış olduğu madde ile zaman arasındaki ilişki nedir? Zaman hangi anda başladı, yoksa hep var mıydı? Hep var ise Tanrı'nın zamanla ilişkisi nedir? Evren yok olacak mı, yoksa sonsuza dek var olmaya devam mı edecek? Ortaçağ oldukça uzun bir dönemi kapsadığından, pek çok düşünür de barındırır. Dolayısıyla bu dönem içerisinde evrenin sonsuzluğu probleminin kendisine veya onunla ilişkili konulara değinen düşünür sayısı da oldukça fazladır. Fakat görüşleriyle öne çıkan birkaç düşünürden bahsetmek mümkündür. Bu ve bunun gibi sorular ile incelenen problem üzerine yazılar kaleme almış ve sonraki dönemlerde etkileri hissedilmiş başlıca düşünürler arasında Augustinus, Boethius, Bonaventura, Sigerius de Brabantia ve Thomas Aquinas sayılabilir. Fakat problem bu düşünürlerin görüşleri ile sınırlandırılmaz.

İlk olarak dikkat çeken düşünür, Augustinus'dur. Ortaçağ'ın en önemli düşünürlerinden biri olan Augustinus, fikirleriyle çok sonraki filozofları etkilemiştir. Augustinus ile birlikte zaman teolojik bir konu olarak ele alınmaya başlanır ve **Genesis**'le örtüşen görüşler ortaya konur. Zaman ona göre yaratılmış şeyleri çevreleyen bir kap gibidir.¹⁸ Evren ve zaman aynı anda yaratılmıştır ve öncesinden bahsedilemez. Tanrı ise evrenden öncedir.¹⁹

Augustinus'a göre zaman üç kısımdan oluşur, geçmiş, şimdi ve gelecek; ve tek bir doğrultuda ilerler. Parçaları kolayca algılanabilir olmalarına rağmen, tek başlarına incelenmeleri de bir o kadar zordur. Geçmiş hafızaya, gelecek beklentiye ve şimdi ise sezgiye karşılık gelmektedir. Her ne kadar yanlış bir bölümlenme de olsa, insan zihni zamanı böyle tanımaktadır. Tanrı'nın eylemlerini insan zihni tarafından bilinebilir hale getirmek için, zamanı anlaşılabilir kabul etmesi gerekmektedir.

¹⁸ Augustinus, **İtirafklar**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, XII, 12.

¹⁹ Augustinus, **İtirafklar**, XII, 29.

Zamanın ölçümü konusunda ise oldukça farklı bir cevap verir; hafıza. Her ne kadar hareket ile ölçülebilir de olsa, zamanın ölçümü gene de ruhta gerçekleşir.

Boethius, bir diğer önemli düşünürdür. Yazdığı **Consolatio Philosophiae** adlı eser, en çok bilinen eserlerinden biridir. Fakat onun da ötesinde Aristoteles üzerine pek çok yorum yazmış, pek çok çeviri yapmış ve Aristoteles'in kendi düşünceleri ile tanınmasına katkı sağlamıştır. Boethius, evrenin sonsuzluğu problemi açısından çok önemli katkılardan birini yapar ve Tanrı'nın zamanı ile insanın zamanını, Augustinus'tan daha net bir şekilde ayırır.^{20 21} Bu ayrımla beraber 'sonsuz' kavramını yeniden tanımlar ve insan ile Tanrı arasında net bir ayırım koyar.

Augustinus ve Boethius bir arada incelendiğinde, zaman çalışmaları için oldukça çeşitli yaklaşımlar ortaya koymaktadırlar. Hem Antik Yunan'dan hem de dini metinlerden faydalanmaları ilgi çekicidir. Özellikle Boethius, pek çok felsefi yöntemi teolojik tartışmalarda kullanmasıyla dikkat çekmiştir.

Ardından gelen Eriugena, **Periphyseon** adlı eserinin üçüncü kitabını 'sonsuzluk' konusuna ayırır. Augustinus ve Boethius'un düşüncelerinden etkilenir. Evrenin bir başlangıcı olduğunu kabul eder fakat nedenler açısından sonsuz olduğunu söyler.²² Tanrı, evreni kendinden yaratmıştır ve dolayısıyla evren bir açıdan sonsuzdur.²³

Eriugena'nın ardından gelen dönem, hem Latin İbn Rüşdcülerin hem de Aristoteles'in metinlerinin Ortaçağ Hıristiyan dünyasına dahil olmasıyla oldukça çalkantılı bir hale gelir. Aristoteles'in metinleri yeni tartışmalara sebep olmuş, metinlerle beraber gelen yorumlar Hıristiyan dini açısından sorulara farklı cevaplar üretmeyi gerekli kılmıştır. Bu amaçla pek çok büyük Aristoteles yorumcusu çıkmıştır.

²⁰ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2009, 4. Kitap.

²¹ Bkz. **De Trinitate**, Trans. By. H. F. Stewart, E. K. Rand, **Boethius, Tractates, De Consolatione Philosophiae** içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1968, 4. Bölüm, aeternitas ve sempiternal ayrımı.

²² Eriugena, **Johannis Scotti Eriugenae Peripshyeon**, Ed. By. I. P. Sheldon-Williams, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1981, III, 638b.

²³ Eriugena, **Peripshyeon**, III, 671a-b.

Ortaçağ anahatlarıyla Platon ve Aristoteles'ten etkilenmiş olsa da, Kutsal Kitap'ın **Genesis** bölümünde dile getirilen yaratılış fikrinden dolayı evrenin başlangıcı problemi cevaplar açısından biraz sınırlanmış görülebilir. Bazı düşünürler zamanın kanıtlanabilir bir başlangıcı olmadığı görüşünü savunurken, bazılarına göre de zamanın akıl yoluyla kanıtlanabilir bir başlangıcı vardır. Bu iki yaklaşımın dışındaki bazı filozoflar ise Aristoteles'in görüşüne sadık bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Bunların içinde, Aristoteles'in görüşlerini savunan Sigerius de Brabantia; zamanın başlangıcının akıl yoluyla kanıtlanabileceğini ifade eden Bonaventura ve zamanın başlangıcının kanıtlanabilir olmadığını savunan Aquinas sayılabilir.

Sigerius de Brabantia, Bonaventura ve Aquinas'ın yaşadığı dönemde Avrupa, hem dini açıdan hem de felsefi açıdan çok çalkantılı bir dönemdir. Dini açıdan, Benedictus'un uygun gördüğü yaşam tarzının yarattığı sıkıntılar önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Benedictus'un anlayışına uygun olarak çok ağır bir dini eğitim verilmekte ve dünyevi şeylerin gözardı edildiği bir yaşam tarzının insanlar tarafından benimsenmesine gayret edilmektedir. Her hıristiyanın Benedictus'un kurallarına uygun yaşamak istememesi sonucunda da pek çok yeni tarikat ortaya çıkmıştır. Aquinas'ın da üyesi olduğu Dominikenler ve Bonaventura'nın üyesi olduğu Fransiskanlar bu tarikatlardan (Dilenci tarikatlardan) sadece ikisidir. Dominikenler ve Fransiskanlar arasındaki tartışma bir çeşit iktidar mücadelesi olarak görülebilir. Bu tarikatlardan dini görüşler hakkındaki anlaşmazlıkları söz konusu olmakla birlikte aralarındaki problemlerde felsefi yönler de göz ardı edilemeyecek boyuttadır. Dominikenler ve Fransiskanlar, Aristoteles'in tezlerinin doğruluğu –örneğin evrenin başlangıcının kanıtlanabilirliği- hakkında belli ve kesin bir uzlaşmaya varamazlar.²⁴ Thomas Aquinas, zamansal serinin ilk üyesi olması bakımından yaratılışın başlangıcı olduğunun kanıtlanabileceği düşüncesinde değildir. Bonaventura ise, evrenin sonsuzluğu görüşünü reddetmekle birlikte evrenin zamanda yaratılışının kanıtlanabileceğini ileri sürer.

²⁴ John Pecham, **Questions Concerning the Eternity of the World**, trans. Vincent G. Potter, 1993, s.vii-viii.

Bu dönemin tartışmalarındaki hareketliliğin önemli sebeplerinden biri de, Latin dünyanın İbn Rüşdcüleridir. Görüşleri, hem Dominikenler hem de Fransiskanlar açısından yanlış veya tartışmalı olarak kabul edilmiş, sapkınlıkla suçlandıkları da olmuştur. Latin İbn Rüşdcülerin arasından en çok öne çıkan ve hakkında en çok bilgiye sahip olduğumuz düşünür, yukarıda da bahsetmiş olduğumuz, Sigerius de Brabantia'dır. Sigerius de Brabantia, İbn Rüşd'ün Aristoteles metinleri üzerine yaptığı yorumları ile Aristoteles'in metinlerinden yola çıkarak sorunlara çözüm arar ve bu yaklaşım, Hıristiyan dünyasında kabul edilemez bir anlayış olarak karşılanır. Latin İbn Rüşdcülerin yanlış olarak kabul edilen ve kınanan görüşlerinden bazıları şunlardır:

Evren sonsuzdur, hiçbir zaman ilk insan olmamıştır.²⁵ İlk insanın olmadığı görüşü, apaçık bir şekilde Yaratılış düşüncesi ile çelişmektedir. Zira Yaratılış'a göre evren zaman içinde yaratılmıştır ve bu bakımdan ilk insanlardan söz etmek bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşdcüler Aristoteles'in görüşlerine sadık kalarak evrenin sonsuzluğu görüşünü benimsemeyi tercih ederler. Evrenin sonsuz bir varoluşa sahip olması Hıristiyanlık açısından çok problemlidir. Hıristiyan öğretilere göre sadece Tanrı öncesiz ve sonrasız, başlangıcı ve sonu olmayan bir karakterdedir. Evrenin sonsuz olduğunu söylemek bu bakımdan asla kabul edilemez bir görüştür.

Bu noktada Vincent G. Potter tarafından getirilen bir açıklama, kavram karmaşasına ilişkindir; sonsuz (**aeternus**) ve **sempiternal** kavramları arasındaki ayrım gözetilmediği için bu problemle karşılaşılmaktadır.²⁶ **Sempiternal** ve sonsuz arasındaki ayrım, Boethius'un **De Trinitate** adlı eserinin dördüncü bölümünde ilk defa ortaya konmuştur. Boethius, Tanrı için "Tanrı her zaman vardır." denildiğinde kastedilen zaman ile insanlar için geçerli olan zamanın birbirinden farklı olduğunu söyler. "Tanrı her zaman vardır" ifadesi, Tanrı'nın geçmişte var olduğunu, gelecekte

²⁵ Robert Doyle, **An Historico-Doctrinal Exposition of the Doctrine of the Eternity of the World in Siger of Brabant**, 1950, p. 21-22

²⁶ John Peckham, **Questions Concerning the Eternity of the World**, s. x-xi.

var olacağını ve şimdi de varolmakta olduğunu belirtmektedir. 'Her zaman', içinde 'şimdi'yi de barındırır; fakat bununla anlaşılması gereken şey ilahi bir 'şimdi'dir ve bu yüzden de insanlar için geçerli olan 'şimdi'den farklıdır. İnsanlar için geçerli olan 'şimdi', zamanda belli bir noktayı işaret ederken, ilahi 'şimdi' sonsuzluğu işaret etmektedir.²⁷ Bu sebeple Tanrı sonsuz, insan ise **sempiternal** olabilir. Sonsuz, zamanın dışında iken, **sempiternal**, zamansal bir ifadedir.

Sigerius de Brabantia, Tanrı'nın insanı yaratmasının ilineksel olduğunu söyler.²⁸ İnsan türü, Sokrates'in ölümüyle yok olmaz veya Platon'un doğuşuyla oluşmaz. İnsan türü, Sokrates'ten önce de vardır ve onun ölümünün ardından da olacaktır. Sigerius, bir tümel olan 'insan' ile bireysel olan insanlar arasındaki ilişki sebebiyle, bireysellere dayanarak tümelin ne zaman başladığı hakkında fikir yürütülemeyeceğini söyler. Bu noktadan yola çıkarak, **De Aeternitate Mundi** adlı eserinde, evrenin sonsuzluğu fikrini temellendirir.

Sigerius'un değindiği, evrenin başlangıcının mümkün olmaması görüşü, Aquinas ve Bonaventura tarafından reddedilir. Buradaki reddediş yaklaşımları birbirinden epeyce farklıdır. Bonaventura, ilkin Tanrı'nın evreni daha erken veya daha yaşlı yapıp yapamayacağını sorar. Bunun iki anlamı olabilir: Tanrı evreni zamanın başında yaratmış olmasına rağmen sonsuzluktan yaratmıştır. Bu durumda da evrenin daha yaşlı olması durumu kaçınılmazdır. Öbür taraftan Tanrı evreni öyle yaratmıştır ki, daha uzun zamandır varolmaktadır; bununla birlikte sonludur.²⁹ 'Yaratma'nın anlamı sebebiyle sonsuz olması mümkün değildir, çünkü yaratma 'ex nihilo'dur ve bu sebeple bir başlangıcı vardır. Evrenin bir başlangıcının olması sebebiyle onun sonsuz olması asla düşünülemez. Birinci anlamı ilk önermeyi çelişik kılar. Bonaventura'ya göre *ex nihilo*, Tanrı'nın hem madde hem de form açısından evreni yaratması anlamına gelir; birinin ötekine önceliği veya daha önceden

²⁷ Boethius, **De Trinitate**, 4. Bölüm.

²⁸ Siger of Brabant, **Eternity of the World**, trans. Peter King, p. 15.

²⁹ P. Van Veldhuijsen, "The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas", **The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and His Contemporaries**, Ed. By. J. B. M. Wissink, Brill, 1990, p. 24

varolması söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında ne madde ne de form Tanrı'dan gelmektedir.³⁰ Bonaventura, **Genesis**'in mantığa aykırı olmadığını söyler.³¹ Yarılmanın *ex nihilo* oluşu ile başlangıçta oluşu aynı akıl yürütmeyeyle ortaya konmaktadır. Dolayısıyla Bonaventura, yaratmadan önce zaman olmadığı, zamanın başlangıcının da yaratmaya dayandığı görüşüne sahip çıkar.

Aquinas, Petrus Lombardus'un **Sententia** adlı eserine yazdığı yorumun 5. bölümünde, evrenin sonsuzluğu problemini araştırırken çözümlerden biri olarak İbn Rüşdçülere ve Bonaventura'nın bu görüşüne gönderme yapar.³²

İbn Rüşdçülere göre sonsuz yaratılma olduğundan, evren sonsuzdur. Evrenin sonsuzluğunun akılla kanıtlanabileceğini düşünürler, evrenin sonu ve/veya başı yoktur. Bu görüşlerini iki temel argümana dayandırır:

Olan şey, varolmuştur ve varolacaktır, bu olumsal değil, zorunludur.

“ex nihilo nihil fit” görüşünü, her oluşa gelişin maddi nedene gereksinim duyması şeklinde anlarlar ve dolayısıyla evren varsa, geçmişte varolmuştur ve gelecekte de varolacaktır.

Bonaventura'nın görüşünü savunanlara göre evrenin yaratılmış olması sadece inanca dayalı bir kabul değil, aynı zamanda kanıtlanabilir bir bilgidir. Bonaventura, zamanın başlangıcının akıl yoluyla kanıtlanabileceğini öne sürer ve kanıtlanma için yaratmanın '*ex nihilo*' oluşundan yola çıkarak, zamanın başlangıcının da yaratmaya dayandığını kanıtlar. Evrenin sonsuz olduğu görüşünü reddeder fakat evrenin zamanda yaratılışının kanıtlanabileceği görüşünü benimser. Bonaventura'nın bu görüşünün dayandığı noktalar şunlardır: sınırsız bir şey eklenemez, sınırsız sayıda herhangi bir şey olamaz, sınırsız geriye gidiş imkansızdır

³⁰ P. Van Veldhuijsen, "The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas", s. 25.

³¹ P. Van Veldhuijsen, "The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas", s. 26.

³² Steven E. Baldner, William E. Carrol, **Aquinas on Creation**, Writings on the "Sentences" of Peter Lombard Book 2, Distinction 1, Question 1, Trans. By. Steven E. Baldner, William E. Carrol, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997, p. 95.

çünkü bu düzeni ve tanrının inayetini bozar (çünkü düzen için bir 'ilk' gereklidir) ve evren hiçlikten yaratılmışsa, varlığı yokluktan sonra gelir; dolayısıyla sonsuz olamaz.

Sigerius de Brabanti ve Bonaventura'nın görüşlerinin yanısıra üçüncü bir görüş ise, Tanrı dışında her şeyin var olmaya başladığını ve bunun kanıtlanamayacak ancak ilahi vahiy sebebiyle kabul edilecek bir bilgi olduğudur. Aquinas, üçüncü görüşü benimser ve evrenin yaratılmasının, tıpkı Teslis anlayışında olduğu gibi kanıtlanamayacak veya doğrulanamayacak bir şey olduğunu ileri sürer. Bunun gerekçesi olarak, diğer görüşlerin ispatları olmadığını, olası argümanlarının olduğunu söyler. Çünkü bir şeyin ispatının olabilmesi için, evrenin oluşunun sona ermiş olması gerekir ki onun hakkında söylenen şeyler, evrene ilişkin bilgi versin. Fakat şu an dile getirilen argümanlar, evrenin kendisinden ziyade henüz sona ermemiş bir oluş süreci için geçerlidir.

Sigerius de Brabantia, Bonaventura ve Thomas Aquinas, evrenin sonsuzluğu probleminde yaratılışa ilişkin sorunlar açısından bakıldığında, zamanın başlangıcına ilişkin üç farklı görüş öne sürmektedirler. Sigerius de Brabantia, bir tümelin tikellere dayanarak ne zaman oluşa geldiği hakkında fikir yürütülemeyeceği düşüncesiyle yola çıkarak, zamanın başlangıcı hakkında bir şey söylenemeyeceğini ifade eder. Bonaventura, zamanın başlangıcının akıl yoluyla kanıtlanabileceğini düşünür ve yaratmanın '*ex nihilo*' oluşundan yola çıkarak, zamanın başlangıcının da yaratmaya dayandığını kanıtlar. Aquinas ise zamanın başlangıcının henüz tamamlanmamış bir yapıdan yola çıkarak incelenemeyecek bir konu olduğunu ve bu sebeple diğer düşünürlerin görüşlerinin de olası argümanlar olarak kaldığını söyler.

Evrenin sonsuzluğu probleminin tarihsel seyri öne çıkan noktalarıyla yukarıda bahsedilmiştir. Thomas Aquinas, Brabantia ve Bonaventura bu hararetli tartışmada birbirlerine karşıt görüşleri savunmakta ve birbirlerinin görüşlerini eleştirmektedirler. Bu üç düşünür onlardan sonra gelen düşünürleri etkileyecek ve onların katkılarıyla tartışmayı devam ettirecektir. Bu çalışmada üç önemli düşünürden Thomas Aquinas'ın düşünceleri, probleme verdiği cevabın nasıl şekillendiği incelenecektir.

Thomas Aquinas'ın Hayatı ve Eserleri

Çalışmanın odaklandığı düşünür olan Aziz Thomas Aquinas 1225 yılında İtalya'da, Roccasecca'da dünyaya gelmiştir. Benedikt Tarikatı mensubu olan ailesi, onu eğitim alıp tarikatta yüксеlebilmesi için Napoli'ye göndermiştir. Burada Aristoteles ve Dominiken Tarikatıyla tanışan Aquinas, ailesinin itirazlarına rağmen Benedikt tarikatından ayrılır ve Dominikenlere katılır. Albertus Magnus'tan eğitim almıştır. Hayatı boyunca sayısız eser kaleme almış ve Hıristiyan dünyasına düşüncesiyle çok büyük bir miras bırakmıştır. 1274 yılında hayata gözlerini kapamıştır.

Aquinas'ın kaleme aldığı eserler birkaç başlık altında toplanabilir;

1. Felsefi yorumlar (Aristoteles yorumları)
2. Kutsal kitap yorumları
3. Teolojik yorumlar (Boethius'un bazı eserleri, Petrus Lombardus'un Sententiae eseri gibi yorumlar)
4. Teolojik sentez çalışmaları (Summa Contra Gentiles, Summa Theologica gibi yorumlar)
5. Tartışılmış sorular (Questiones Disputatae) (Teoloji profesörlüğü esnasında ortaya çıkmış tartışmalar)
6. Teolojik kısa eserler (Opuscula)
7. Felsefi kısa eserler (Opuscula) (De Ente et Essentia, De Aeternitate Mundi, De Principiis Naturae gibi eserleri)³³

Aquinas'ın eserleri teolojik ve felsefi içerikli olmakla birlikte, felsefe eserlerinde dahi kendi görüşlerinden izler olup olmadığı bir tartışma konusudur.

³³ Ayrıntılı bilgi ve sınıflandırma için bkz. John F. Wippel, **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas**, From Finite Being to Uncreated Being, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2000, s. xviii.

Gilson, Aquinas'ın kaleme aldığı eserlerin çoğunlukla teolojik çalışmalar olduğu, kendisinin felsefi kaygıları olmasına karşın felsefi yöntem izlediği çalışmalarında dahi ifade edilenlerin kendi görüşleri olup olmadığından emin olamayacağımızı ve bu nedenle böyle herhangi bir uğraşın bizi Aquinas'ı anlamaktan uzaklaştırabileceğini söyler.³⁴ Wippel ise, Gilson'un Aquinas'ın felsefi yönünü ortadan kaldırıcı bir yaklaşım sergilediğini, aksine özellikle de felsefi *opuscula*'da kendi düşüncesinin takip edilebileceğini, hatta Aristoteles yorumlarında bile kendi düşüncesinin tespit edilebileceğini iddia eder.³⁵ Bu çalışmada da Wippel'in görüşleri takip edilmiş ve bazı Aristoteles yorumları da dahil olmak üzere Aquinas'ın düşüncesi ortaya konulmuştur.

Burada bir önemli nokta da Aquinas'ın inanç ve felsefe arasında kurduğu ilişkidir. **SCG**'te ilahi varlık hakkında iki tür doğrudan (**veritas**) bahseder, aklın (**ratio**) soruşturmalarla ulaşabileceği ve insanın akıl yetisini aşan doğrular.³⁶ İnsanın hiçbir zaman akıl yoluyla ulaşamayacağı doğrulara ancak inançla ulaşılabilir, tıpkı Tanrı'nın varlığı gibi. Böyle konular ancak bir noktaya kadar akledilebilir, en sonunda inanç kişiyi doğruya ulaştırabilir. Aquinas insan aklının hata yapabilme olasılığını da göz önünde bulundurur ve bazı gerçeklerin hataya pay bırakmayacak şekilde Tanrı tarafından insana verildiğini söyler.³⁷ Eğer felsefi soruşturmaların sonucu ile inanç çelişiyorsa, inanç kabul edilmelidir. Eğer felsefi soruşturmalar herhangi bir sonuca ulaştıramıyorsa, inanç kabul edilmelidir.

Felsefi ve teolojik açıdan zor soruları kapsayan bir konu olan evrenin sonsuzluğu üzerine yapılan bir inceleme, herhangi bir hataya yer vermemek adına Aristoteles'in ve dolayısıyla Aquinas'ın yöntemlerinden yola çıkarak, en başından

³⁴ Etienne Gilson, **Thomism, The Philosophy of Thomas Aquinas**, Trans. Laurence K. Shook, Armand Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Canada, 2002, s. 25.

³⁵ John F. Wippel, **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas**, s. xix.

³⁶ Thomas Aquinas, **On The Truth Of The Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book One: God**, Trans. By. Anton C. Pegis, Doubleday & Company, New York, 1955, I, 4.

³⁷ John F. Wippel, **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas**, s. xxiv-xxv.

incelenmeye başlanmalıdır. Sınırsız (**infinitum**³⁸), sonsuz (**aeternum**³⁹), başlangıç (**principium**⁴⁰), yaratılış (**creatio**⁴¹), zaman (**tempus**), süreklilik (**continuum**⁴²) hesabı verilmesi gereken kavramların başında gelir. Evrenin sonsuzluğu üzerine yapılacak incelemenin başlangıcı, yaratılıştır. Evrenin nasıl yaratıldığı incelenmeli ve yaratılıştaki konumuna göre sonsuzluk üzerine yapılan incelemede ilerlenmelidir. Bu nedenle araştırmamızın ilk basamağı yaratılıştır. Ardından, yaratıcı olan Tanrı'nın evren karşısındaki konumu çözümlenmeli ve son olarak bir bütün olarak problem yeniden ele alınmalıdır.

³⁸ (**in+finis**), “yere çakılmış, sınır”dan gelir. (“Finis”, **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**)

³⁹ **aetas**'tan gelir, “dönem, yaş”, (“Aevum”, **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**)

⁴⁰ **princeps, principis**, (“principium”, **An Etymological Dictionary of the Latin Language**, F. E. J. Valpy, London, 1828.); (**prior + cipis**), “önce gelen, en erken olan”, (**Prior, Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**)

⁴¹ **creo**'dan gelir, “üretmek, doğmak, neden olmak, büyütme” anlamlarına gelir. (“creo”, **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**)

⁴² **con + teneo**, “bölünmemiş” anlamına gelir; **teneo**, “tutmak, kavramak, yaymak, uzatmak” (Bkz. “teneo”, **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**)

BİRİNCİ BÖLÜM

YARATILIŞ PROBLEMİ

Evrenin sonsuzluğu problemi üzerine yapılacak bir inceleme zamanın başlangıcı sorunuyla başlamalıdır çünkü probleme verilebilecek cevapların büyük bir kısmının dayanağı evrenin başlangıcı düşüncelerine dayanmaktadır. Başlangıcın olmadığı, evrenin hep varolduğu düşüncesiyle ilerlenirse fizik dünyaya yaklaşımın ona göre kurulması gerekecek ve evrenin hiçbir zaman yok olmayacağı düşüncesi bunun üzerine kurulacaktır. Eğer ilahi bir gücün evreni yarattığı düşüncesi kabul edilecekse bu ilahi gücün evrenin devamlılığında ve sonundaki etkisinin belirlenmesi gerekecektir. Daha arttırılabilecek bu düşünceler nedeniyle ilkin evrenin nasıl başladığı incelenmelidir.

İncelemede ilk durak Antik Yunan olmalıdır çünkü felsefi düşüncenin sistemli bir şekilde bulunduğu ilk dönemdir. Antik Yunan açısından bakıldığında evrenin başlangıcı sorunu farklı kabullerle başlamakta ve bu kabuller ışığında ilerlemekte, Ortaçağ'a gelindiğinde ise özellikle ilk kabuller büyük oranda değişmektedir. Bunun temel sebebi iki dünya arasındaki kozmolojik görüş farklılıklarıdır.¹ Fakat kozmolojik farklılıklara rağmen Ortaçağ Antik Yunan'ın felsefi zenginliğinden faydalanmış, bu zenginlik üzerine tartışmalar yapmış ve Antik Yunan'ın düşüncelerini kimi zaman yorumlayarak, kimi zaman Antik Yunan'daki haliyle kullanmıştır.

¹ Ortaçağ'ın, öncesindeki dönemlerde mevcut olan evrenin yaratılmamışlığı düşüncesini kabul etmemesinin sebepleri şu şekilde özetlenebilir: 1. Tanrı ile evren arasında ontolojik bir fark vardır, bu nedenle evren ile aynı anda varolamaz. 2. Eğer evren Tanrı ile aynı şekilde varolsaydı, sonu olmazdı. Hıristiyan anlayışına göre kıyamet düşüncesi olduğundan bu kabul edilemez. 3. Kötülüğü Tanrı'nın dışında bir yere atfedebilmek için, Tanrı ile evreni farklı konumlandırmak gereklidir. (Ayrıntılı inceleme için bkz. Steven E. Baldner, William E. Carrol, **Aquinas on Creation**, s. 6-11)

Evrenin başlangıcı sorununa ilişkin tartışmalar da bunlardan biridir. Ortaçağ'a gelindiğinde **creatio** yani *yaratılış* kavramı altında toplanabilecek bu tartışmada yaratılış düşüncesinin temel kaynağı **Eski Ahit**'teki **Genesis** bölümüdür. Düşüncelerinde Antik Yunan'dan etkilenmelerine rağmen, Ortaçağ dünyasında evrenin yoktan varedildiği görüşünün kabul edilmesi sebebiyle çok keskin bir şekilde de ayrılmaktadırlar. Evrenin başlangıcına ilişkin incelemede ilkin bu ayrımı açık bir şekilde ortaya koymak adına Antik Yunan'da görülen "*ex nihilo nihil fit*" anlayışı, ardından İncil ile beraber Hıristiyan dünyasında yaratılış anlayışının nasıl şekillendiği, Antik Yunan'ın nasıl yorumlandığı incelenmeli ve son olarak evrenin yaratılışının Thomas Aquinas tarafından nasıl yorumlandığı ele alınmalıdır.

1.1. Ex Nihilo Nihil Fit

Antik Yunan kozmolojik açıdan ele alındığında Ortaçağ dünyasından oldukça farklıdır. Antik Yunan'daki temel görüş maddenin hiçbir zaman yoktan varolamayacağı, hiçlikten hiçlik olacağı yani *ex nihilo nihil fit*'tir. Bunun başta gelen örneklerinden biri Hesiodos'un **Theogonia** adlı eserinde geçmektedir.

"Doğrusu, ilkin Khaos geldi, sonra geniş göğüslü Gaia, karlı olan Olimpos'un tepelerinde oturan ölümsüz tanrıların sağlam temeli, ve geniş yollu yerin derinliklerindeki karanlık Tartaros, ve Eros, bütün ölümsüz tanrılar arasındaki en güzeli (.....)"²

² Hesiod, **Theogony**, Trans. By. Glenn W. Most **Theogony, Works and Days, Testimonia** içinde, Harvard University Press, Cambridge, 2006, 115-125.

Başlangıçta Khaos³ vardır ve diğer her şey onun ardından çıkar. Antik Yunan filozofları her ne kadar Hesiodos'un kozmolojisini eleştirseler de genel olarak hakim olan görüşleri Hesiodos'tan farksızdır; yokluktan varlığa gelme değil, mevcut maddeden dünyanın meydana gelmesi söz konusudur. Mevcut madde şekillenmiş bir halde de bulunabilir, şekillenmemiş bir halde de.

Ex nihilo nihil fit anlayışı felsefi zeminde ilkin Parmenides'le karşımıza çıkar. Miletos okulu tarafından da var olanın yok olmayacağı düşüncesi savunulmuştur, örneğin Anaksimandros apeiron'un hiçbir zaman yok olmayacağını söyler.⁴ Fakat Parmenides Bir'den bahsederken, her zaman var olduğunu, öncesinin olmadığını ve sonrasının da olmayacağını, çünkü hiçbir şeyden bir şeyin çıkmayacağını söyler.⁵ Değişim varlıktan yokluğa doğru olmaz, bütün değişimler varlık içerisinde olur.⁶

Ardından gelen düşünürlerde de evrenin her zaman var olduğu bakış açısı hakimdir. Aristoteles önceki düşünürlerin genel olarak şu önermeyi kabul ettiklerini söyler: "Var olmayandan hiçbir şey gelemez."⁷ Pek çok düşünürde bu görüşün temellendirilmesiyle karşılaşılabilir. Fakat Ortaçağ'a etkileri sebebiyle Platon ve Aristoteles öne çıkarlar.

³ Khaos bir karmaşadan ziyade 'açıklık' anlamına gelmektedir. Hesiodos yoktan varılmaktan bahsetmemektedir fakat yerin ve göğün ayrılması gibi bir açıklığın oluşmasından bahsediyor olabilir. (Bkz. G. S. Kirk, J. E. Raven, **The Presocratic Philosophers**, A Critical History with a Selection of Texts, Cambridge University Press, London, 1977, s. 26-31. ve F. M. Cornford, "A Ritual Basis for Hesiod's Theogony", **The Unwritten Philosophy and Other Essays**, Ed. By. W. K. C. Guthrie, Cambridge University Press, London, 1950, s. 97-99.)

⁴ W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, Vol. II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge University Press, London, 1969, s. 30.

⁵ Kathleen Freeman, **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers**, A Complete Translation of the Fragments in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Trans. By. Kathleen Freeman, Harvard University Press, Cambridge, 1948, s. 43, 6. Fragman.

⁶ Anthony Kenny, **Ancient Philosophy**, A New History of Western Philosophy, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 2006, s. 18. Çoğu Antik Yunan düşünürü zamanın da benzer şekilde hep var olduğunu iddia eder, sadece maddenin değil. (Bkz. D. Corish, "The Beginning of the Beginning in Western Thought," **The Study of Time IV**, Papers from the Fourth Conference of the International Society for the Study of Time, Ed. By. J. T. Fraser, N. Lawrence, D. Park, Springer-Verlag, New York, 1981.)

⁷ Aristotle, **Physics**, 187a 33-35.

Aristoteles'in tespitine göre Platon evrenin başlangıcına ilişkin ilk görüş bildiren düşünürdür.⁸ Platon **Timaios** adlı eserinin başında evrenin başlangıcına ilişkin şu üç soruyu sorar: "(1) Evren her zaman var mıdır?; (2) Yoksa bir başlangıcı mı vardır?; (3) Yoksa zamanla oluşa (**genesis**) gelmiş midir?"⁹ Bu üç soru sonraki dönemlerde de önemini korur ve tartışmanın tarafları açısından belirleyicidir.

Timaios'ta bahsedildiği şekliyle Demiurgos İdealar Dünyasına bakarak evreni yapar.¹⁰ İdeaların bir kopyası olan evren, onların mükemmelliğini taşımaz çünkü Demiurgos her ne kadar mükemmel bir dünya yaratmak istese de elindeki malzeme onu kısıtlar.¹¹ Demiurgos'un gökyüzünü yapmasıyla beraber gece ve gündüz oluşur ve böylece gökyüzü hareketleriyle zaman başlar, dışarıdan verilen veya kendiliğinden oluşan bir şey değildir.¹² Adeta bir yan ürün olan zaman ideaları kapsamaz. Platon ideaların zamansız olup olmadığı konusunda açık bir şey söylemez¹³, fakat zamanın gökyüzündeki hareketle başladığı düşünülürse, idealar kendi içlerinde bir zamana tabii olsalar bile gökyüzüyle aynı zamana tabi olmadıkları açıktır.¹⁴ İdealar oluş dünyasının ötesinde olan yüksek bir varoluşu temsil ederler ve sonsuz¹⁵ olan gerçeklik ve doğru orada bulunur.¹⁶

Timaios'ta sıkça geçen oluş (**genesis**) kelimesinin anlamı önemli bir konudur. Cornford'a göre Platon kelimeyi kullanımında muğlaktır. Bu nedenle evrenin zamanda bir başlangıcı olup olmadığı konusundaki görüşleri açık olarak

⁸ Aristotle, **Physics**, 251b.

⁹ Plato, **Timaeus**, 28a.

¹⁰ Plato, **Timaeus**, 29d-30b.

¹¹ Francis MacDonald Cornford, **Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato** Trans., with a running commentary, By. Francis Macdonald Cornford, Hackett Publishing Company, Routledge, 1997, s. 37.

¹² Plato, **Timaeus**, 38e.

¹³ Platon'un ideaların sonsuz olduğuna ilişkin yorumları da vardır. Örneğin bkz. Anne Freire Ashbaugh, **Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus**, State University of New York Press, New York, 1988, s. 57.

¹⁴ Plato, **Timaeus**, 28a-38c.

¹⁵ Platon 'sonsuz' için iki kelime kullanır, **aion** ve **aidion**. (Bkz. David Konstan, Ilaria Ramelli, **Terms For Eternity: Aiōnios And Aīdios In Classical And Christian Texts**, Gorgias Press, NJ, 2013, s. 12)

¹⁶ Cornford, **Plato's Cosmology**, s. 24.

anlaşılamamaktadır. Bu muğlaklığı dikkate alarak Genesis'in iki anlamını da değerlendirmek gereklidir. **Genesis**, iki anlama gelebilir;

“a. Bir zamanda oluşa gelen, ya aniden veya gelişmekte olduğu bir sürecin sonunda,

(.....)

b. Oluşturulan aynı zamanda değişim sürecinde olan anlamına gelir.”¹⁷

Proclus, **Timaios** üzerine yazdığı yorumda **genesis** kelimesine değinir ve kelimenin Platon tarafından kullanımının, mevcut maddeye şekil verilmesini ifade etmek için olduğunu söyler.¹⁸

Cornford, Proclus ile hemfikirdir. Platon'un görünüş dünyasının oluş sürecinde olduğu görüşü sebebiyle **genesis**'in ikinci anlamıyla kullanılmış olabileceğini ifade eder. Görünüş dünyası mükemmellikten uzak bir varoluştur ve bir anda oluşa gelmez.¹⁹ **Genesis** mevcut olan maddeye şekil verilmesiyle gerçekleşir. Proclus ve Cornford'un **genesis**'in anlamı üzerine yaptıkları belirleme kabul edildiğinde Demiurgos'un evreni yaparken yoktan varetmediği, mevcut olana şekil verdiği ortaya çıkar. Taylor ise **Timaios**'tan yola çıkarak evrenin bir başlangıcı olduğu görüşünün savunulabileceğini, fakat Platon'un başlangıçtan bahsederken hiçbir zaman 'zamanda' bir başlangıçtan bahsetmediğini göz önünde bulundurmak gerektiğini söyler.²⁰

Platon sadece Timaios'ta değişim ve zamandan bahsetmez, diğer pek çok eserinde de bulunan ifadeler, zamanı ve zamanın getirdiği değişimi oluş dünyası ile

¹⁷ Cornford, **Plato's Cosmology**, s. 24-25.

¹⁸ Proclus, **Commentary on Plato's Timaeus**, Vol. II, Trans. By. David T. Runia, Michael Share, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 218.

¹⁹ Cornford, **Plato's Cosmology**, s. 26.

²⁰ A. E. Taylor, **Plato**, Dodge Publishing Company, New York, 1981, s. 143.

idealar dünyasını birbirinden ayırmada bir belirteç olarak kullandığı düşüncesine sebep olur.²¹

Platon'un ardından gelen öğrencisi Aristoteles'te ise çok daha ayrıntılı bir kozmoloji görürüz. Aristoteles'in kozmolojisinde evren 55 çemberden oluşan bir yapıdır.²² Her bir çember sayesinde gök cisimleri belli şekillerde hareket ederler.²³ En dıştaki çemberde sabit yıldızlar bulunur, dünya ise evrenin merkezindedir. Dünyadan yukarı doğru sayıldığında atmosferinin ardından ay, güneş, gezegenler, sabit yıldızlar gelir.²⁴ Sabit yıldızlar kendi başlarına hareket etmezler fakat buldukları çember hareket ettikçe onunla beraber hareket ederler.

Evrende hareket başlamadan önce bütün gök cisimleri sabit bir şekilde durmaktadır. Platon'da gördüğümüz Demiurgos idealara bakarak evreni yapmaya başlamadan önceki sabit durum, Aristoteles'te her şeyin hazır olarak durduğu sabit bir duruma dönüşür. Bu Platon ve Aristoteles'in kozmolojilerindeki temel ayrımlardan biridir.

Evrende başlangıçta hareketsiz duran çemberler, ilk hareket ettiricinin en dış çemberden hareketi vermesiyle beraber hareket etmeye başlarlar.²⁵ İlk hareket ettirici evrenin dışındadır ve maddi bir yapısı bulunmamaktadır. En dış çembere oldukça hızlı bir hareket verir ve ardından evrende hareket başlar.²⁶ İlk hareket ettirici başka bir şey tarafından hareket ettirilmez yani ilk hareket ettiricinin hareketinin kendi dışında bir kaynağı yoktur, hareket edebilmek için başka bir şeyin

²¹ Bkz. Plato, **Timaeus**, 27d.; **Phaedo** 79a (Plato, **Euthyphro, Apology, Vrito, Phaedo, Phaedrus** içinde, Trans. By., Harold North Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005); **Phaedros** 247d (Plato, **Euthyphro, Apology, Vrito, Phaedo, Phaedrus** içinde, Trans. By., Harold North Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005); **The Republic in Two Volumes**, Vol. II, Trans. By. Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, 1942. 585c.

²² Aristotle, **The Metaphysics**, Vol. II, Trans. By. Hugh Tredennick, Harvard University Press, Cambridge, 1961, 1073b-1074b.

²³ Edward Grant, "The Medieval Cosmos: Its Structure and Operation", **Journal for the History of Astronomy**, Volume 28, Issue 2, s. 147-167, 1997, s. 154-155.

²⁴ Aristotle, **Metaphysics**, 1073b-1074b

²⁵ Aristotle, **Physics**, 259b.

²⁶ Sir David Ross, **Aristotle**, With an introduction by John L. Ackrill, Routledge London, 1995, s. 95-96.

ona hareket vermesine ihtiyaç duymaz, ancak kendisi her zaman hareket halindedir.²⁷ İlk hareketin en dış çembere verilmesinin ardından kademe kademe her bir çember sırayla harekete geçer ve en sonunda dünyada hareket başlar.

Aristoteles **Peri Physeos** adlı eserinde değişim (**metabole**) ve hareketi (**kinesis**) incelerken kaç çeşit değişim ve hareket olduğundan bahseder. Değişimin dört şekilde gerçekleştiğini söyler; özne-özne (**hupokeimenon**)²⁸, özne-özne olmayan, özne olmayan-özne olmayan, özne olmayan-özne olan.²⁹ Hareket ise üç çeşittir; niteliksel, niceliksel, mekansal.³⁰ Değişim ya çelişikler ya da karşıtlar arasında olur veya karşıtların dereceleri arasında.³¹ Hareket ise karşıtlar arasında veya karşıtların dereceleri arasında olur.³² Yani çelişikler arasında hareket olmaz. Her değişim hareket değildir fakat her hareket bir değişimdir. Her değişim zaman içerisinde gerçekleşir.

Hareketi üreten değişimde dört ana element vardır; hareketi üreten, hareket ettirilen, hareket ettirildiği süre ve nereden nereye hareket ettiği.³³ Evrenin hareketi bu şekilde incelendiğinde hareketin sebebi ilk hareketi verdiği anda en dış çemberde başlayan hareket sırayla bütün çemberleri etkiler ve hiç durmadan, kesintisiz bir şekilde devam eder.³⁴

Aristoteles'in kozmolojisinin önemli noktalarından biri, hareketin hiçbir zaman sona ermemesidir. Hareket etmeyen hareket ettirici hareketi verir ve halihazırda

²⁷ Aristotle, **Physics**, 256 a – 260 a

²⁸ Aristoteles'in buradaki **hupokeimenon** kullanımı "olumlama ile ifade edilen" anlamına gelmektedir. (Bkz. Jacob Rosen, "Motion and Change in Aristotle's *Physics* 5.1", **Phronesis**, Vol. 57 (2012), s. 63-99, s. 79.)

²⁹ Aristotle, **Physics**, 224b 35-225a 5

³⁰ Aristotle, **Physics**, 225b 22-26

³¹ Aristotle, **Physics**, 224b 28-35.

³² Aristotle, **Physics**, 225b 10-12

³³ Aristotle, **Physics**, 5. 1.

³⁴ Aristoteles'in değişimin ve hareketin her zaman devam ettiğini söylemesi en dış çemberdeki hareketle temellendirilebilir. (Bkz. Ursula Coope, **Time for Aristotle**, Physics IV. 10-14, Clarendon Press, Oxford, 2005. s. 105, 106.) En dış çemberdeki hareket zamanın kendisi değildir fakat temel ölçütüdür. (Bkz. W. Von Leyden, "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle", **The Philosophical Quarterly**, Vol. 14, No. 54, (Jan., 1964), s. 35-52, s. 51.)

hareketsiz olan çemberler en dıştan itibaren hareket etmeye başlar. Hareketle birlikte oluş ve bozuluş da başlar. Böylece sürekli bir potansiyelden aktüele geçiş başlamış olur. Mekansal olarak kısıtlı olsa da, evren zamansal olarak sınırsızdır, yani sonsuzdur; başlangıcı ve sonu olmadan varolmaktadır.³⁵

Platon ve Aristoteles'in kozmolojilerinin en temel özelliği iki kozmolojik anlayışta da *ex nihilo nihil fit* anlayışının hakim olmasıdır. Her ne kadar Platon Demiurgos'tan bahsetse de iki filozofta da madde evrende hep vardır. Ortaçağ'a gelindiğinde ise Hıristiyan diniyle beraber Tanrı'nın kozmolojide daha farklı bir yer edinmesiyle evreni yoktan varedebilecek bir varlık ile karşılaşılır.

1.2. Yaratma

Ortaçağ'da evrenin yaratılışı açısından en önemli kaynak, Kutsal Kitap'tır. Eski Ahit'in **Genesis (Bereshit)** bölümünde Tanrı'nın evreni nasıl yarattığı açıklanır.

"Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer formsuzdu ve boştu, derin sular karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu. Tanrı, "Işık olsun" dedi ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve ışığı karanlıktan ayırdı. Işığa 'gündüz', karanlığa 'gece' adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ilk gün oldu."³⁶

Tanrı'nın evreni yaratma sürecinin ilk kısmı yukarıdaki alıntıda görülebilir. İlk önce Tanrı yeri ve göğü yaratır, yer formsuz ve boştur, ardından ışığı yaratıp gündüz

³⁵ Jonathan Barnes, **Aristotle**, A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 100.

³⁶ Holy Bible, King James Version, Christian Art Publishers, 2012., **Genesis**, 1:1-5.

ve geceyi ayırır. Ardından göğü ve yeri yaratır, bitki örtüsünü, yıldızları, hayvanları ve son olarak insanı yaratır.³⁷

İncil’de Tanrı’nın evreni yarattığına ilişkin tek ifade **Genesis** bölümünde geçmez³⁸ fakat bu bölüm tartışmalara en çok konu olan bölümdür. Tanrı’nın evreni yoktan varedtiği, görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı olduğu görüşü, 1215 yılında 4. Lateran Konsül’ünde kabul edilir. Böylece yaratılış hakkında Kilise’nin temel bir kaynağı haline gelir **Eski Ahit**. Fakat bu resmi kabulden önce de **Eski Ahit**’in temel kaynak olarak görülmediği anlamına gelmez. **Eski Ahit** evrenin yoktan varedildiği üzerine yapılan tartışmalarda kaynak olarak gösterilir.

İncil’in nasıl yorumlanacağı Ortaçağ’da fazlasıyla tartışılan konulardan biridir. İsa’nın ölümünden uzunca bir süre sonra pek çok İncil el yazması bulunmuştur ve Kilise tarafından kabul edilen el yazmaları belirlenene kadar da pek çoğu ortalıkta dolaşmıştır. Ardından Kilise tarafından kabul edilen İnciller üzerine Hıristiyan dünyası içerisinde pek çok yorum yapılmıştır.

Burada ilk ayırım, **İncil**’de anlatılanların metaforlar olarak mı yoksa yalın haliyle mi kabul edileceğidir. Yorumcuların ikiye ayrıldığı bu konu, İncil’in içerisinde geçen pek çok konuda kendini gösterir, bunlardan biri de **Genesis** yani **Yaratılış** bölümüdür.³⁹ Yorumların farklılığının sebeplerinden biri olarak, **Eski Ahit**’in **Ecclesiasticus (Ben Sira)**⁴⁰ kitabında Tanrı’nın her şeyi beraber yarattığını⁴¹ söylemesi görülebilir.⁴² Tanrı evreni gerçekten altı günde mi yaratmıştır, yoksa bu sadece bir metafor mudur? Yaratmadaki sıralama neyi ifade etmektedir? Bu gibi

³⁷ Eski Ahit, **Genesis**, 1:1-31.

³⁸ İncil’deki yaratma düşüncesine dair bazı pasajlar şunlardır: “Her şeyi yaparken onunla beraberdim.” (Proverbiorum (**Mishley**), 8:30), Emretti ve yapıldılar.” (Psalmorum (**Tehillim**), 148:5) “Başlangıçta söz vardı ve söz Tanrı’yıydı ve söz Tanrı’ydı. Onunla her şey oluşa geldi.” (Ioannis (**Ioannou a**), 1:1-3)

³⁹ Bazı örnekler için bkz. **Ancient Christian Commentary on Scripture, Genesis 1-11**, Intervarsity Press, Illinios, 2000.

⁴⁰ **Ecclesiasticus**, İncil’e dahil edilmesi tartışmalı kısımlardandır. O yüzden 1885 yılında King James Version’dan çıkarılmıştır.

⁴¹ Holy Bible, “Ecclesiasticus / Sirach”, <http://www.catholic.org> (Çevrimiçi), 18:1.

⁴² Edward Grant, “The Medieval Cosmos: Its Structure and Operation”, s. 149.

sorulara verilen cevaplar, İncil hakkında nasıl bir yaklaşımla ilerleneceğini de belirlemektedir.

İncil'in **Genesis** bölümü ile ilgili yorumlara Hexaemeron denmektedir.⁴³ Philo, Origen, Philoponus, Augustinus gibi pek çok düşünür, bu konuda eserler kaleme almıştır. Fakat sonraki dönemde etkisi en çok hissedilen filozof Augustinus'tur.

Augustinus, MS 354-430 yılları arasında yaşamıştır, gençliğinde Mani felsefesinden çok etkilenmiştir fakat Plotinus'un metinleriyle ve Pavlus'un mektuplarıyla tanışması, onu Hıristiyan dinini benimsemeye götürür. En önemli eserleri arasında **Tanrı Devleti (De Civitate Dei)** ve **İtirafılar (Confessiones)** sayılabilir.

Augustinus **İncil**'in yaratılış ile ilgili kısmı üzerine birden çok çalışma yapar ve pek çok eserinde bu konuya değinir. **Genesis**'in bilimle çeliştiği durumlarda birebir çevirisinin yapılmaması gerektiğini düşünür. **Genesis** üzerine **De Civitate Dei** ve **Confessiones**'teki yorumlarının yanı sıra, ayrıca üç yorum daha yazar.⁴⁴

Augustinus en nihayetinde **Eski Ahit**'in görüşünü benimser ve yaratılışın *ex nihilo creatio* yani yoktan yaratma olduğunu söyler.⁴⁵ **Genesis**'te geçen altı günün alegorik anlatım olduğunu söyler. Augustinus'un Tanrı anlayışı Yeni Platoncuların izlerini taşır; Tanrı zamanın ve mekanın dışındadır, her şeyin ideası veya formu sonsuza dek Tanrı'nın düşüncelerindedir.⁴⁶

Bu anlayış doğrudan şu soruları doğurur: Peki zaman ve mekanda hareket etmeyen Tanrı'nın maddi dünyayla arasındaki ilişki nedir? Değişmeyen Tanrı'da nasıl

⁴³ Frank Egleston Robbins, **The Hexaemeral Literature, A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis**, The University of Chicago Press, Chicago, 1912, s. 1.

⁴⁴ De Genesi ad litteram, De Genesi adversus Manichaeos, De Genesi ad litteram liber imperfectus

⁴⁵ Burada göz ardı edilemeyecek noktalardan biri, **genesis** kelimesinin anlamının Antik Yunan'daki kullanımından farklılaşmasıdır. Antik Yunan'da daha önce de belirtildiği gibi **genesis** mevcut maddeye şekil verilmesiyle gerçekleşen bir eylemdir. Fakat sonraları mevcut malzeme olmadan, *ex nihilo* bir yaratmayı ifade etmeye başlar.

⁴⁶ Frank Egleston Robbins, **The Hexaemeral Literature, A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis**, s. 65.

olur da yaratma isteği çıkar?⁴⁷ Eğer bu istek başından beri Tanrı'da varsa, yaratma Tanrı ile eş-sonsuz (**co-eternal**) mudur?

Augustinus **Confessiones** adlı eserinde **Genesis**'te bahsedilen yaratmanın, Söz'de olduğunu ve orada olmaları bakımından zamandan önce olmaları sebebiyle sonsuz olduğunu söyler.⁴⁸ Eserlerinde yaratmadan bahsederken genellikle iki fiil kullanır, yaratma (**creatio**) ve yapma (**formatio**). Bazı yorumcular Augustinus'un **creatio**'dan bahsederken formsuz maddenin (**materia informis**) yaratılmasını ifade ederken **formatio** ile ona şekil verilmesini işaret ettiğini söylerken bazı yorumcular da **creatio** ve **formatio**'nun aynı ilahi eylem olan yaratmanın iki farklı etkisi olduğunu söyler.⁴⁹ İki yorumda da Augustinus *ex nihilo creatio*'nun dışına çıkmamaktadır.

Yaratma hangi şekilde yoruma göre gerçekleşmiş olursa olsun, Tanrı'nın evrenden önce varolduğu açıktır. Daha da ötesi yaratıcı olan Tanrı'nın yarattıklarına dair bilgisi de bir ve tamdır, tıpkı yarattıklarını algılaması gibi.⁵⁰ Augustinus Tanrı'nın yaratmasının anlık bir şey olduğunu O'nun insanlar gibi zamana tabi olmadığını söyler. Tanrı sonsuzdur.⁵¹

"Tanrı yaratmadan önce ne yapıyordu, neden o an yarattı da başka bir anda yaratmadı?" soruları Hıristiyan düşüncesinde sık sık karşılaşılan sorulardır. Augustinus **Confessiones**'te Tanrı'dan önce zaman olmadığından öncesinde ne yaptığının sorulamayacağını söyler.⁵² Zamana bağlı bir varlık olmadığı sürece zamana

⁴⁷ Augustinus, **İtiraflar**, XI, 10.

⁴⁸ Augustinus, **İtiraflar**, XII, 15, 20.

⁴⁹ James F. Anderson, **St. Augustine and Being**, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965, s. 35-36.

⁵⁰ Etienne Gilson, **The Christian Philosophy of St. Augustine**, Trans. By. L. E. M. Lynch, Vintage Books, New York, 1967, 195-196.

⁵¹ William A. Christian, "Augustine on the Creation of the World", **The Harvard Theological Review**, Vol. 46, No. 1 (Jan. 1953), s. 1-25, s. 4.

⁵² Augustinus, **İtiraflar**, XI, 13.

ihtiyaç yoktur ve Tanrı dünyayı yaratırken zamanı da yarattığından böyle bir soru saçmadır.⁵³

Augustinus'un ifade ettiği sorular Ortaçağ'da sıkça sorulmakta olan sorulardır. Bununla birlikte Augustinus'u diğerlerinden ayıran ve ön plana çıkaran verdiği cevapların sonraki dönemlerde etkisini devam ettirmesidir.⁵⁴ Etkilenen isimlerden de başta gelen, Thomas Aquinas'tır.⁵⁵

Thomas Aquinas, dönemindeki pek çok düşünür gibi İncil üzerine birkaç yorum yazmıştır. Bu yorumların amacı İncil'i daha iyi anlamaktır. Aquinas, teolojinin amacının Tanrı ile şeyler arasındaki bağlantıyı kurmak olduğunu söyler, felsefe de aynı bağlantıyı kurar fakat farklı bir yöntemle.⁵⁶

Aquinas açısından yaratma, *creatio ex nihilo* bir etkinliktir ve ancak Tanrı tarafından gerçekleştirilebilir. Tanrı'nın bu etkinliği neden ve nasıl gerçekleştirdiğine yönelmeden önce, yaratılmış olanın yapısını incelemek gerekir. Bu nedenle ilk olarak incelenecek konu Aquinas'ta maddi dünyanın yapısıdır.

1.2.1. Maddi Dünyanın Yapısı

Aquinas açısından maddi dünya üzerine yapılacak herhangi bir incelemede karşımıza çıkan ilk iki kavram varlık (**ens**) ve özdür (**essentia**). Aquinas varlık ve öz üzerine tartışırken aktüel (**actus**), potansiyel (**potentia**), madde (**materia**), form (**form**) kavramlarına başvurur. Bu kavramlar arasındaki ilişkiler Aquinas'ın

⁵³ Richard C. Dales, "Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century Early Latin Discussions", *Speculum*, Vol. 57, No. 3 (Jul., 1982), s. 495-508, s. 501.

⁵⁴ Steven E. Baldner, William E. Carrol, *Aquinas on Creation*, s. 7.

⁵⁵ Thomas Aquinas sadece Augustinus'un yaratılış hakkındaki görüşlerinden etkilenmez. Aynı zamanda İslam ve Yahudi düşünürlerden de etkilenir.

⁵⁶ SCG, II, 4.

düşüncesinde maddi dünyanın yapısını anlamada temel oluşturur ve ana hatlarıyla yapısını ortaya koyar.

İncelemede ilkin potansiyel ve aktüel ortaya konulmalıdır. Aquinas'a göre şu an olmamakla birlikte olabilecek olan şeyler potansiyel ve şu an varolan şeyler aktüeldir. Varoluş (**esse**) ise ikiye ayrılır; biri tözsel veya özsel varoluştur (**substantial / essentielle esse**) ve bu basit varoluştur (**esse simpliciter**), diğeri ise ilineksel varoluştur (**esse accidentale**) ve bu tür ayrıca ikincil varoluştur (**esse secundum**).⁵⁷ Tözsel varoluştta varolanın tözünün varlığı söz konusu iken ilineksel varoluştta tözün taşıdığı bir ilineğin varoluştundan bahsedilir. Yani tözsel varoluşt bir insanın varolması iken ilineksel varoluşt o insanın taşıdığı boy, saç rengi gibi özelliklerdir.

Varoluşt yukarıdaki şekilde açıklandıktan sonra fizik nesnenin yapısına bakılmalıdır. Her fizik nesne madde ve formun birleşiminden oluşur. Madde (**materia**) tözsel ve ilineksel varoluştta potansiyel olarak bulunur, hatta madde için bütün potansiyelliğin kaynağı olduğu söylenebilir. Form (**form**) ise tözsel veya ilineksel varoluştta bir şeyin ondan varlığa geldiği şeydir. Maddeyle beraber bireyin ortaya çıkmasını sağlar ve ona aktüelliği verir. Tözsel varoluştun sebebi tözsel form (**forma substantialis**) iken ilineksel varoluştun sebebi ilineksel formdur (**forma accidentalis**).⁵⁸ Her fizik nesnede sadece bir tözsel form bulunmaktadır, türüne ve cinsine göre farklı tözsel formlar olamaz.⁵⁹

Fizik nesnenin yapısından sonra fizik nesnenin hareketi incelenmelidir. Aquinas'a göre hareket, değişim (**motus, mutatio**) ikiye ayrılır; oluş (**generatio**) ve bozuluşt (**corruptio**). Oluşt, forma doğru harekettir.⁶⁰ Bozuluşt ise varoluştan yokluğa doğru gider.⁶¹ Yani oluş tözsel formun en ideal haline doğru gitmesi iken bozuluşt

⁵⁷ Thomas Aquinas, **De Principiis Naturae**, Trans. By. R. A. Kocourek, <http://dhspriority/thomas> (çevrimiçi), 1.1.

⁵⁸ **De Principiis Naturae**, 1.4-5.

⁵⁹ Christopher Hughes, "Matter and Actuality in Aquinas", **Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives** içinde, Ed. By. Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 72-73.

⁶⁰ **De Principiis Naturae**, 1.6

⁶¹ **De Principiis Naturae**, 1.7.

onun yok olmasıdır. Burada dikkat çeken bir nokta, evrenin yaratılmasındaki gibi yaratmanın (**creatio**) bir hareket veya değişim olmamasıdır.⁶² Değişim veya hareket potansiyel olarak varolan bir şeyin aktüel hale gelmesidir.⁶³ Yaratmada ise potansiyel olarak varolan bir şeyden bahsedilemez.

Aquinas'a göre oluşun (**generatio**) olabilmesi için üç şey gereklidir; madde, varolmayanın aktüel olduğu hal yani yoksunluk (**privatio**) ve form.⁶⁴ Her oluş bir yoksunluğu gidermeye yöneliktir.

Aquinas maddenin potansiyel olarak form almaya elverişli olan şey olduğunu (**ens in potentia**), formun ise maddenin potansiyelliğini aktüel hale getiren şey olduğunu söyler (**actus**). Formun maddedeki potansiyelliği ortaya çıkarmasıyla oluşan şeye ise aktüel varlık (**ens actu**) der.⁶⁵ Bu da bileşik varlıktır. Yani fizik nesnelerin aktüel varlık olduğu söylenebilir.

Aquinas fizik dünyadaki nesnelerin maddesi ile maddenin kaynağı olan ilk madde arasında bir ayırım yapar. İlk madde (**prima materia**) kendisi form ve yoksunluğa ihtiyaç duymadan anlaşılabilir (**intelligitur**) değildir ve form ve yoksunluğa maruz kalandır.⁶⁶ Kendisinden önce bir maddeden söz edilemez. Bütün tanımlar formla geldiğinden ilk madde kendisinde bilinemez fakat bileşimlerden

⁶² SCG, II, 17, 1.

⁶³ SCG, II, 17, 2.

⁶⁴ De Principiis Naturae, 1.8.

⁶⁵ Jeffrey E. Brower, **Aquinas's Ontology of the Material World, Change, Hylomorphism, and Material Objects**, Oxford University Press, Oxford, 2014, s.5.

⁶⁶ James Weisheipl, Aristoteles'in *ex nihilo nihil fit* anlayışı Hıristiyan düşüncesine uymadığı için pek çok Skolastik düşünürün ilk madde ile uygun bir hale getirilmeye çalışıldığını söyler. İlk maddenin Aristoteles tarafından açıkça kabul edilen bir düşünce olduğu sonradan yorumlarla gelen bir düşüncedir. (Bkz. James A. Weisheipl, "The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion", **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**, Ed. By. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 524.) Fakat Aristoteles'in **hyle** üzerine söyledikleri ilk maddenin varlığından bahsettiğini düşündürmeye oldukça elverişlidir. (Bkz. Aristotle, **Physics**, 190b-191b) Aristoteles'in **hyle** ile işaret ettiği madde, Aquinas'ın belirlenmiş madde (*materia signata*) ile ifade ettiği şeye karşılık gelir denebilir. (Bkz. Dezhi Duan, Dunhua Zhao, "On Thomas Aquinas' doctrine of materia signata", **Frontiers of Philosophy in China**, Vol. 4, No. 4 (December 2009), Brill, s. 552-562, s. 560.)

bilinir.⁶⁷ İlk basitliktir (**simpliciter**).⁶⁸ Gilson, töz (**substantia**) olabilecek ilk potansiyelliğin ilk madde olduğunu ifade eder.⁶⁹ Kendi başına bir varlığı olmadığından, kendi başına iken anlaşılabilir.⁷⁰ Fakat ilk maddenin sadece bir yoksunluk hali olduğu söylenemez çünkü ilk madde böyle bir indirgemeye elverişli değildir. Pek çok değişim geçirebilmeye elverişli bir yapıda bir potansiyeliktir.⁷¹

İlk madde ve form tözsel formu oluşturmadıkları sürece oluş ve bozuluşa tabi değildir. Taşıdığı potansiyellikler nedeniyle oluşun gerçekleştiği yer maddedir ve oluşun sonlandığı yer de aktüelliğin kaynağı olan formdur. **Ad infinitum** geriye gidip olmayacağından oluş sadece bileşimde vardır.⁷² İlk madde sadece potansiyel durumda vardır.⁷³

Tözdeki aktüelliği veren, formdur.⁷⁴ Tözdeki form onu oluşturan formdur ve dolayısıyla tözsel form (**forma substantialis**) adını alır.⁷⁵ Her değişim ya arka arkaya gelen (**successivus**) bir hareket veya hareketin sonu (**terminus**) olmalıdır.⁷⁶ Yani sonu olmayan bir değişimden bahsedilemez.

Bir şeyin birey olabilmesi için iki şart vardır; kendinden aktüel olması ve bir doğal türe ait olması.⁷⁷ Sadece formlar, tözler ve bileşikler kendi başlarına aktüelliğe sahiptir. Ve ancak birinci şartı sağlayanlar yani kendinden aktüel olanlar bir doğal türe aittir.

⁶⁷ James Weisheipl, "The Concept of Matter in Fourteenth-Century Science", **The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy**, Ed. By. Ernan McMullin. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1965, s. 150-151.

⁶⁸ **De Principiis Naturae**, 2, 14.

⁶⁹ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 207.

⁷⁰ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 207.

⁷¹ John F. Wippel, **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas**, s. 317.

⁷² **De Principiis Naturae**, 2, 15.

⁷³ **De Principiis Naturae**, 2, 17.

⁷⁴ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 207.

⁷⁵ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 208.

⁷⁶ **SCG II** 17 5.

⁷⁷ Jeffrey E. Brower, **Aquinas's Ontology of the Material World, Change, Hylomorphism, and Material Objects**, s. 19.

Aquinas Tanrı'nın yaratımı olan evrenin amaçsızca yaratıldığı düşüncesinde değildir. Bunun için Aristoteles'in dört nedenini yorumlayıp onu kullanır. Dört neden şunlardır; maddi neden (**materialis**), formel neden (**formalis**), etkin neden (**efficiens**), erek neden (**finalis**).⁷⁸

Aquinas açısından varlık (**ens**)⁷⁹, Aristotelesçi bir tanımla "on kategoriye ayrılandır".⁸⁰ Özün (**essentia**) de varlığa uygun bir tanımının yapılması gereklidir, çünkü öz, varlıkta genel olarak bulunabilen bir şey olmalıdır. Öz, madde ve forma bağlıdır, madde ve formun bileşiminden oluşan fizik nesne özünü bilinir.

"Dahası, özün madde ve form arasında bir ilişkiyi işaret ettiği söylenemez, çünkü bu zorunlu olarak bir ilinek veya gerçek şeye dışsal bir şey olurdu ve gerçek şey onun aracılığı ile bilinemezdi, ki bunlar özün karakteristik özellikleridir. Form aracılığı ile, ki maddenin aktüelliğidir, madde aktüel ve bireysel olur. Dolayısıyla tam olarak söylemek gerekirse sonradan gelen maddeye aktüel varlığını vermez fakat onu bir açıdan aktüel yapar, tıpkı ilinekler gibi, beyazlığın bir şeyi beyaz yaptığı gibi. Bu türden bir formun üstlenilmesi basitçe oluş olarak adlandırılmaz fakat belli bir açıdan oluşur. Öyleyse, geriye bileşik tözler açısından "öz" sözcüğü madde ve formun bileşiminden olana işaret ettiği kalır."⁸¹

Aquinas **De Ente et Essentia** adlı eserinde **ens** ve **essentia** arasında ortaya koyduğu ayrımla varlık ve öz arasındaki beraberlik ve farklılığı da belirginleştirir; her varlığın bir özü vardır fakat varlık ile özün bir olması gerekmemektedir. Tam bu aşamada pay alma (**participio**) anlayışı ile varlık ve öz arasındaki ilişki

⁷⁸ **De Principiis Naturae**, 3, 20.

⁷⁹ Burada **ens** ve **esse** arasındaki ayrımı not etmek, Aquinas'ı anlamak açısından fayda sağlayacaktır. **Esse**, 'olmak' anlamına gelmektedir. **Esse** soyut bir duruma işaret etmekteyken, **ens** somut bir durumu işaret etmektedir. Bu koşmak (**currere**) ve koşan (**currens**) örneğiyle açıklanır. **Esse** koşmak fiiline karşılık gelirken, **ens** koşana karşılık gelir. "Koşan koşuyor." diyebiliriz fakat "Koşmak koşuyor." diyemeyiz, Aquinas bu durumu koşanın koşma eyleminden pay almasıyla, tikel bir nesnenin **esseden** pay almasıyla açıklar. (Anthony Kenny, **Aquinas on Being**, Clarendon Press, Oxford, 2005, s. 78.)

⁸⁰ Thomas Aquinas, **De Ente Et Essentia**, Trans. by. the English Dominican Fathers, 1965, <http://dhsprory/thomas> (çevrimiçi), 4.

⁸¹ **De Ente et Essentia**, 18.

açıklanabilecekken, **De Ente et Essentia**'da bu ilişki bağlamında pay almadan bahsedildiği görülemez. **De Hebdomadibus** ile pay almadan bahseder. Pay almayı, bir şeyden bir pay almak olarak açıklar.⁸² Örneğin Sokrates, 'insan'dan pay almaktadır. **Esse** pay alamaz, fakat **ens** pay alır.

Varoluş (**esse**) ve öz birbiri ile bir ve aynı şeyler değildir⁸³, öz oldukça genel bir şeyi işaret ederken varoluş maddenin ve formun birlikteliğinin getirdiği bir değişime tabidir ve dolayısıyla varoluş ile özün bir olması bileşik cisimlerde mümkün değildir. Fakat varoluşu ve özü bir olan tözlerin olmadığı da söylenemez.

"İkinci bir şekilde öz yaratılmış anlaşılır tözlerde bulunur. Öz maddesiz olsa bile, onlarda varoluş özlerinden farklıdır. Varoluşları mutlak olmadığından fakat alındığından dolayı alıcının doğasının kapasitesine hapsedilmiş ve sınırlıdır. Ama onların doğaları veya nelikleri (**quidditas**) mutlak ve herhangi bir maddede alınmamıştır. Bundan ötürüdür ki **Liber de Causis**'te anlayışların alttan sınırsız üstün ise sınırlı olduğu söylenir, çünkü yukarıdan aldıkları oluş açısından sınırlıdır; ancak altlarından sınırsızdır çünkü formları onları alan maddenin kapasitesi tarafından sınırlanmamıştır."⁸⁴

De Ente et Essentia'da bazı formların maddesiz olarak varolabileceğini ifade eder. Bu formların özleri de formdur. Bu nedenle bileşik tözler ve basit tözlerin özleri farklıdır, ilki madde ve formun bileşiminden oluşurken, ikincisi sadece formdan oluşur. Sadece form olan ilk basit töz, Tanrı'dır. Ve Tanrı bileşik tözlerin nedenidir.⁸⁵ Ve Tanrı'nın varoluşu ve özü birdir, çünkü maddesizdir.⁸⁶

⁸² Anthony Kenny, **Aquinas on Being**, s. 78.

⁸³ **De Ente et Essentia**, 77.

⁸⁴ **De Ente et Essentia**, 92.

⁸⁵ **De Ente et Essentia**, 13.

⁸⁶ **De Ente et Essentia**, 80.

Varolanlar özleri ile belli bir tözün varoluşunu (**esse**) belli limitlerle alırlar ve böylece töz varoluşuyla bir olmadan ondan pay alır.⁸⁷ Yani öz töze varoluşunu vermektedir fakat tözde bu Tanrı'daki gibi tam olarak gerçekleşemez ve varoluş ile öz arasında bir aynılık olamaz. Her varolanda belli bir ölçüde pay alma vardır ve dolayısıyla Tanrı'nın mükemmelliğine ancak belli bir ölçüde yaklaşabilir.⁸⁸

Aquinas açısından maddi dünyada öne çıkan noktalardan ilki Aristoteles'teki gibi bütün fizik nesnelere madde ve formdan oluştuğudur. Madde ve form aynı zamanda bir yoksunluk da taşırlar ve oluş yoksunluğun giderilmesi yönünde bir harekettir. Fizik nesnelere bu hareket potansiyelden aktüele doğru gerçekleşir, fizik nesnelere potansiyel olarak bulunan bir şey aktüel hale gelir. Fizik nesnelere varlık, öz ve varoluş uyumundan bahsedilemez çünkü fizik nesne bazı sınırlandırmalarla varoluşunu sürdürür. Herhangi bir sınırlandırmaya tabi olmayan Tanrı'nın varoluşu, varlığı ve özü birdir.

Aquinas açısından ana hatlarıyla bu şekilde özetlenebilecek fizik dünyanın yapısının ardından, fizik dünyayı yaratan Tanrı'nın ne olduğu incelenmelidir ki yaratmanın nasıl gerçekleştiği anlaşılabilir. Bu nedenle bir sonraki aşamada Tanrı'nın özellikleri ve eylemleri ortaya konulmalıdır.

1.2.2. Tanrı

ST ikinci soruda Thomas Aquinas Tanrı'nın varlığının etkilerinden (**effectus**) yola çıkarak beş şekilde kanıtlanabileceğini söyler. İlki hareket (**motus**), ikincisi etkin neden (**causa efficiens**), üçüncüsü potansiyelden gerekliliğe (**ex possibilitate**)

⁸⁷ John F. Wippel, "Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing", **The Review of Metaphysics**, Vol. 38, No. 3 (Mar., 1985), s. 563-590, s. 589.

⁸⁸ W. Norris Clarke, "What Cannot Be Said in Saint Thomas's Essence-Existence Doctrine", **The Creative Retrieval Of Saint Thomas Aquinas**, Forsham University Press, New York, 2009, s. 118.

necessario), dördüncüsü varolanların derecelerinden hareketle (**ex gradibus**) ve son olarak da şeylerin idaresinden yola çıkarak (**ex gubernatione rerum**) yapılan Tanrı kanıtlamaları Tanrı'nın varlığının akılla kanıtlanabileceğini gösterir.⁸⁹

SCG'te Aquinas, Tanrı'nın doğasını incelemeye başlar. Fakat izleyeceği yol negatif teoloji⁹⁰ başlığı altında ele alınan Tanrı'nın ne olmadığından yola çıkarak Tanrı'nın ne olduğunu tespit etmek olacaktır. Aquinas **SCG**'te bunu **remotio** kelimesi ile ifade eder.

“Şimdi ilahi tözü ele aldığımızda, özellikle **remotio** yöntemini kullanmalıyız. Enginliği sebebiyle ilahi töz anlayışımızın ulaştığı her formu aşar. Böylece onu, onun ne olduğunu bilerek kavrayamayız. Yine de onun hakkında onun ne olmadığını bilerek biraz bilgimiz olabilir. Dahası, anlayışımız üzerinden ondan gittikçe daha fazla şey eksilterek Tanrı'nın bilgisine yaklaşırız. Çünkü bir şeyin diğer şeylerden farkını daha tam gördükçe o şeyi daha mükemmel bilmeye başlarız; çünkü her şey kendisinde kendi varlığını tüm diğer şeylerden ayrı olarak taşır.”⁹¹

Aquinas Tanrı'nın hakkında hiçbir şey bilinemeyeceğini iddia etmez, insanların yetileriyle Tanrı'nın özünü kavrayamayacaklarını iddia eder. Çünkü insanların akli belli bir tür bilgiye erişmeye elverişlidir, Tanrı ise bu bilginin ötesindedir. Duyu organlarına bağlı yaşadıkları sürece insanlar Tanrı'yı dolaylı olarak bilebilirler.⁹²

⁸⁹ Thomas Aquinas, **Summa Theologica Complete English Edition in Five Volumes**, Vol. I, Trans. By. Fathers of the English Dominican Province, Sheed & Ward, London, 1981, 2, 3.

⁹⁰ **Via negativa**, Antik Yunan'da **aphairesis** ve **apophasis** kelimeleri ile ifade edilen bir yaklaşımdır.

⁹¹ **SCG I 14**

⁹² Rudi Te Velde, **Aquinas on God**, The 'Divine Science' of the Summa Theologie, Ashgate, England, 2006, s. 73.

“Oluşa gelen ve olmayı sonlandıran her şey hareket ve değişim üzerinden bunu yapar. Yine de Tanrı’nın mutlak olarak değişmeyen olduğunu gösterdik, o sonsuzdur, tüm başlangıç ve sonlardan mahrumdur.”⁹³

Tanrı’nın ilk özelliği sonsuz (**aeternus**) olmasıdır.⁹⁴ Sonsuzluk negatif özelliklerden biridir çünkü sonsuz olanın başlangıcı ve sonu yoktur. Ardından Tanrı’da pasif potansiyellik⁹⁵ ve madde olmadığını⁹⁶, bileşim olmadığını⁹⁷ söyleyerek devam eder.⁹⁸ Özellikler birbiriyle ilişkilidir; madde olmadığı sürece Tanrı’da potansiyellikten söz edilemez ve madde olmadığı sürece bileşim de olamaz. Tanrı aynı zamanda ilk ilke olduğundan, ondan önce herhangi bir şey olamayacağından – çünkü kendisinden önce başka bir şey olsaydı ilk ilke olamazdı- herhangi bir potansiyellik taşıyamaz. Çünkü potansiyellik taşıyan başka bir şeyin onu harekete geçirmesine ihtiyaç duyar fakat Tanrı’dan önce gelen bir şey düşünülemez. Madde ve potansiyellik arasındaki ilişki karşılıklı bir ilişkidir; Tanrı tözü potansiyellik içermediğinden, maddesi de olamaz. Ve maddesi olmadığından, bileşim de olamaz.

“Kendi özü veya neliği olmayan her varlıkta bir tür bileşim olmalıdır. Elbette her şey kendi özüne sahiptir, eğer bir şeyde özünün dışında bir şey olmasaydı, o sadece öz olurdu; ki bu da o şeyin özü olduğu anlamına gelirdi. Ama eğer bir şey özü olmasaydı, onun içinde özünün dışında bir şey bulunmalıdır. Böylece, onun içinde bileşim bulunmalıdır. Dolayısıyla kompozit şeylerde öz bir parça olarak işaret edilir, örneğin insanda insanlık gibi. Şimdi, Tanrı’da bir bileşim bulunmadığı gösterildi. Tanrı öyleyse kendisinin özüdür.

(...)

⁹³ SCG I 15

⁹⁴ SCG I 15

⁹⁵ SCG I 16

⁹⁶ SCG I 17

⁹⁷ SCG I 18

⁹⁸ SCG I 15-27 arası Tanrı’nın olmayan özellikleri incelenmektedir.

Ancak yukarıda tanıtlanandan, O'nun özü veya neliğinin, O'nun varlığından başka bir şey olmadığını kanıtlayabiliriz.”⁹⁹

Öne çıkan özelliklerden biri Tanrı'nın özüyle varoluşunun aynı olması, Tanrı'nın kendi özü olmasıdır.¹⁰⁰ Tanrı ayrıca herhangi bir ilineksellik de içermez çünkü ilineksel bir şey olsaydı, her zaman özüyle bir olması olanaksızlaşır.¹⁰¹ Aquinas burada kendisi özünden farklı olanların bileşik tözler olduğunu söyler. Bunları açıklarken, zorunlu varlık (**necesse esse**) ve zorunsuz varlık ayrımını ortaya koyar. Zorunlu varlık, varoluşu için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz.¹⁰² Tanrı, zorunlu varlıktır. Aquinas burada tek bir zorunlu varlık olduğu gibi bir düşünceden bahsetmez, söylediği Tanrı'nın zorunlu varlık olduğudur.¹⁰³

ST 19. Soru 1. Makalede Tanrı'da irade (voluntas**)¹⁰⁴ olup olmadığı tartışılır.**

“Cevaplıyorum, Tanrı'da akıl olduğu gibi irade de vardır: çünkü akıl iradeyi takip eder. Doğal şeyler aktüel varoluşlarını formlarından aldığından, akıl aktüel olarak anlaşılabilir formu ile akledebilir. Şimdi her şeyin doğal forma yönelik bir yatkınlığı vardır, eğer ona sahip değilse, o zaman ona meyleder; ve ona sahipse, oranın içerisinde hareketsizdir. Bu her doğal mükemmellikte, ki doğal iyidir, aynıdır. Bilgisiz şeylerin içerisindeki iyiye yatkınlığa doğal iştah denir. Aynı zamanda akıllı doğalar da anlaşılabilir form üzerinden kavranan benzer bir yatkınlık taşır; sahip olduğunda hareketsiz ve sahip olmadığında ona sahip olmaya yönelen, ki her ikisi de irade ile ilgilidir. Böylece akıl sahibi varlıkta irade vardır, aynı her duyulur varlıkta hayvan iştahı

⁹⁹ SCG I 21-22

¹⁰⁰ SCG I 21-22

¹⁰¹ Alvin Plantinga, **Does God Have a Nature**, The Aquinas Lecture, 1980, Marquette University Press, Milwaukee, 1980, s. 39.

¹⁰² SCG I 22

¹⁰³ Brian Davies, **Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles**, A Guide and Commentary, Oxford University Press, 2016, s. 57.

¹⁰⁴ Akıl sahibi doğa (**natura rationalis**) Tanrı'ya yakın olduğundan, eğilimleri de iştahtan farklı olarak kendisi tarafından belirlenebilir. Gereklilikle belirlenmeyen ve akılla (ratio) kavranabilen iştah, iradedir. (Summa Theologica I, Q. 22, art. 4.)

olması gibi. Öyleyse Tanrı'da akıl olduğundan irade vardır. Ve nasıl ki O'nun anlaması O'nun varlığı ise, O'nun iradesi de öyledir.”¹⁰⁵

Tanrı akıl (**intellectus**) sahibidir ve her akıl sahibi olan irade sahibi olduğundan, iradesi de vardır. Tanrı'nın akli kendi varoluşudur, dolayısıyla kendi iradesi de. Bir bakıma Tanrı'nın varoluşu iradesi ve aklıdır da denebilir.

Aquinas **SCG II**, 6'da Tanrı'nın her şeyin nedeni ve ilkesi olması üzerine bir inceleme yapar.

“Çalışmasının I. Kitap'ında, Aristoteles'in tanıtlaması aracılığıyla, gösterildiği gibi ilkin etkin neden vardır, ki buna biz Tanrı diyoruz. Ancak etkin neden etkilerini varlığa getirir. Bundan ötürü, Tanrı diğer şeylerin varlığının nedenidir.”¹⁰⁶

Tanrı'nın mükemmel olması ve hareketin başlatıcısı olması sebebiyle her şeyin nedeni olması ve kendi varlığını diğer şeylere benzerlikle iletmeyi irade etmesinin yanı sıra, Tanrı'nın herhangi bir potansiyellikle karışmamış saf aktüel (**actus purus**) eylemi sayesinde sadece irade ve akletme ile değil, etkisi sebebiyle de diğer şeylerin varoluşunun sebebidir (**causa essendi**).¹⁰⁷

Tanrı'nın salt aktüel olması onun sayesinde gelen aktüelliğin de daha çok yayılabilmesini sağlar.¹⁰⁸ Çünkü herhangi bir eylemin başlangıcı ne kadar güçlüyse, devamı da o güce göre gelir.

¹⁰⁵ ST I 19 1

¹⁰⁶ Thomas Aquinas, **On The Truth Of The Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book Two: Creation**, Trans. By. James F. Anderson, Doubleday & Company, New York, 1955, II, 6

¹⁰⁷ SCG, II. 6.

¹⁰⁸ Norman Kretzmann, **The Metaphysics of Creation**, s. 37.

ST’da Tanrı’nın iradesinin her şeyin nedeni (**causa**) olması üzerine yaptığı incelemede Tanrı’nın eyleminin onun doğasının bir zorunluluğu olmadığını, aksine iradesi ile eylemde bulunduğunu belirtir.¹⁰⁹ Tanrı’nın evreni yaratması zorunluluktan bir yaratma değildir, daha ziyade Tanrı irade ettiği için olan bir yaratmadır. Tanrı evreni yaratmak zorunda olsaydı, bu Tanrı’da bir yoksunluktan kaynaklanıyor olabilirdi Tanrı’nın yoksunluk sahibi olması söz konusu olamaz.

“Cevaplıyorum, Tanrı’nın bilgisi şeylerin nedenidir. Çünkü bir sanatçının bilgisi onun sanatı ile yapılmış şeyler için ne ise Tanrı’nın bilgisi de yaratılmışlara odur. Sanatçı aklıyla iş yaptığı için sanatçının bilgisi sanatıyla yapılmış şeylerin nedenidir. Bundan ötürü aklın formu da eylemin ilkesi olmalıdır; tıpkı sığın sıcaklığın nedeni olması gibi. Öte yandan doğal bir formun, ona varoluşunu veren şekliyle kalan bir form, bir etkiye yatkınlığı olduğu kadarıyla eylem ilkesini işaret eder; benzer şekilde, akledilebilir form, bir etki oluşturacak şekilde bir yatkınlık ona eklenmediği sürece –ki o yatkınlık iştah aracılığıyla olur-, akledilebilende olduğunda bir eylem ilkesini işaret etmez. Filozofun dediği gibi (Metaphysika IX), çünkü akledilebilir form karşıt şeylerle ilişkide olduğunda (aynı bilgi karşıtlarıyla ilişkide olduğu kadarıyla), iştahla bir şeye yönelmediği sürece belirli bir etki yaratmaz. Şimdi Tanrı’nın şeylere aklıyla neden olduğu ortaya çıkmaktadır çünkü Varlığı anlama etkinliğidir; dolayısıyla bilgisi de şeylerin nedeni olmalıdır, iradesi ona bağlı olduğunda. Tanrı’nın bilgisi de şeylerin nedeni gibi tasdit etmenin (**approbatio**) bilgisi olarak adlandırılır.”¹¹⁰

Tanrı’nın bilgisi (**scientia**) de şeylerin nedenidir; varoluşu anlayışıdır ve bilgisi de iradesi ile birlikte şeylerin nedenidir. Çünkü onun bilgisi dışında herhangi bir şey olamaz ve Tanrı’nın eylemi ve iradesi arasında bir fark olamaz. Böylece Tanrı’nın bilmesi ve irade etmesi –basitçe söylenecek olursa- aynı anda gerçekleşen bir etkinlik haline gelir.

¹⁰⁹ ST Q19 A4.

¹¹⁰ ST I 14 8.

Başka bir yaratıcının olması ihtimaline ilişkin ise tek yaratıcının Tanrı olduğunu söyler ve her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır, onun yaratmadığı hiçbir şey varolmaz.¹¹¹ Tanrı iyiliğini olabildiğince çok yaymak ister ve yaratması da iyiliğini yayması için bir araçtır.¹¹²

“İdea şeylerin yapılmasının ilkesi oldukça, bir “örnek” (**exemplaris**) olarak adlandırılabilir ve pratik bilgiye aittir. Ama bilgi ilkesi oldukça, uygun olarak tür diye çağırılır ve aynı zamanda spekülative bilgiye de ait olabilir. Bir örnek olarak, o zaman, Tanrı tarafından zamanın her döneminde yapılmış her şey bakımından; ama bilgi ilkesi olarak Tanrı tarafından bilinen her şey açısından, zamanda hiç varlığa gelmese de; ve O'nun tarafından spekülative bir tarzda bilindikçe O'nun bildiği her şeye onların uygun türü açısından bilinir.”¹¹³

Zamanda varolan ve hatta henüz varolmamış şeylerin ideası Tanrı'da mevcuttur. Aquinas, Augustinus'un görüşlerinden faydalanarak ideaların Tanrı'nın aklında (**mens**) olduklarını söyler. Bileşimin içinde olması sebebiyle, kendi başına bir varlığı olmasa bile ilk madde dahi Tanrı'nın aklında vardır. Her varolanın varlığı, Tanrı'daki akledilebilir örnekten yani ilahi ideadan yola çıkarak yoktan yaratılmış birer hediyedir.¹¹⁴

“Örnek”ler insan aklında da olabilecek idealardır.¹¹⁵ Bu Aquinas'ın da örnekler üzerine yaptığı bir analogidir. Fakat insanın aklındaki örnek ile Tanrı'daki

¹¹¹ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 206.

¹¹² **ST** 19 2.

¹¹³ **ST** 15 3.

¹¹⁴ Armand A. Maurer, “Form and Essence”, **Being and Knowing** içinde, (s. 3-19) Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990, s. 17.

¹¹⁵ Gregory T. Doolan, **Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2008, s. 3.

ilahi örnekler aynı değildir. **De Veritate**'de Augustinus'un tanımını kullanarak ideaların iki anlama gelebileceklerini söyler; (1) form veya (2) tür.¹¹⁶

“Bir şeyin formu üç anlama gelebilir. Birincisi bir şeyin *formunu aldığı* form, (...) ikincisi bir şeyin formu onun *formlandığı* şey, (...) Üçüncüsü ise *ona göre* formlandığı şey.”¹¹⁷

İlk anlamı bir etki sonucu form alması, ikinci anlamı bir heykelin formundaki gibi form alması, üçüncü anlamı ise bir şeye göre form almasıdır, bir örneğe göre. Aquinas'ın örnek alma konusunda bahsettiği üçüncü anlamıyla ideadır.¹¹⁸

Tanrı Aquinas'ın anlayışına göre mükemmeldir ve tek yaratıcıdır, ondan başka bir yaratıcıdan bahsedilemez çünkü ya Tanrı ile eşdeğer olması gerekir, ya da Tanrı'dan üstün olması. İki seçenek de Tanrı'nın mükemmelliğini bozacağından mümkün değildir. Evreni yaratırken iradesi ve bilgisiyle iyiliğini yaymak üzere yaratma etkinliğini gerçekleştirmiştir ve her şeyin ideası Tanrı'da mevcuttur.

Tanrı'nın Aquinas açısından ne olduğunu –veya ne olmadığını– belirginleştirdikten sonra bir sonraki aşama Tanrı'nın etkinliği olan yaratmanın nasıl gerçekleştiğini incelemek olacaktır.

1.3. Aquinas'ın Eserlerinde Yaratılış

¹¹⁶ Thomas Aquinas, **Quaestiones Disputatae de Veritate**, Trans. By. Robert W. Mulligan, Henry Regnery Company, Chicago, 1952, 3, 1.

¹¹⁷ **De Veritate**, 3, 1.

¹¹⁸ Gregory T. Doolan, **Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes**, s. 6.

Aquinas, Petrus Lombardus'un (1095-1160) *Sententiae*¹¹⁹ adlı eserine yazdığı yorumda yaratılış konusunu da inceler. Konunun incelenmesi için altı konunun gözönünde bulundurulması gerektiğini söyler: (1) ilk ilke sorunu, (2) her şeyin kaynağının ilk ilke olup olmaması, (3) her şeyin ilk ilke ile mi yaratıldığı, yoksa ikincil ilkelerden de yaratılanlar olup olmadığı, (4) yaratma dışında bir şeyin bir başka şeyin nedeni olup olamayacağı, (5) şeylerin sonsuzluktan mı yaratıldığı ve son olarak (6) şeyler sonsuzluktan yaratılmadıysa Tanrı'nın başlangıçta yeri ve göğü nasıl yarattığı.¹²⁰

İlk ilke sorununu incelerken ilk kelimesinin iki anlamda kullanıldığını söyler; mutlak olarak ilk ve bir kategori veya sırada ilk.¹²¹ Burada sorunun konusu mutlak olarak ilki sorduğundan, tek bir ilk olabilir, o da Tanrı'dır.

Her şeyin kaynağının ilk ilke olması sorununda ise, yaratılışın (**creatio**) anlamının iki şeyi içerdiğini söyler;

"İlki yaratıldığı söylenen şeyde hiçbir şeyi varsaymamasıdır. Bu anlamda diğer değişimlerden farklıdır çünkü oluş maddeyi varsayar, ki madde üretilmez, fakat değiştirilir ve oluşla tamamına erdirilir. Dolayısıyla üreticinin ya da değiştiricinin nedenselliği şeyde bulunan her şeye ulaşmaz, fakat sadece forma ulaşır ki o potansiyellikten aktüelliğe getirilmiştir. Öte yandan Yaraticı'nın nedenselliği şeydeki her şeye ulaşır. Ve dolayısıyla yaratılış *hiçbir* şeydendir denir çünkü yaratılmamış hiçbir şey yaratılışı önceler.

İkinci olarak hiçbir şey varlıktan yaratıldığı söylenen şey olması bakımından öncedir. Bu süre veya zaman bakımından öncelik değildir, önceden varolmayan şeyin sonradan varolması gibi, fakat doğal bir önceliktir, öyle ki yaratılmış şey kendi başına bırakılsa, varolamaz çünkü varlığını sadece daha üst bir nedenin nedenselliğinden alır.

¹¹⁹ Petrus Lombardus'un *Sententiae* adlı eseri türünün ilk örneği olmamakla birlikte en çok dikkat çeken yapıtlardan biri olmuştur. (Bkz. Philipp W. Rosemann, **Peter Lombard**, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 4) Petrus Lombardus bu eserinde İncil üzerine sistematik bir inceleme yapar.

¹²⁰ Thomas Aquinas, **Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi**, Trans. By. Steven E. Baldner, William E. Carrol, **Aquinas on Creation** içinde, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997, s. 63.

¹²¹ **Sent.** s. 65

Başka bir şey aracılığıyla değil de kendinde bir şeye sahip olan şey doğal olarak başkası aracılığıyla o şeye sahip olandan öncedir.”¹²²

Aquinas’ın bahsettiği yaratmanın *ex nihilo* olduğu anlatımından açıkça anlaşılmaktadır. Aquinas makalede itirazlara cevap verirken **Genesis 1:1’e** gönderme yapar. *Ex nihilo* yaratma eyleminin nasıl gerçekleşeceği akledilmesi zor bir konu olduğundan Ortaçağ boyunca tartışmaların bir parçasıdır. Yaratma diğer değişimlerden farklı olarak öncesinde bir şeyi varsaymaz, ama örneğin oluş, mevcut fizik nesnenin değişmesi olduğundan bir şeyi varsayar.

“Bu iki noktadan ötürü, yaratılışın “hiçten” (*ex nihilo*) olduğu iki yolla söylenmektedir. Bir tarafta, olumsuzlama (“hiç” sözünün içinde olan) yüklem tarafından ima edilen önceden olan herhangi bir şeyle ilişkisini reddeder. Böylece, yaratılanın, “önceden olandan değil” olduğundan “hiçten” olduğu söylenir. Ve bu birinci noktadır. Diğer taraftan, yaratılışın önceden olan hiçe sırası doğa tarafından doğrulanmaya devam eder, yaratılmış şeyin doğal olarak varlığa öncel değil-varlığı olduğundan böyle bir yaratılışın “hiçten” olduğu söylenir. Bu iki nokta yaratılışın anlamına yeterli ise, yaratılış kanıtlanabilir ve bu yolla filozoflar yaratılış [öğretisini] tutmuşlardır.”¹²³

Ex nihilo yaratma esnasında kurulan ilişki aslında yaratılandadır, yaratan yani Tanrı’nın ise zihnindedir. Ve bu ilişki sınırsızca (**infinitum**) arttırılabilir.¹²⁴

Üçüncü sorun ilk ilke konusuna farklı bir açıdan yaklaşır, başka varlıkların da yaratma eylemini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğini araştırır. Yaratma anlamı gereği ortada herhangi bir şey yokken yapılan bir etkinlik olduğundan ve bir defa gerçekleştikten sonra bu durum artık olamayacağından, başka araçlar tarafından gerçekleştirilemez.¹²⁵

¹²² Sent. s. 74

¹²³ Sent. s. 75

¹²⁴ Sent. s. 77

¹²⁵ Sent. s. 80

Dördüncü soru ile Tanrı'dan başkasının bir şeye neden (**efficio**) olup olamayacağı araştırılır. Bütün nedenler ilk nedene dayanmaktadır. Dolayısıyla bir şey herhangi bir şeye neden olduğunda, Tanrı başta ilk neden olduğu için bunu gerçekleştirebilmektedir.¹²⁶ Her ne bir başka şeye neden olursa, nedenler geriye götürüldüğünde hepsinin dayanak noktası olarak ilk neden, yani Tanrı ile karşılaşılmaktadır.

Beşinci soruyla evrenin sonsuzluğunu araştırır. Üçüncü bölümde detaylıca incelenecek olan bu soruşturma için şimdilik kısaca evrenin sonsuzluğu konusunda iki ihtimalin de haklı olabileceği görüşünü ortaya koyduğunu söyleyerek geçebiliriz.¹²⁷ İlkin yaratmanın koşulları ortaya konulmalıdır ki Aquinas'ın evrenin sonsuzluğu hakkındaki görüşleri incelenebilsin.

Altıncı soru¹²⁸ ile Genesis'in ilk cümlesini inceler; "*in principio creavit Deus caelum et terram*"¹²⁹. Bu cümleye yapılan itirazlardan öne çıkanlar "*in principio*"nun ne anlama geldiğine ilişkindir. İki tür itirazı değerlendirir; (1) *In principio*'nun zamansal (**tempus**) bir ifade mi yoksa (2) her şeyden önce (**ante omnia**) anlamına gelen bir ifade mi olduğu üzerine itirazları değerlendirir. Burada dikkat çeken noktalardan biri zaman ve hareket arasında kurduğu bağıdır.

"Zaman göğün hareketine bağımlıdır, ama gök ikinci güne dek yaratılmamıştır. Dolayısıyla zamanın başlangıcı göğün ve yerin yaratılmasından sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla (Gök ve yer) zamanın başlangıcında yaratılmamıştır."¹³⁰

Zaman ve hareket arasındaki bağlantının Aristoteles'te de görülmekte olduğundan daha önce bahsedilmişti. Aquinas bu çizginin dışına çıkmaz ve zamanı

¹²⁶ Sent. s. 86

¹²⁷ Sent. s. 96

¹²⁸ Genesis 1:1

¹²⁹ "başlangıçta Tanrı yeri ve göğü yarattı"

¹³⁰ Sent. s. 107

dünyanın varoluşuna bağlar. Zaman da Tanrı tarafından yaratılmış şeylerdendir.¹³¹ Yazarı şüpheli olan **Liber de Causis**¹³² adlı eserden yola çıkarak zamanın her şeyden önce olmasına itiraz eder. **Liber de Causis**'te dördüncü önermede “Şeylerden ilk yaratılan varlıktır ve ondan önce yaratılan başka bir şey yoktur.”¹³³ der. Zaman varlıktan önce yaratılan bir şey olamaz.

Zamanın yerle ilişkisi konusunda zamanın yaratılışı ölçmediğinin, yaratılışın bir sonucu olduğunun altını çizer. Aquinas *ex nihilo* yaratılmış bir evrenin (sonsuz olsa da, olmasa da) bilimsel anlayışla kavranabileceğini söyler.¹³⁴ Tanrı yarattığı her şeyin ve onların eylemlerinin ilk nedenidir.¹³⁵ Tanrı her yeredir ve varlığın en üst aktüelliğidir ve varlığın eylemlerini yönetir, düzenler ve gerçekleşmesini sağlar.¹³⁶ Evrenin bu şekilde kuruluşu için ilahi güçte veya ilahi iyilikte herhangi bir neden bulunmadığından, evrenin bu şekilde kuruluşunun nedeni Tanrı'nın saf ve basit iradesidir.¹³⁷ Tanrı'nın evreni neden o anda yarattığı, öncesinde veya sonrasında yaratmadığı Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Tanrı'nın evrene belli bir süre vermesi ve yaratmış olduğu anda yaratması da kendi iradesiyedir.¹³⁸

Aquinas'a göre akıl evrenin zamansal başlangıcı dışında yaratılış ile ilgili her konuyu kavrayabilir. Ayrıca Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici düşüncesinin de yaratılışın nedenselliğiyle bağdaştırılabileceğini söyler.¹³⁹ Tanrı saf

¹³¹ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 178.

¹³² Aquinas sonraları **Liber de Causis** üzerine **Super Librum De Causis Expositio** başlıklı bir yorum yazacaktır. Albertus Magnus eserin yazarının İbn Davud adlı bir yahudi yazar olduğunu düşünürken Aquinas yazara önceki çalışmalarında Filozof der. Fakat sonraları yorum yazarken çalışmayı bir Yeniplatoncuya atfettiği görülür. Bunun sebebi eserde Proklusçu izler görmesidir. (Bkz. Vincent A. Guagliardo, **Commentary on the Book of Causes** içinde, The Catholic University of America Press, Washington, 1996, s. x-xiii)

¹³³ Thomas Aquinas, **Commentary on the Book of Causes**, Trans. By. Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess, Richard Taylor, The Catholic University of America Press, Washington, 1996, s. 28.

¹³⁴ Steven E. Baldner, William E. Carrol, **Aquinas on Creation**, s. 26.

¹³⁵ Thomas Aquinas, **On The Truth Of The Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book Three: Providence, Part I** Trans. By. Vernon J. Bourke, Doubleday & Company, New York, 1956., III, 67.

¹³⁶ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 212.

¹³⁷ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 177.

¹³⁸ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 177.

¹³⁹ Steven E. Baldner, William E. Carrol, **Aquinas on Creation**, s. 29.

aktüel olması sebebiyle Aristoteles'teki ilk hareket ettirici ile bağdaştırılırsa, yukarıda söylenenler göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın her şeyin başlangıcı ve başlatıcısı olması düşüncesi uyuşmaktadır. Hiçbir potansiyellik içermeyip tamamen aktüel olan ilk neden sadece kendi mükemmelliğini aktarmak ister, bir amaç için hareket etmez.¹⁴⁰

Aristoteles **Metaphysika**'da hareketin hiçbir zaman sonlanmayacağından yola çıkarak onu başlatan sonsuz bir hareket etmeyen hareket ettiricinin olması gerektiğini ifade eder.¹⁴¹ Kalemeye aldığı yorumda hareket etmeyen hareket ettiricinin sonsuz olmasına değinir. Aristoteles'in iddiasına göre zamanın ve dolayısıyla evrenin bir başlangıcı olmamasının bilimsel bir kanıtı olamaz. Aksi de iddia edilebilir.¹⁴² Aquinas Aristoteles'in akıl yürütmesini yanlış bulmakla beraber sonsuz bir hareket etmeyen hareket ettirici düşüncesini haklı bulur ve argümanı hareketten ziyade varlık açıklaması olarak alarak¹⁴³ sonsuz, salt aktüel töze ulaşır.¹⁴⁴

Aquinas daha sonraları kaleme aldığı **Summa Theologiae**'da da yaratılış konusu üzerinde durur. **ST I 44**'te her şeyin ilk nedeni üzerine inceleme yaparken **45**'te ise yayılmadan (**emanatio**) bahseder.

“(…) varlık olarak ele alınmış şeylerin nedeni her ne ise, sadece ilineksel formları “böyle” olmaları bakımından veya tözsel formları “bunlar” olmaları bakımından değil ama aynı zamanda varlıklarına her yoldan ait olan tüm şeylerin tümü bakımından da

¹⁴⁰ **ST**, I, 44, 4.

¹⁴¹ Aristotle, **The Metaphysics**, 1071a-b.

¹⁴² Thomas Aquinas, **Commentary on the Metaphysics of Aristotle**, Vol. III, Trans. By. John P. Rowan, Library of Living Catholic Thought, Chicago, 1961, 2496-2499.

¹⁴³ Fernand Van Steenberghen, Aquinas'ın bilerek Aristoteles'in düşüncesinde yaratmaya yer açmaya çalıştığını söyler. (Bkz. Fernand Van Steenberghen, “The Problem of the Existence of God in Saint Thomas' "Commentary on the Metaphysics" of Aristotle”, **The Review of Metaphysics**, Trans. By. John Wippel, Vol. 27, No. 3, A Commemorative Issue. Thomas Aquinas, 1224-1274 (Mar., 1974), s. 554-568, s. 561-562)

¹⁴⁴ Gabriele Galluzzo, “Aquinas's Commentary on the Metaphysics”, **A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics** içinde, Ed. By. Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo, Brill, Leiden, 2014, s. 209-254, s. 245.

şeylerin nedeni olmalıdır. Ve dolayısıyla ilk maddenin de şeylerin tümel nedeninden yaratıldığını da söylemek gereklidir.”¹⁴⁵

Burada dikkat çeken noktalardan biri ilk maddenin nasıl yaratıldığına ilişkin soruşturmadır. İlk madde Tanrı'nın bütün aktüelliği karşısında bütün potansiyelliği barındıran bir şeydir. Bileşik tözler ikisini de içereceğinden bileşik tözlerdeki potansiyelliğin kaynağı ilk maddedir. İlk maddenin Tanrı tarafından yaratılmadığı düşüncesi onun kaynağını başka bir yerde göstermeyi veya Tanrı ile eş bir ilahiliği gerektireceğinden kabul edilemez bir düşüncedir. Çünkü daha önce gösterildiği üzere Tanrı tek ilk nedendir. Aquinas ilk maddenin de Tanrı tarafından yaratıldığını söyler. Çünkü her şeyin kaynağı Tanrı'dır. Yaratma sadece maddenin değil bütün varlığın yaratılmasıdır.¹⁴⁶

“Ve bu idealar, şeylere ilişkileri ile çoklaşmış olmaları üzerinden, farklı şeyler tarafından çeşitlilikle paylaşılabilir olduğundan o öze benzerlikleri bakımından, gerçekte ilahi özden ayrı değildirler. Bu şekilde Tanrı'nın kendisi tüm şeylerin ilk örneğidir. Bunun da ötesinde, gerek cins açısından gerek belirli bir tür taklidin analogisi olarak benzerliği sebebiyle, yaratılmış şeylerin içinde biri diğerinin örneği olarak çağırılabilir.”¹⁴⁷

Bir diğer önemli nokta Tanrı'nın ilk örnek (**exemplaris**) olduğuna ilişkin ifadelerdir. Aquinas herhangi bir şeyin üretimi için bir örneğe ihtiyaç olduğunu söyler. Bu nedenle de ilahi akılda yaratılmış olan şeylerin ideaları mevcuttur. Aynı zamanda her şey mutlak iyi Tanrı'dan geldiği gibi ona dönmeye çalışır. Bu nedenle

¹⁴⁵ ST I 44 2

¹⁴⁶ ST I 45 4

¹⁴⁷ ST I 44 3

her şeyin ereği iyiliktir.¹⁴⁸ Böylece Tanrı evrenin hem örneği hem başlangıcı hem de sonucudur.¹⁴⁹

“Cevaplıyorum, yukarıda söylendiği gibi (Soru [44], makale [2]), sadece belirli bir etkenden belirli bir varlığın yayılımını değil, tüm varlığın Tanrı olan tümel nedenden yayılımını da dikkate almalıyız; ve bu yayılımı biz yaratılış olarak adlandırıyoruz”¹⁵⁰

Yayıma konusunu pay alma ile bir arada düşünmek gerekir. Her şeyin Tanrı’dan yayılmasına Aquinas yaratma der. Hatta yayılma kelimesi yaratma kelimesi yerine kullanılabilir.¹⁵¹ İlk varlık olan Tanrı’dan yayılım olduğu için de, yayılım başlı başına bir pay almayı ifade eder. Fakat bu pay alma tam olarak Tanrı’nın kendisinden bir pay alma değildir, daha ziyade Tanrı’nın varoluşundan pay alırlar.¹⁵²

Tanrı’nın gücü konusu üzerinde durulması gereken konulardan biridir. Yukarıda bahsedilen yaratma eylemini Tanrı’nın gerçekleştirebilmesi onun ilahi gücüne dayanmaktadır. Tanrı’nın nasıl ki özü ve varlığı bir ise, ilahi güç de etkisi ile birdir.¹⁵³ Tanrı ilahi gücüyle iyiliği yaymak amacıyla yaratmayı gerçekleştirir ve evreni yaratır.

Tanrı’nın gücünün sınırsızlığı (**infinitum**) konusunda Aquinas iki sınırsız tanımı verir; sınırın olmaması, sınırı (**finis**) olan bir şeyin sınırının olmaması ve herhangi bir

¹⁴⁸ ST I 44 4

¹⁴⁹ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 175.

¹⁵⁰ ST I 45 1

¹⁵¹ W. J. Hankey, **God in Himself**, Aquinas’ Doctrine of God Expounded in the *Summa Theologiae*, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 137.

¹⁵² ST I 44 1

¹⁵³ John F. Wippel, **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II**, The Catholic University of America Press, Washington, 2007, s. 197.

şekilde sınırı olmayan.¹⁵⁴ İkinci anlamıyla Tanrı'nın gücü sınırsızdır. Herhangi bir tanım ile, kendi özü ile sınırlanamaz.¹⁵⁵

Gerçekleştirilen her eylem sadece Tanrı'nın iradesiyle mi gerçekleşir? Etienne Gilson, iki farklı nedenle bir eylemin gerçekleşmesinin çoğu filozof tarafından anlaşılmasız olduğunu söyler.¹⁵⁶ Tanrı evreni yaratırken, yarattıklarına kendi benzerliğinden vermiştir ve bu sayede sadece varolmazlar, başka şeylerin de nedeni olabilirler.¹⁵⁷ Böylece Tanrı'nın iradesi olması ile yaratılmışların eylemlerin nedeni olması arasında bir çelişki kalmaz. İlk neden Tanrı'dır ve diğer bütün ikincil nedenler¹⁵⁸ varlıklarını ilk nedene borçludurlar.¹⁵⁹

Tanrı'nın yaratma eyleminin bir zorunluluk olmadığı, Tanrı'nın iyiliğini yaymak üzere kendi iradesi ve bilgisiyle yaratmayı gerçekleştirdiği görüldü. Bu yaratma etkinliği **Genesis**'e uygun şekilde gerçekleşmiştir ve sonucunda yaratılanlar Tanrı'dan pay almışlardır. Yaratılmışlar amaçsızca varlıklarını sürdürmezler, erekları Tanrı'dır.

Yaratma konusu incelendikten sonra zaman ve Tanrı üzerine daha detaylı bir inceleme yapmak evrenin sonsuzluğu probleminde Aquinas'ın konumunu anlamada büyük önem taşır. Bu yüzden Tanrı'nın sonsuzluğu incelenmelidir.

¹⁵⁴ John F. Wippel, **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II**, s. 198.

¹⁵⁵ John F. Wippel, **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II**, s. 199.

¹⁵⁶ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 214.

¹⁵⁷ **SCG**, III, 71.

¹⁵⁸ Aquinas ilk nedeni (**causa prima**) Tanrı olduğunu, ikincil nedenin (**causa secunda**) ise ilk neden sayesinde ancak neden olabildiğini söyler. (Bkz. **SCG**, III, 17.)

¹⁵⁹ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 215.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI'NIN SONSUZLUĞU

Yaratılış problemi ele alındıktan sonra, evrenin sonsuzluğu probleminde bir sonraki sorun Tanrı'nın zamanla ilişkisi üzerine olmalıdır. Tanrı'nın zaman karşısındaki konumu evreni daha iyi kavranmasını sağlayacak ve ikisi arasındaki beraberlikten veya ayrılıktan yola çıkarak evrenin özellikleri daha iyi anlaşılacaktır. Tanrı zamanla birlikteyse ve Tanrı zamana dahilse zamanın özellikleri de değişecek ve böylece evrenin sonsuzluğu üzerine sorular daha farklı bir hal alacaktır.

Tanrı ve zaman arasındaki ilişki incelenirken bir önceki bölümde belirtilen Tanrı'nın özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Tanrı'nın başta gelen özellikleri sonsuz olması, saf aktüel olması, bileşim olmaması, madde içermemesi ve dolayısıyla hiçbir potansiyelliğinin olmamasıdır. Tanrı iyidir ve mükemmeldir, bütün cinslerin ve türlerin üzerindedir. Aquinas Tanrı'nın en üst varlık olduğunu söyler ve Tanrı'nın özünde iyi olduğunu belirtir. Yaratma ile Tanrı bu iyiliği yaymaya çalışmaktadır. Tanrı'nın sonsuzluğu form açısından bir sonsuzluktur çünkü Tanrı madde içermez. Ve bu tür bir sonsuzluk ve sınırsızlık mükemmeldir. Tanrı'nın özellikleriyle beraber inceleme varoluşunun bir başlangıcı ve sonu olmayan bir varlığın zaman içerisindeki konumunun ne olabileceğine döner. Ya zaman Tanrı'yı içerecek hale gelmelidir, ya da Tanrı zamanın dışına çıkarılmalıdır.

Yaratılış düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda ise Tanrı'nın yaratma eyleminden öncesi hakkında herhangi bir bilginin olmadığı unutulmamalıdır. Tanrı'nın yaratmadan önce ne yaptığı sorusu Tanrı için de bir çeşit zamanın kabulünü gerektirir ki Tanrı için 'önce' ve 'sonra' ilişkisinden bahsedilebilsin. Fakat bir önceki bölümde Tanrı için böyle bir ilişkiden bahsedilemeyeceği belirtilmişti. Bu

durumda Tanrı ya insanın tabi olduğu zamandan ayrı bir zamana tabi olmalıdır, ya da Tanrı zaman dışı olmalıdır.

Tanrı'nın zaman karşısındaki durumunu değerlendirmede en önemli kaynaklardan biri, sonraki düşünürleri de etkilemiş olan Boethius'un Felsefenin Tesellisi (**Consolatio Philosophiae**) adlı eseridir. Bu eserde Boethius, daha önce ancak izleri görülmüş bir ayrımı açık bir şekilde ortaya koyar ve Tanrı'nın zamanı ile insanın zamanını ayırır. Fakat öncesinde Tanrı ve zaman ilişkisini değerlendirerek başlamak bu ayrımın önemini daha açık ortaya konmasını kolaylaştıracaktır.

2.1. Tanrı-Zaman İlişkisi

Evren yaratılmadan önce, yaratma eylemi esnasında ve yaratmadan sonra Tanrı'nın herhangi bir şey yapıp yapmadığı sorusu Tanrı ve zaman arasındaki ilişkiyi ele almada akla gelen ilk sorulardandır. Fakat bu soru evren yaratılmadan önce de zamanın varlığını kabul eder.¹ Tanrı mükemmelliğin kendisi olduğundan herhangi bir anda varlığa geldiğini düşünmek olanaksızdır, çünkü herhangi bir anda varlığa gelmiş olsa, öncesinde bir olmama durumu olması gerekir ve bu da Tanrı'nın mükemmelliğine gölge düşüreceğinden, olamaz.

İlkin incelenmesi gereken konulardan biri sonsuz (**aeternus**) kelimesinin anlamıdır. Aquinas **ST'**da daha önce vermiş olduğu zaman tanımını tekrar verir.

“(....) sonsuzun bilgisine zaman aracılığıyla varmalıyız, ki o da hareketin *önce* ve *sonraya* göre sayılmasıdır. Her harekette arka arkaylık gerçekleştiğinden ve bir parça diğerinin arkasından geldiğinden harekette önce ve sonrayı çıkarabilmemiz bize, kendisi hareketin önce ve sonraya göre sayılmasından başka bir şey olmayan, zamanı kavratır. Hareketten yoksun olan bir şeyde, ki o her zaman aynıdır, önce ve

¹ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 178.

sonra yoktur. Nasıl ki zaman fikri hareketin önce ve sonraya göre sayısı ise, zamanın dışında olanın birliğinin kavranması da sonsuzluk fikrini oluşturur.”²

Aquinas’ın vermiş olduğu zaman tanımı daha önceleri Aristoteles tarafından verilmiş bir tanımdır. **Peri Physicos**’ta verdiği bu tanım, Aquinas’ın kaleme aldığı **Physica**’da³ incelenir. Aristoteles zamanın hareketle birbirinden ayrılamaz bir ilişkisi olduğunu söyler. Ayrıca Aquinas’ın sıkça ifade ettiği bir düşünce olan hareketin sürekliliğinden (**continuum**) bahseder.⁴

“Öyleyse hareket eden her şey ‘buradan’ ‘şuraya’ hareket ettiği için, ve böyle bir büyüklük sürekli olduğu için, hareket de büyüklüğe bağlı olduğundan; büyüklük sürekli olduğundan hareket de süreklidir ve hareket sürekli olduğundan zaman da süreklidir; çünkü (hız farklılıklarını yoksayarsak) geçen zaman hareket edilen yere orantılı olarak kavranır.”⁵

Hareket sürekli olduğundan zaman da süreklidir.⁶ Aristoteles açısından süreklilik büyüklükle ilişkili bir kavramdır. Büyüklük Aristoteles’e göre potansiyel olarak sınırsızca bölünebilirdir.⁷ Hiçbir zaman parçalardan oluşmadığı ve kesintiye uğramadığı için de hareket nasıl ki sürekliyse zaman da süreklidir.

İnsanlar harekette bir önce ve sonra farkettilerinde zamanın geçtiğini kavrarlar. Aristoteles’in burada sayıya bir birim atfetmesi, önce ve sonraya göre ‘sayısı’ olduğunu ifade etmesi, onu nesnelleştirmektedir. Eğer bir birim olmadan

² ST I 10 1

³ Thomas Aquinas, **Commentaria in octo libros Physicorum**, trans. by Pierre H. Conway, College of St. Mary of the Springs, Columbus, 1962.

⁴ Aristotle, **Physics**,

⁵ Aristotle, **Physics**, 219a 12-18.

⁶ Belli olaylardan bahsedilirken zamanın sürekli olmadığı izlenimi oluşabilir çünkü bahsedilen olaylar belli bir zaman diliminde, süreçte gerçekleşmiştir. Fakat bu bölümlenme gerçekliği yansıtmaz, akıldadır. (Bkz. David Bostock, **Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle’s Physics**, Clarendon Press, Oxford, 2006, s. 167-168.)

⁷ Aristotle, **Physics**, 206a 12-18.

önce ve sonradan bahsedilseydi kişiye göre değişebilen bir zaman söz konusu olurdu.

Aquinas Aristoteles'in zaman tanımını kabul eder ve sonsuzluğu zaman tanımından yola çıkarak açıklar. Zaman sürekli, kesintiye uğramayan bir hareketi ifade etmektedir. Fakat sonsuzluk, zamanda olmayan bir bütünlüğe karşılık gelir. Sonsuzluk fikri, onun bütünlüğünün kavranmasıdır. Öyle bir şeydir ki herhangi bir eksikliği yoktur. İnsanın kavrayışının ötesinde bir duruma işaret ettiğinden, ancak insanın aklebileceği bir şeyden yola çıkarak sonsuzun ne olduğuna varılmalıdır ve buna en uygun nokta da zamandır. Zamandan yola çıkarak sonsuzluk tanımlanacaksa ilkin zaman tanımı incelenmelidir.

Aquinas, Aristoteles'in zaman tanımını temelde kabul etmesine rağmen yeterli bulmaz. Ona göre bu tanımda açıklık getirilmesi gereken bazı noktalar vardır. Eğer her insan zamanı hareketle bir algılayacaksa, her insan için ayrı bir zaman olduğu iddia edilebilir. Örneğin karanlıkta ruhun hareketi ile algılanıyorsa zaman, her insan farklı bir hızda algılayabilir. Bu nedenle Aristoteles'in tanımında ilkin zamanın hareketle (**motus**) bağlantısını inceler. Evrendeki bütün hareket ilk hareket ettirici yani Tanrı sebebiyle vardır ve bu nedenle tek bir zaman vardır ve her insanın algılamasına göre zaman değişmez.⁸ Her şeyin nedeni olan Tanrı ilk hareketi verdiğinden, diğer bütün hareketlerin kaynağı da Tanrı'dır. Aquinas Tanrı ile zamanın sürekliliğini algılayana bağlı olmayan bir hale getirir, Aristoteles ise sayacak bir bilinç olmadığı sürece zamanın varlığını sorgular ve eğer nesnel bir hareket varsa bunun olanaklı olduğunu söyler.⁹ Aristoteles'in ucu açık ifadelerine göre bilinç olmadığı sürece hareket sayılamayacağından ötürü zaman olamayacağı şeklinde de yorumlanabilir.¹⁰ Herhangi bir harekette "önce" ve "sonra"nın algılanmasının ardından zamanın geçtiğinin farkedildiğini söyler.¹¹ Hareketin sayılmasındaki sayı

⁸ **Physica**, IV 574

⁹ Aristotle, **Physics**, 223 a 20-25

¹⁰ Robert E. Cushman, "Greek and Christian Views of Time", **The Journal of Religion**, vol. 33, no. 4 (1953), p. 254-265, s. 260.

¹¹ **Physica** IV 580

konusunda ise mutlak sayılardan bahsedilmediğini, saydığımız sayılardan bahsedildiğini söyler.¹²

Aristoteles'in zaman tanımını kullanan Aquinas, değişmeden aynı kalan bir şeyde zamandan bahsedilemeyeceğini söyler. Sonsuz ise hareketin dışında olan bir birliklidir.¹³

“Dahası, zamanda başlangıcı ve sonu olan şeylerin zamanla ölçüldüğü söylenir, çünkü hareket ettirilen her şeyde bir başlangıç ve bir son vardır. Ama bütünüyle hareket ettirilemeyen hiçbir devamlılık olamaz ve bundan ötürü başlangıcı ve sonu yoktur..”¹⁴

Sonsuzluk zamanın sahip olmadığı bir bütünlüğe ve tamlığa sahiptir. Bu tamlık ancak Tanrı'da bulunabilecek bir durumdur çünkü Tanrı'nın herhangi bir eksikliği veya yoksunluğu yoktur. Aquinas Tanrı'nın sonsuzlukta olmadığını, onun kendisinin sonsuzluğu olduğunu söyler.¹⁵

SCG I 15'te Aquinas Tanrı'nın sonsuz (**aeternus**) olduğu önermesi üzerinde durur. Varolup yok olan her şey, değişim (**mutatio**) veya hareketle (**motus**) varolup yok olur.¹⁶ Tanrı'nın özelliklerinde de belirtildiği gibi Tanrı değişim ve harekete maruz kalmaz, salt aktüel, hiçbir potansiyellik barındırmayan bir varlık olduğundan değişim veya harekete tabi değildir. Çünkü her değişen veya hareket eden şey, bir potansiyellik durumundan aktüel duruma doğru ilerler.¹⁷ Dolayısıyla bileşim olmaları veya bir eksiklik taşımaları gereklidir.

Aquinas'ın sonsuz (**aeternus**) tanımında bir başlangıçtan veya sondan bahsedilemez.¹⁸ Tanrı eğer herhangi bir anda yoksa ve sonra varolmuşsa, yani

¹² **Physica** IV 581

¹³ **ST I** 10 1

¹⁴ **ST I** 10 1

¹⁵ **ST I** 10 2

¹⁶ **SCG I** 15

¹⁷ **ST I** 9 1

¹⁸ **SCG I** 15 2

yaratılmışsa sonsuzda olması veya kendisinin sonsuz olması mümkün değildir çünkü bir başlangıcı vardır. Fakat Tanrı'nın herhangi bir an yokluktan varlığa gelebilmesi için kendinden başka bir şey onu varlığa getirmelidir ki bu da söz konusu olamaz.¹⁹ Çünkü onu varlığa getiren ondan önce olmalıdır ki daha önce de söylendiği gibi Tanrı'dan önce bir şey olamaz.

Sententiae'da Aquinas Genesis'in ilk cümlesini incelerken zamanın başlangıcının hangi anda olduğu sorununa da değinir.²⁰ Bu konuda üç görüş bildirilmektedir; (1) bazıları yerin ve göğün yok olma durumundan var olma durumuna geçtiği anı kabul eder, (2) bazıları zamanı ilk hareket eden ile başlatır ve (3) bazılarının ise zamanın anlamını **aevum** olarak kabul ettiğini söyler.²¹ Burada karşılaşılan **aevum**, kelime anlamı olarak belli bir süreyi ifade eder. ST I 10 5'te zaman (**tempus**) ve sonsuzluk (**aeternum**) arasındaki ilişkiyi incelerken şöyle söyler;

“Cevap veriyorum, **aevum** zamandan ve sonsuzluktan ikisinin arasındaki aracı olarak ayrılır. Bu fark bazıları tarafından sonsuzluğun başlangıç ve sonu olmamasıyla ve **aevum**'un başı olup sonu olmamasıyla ve zamanın hem başı hem sonu olmasıyla açıklanır. Ancak bu ayırım, yukarıda, önceki makalede gösterildiği gibi, ilinekseldir; çünkü **aevum**'a dahil olan şeyler bazılarının düşündüğü gibi hep olmuş olsa ve hep olacak olsa bile ve bazen olamasalar bile, ki buna Tanrı'nın izin vermesi olasıdır; bunlar kabul edildiğinde bile, **aevum** hala sonsuzdan ve zamandan ayrılmalıdır.”²²

Aquinas'ın düşüncesinde **aevum**, zaman ve sonsuzluk arasındaki çizdiği ayırım, gökyüzü cisimleri, fizik dünya ve Tanrı arasındaki ayırımla birdir. Tanrı değişmezdir ve sonsuzdur, “önce” veya “sonra”sı yoktur. Fizik dünya ise her an potansiyelden aktüele bir değişim içindedir. Bu nedenle her an “önce” ve “sonra”ya tabidir. Fakat gökyüzü cisimleri değişmek durumunda değildir, öte yandan

¹⁹ SCG I 15 4

²⁰ Sent. s. 107

²¹ Sent. s. 109

²² ST I 10 5

değişebilirler; yer değiştirirler. Melekler akıl, etkilenim (**affectus**) ve yer açısından değişebilirler. Bu nedenle gökyüzü cisimleri ve melekler ne sonsuzdur ne de zamandadır, onlar **ævum**'dadır. Aquinas **ævum**'un zaman ve sonsuz arasında bir aracı olduğunu söyler.²³ "**Aevum** eşzamanlı bir bütündür; fakat sonsuz değildir, çünkü "önce" ve "sonra" onunla uyumludur."²⁴

2.2. Tanrı'nın Sonsuzluğu

İnsan açısından bakıldığında zaman pek çok anlama gelebilmektedir; genel anlamıyla ekinlerin ne zaman ekileceği ve hasadın ne zaman yapılacağını takip etmek için; doğumların, ölümlerin takibi için kullanımından, gün içerisindeki eylemlerin planlanmasında da kullanılacak kadar küçük birimleri ifade edebilen zaman, Aristotelesçi anlamda hareketle ilişkilendirilebilecek, değişmez bir ölçü birimi olarak kabul edilmektedir.²⁵ Fakat insan açısından bir ölçü olan zaman Tanrı açısından da aynı şekilde ele alınabilir mi?

Tanrı'nın zamana tabi olması düşüncesinin onun için bir eksiklik olduğu ortadadır, çünkü zaman yaratılışla beraber başlar ve öncesinde yoktur. Öncesinde olsaydı, Tanrıyla beraber varolması gerekirdi ve ne Tanrının öncesinde ne de Tanrıyla beraber bir şeyin aynı anda varolmaya başladığını Tanrı'nın mükemmelliğini zedelemekten söylememiz mümkün değildir. Bu durumda zaman Tanrı'dan sonra, yaratılışla beraber varolmaya başladığına göre, Tanrı herhangi bir şekilde ve herhangi bir anlamıyla zamana tabi midir?

²³ ST I 10 5

²⁴ ST I 10 5 r 2

²⁵ Augustinus'un **Confessiones** adlı eserinde ilk defa bahsedilen öznel zaman, elbette ki zaman kavramı altında değerlendirilmelidir. Fakat öznel zamanın varlığı, insandan bağımsız olarak değişmeyen bir zamanın varlığını inkar etmez.

“Senin yılların ne gider ne de gelir; bizimkilerse gider gelir ki, her şey sırasıyla gelebilirsin. Senin yılların hepsi aynı anda şimdide durmaktadır; durdukları için de gelenler gidenleri bertaraf etmez, çünkü senin yılların hiç geçmez. Ama bizim yıllarımız ancak hep birden geçmiş olunca tamamlanacaktır. Senin yılların bir gündür, ama her gün gelen bir gün değil, hep bu gündür, çünkü senin bugünün yerini yarına bırakmaz, dünün de yerini almaz. Senin bugünün ezeli ve ebedidir.”²⁶

Augustinus **Confessiones**'te Tanrı'yı insanların tecrübe ettiği zamanın dışına koyar. Augustinus zaman ve hareket arasında bağlantı olduğunu düşünür ve hareket eden şeylerin zamana tabi olduğunu söyler. Fakat melekler ve ilk maddeyi hem zamana tabi hem de zamandan ayrı olarak betimlemesiyle karışıklığa sebep olur.²⁷ Augustinus'un açtığı bu ayrım, Boethius tarafından bir adım daha öteye taşınır ve Hıristiyan düşüncesinde hakim bir görüş haline gelir.²⁸

Boethius **Consolatio Philosophiae** ve **De Trinitate** adlı eserlerinde bu konuda en büyük ayrımlardan birini yapar. Tanrı'nın zamanını insanın zamanından ayırarak önemli bir ayrımı ortaya koyar.²⁹ **Consolatio Philosophiae**, Boethius'un hapisanede geçirdiği dönemi anlatmaktadır. Diğer eserlerinden farklı olarak edebi ve felsefi bir eserdir, kendi içerisinde beş bölümden oluşur. Kitap Boethius'un işlemediği bir suçla itham edilmeden ve hapsedilmeden önce, kısa bir süre de olsa, talihli bir yaşam yaşadığını, fakat şimdi kaderin³⁰ onun yüzüne gülmediğini ifade etmesiyle başlar. Kader hakkında söylediklerinden sonra, Felsefe³¹ karşısına çıkar.

²⁶ Augustinus, **İtirafı**, XI, 13.

²⁷ Richard C. Dales, “Time and Eternity in the Thirteenth Century”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 49, No. 1 (Jan. – Mar. 1988), s. 27-45, s. 28.

²⁸ J. L. Tomkinson, “Divine Sempiternity and Atemporality”, **Religious Studies**, Vol. 18, No. 2 (Jun. 1982), s. 177-189, s. 182.

²⁹ **Consolatio Philosophiae** V, 6'da ve **De Trinitate** IV'te ortaya konulan aeternitatis ve sempiternal ayrımı, Tanrı'nın dünyaya müdahalesinin anlaşılması ve dünya-tanrı ilişkisinin ortaya konmasında önemli bir basamaktır.

³⁰ Burada kullandığı kader, yani *fortuna*, kitap süresince ilkin tahmin edilemez bir şey olarak ifade edilecektir, ardından belli bir düzene göre şeylerin gerçekleşmesine sebep olduğu ortaya konacaktır.

³¹ Boethius'un *philosophiae* tasviri felsefe tarihi açısından oldukça ünlüdür. (Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, I, 2) Felsefe, karşısına muhteşem görümlü bir kadın olarak çıkar. Tasviri, onun sıradan

Kitap süresince Boethius, Felsefe ile çeşitli konularda tartışır. Bu konular ile Felsefe, Boethius'u yavaş yavaş düştüğü yanlışlardan kurtarmaya, yanlış düşünce yollarını düzeltmeye çalışır. Bunun için mutluluk (**beautido**), adalet (**iustitae**), erdem (**virtus**) kavramlarını inceler ve Boethius'un yaşadıklarının adaletsizlik olmasına rağmen o erdemli davranmaya devam ettikçe doğru yolda olduğunu ve ancak bu şekilde tam anlamıyla gerçek mutluluğa erişebileceğini gösterir.

Dördüncü bölüm ile birlikte tanrısal öngöründen (**providentia**) bahseder ve tanrısal öngörü-kader ilişkisini ortaya koyar:

“Çünkü tanrısal öngörü her şeyi düzenleyen bütün varlıkların en yüce yaratıcısındaki tanrısal aklın ta kendisidir; kader ise devinen her şeyde içkin olan olanaştır, bu olanak sayesinde tanrısal öngörü her tek tek varlığı düzendeki yerine koyar.”³²

Kader her ne kadar bir düzene tabi değilmişçesine hareket etse de, tanrısal öngörünün dışına çıkamaz ve insanın başına gelen her olay, tanrısal öngörü sebebiyledir. Bu durumda öne çıkan önemli sorulardan biri, insanın seçimlerinin özgür olup olmadığıdır.

Beşinci bölümün başında ise, ileride söyleyeceklerini temellendirmek amacıyla ilkin *ex nihilo nihil fit* anlayışına değinir:³³ Eğer bir şey hiçbir neden olmadan ortaya çıkıyorsa, hiçlikten doğuyordur. Boethius'un ifadesine göre Aristoteles bu anlayışı benimsemekte haklıdır fakat hiçliği ilk hareket ettirici yerine maddeye bağlayarak hata etmiştir, aslında söylemesi gereken herhangi bir hareket ettirici olmadan hiçbir şeyin olmayacağıdır.

insanın çok ötesinde keskin bir anlayışa sahip olduğunu, elbisesinin ince dokuması felsefenin kendisinin adım adım akıl yürütmelerle kurulu olduğunu, yaşlı fakat canlı oluşu çok eskilere dayanmasına rağmen zaman ötesi bir etkinlik olduğunu gösterir. Bu anlatımıyla Boethius felsefeyi ne kadar üst bir düşünce etkinliği olarak gördüğünü göstermektedir.

³² Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, IV, 6.

³³ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, V, 1.

Boethius sonsuzu şu şekilde tanımlar;

“Sonsuzluk (**aeternitas**), sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hakimiyettir. (.....)”³⁴

Burada kullandığı terim olan **aeternitas**, insanın herhangi bir şekilde ulaşabileceği bir durumu ifade etmemektedir çünkü aynı anda ve tam hakimiyet, ancak Tanrının bilme gücüyle kavranabilir.³⁵ Tanrı geçmiş, gelecek ve şimdiyi aynı anda ve tek bir anda kavrar. Buradaki tek bir anda kavrama düşüncesi, sonraki dönemlerde bazı düşünürler tarafından Boethius’un yanlış anlaşılmasına ve sonsuz ‘şimdi’ ile zamansal ‘şimdi’nin arasındaki ayrımın gözden kaçmasına sebep olmuştur. Halbuki herhangi bir canlının Boethius’un bahsettiği şekliyle aynı anda ve tam bir hakimiyete sebep olması mümkün değildir. Burada bahsedilen zamansız (**atemporal**) bir kavrayıştır.³⁶

Boethius’un yapmış olduğu bu ayrım, **De Trinitate**’nin dördüncü bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde ifade edilir. **De Trinitate**, Boethius’un dini meseleleri incelemelerinden sadece biridir. Bu eserde üçlemenin ne anlama geldiğini Aristotelesçi bir tavırla ele alır. Dördüncü bölümde Kategoriler açısından Tanrı’yı incelerken Tanrı’nın sonsuzluk ile ilişkisini şu şekilde açıklar:

³⁴ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, V, 6, 10.

³⁵ Boethius, bilme türleri ve araçları arasındaki farkı ortaya koyar; duyu (**sensus**), imgelem (**imaginatio**), akıl (**ratio**) ve anlama gücü (**intelligenta**). (Bkz. Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, V, 4, 80-90.) Bilme türlerinden bahsederken Aristotelesçi bir tutum sergileyen Boethius, duyuların fizik nesnelere bilme eylemini, imgelemin fizik nesnelere bağımsız olarak imgelemler üzerine inceleme eylemini, aklın ise tümellerle ilişkili olarak bilme eylemini gerçekleştirdiğini söyler. Anlama gücü ise en saf bilme türüdür ve dünyadan bağımsızdır. En üst bilme türünden aşağı doğru bir hareket olanaklı iken, en alt bilme türünden yükselmek mümkün değildir. Tanrı’nın bilmesi anlama gücü ile gerçekleşmektedir.

³⁶ Elenore Stum, Norman Kretzmann, “Eternity”, **The Journal of Philosophy**, Vol. 78, No. 8 (Aug., 1981), pp. 429-458, s. 433.

“Zaman kategorisinde de aynıdır, “dün bir adam geldi; Tanrı heptir (**semper est**)” olduğu gibi. Burada yine “dün gelmek” yüklemi tözsel bir şeyi değil ama zaman terimlerinde meydana gelen bir şeyi işaret eder. Ama “Tanrı hep vardır” ifadesi tek bir şimdiiyi, O’nun tüm geçmişte, tüm şimdide -bu terimin her türlü kullanımında- ve tüm gelecekte devamlı mevcudiyetini toplayarak işaret eder. Filozoflar “hep”in göklerin yaşamı ve ölümsüz cisimler için de kullanılabileceğini söylerler. Ancak tanrıya uygulandığında farklı bir anlamı vardır. O heptir, çünkü “hep” (**semper**) onunla şimdiki zaman terimidir ve şimdi (**nunc**), ki bizim şimdimizdir, ile ilahi şimdi arasında büyük bir fark vardır. Bizim şimdimiz değişen zamanı ve **sempernitas**’ı gösterir; Tanrı’nın şimdisi kalıcı, hareket ettirilmemiş ve hareket ettirilemezdir, sonsuzluğu gösterir. **Semper** ve sonsuzluğu (**aeternitas**) birbirine ekleyince sabit, aralıksız ve böylece bizim şimdiki zamanımızın ebedi sürecini, **sempernitas**’ı elde edersiniz.”³⁷

Dildeki zaman kipleri Tanrı’ya uygulandığında Tanrı’nın anlamını kısıtlamaktadır. Bu nedenle Tanrı’ya dair şeyleri herhangi bir kalıba sokarak anlatmak onu sınırlamak olacağından Tanrı’yı tam olarak ifade edemez. Şimdiki zamanın kalıcı olarak devam etmesi durumu olan **sempiternitas** sonu olmayan bir zamanı çağrıştırmaktadır. Boethius’un bu konunun altını çizerek ortaya koyduğu **sempiternitas-aeternitas** ayrımı sonraki dönemlerde başvurulan bir ayrım olmuştur. Boethius’un yaptığı tek ayrım sonsuz üzerine değildir, şimdi (**nunc**) üzerine yaptığı ayrım da Tanrı’nın zamanı algılamasında başvurulan bir ayrım olduğundan önemlidir.

Boethius’un zaman ve ‘şimdi’ üzerine söyledikleri Ortaçağ’ın kabul gören görüşü haline gelir.³⁸ Sonraki düşünürler Tanrı’nın sonsuzda olduğu ve insanlar gibi zamanı tecrübe etmediğini aktarırken onu kaynak gösterirler. Aquinas da bu düşünürlerden biridir.

³⁷ Boethius, **De Trinitate**, IV, 65-75.

³⁸ Brian Leftow, “The Eternal Present”, **God and Time, Essays on the Divine Nature**, Ed. By. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 25.

Aquinas da **SCG**'te Tanrı'nın yaşamının **sempiternal** olması üzerine yaptığı soruşturmada Tanrı'nın yaşamının **sempiternal** olduğunu ifade eder³⁹, çünkü Tanrı değişmeden, arka arkaya gelen (**succesivus**) değişimlerle bezenmemiş bir varoluşa sahiptir. Sonsuz (**aeternum**) olan bir Tanrı'nın yaşamının **sempiternal** olduğunu da belirtmek onun yaşamının herhangi bir sonu olmayan, herhangi bir anda varlığa gelip sonra tekrar yok olmayan bir yaşam olduğunu vurgular. Tanrı ilk hareket ettirici, hareket etmeyen hareket ettiricidir ve evrenin yaratıcısıdır, akıl ve irade sahibidir. Yaşamak kendini hareket ettirmeyle bir olduğundan Tanrı'nın yaşamından bahsedebiliriz.⁴⁰

“Sadece hareket eden varlıklar zamanla ölçülürler. Çünkü zaman, Peri Physeon IV'te de belirtildiği gibi, “hareketin sayısızdır”. Ama Tanrı, daha önce de gösterildiği gibi, tamamen hareketsizdir ve dolayısıyla zamanla ölçülmez.”⁴¹

Tanrı'nın **aeternitas** olması onun herhangi bir şekilde zamana tabi olduğu düşüncesine yol açmamalıdır. Hareket etmeyen bir varoluşa sahip olan Tanrı, zamanla ölçülemez. Tanrı'nın yarattıklarıyla ilişki içerisinde olmasından dolayı zamanla da ilişkisi olması gerektiği düşüncesine karşı ise Aquinas yaratılmış olan canlıların Tanrı ile ilişkisi olduğunu doğrularken Tanrı'nın yarattıkları ile ilişkisi olmadığını söyleyerek cevap verir. Tanrı'nın canlılarla ilişkisi akıldadır, gerçeklikte değil.⁴²

Şimdi (**nunc**) üzerine Aquinas **Physica**'da bir incelemede bulunur.

³⁹ **SCG** I 99

⁴⁰ Brian Davies, **Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles**, s. 133-134.

⁴¹ **SCG** I 15

⁴² William Lane Craig, **Time and Eternity**, Exploring God's Relationship to Time, Crossway Books, Wheaton, 2001, s. 88.

“Ve tıpkı hareketin sürekli bir akış olması gibi, zaman da öyledir; herhangi bir anda zaman her yerde aynıdır, çünkü ‘şimdi’ kendisinde özülle birdir, fakat farklı bağlantılarda girdiği farklı ilişkiler açısından farklılaşır ve ‘şimdi’ zamanı ‘önce’ ve ‘sonra’ya göre ayırır.”⁴³

Aristoteles “şimdi”nin zamanda belli bir yeri ifade etmediğini söyler. Zaman ‘şimdi’lerden oluşmaz çünkü şimdi belli bir şeyi işaret etmez ve zaman “şimdi”ler ile bölünemez çünkü ‘şimdi’ zamanda belli bir yeri ifade etmez. Eğer belli bir yeri işaret etseydi ve sabit olsaydı, pek çok ayrı şimdi aynı anda gerçekleşirdi ve hepsi belli bir sabiti işaret ettiğinden, aynı anda birden çok “şimdi”den bahsedilebileceğinden birden çok zaman olması gerekirdi.⁴⁴ Geçmiş ve gelecek zamanın bölümleridir, fakat “şimdi” bu bölümlenmeye dahil edilememektedir. Çünkü “şimdi”, ne bir sınırdır, ne bir ayrımdır, ne de belli bir birimi temsil eder. Geçmiş ve gelecek şimdi ile bölünmeye çalışıldığında her an değişen bir “şimdi” parçasından bahsedilmesi gerekir ve bu yer yer geçmiş ve geleceğin de parçalarının “şimdi”ye dahil olması demektir. Bu nedenle geçmiş ve gelecek gibi ‘şimdi’ de zamanın bir parçasıdır denemez.

Aquinas yorumunda “şimdi” hakkındaki söylenenlerin çelişen düşünceler olduğunu belirtir. “şimdi”ler bölünemez olduklarından bir başkasını içeremezler. Eğer zamanda iki “şimdi” kabul edilecekse, önceden varolmuş olan ve şu an varolmayan “şimdi” şu an olmadığından, aynı anda iki “şimdi” yoktur. Fakat önceki “şimdi”, bir önceki “şimdi” de yokolmaz, çünkü o zaman o “şimdi” vardı ve bir şey varken yokolamaz. Aynı şekilde bir önceki “şimdi”, bir sonrakinde yokolamaz: çünkü aynı anda iki “şimdi”nin olması imkansızdır. Ayrıca birinin bir başkasını iki noktada olduğu gibi takip etmesi de olanaksızdır. O yüzden iki “şimdi”nin arasında sınırsız

⁴³ Aristotle, **Physics**, 219b 12-17.

⁴⁴ John Bowin, “Aristotle on the Order and Direction of Time”, **Apeiron**, 42, no. 1 (March 2009), 49-78, s. 61.

“şimdi”ler vardır. “Şimdi” zamanda bir sınırdır. O yüzden sınırlı bir “şimdi” düşünmek imkanı olduğundan birden fazla “şimdi” olmalıdır.⁴⁵

ST’da sonsuzluk ve zaman arasındaki ayrımı çizerken ‘şimdi’nin zaman boyunca tek olduğu ve bu nedenle sonsuzluğun da bölünemeyen bir bütünlüğü ifade etmesinden ‘şimdi’ ile sonsuzluğun aynı olduğu itirazına şu şekilde cevap verir:

“Zamanın *şimdi*si bütün zamanın akışı içerisinde konu olarak aynıdır fakat görünüşüyle farklılaşır; zaman harekete karşılık geldikçe, onun şimdi si hareket ettirilebilir bir şeye karşılık gelir; ve hareket ettirilebilir şeyin her zamanda aynı olan bir öznesi vardır ama o burada ve orada olma açısından farklılaşır; ve bu türden bir değişim harekettir. Benzer şekilde değişen yön olarak şimdi zamandır. Ama sonsuzluk hem özne hem de açığa göre hep aynı kalır; ve böylece sonsuzluk zamanın *şimdi*si ile aynı değildir.”⁴⁶

‘Şimdi’ Aquinas’ta zamanın bir bileşeni olmakla birlikte içeriği sürekli değişen bir şeydir. Fakat daha önce de görüldüğü üzere Tanrı’nın sonsuzluğu anlatılırken ‘sonsuz bir şimdi’ye benzetilerek anlatılır. Aquinas bu konuda bunun sadece bir benzetme olduğunu, insanın kavrayışına uygun bir şekilde Tanrı’nın sonsuzluğunun ancak bu şekilde anlatılacağını söyler.⁴⁷ Aquinas’ın anlatımıyla Tanrı zamanın dışına çıkmaktadır ve sonsuz da zamanın bir kavramı olarak görülemeyeceğinden Tanrı’ya uygun bir kavram haline gelir.

Tanrı’nın sonsuzluğu bir yandan da Tanrı’nın hareketsiz olmasındandır çünkü daha önce de gösterildiği gibi zaman tanımı gereği hareketle ilişkilidir. Tanrı ise

⁴⁵ **Physica**, IV, 587

⁴⁶ **ST I 10 5 r. 2**

⁴⁷ **ST I 10 2 r.1**

hareket etmez. Bunun sebeplerinden bazıları daha önce de belirtilen Tanrı'nın özellikleridir; madde içermemesi ve bileşim olmaması, pasif potansiyellik taşımaması hareketle ilişkilendirilmesini engelleyen başlıca özellikleridir.

“Zamanla ölçülebilen şeyler hareket ederler. Çünkü zaman, Peri Physeon IV'te de gösterildiği gibi, “hareketin ölçüsüdür.” Fakat Tanrı, kanıtlandığı üzere, tamamen hareketsizdir ve dolayısıyla zaman tarafından ölçülmez. Bu yüzden onda önce ve sonra yoktur; var-olmamanın ardından var-olmaz ve varoluşunda herhangi bir ard ardalık yoktur. Bu özelliklerinin hiçbiri zaman olmadan anlaşılabilir. Tanrı'nın, dolayısıyla, başlangıcı ve sonu yoktur, tüm varoluşu bir andadır. Sonsuzluğun doğası da bundan oluşur.”⁴⁸

Tanrı'nın varoluşu üzerinden sonsuzluğu anlamak mümkündür. Diğer bütün varolanlardan farklı olarak bir bütünlük içerisinde varolur Tanrı. Bu nedenle de Tanrı'nın sonsuzlukta olduğunu söylemekten ziyade Tanrı'nın sonsuzluk olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Zamana tabi olan hiçbir özellik taşımayan Tanrı, dolayısıyla zaman olmadan bir zamansızlık içinde varolacaktır.

Tanrı'nın sonsuz olması onun zamanı bilmesini engellemez. Aquinas Tanrı'nın zamanı bir anda bildiğini söyler.⁴⁹ Fakat bu insanın bilme tarzında bir bilme değildir. Salt aktüel olan Tanrı, kendi bilme tarzıyla, aktüelliği içerisinde bilir.⁵⁰

Tanrı'nın zamanla ilişkisi halen tartışılmakta olan bir konudur. Tanrı'nın atemporal olduğu düşüncesine karşın arayışlar devam etmektedir. Sempiternal ve aevum bu noktada ümit verse de Tanrı için Aquinas'ın tanımları çerçevesinde geçerli olamaz. **Sempiternal** bir başlangıca sahip olduğundan ve daha ziyade fizik nesnelere için kullanıldığından Tanrı için kullanılamaz; **aevum** bir açıdan ard ardalığı içerirken bir açıdan sonu olmayan, Tanrı izin verdiği sürece değişimin gerçekleştiği bir zaman

⁴⁸ SCG, I, 15, 3.

⁴⁹ ST, I, 14, 13.

⁵⁰ Brian Leftow, “Time, Actuality and Omniscience”, **Religious Studies**, Vol. 26, No. 3 (Sep., 1990), s. 303-321, s. 306-307.

olduğundan Tanrı için geçerli olamaz; bu durumda Tanrı atemporal yani zaman dışı olmalıdır.⁵¹

Aquinas insanın çevresini algılamasının her an zamana tabi olduğunu, geçmiş, şimdi ve gelecek çerçevesinden etrafını algıladığını fakat Tanrı'nın zamanın düzeninin üstünde olduğunu, her şeyi bir anda gördüğünü, O'nun tarafından zaman akışının bir bakışta görüldüğünü söyler.⁵² Böyle bir kavrayış insan açısından ancak tek bir an, 'şimdi' ile anlaşılabilir olduğundan sonsuzluk 'şimdi'den yola çıkarak anlaşılabilir.

Tanrı'nın sonsuz şimdide olması yaratmayı ne zaman gerçekleştirdiği sorusunu akla getirir. Eğer yaratma belli bir anda gerçekleşen bir etkinlikse, Tanrı'nın zamanının da önce-sonra gibi ayrımlarının olması gerekir. Göz önünde bulundurulması gereken Tanrı'nın etkinliğinin insanların tecrübe ettiği şekliyle bir etkinlik olmadığıdır. Tanrı yaratma ile doğasına aykırı bir etkinlik gerçekleştirmez, onun etkinliği hem gücü hem de özüyle birdir ve varoluşu gücüdür ve yaratma etkinliğidir.⁵³ Bu nedenle bir zamanda gerçekleşmez.⁵⁴

Yaratma eylemi sayesinde Tanrı'nın evrenle zamansal bir ilişki içine girdiğini söylemek de olanaksızdır çünkü Tanrı zamanda değildir ve yarattıkları ile arasındaki ilişki, yarattıklarının varoluşlarının ona bağımlı olmalarıdır.⁵⁵

Genel olarak ele alınacak olursa Aquinas'ın düşüncesinde Tanrı'nın herhangi bir zamana tabi olduğunu destekleyecek bir düşünce yoktur. "Zaman önce-sonraya göre hareketin sayısıdır." tanımını kabul eden Aquinas, zaman-aevum-sonsuz arasında yapmış olduğu ilişki sıralamasıyla da zamanı Tanrı'nın varlığının altında bir

⁵¹ Tanrı'nın atemporal olduğu görüşüne karşıt olarak omnitemporal olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Tanrı zamandadır ve zorunlu varlıktır. (Bkz. Garrett DeWeese, "Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal", **God and Time, Essays on the Divine Nature**, Ed. By. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff, Oxford University Press, Oxford, 2002 s. 55-56.)

⁵² Thomas Gilby, **St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts**, Oxford University Press, 1952, 250.

⁵³ William Lane Craig, **God, Time and Eternity**, The Coherence of Theism II, Springer, 2001, s. 64,65.

⁵⁴ Brian Leftow, "The Eternal Present", s. 27-28.

⁵⁵ Armand A. Maurer, **Medieval Philosophy An Introduction**, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1982, s. 175.

yere itelemiştir ve oluş-bozuluşla bir tutmuştur. Meleklerin bile ancak Tanrı izin verdiği sürece değişimi tecrübe edebilmeleri aevum'da olmaları sebebiyle mümkündür. Fakat Tanrı ne zamanda ne de aevum'da bulunabilir, onun varlığı, varoluşu ve özü ancak sonsuz tarzda bir varoluşta mükemmelliğiyle kendini varedebilir ve dolayısıyla Tanrı sonsuzdur, sonsuzun kendisidir. Yaratma eylemini de sonsuzdan gerçekleştiren Tanrı için herhangi bir zamandan bahsedilemez. Dolayısıyla Tanrı sonsuzdur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EVRENİN SONSUZLUĞU

Aristoteles'in eserleri Ortaçağ dünyasından uzunca bir süre uzak tutulmuştur. Bunun başlıca sebeplerinden biri, Aristoteles'in görüşlerinin Hıristiyan düşüncesiyle çelişmesidir. Hatta 1277 yılında Paris Piskoposu 219 makaleyi Aristoteles'in doğa felsefesine ilişkin görüşleri sebebiyle kınamış, toplum içerisinde veya özelde Aristoteles'in görüşlerinin savunulmasını afazoz edilme sebebi olarak belirlemiştir.¹ 11. yüzyılda Aristoteles'in eserlerinin Hıristiyan dünyasına girmesiyle felsefi tartışmalar çeşitlenmiş ve yeni bir boyut kazanmıştır. Bunun başlıca sebeplerinden biri Hıristiyan düşünürlerin metinlere yönelik yorumlama ve anlama çabaları esnasında ortaya çıkan tartışmalar iken, bir diğer sebebi ise çevirilerin İslam dünyası üzerinden gelirken beraberinde yeni yorumlar da getirmesi ve bu yorumların özellikle Dominiken ve Fransiskan görüşlere karşıt öğeler barındırmasıdır. Bu hareketli ortamda pek çok Aristoteles yorumcusundan bahsedilebilir, fakat şüphesiz en öne çıkan isimlerden biri, Thomas Aquinas'tır. Aquinas, sadece Aristoteles'in görüşlerini yorumlamak ve bunun üzerine eserler yazmakla kalmamış, aynı zamanda Aristoteles'in görüşünün anlaşılması için en önemli kaynaklardan biri haline gelmiştir.

Fakat bizim Aquinas'ın eserlerine bu kadar önem vermemizin tek sebebi, Aristoteles'i anlamamıza aracılık etmesi değildir. Aquinas, araştırmamızın konusu olan Ortaçağ Düşüncesinde evrenin sonsuzluğu problemi üzerine önemli kaynaklardan biridir. Bu konudaki görüşleri, karşıt görüşleri değerlendirmeleri ve tartışmadaki yeri de oldukça önemlidir. Latin İbn Rüşdcülerin görüşlerine getirdiği eleştirilerin yanısıra, Bonaventura ile arasında geçen tartışmalar hem zaman

¹ Edward Grant, "The Medieval Cosmos: Its Structure and Operation", s. 150.

konusunun incelenmesi hem de tartışmadaki görüşlerin belirlenmesi açısından önemli bir kaynaktır.

Aquinas'ın görüşleri incelenirken Aristoteles'in zaman hakkında yazdıkları hep kenarda tutulmalıdır. Aristoteles'in **Peri Physeon** adlı eserinin 4. Kitap 11. Bölümünde zaman tanımını verdiği daha önce belirtilmişti; "Zaman, hareketin önce ve sonraya göre sayıdır."² Zaman 'hareket', 'şimdi', 'sonra', 'önce' gibi kavramlarla sınırlanmaz, olmakla birlikte onlarla olan bağına da koparmaz. Hareketin sayısı olması demek, zamanın değişmeyen bir şekilde devam etmesi demektir. Zamanın değişmemesi herhangi bir değişime uğramaması şeklinde değildir. Zaman her an belli bir doğrultuda ilerlemeye devam eder. Değişmemesi ile ifade edilen bir bütün olarak bütünlüğünü yitirmemesidir. Burada, Platon'dan farklı olarak Aristoteles'in zamanı mutlak olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Platon da zamanı hareketle bağlantılı olarak düşünür ve gökyüzü cisimlerinin hareketleri ile ölçülebildiğini söyler. Fakat zamanın ölçümünde yaratılmış olan gökyüzü cisimlerinin esas alınması ile, zamanın bütünlüğünü riske atmaktadır.³ Oluş dünyasının bir parçası olarak ortaya konan zaman, oluş dünyasından kaynakla ölçüldüğü sürece güvenilir de olmamalıdır. Fakat Aristoteles'in evren tasavvuru içerisinde böyle bir zamandan, hareketle yakın ilişkisi sebebiyle, söz edilemez.

Aristoteles'in zaman ve hareket arasında kurduğu ilişki, oldukça önemlidir. Zamanın geçtiğinin anlaşılmasının birincil koşulu, hareketin farkedilmesidir.⁴ Bir şeyin hareket etmesi ile zamanın geçtiği farkedilir ve hareketin olmadığı yerde, zaman düşünülemez. Burada bahsedilen hareket sadece bir nesnenin mekandaki yer değiştirmesi değil, bir nesnede potansiyelden aktüele geçiştir. Bu açıdan bakıldığında, evrenin oluşumundan itibaren devam etmekte olan bir hareket vardır.

Peri Ouranou, Peri Physeon'dan sonra gelen kitaptır. Aristoteles burada gökyüzü cisimlerini ve onların hareketlerini inceler. Aquinas'ın üzerinde durduğu

² Aristotle, **Physics**, IV, 219b 2-3.

³ Edith Wilks Dolnikowski, **Thomas Bradwardine**, s. 20.

⁴ Aristotle, **Physics**, IV, 11, 219a.

önemli eserlerden bir diğeridir. Özellikle Aristoteles'in zamanı ilk hareket ettiricinin hareketi vermesine bağlaması ve hareketin en dıştaki çemberden dünyaya kademe kademe ilerlemesi sebebiyle evrenin sonsuzluğu problemi açısından önemlidir. Aquinas'ın yazdığı yorumda bu bozulmayan hareket hakkındaki eleştirileri dikkat çekicidir.

Aquinas'ın Aristoteles yorumlarının yanısıra kaleme almış olduğu **De Aeternitate Mundi** adlı makalesi, belki de evrenin sonsuzluğu hakkındaki en önemli eserlerinden biridir. Aquinas'ın konu üzerine düşünürlerin görüşlerini eleştirmesi ve evrenin sonuna ilişkin yaptığı açıklamalar bu problemde Aquinas'ın hangi görüşü desteklediğini tespit etmede önemli bir basamaktır.

Bu nedenle ilkin Aristoteles'in **Peri Physeon** ardından **Peri Ouranou** üzerine yazmış olduğu yorumlar, ardından **De Aeternitate Mundi** makalesi incelenecek ve daha önceki bölümlerde verilen bilgiler ışığında Aquinas'ın evrenin sonsuzluğu problemine ilişkin açıklamaları değerlendirilecektir.

3.1. Aquinas'ın Aristoteles'in Fizik Adlı Eseri Üzerine İncelemesinde Zaman

Aristoteles **Peri Physeos**'un zaman ile ilgili kısmına⁵ ilkin zaman hakkındaki bazı temel sorunları ortaya koyarak başlar:

“(1) Bazısı geçmiştir ve artık mevcut değildir ve gerisi gelecektir ve daha mevcut değildir; ve zaman, onu gerek sınırsız gerek herhangi bir verili bir uzunlukta zaman

⁵ Aristotle, **Physics**, IV, 10

olarak alalım bütünüyle artık-olmayan ve daha-olmamıştan yapılmıştır; ve nasıl olurda mevcudiyeti paylaşan mevcut-olmayanlardan bileşen bir şeyi kavrayabiliriz?

(2) Dahası, eğer bölünebilir bir şey mevcutsa, o zaman, mevcudiyette buldukça, tüm parçaları ya da bazıları mevcut olmalıdır. Şimdi zaman parçalara bölünebilir ve bunlardan bazıları geçmişte ve bazıları gelecekte olabilir ancak hiç biri mevcut değildir. Şu andaki şimdi hiç de zamanın bir parçası değildir, çünkü parça bütünü ölçer ve bütün parçalardan oluşmalıdır ancak zaman şimdilerden oluşur diyemeyiz.

(3) Ne de geçmiş ile geleceği ayıran şimdinin her daim bir ve aynı olduğunu ya da sonsuz olarak farklı olduğunu görmek kolaydır”⁶

Zaman incelenirken ilk önce varolanlara dahil edilip edilemeyeceğini sorgulamak gerekir çünkü zamanın bir kısmı olmuştur, bir kısmı olacaktır ve şu an her an değişmekte olduğundan “vardır” diye işaret edilemez. Parçaları olmayan bir şeyin gerçeklikte nasıl varolacağı sorunu aşıldıktan sonra ancak zaman vardır denilebilir. Parçalardan oluştuğu kabul edildiği takdirde de parçalarından en azından bir kısmının varolması beklenir, fakat zaman için bu da söylenemez. Çünkü parçalarından biri olarak kabul edilen ‘şimdi’ hiçbir zaman bir sabit olarak bulunmaz, hep değişmektedir.

Aristoteles zamanın ne olduğu ve hangi kategoriye dahil olduğunu incelerken her hareket eden veya değişen bir şeyin herhangi bir ‘yer’de ve daha hızlı veya daha yavaş olduğundan fakat zaman için bunların geçerli olmadığından bahseder.⁷ Aquinas bu paragrafı yorumlarken zamanın sadece hareket veya değişim olmadığını göstermek için iki neden verir; (1) Her değişim ve hareket değişenin kendisinde veya değişimin gerçekleştiği yerdedir.⁸ (2) Her değişim veya hareket ya yavaştır ya da hızlıdır; fakat zaman ikisi de değildir.⁹ O yüzden zaman ne hareket ne de değişimdir. Yavaş ve hızlı zamanla belirlenmektedirler çünkü hızlı büyük bir mesafeyi kısa bir

⁶ Aristotle, **Physics**, 218a1-20

⁷ Aristotle, **Physics**, 218b 10-20

⁸ **Physica**, 568

⁹ **Physica**, 569

zamanda alandır ve yavaş kısa bir mesafeyi uzun bir zamanda alandır. Fakat zaman niteliğine veya niceliğine göre belirlenmez çünkü hiçbir şey onun kendisinin ölçüsü değildir. Bu yüzden zaman hızlı veya yavaş değildir. Fakat zaman her yerdedir ve her şeyde varolmaktadır. O yüzden zaman bir hareket değildir.¹⁰

Aristoteles, zamanın herhangi bir değişim algılanmadığında da ilerlediğinden bahseder.¹¹ Bunu zamanın mutlaklığına bir gerekçe olarak görür; onu algılayanlara bağlı değildir.¹² Zamanın hareket olmamasına rağmen, hareketten ayrı değildir.

Aquinas Aristoteles'in zaman ve hareket arasındaki kurduğu bağı doğru bulur fakat zamanı hareketle birbirine bu kadar katı bir şekilde bağlamasının çeşitli zorluklar da getirdiğini söyler.

“Zamanın ve hareketin algılanması üzerine bu söylenenler bir zorluk çıkartır. Çünkü eğer zaman aklın dışındaki bazı duyulur hareketleri takip ediyorsa, o hareketi duyulamayan her kimse, zamanı da duyulamaz; halbuki burada tam tersi söylenmiştir. Ve eğer zaman aklın bir hareketine dayanıyorsa, bunu şeylerin zamana akıl aracılığı dışında bağlı olmadıkları takip eder: böylece zaman doğanın bir şeyi olmaz ancak, cins ve türün yönelimi gibi zihnin bir kavramı olur. Ama eğer zaman her ve tüm hareketi takip ediyorsa, ne kadar hareket varsa o kadar zaman olur – ki bu imkansızdır, çünkü yukarıda dediğimiz gibi bir arada iki zaman olamaz.”¹³

Zaman ve hareket beraber algılanır. Örneğin güneş olmadığında ve karanlık olduğunda dahi hiçbir fiziksel hareket duyulanmıyor olmasına karşın ruhtaki hareket

¹⁰ Aristotle, **Physics**, 218b 18-20; **Physica**, 568.

¹¹ Aristotle, **Physics**, 218b 20-25.

¹² Bazı yorumcular Aristoteles'te zamanı algılayan herhangi bir canlı olmadığı sürece zamanın varlığından bahsetmenin olanaksızlığını da ortaya koymaktadır. (Bkz. Chelsea C. Harry, **Chronos in Aristotle's Physics on the Nature of Time**, Springer, 2015, s. 67.

¹³ **Physica**, IV, 573.

devam ettiğinden, düşünce (**cogitatio**) ve imgelemin (**imaginatio**) ard ardalığı (**succesivus**) devam ettiğinden zamanın geçmekte olduğu anlaşılır.¹⁴

Düşünce ile değişim arasında bir bağ kurulduğu an hareket ve zaman arasındaki bağ zayıflamaya ve zaman mutlaklığını yitirmeye başlar. Her insanın aklı farklı bir zaman algılayacaktır çünkü zaman algısı her bir insana özgü olacaktır. Aquinas bu durumda zamanın aklın bir kavramı haline geldiğini söyler.¹⁵ Her akılda ayrı bir zaman algısı ayrı bir zaman ortaya koyacağından zamanın bütünlüğü ile çelişir ve Aristoteles'in bahsettiği bütün ve mutlak zamandan uzaklaşılır.

Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta Aquinas'ın sonsuzluğa atfettiği bütünlükle yukarıda söylenen zamanın bütünlüğünün birbirinden ayrı olduğudur. Aristoteles zamanın bütünlüğünden bahsederken, sınırsızca bölünebilen ve kendisi parçalardan oluşmayan bir yapıdan bahseder. Aquinas'ın bahsetmekte olduğu sonsuzluğun bütünlüğü ise dışarıdan herhangi bir şey eklenmesine ihtiyaç duyulmayan bir tamlığı ifade etmektedir.

Aquinas zamanın mutlaklığını koruyabilmek ve öznellikten uzaklaştırabilmek için ilk hareket ettiricinin yeterli olduğunu söyler. İlk hareket ettirici ile evrene verilen hareket, şu esnada tecrübe ettiğimiz hareketin sebebidir ve her hareket ona göre gerçekleştiği için zamanın bütünlüğü bozulmamaktadır.¹⁶ Algılanan her hareket ilk hareket sebebiyle oluşmuştur ve ona göre devam etmektedir. Aslında Aquinas'ın burada yaptığı bir bakıma zaman ile ilk hareketi birbirine bağlamaktır, genel olarak hareketi değil. Böylece Aquinas algılanan harekete bir bütünlük sağlayarak gelebilecek sorulara cevap verir.

Ardından zaman tanımında geçen önce ve sonraya değinir. Hareketin öncesi ve sonrası algılandığında zaman da algılanır ve ancak önce ve sonrayı algıladığımızda zamanın geçtiğini söyleriz. Değişim farkedilmediği sürece zaman da algılanmaz.

¹⁴ **Physica**, IV, 572.

¹⁵ **Physica**, IV, 573.

¹⁶ **Physica**, IV, 574.

Aristoteles'te zaman ne hareketten ayrı düşünülebilir ne de hareketle birdir.¹⁷ Öncelik-sonralık mekanda veya büyüklükte olabilir. Mekanda olması yer değiştirme olarak düşünülebilir. Büyüklükte olması ise niceliksel bir öncelik-sonralık ilişkisidir. Burada bahsedilen sadece mekansal değil aynı zamanda da büyüklük açısındandır. Aquinas mekandaki öncelik sonralığın, büyüklükteki öncelik sonralık ile zamana bağlanmasının, zaman ve hareket arasındaki bağlantının bir başka yönü olduğunu söyler.¹⁸

Daha önce de kısaca değinildiği üzere¹⁹ Aristoteles zamanın hareketin sayısı olduğunu açıklarken, zamanın algılanması esnasında aklın aslında algıladıklarının birbirinden farklı 'şimdi'ler olduğunu söyler ve böylece zamanda 'şimdi'nin yerini incelemeye başlar.²⁰ 'Şimdi', Aristoteles'in düşüncesine göre, belirli bir zaman ölçüsü olarak kabul edilmesi karmaşık olan bir kavramdır.²¹ Çünkü 'şimdi', pek çok şeyi barındırabilir, üstelik aynı anda pek çok yerde farklı şeyleri barındırabilir. Aristoteles incelemesinde iki sonuca ulaşır, 'şimdi' hem değişkendir hem de sabittir. Bunun açıklamasını ise, 'şimdi'nin nesneye bağlı olması ile yapar. Nesneye bağlı olmasından ötürü, onunla beraber içeriği değişir. Fakat zaman çizgisi içerisinde bir 'şimdi' olması bakımından değişmezdir.²² Çünkü her zaman bir 'şimdi'den bahsedebiliriz. Zamana ilişkin bir kavram olarak 'şimdi'nin sabitliği olarak da düşünülebilir.

Aristoteles 'şimdi'de genellikle iki düşünceyi birleştirmektedir; şimdinin bir an olması ve şimdiki zamanı ifade etmesi.²³ An bir sınırdır, kısa bir süre değil. Aristoteles 'şimdi'yi şimdi-gelecek, geçmiş-şimdi arasında sınır olarak düşündüğünden sınırdan daha uzun bir süreyi kapsayan bir şey olamaz.²⁴ Çünkü

¹⁷ Aristotle, **Physics**, 219 a 2

¹⁸ **Physics**, 577.

¹⁹ Bkz. Bölüm 2.2

²⁰ Aristotle, **Physics**, 219a 25-30

²¹ Aristotle, **Physics**, 219b.

²² Aristotle, **Physics**, 220a.

²³ Richard Sorabji, **Time, Creation and the Continuum: Theories in Late Antiquity and Early Middle Ages**, Duckworth, 1983, s. 8-9.

²⁴ Aristotle, **Physics**, 234 a 5-15.

olsaydı, şimdinin bir kısmı geçmiş bir kısmı gelecek olurdu ve artık tamamı 'şimdi' olamazdı.

Aristoteles hareket, büyüklük ve zamanın sınırsızca bölünebilir olduğunu ve üçünün de sürekli olduğunu, tanımları gereği parçalardan oluşamayacaklarını söyler.²⁵ Sınırsız olanın hiçbir zaman bütün olamayacağını çünkü hep dışında bir şeyler kaldığını ifade eder ve evrenin sınırlı olduğunu söyler, kendi dış sınırlarıyla sınırlanmaktadır.²⁶ 'Şimdi' zamanın bir parçası haline gelirse bu zamanı bölmek anlamına gelir ki bu da olanaksızdır. Aristoteles zamanın sınırsız olduğunu fakat sonsuz olması sebebiyle de eksik olmadığını söyler.²⁷

Aquinas, zamanın hareketle ilişkisinin bir yanının da 'şimdi' ve hareket eden arasında olduğunu söyler. Zaman bir açıdan değişmezken, bir açıdan da hareket ile değişmektedir, tıpkı 'şimdi'nin bir açıdan değişmemesi ve bir açıdan hareket eden nesne ile sürekli değişmesi gibi.²⁸

"Bu düşünce dizisi sonsuzu anlamayı kolaylaştırır. Çünkü "şimdi", devamlı olarak başkası olan bir hareketliye karşılık geldiği sürece, zamanda "önce" ve "sonra"yı ayırır ve akışı ile zamanı yapar, tıpkı noktanın bir çizgiyi yapması gibi. Ama eğer hareketlinin değişken durumu kaldırılırsa, töz her zaman aynı durumda olur; bundan dolayı "şimdi" her daim sabit duran ve ne akan ne de "öncesi" ve "sonrası" olan olarak anlaşılır. Öyleyse, aynı zamanın "şimdi"sinin hareketlinin sayısı olarak anlaşılması gibi sonsuzun "şimdi"si de her zaman aynı durumda kalan bir şeyin sayısı, ya da daha ziyade birliği anlaşılır."²⁹

²⁵ Aristotle, **Physics**, VI 2

²⁶ John J. Cleary, **Aristotle & Mathematics**, s. 85-86.

²⁷ Helen M. Keizer, "'Eternity' Revisited, A Study of the Greek Word aion", s. 66.

²⁸ **Physica**, 585.

²⁹ **Physica**, 586.

Sonsuzla şimdi arasındaki ilişkiyi bir kez daha ortaya koyan Aquinas açısından bu paragraf aslında Tanrı'nın sonsuzluğunu anlamada bir aracıyı, 'şimdi'yi açıklamaktadır.

Aristoteles hareketin her zaman olduğunu ve her zaman olacağını söyler.³⁰ Bu bizi evrenin de sonsuz olduğu düşüncesine götürür fakat Aristoteles bu konuya etraflıca **Peri Ouranou**'da değinir.

Aquinas'ın incelemesi, Aristoteles'in eserini açıklamanın yanında, ortaya çıkabilecek sorunlara çözümler ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Aristoteles'in ortaya koyduğu zaman tanımı kendi içerisinde değerlendirildiğinde anlaşılabilir veya yetersiz, eksik görünebilir. Aquinas açıklamalarıyla eksiklikleri gidermeye çalışmış, tanımı güncel tutmaya çalışmıştır ve kendi düşüncesine uyarlamıştır.

3.2. Aquinas'ın Aristoteles'in De Caelo Eseri Üzerine İncelemesi

Peri Ouranou Aristoteles'in gökyüzü cisimleri ve onların yapısına, hareketlerine ilişkin görüşlerini aktardığı eserdir. Bu eserde sadece gökyüzünden değil, kosmostan, evrenden bahseder.³¹

"Bazılarının öne sürdüğü gibi bütünüyle göğün ne varlığa geldiği ne de yok olacağından ziyade, bir ve sonsuz olduğuna, toplam süresinde hiçbir son veya

³⁰ Aristotle, **Physics**, 252b 5-10

³¹ Helen M. Keizer, "'Eternity' Revisited, A Study of the Greek Word *aion*", **Philosophia Reformata**, 65 (2000), s. 53-71, s. 64.s

başlangıç olmadığına, kendisinde zamanın sonsuzluğunu içerdiği ve sardığına [...] kendimizi ikna edebiliriz.”³²

Daha önceleri dolaylı olarak ifade edilmekte olan evrenin sonsuzluğu burada açıkça ifade edilmektedir. Evrenin en dış çeperle sınırlanmış bir yapısı vardır ve bu yapı içerisinde sonsuz bir varoluşa sahiptir. En dış çeperden sonra ne boşluk ne de yer vardır.³³ En dışta ilk hareket ettirici ardından sabit yıldızlar sonra gezegenler, ay ve merkezde de dünya bulunmaktadır. Dünyanın çevresindeki çemberler toplamda 55 tanedir. Hareketin başladığı nokta da en dıştaki çemberdir. Aristoteles gökyüzündeki hareketin hep sabit, düzenli ve sonsuz bir hareket olduğunu söyler.³⁴

Elementler açısından bakıldığında merkezdeki dünyanın etrafında su, suyun etrafında hava, havanın etrafında ateş bulunmaktadır.³⁵ Aristoteles elementlerin hareketine basit hareket der.³⁶ Fizik nesnelere hareketi ise bileşik harekettir. Ateş ve hava yukarı doğru hareket ederken toprak ve su aşağı doğru hareket eder. Fakat bu durumda ya dairesel hareketi gerçekleştiren bir element yoktur ya da beşinci bir element olmalıdır.³⁷ Aristoteles en ilahi ve diğer her şeyden önce gelen bir şey daha olduğunu söyler.³⁸

“Bu cismin üretilmemiş ve yokedilemez ve artış ve değişimin dışında kalacağını varsaymak eş derecede gerekçelendirilebilirdir, çünkü varlığa gelen her şey karşıtıdan ve bir töz içerisinde varlığa gelmiştir ve karşıtın karşıtına bir etkisi ile bir töz içerisinde yok olur. [...] Şimdi karşıtların hareketi karşıttır. Eğer böyleyse bu cisim bir karşıta sahip olamaz, çünkü döngüsel cisimde bir karşıtı olamaz, doğa görüldüğü

³² Aristotle, *De Caelo*, Trans. By. J. L. Stocks, Clarendon Press, Oxford, 1922, 283b 26-30.

³³ Aristotle, *De Caelo*, 287a 10-15.

³⁴ Aristotle, *De Caelo*, 286a 23-28.

³⁵ Aristotle, *De Caelo*, 287a 32-35.

³⁶ Aristotle, *De Caelo*, 268b 25 – 269a 5.

³⁷ Aristotle, *De Caelo*, 269a 1-10.

³⁸ Aristotle, *De Caelo*, 269a 25-35.

kadarıyla ortaya çıkarılmamış ve yokedilemez cisimleri zıtlardan muaf tutmak konusunda adildir.”³⁹

Aristoteles, bu maddenin **aether**⁴⁰ olduğunu söyler.⁴¹ **Aether**, her zaman vardır, sonsuz olarak.⁴² Böylece Aristoteles evrenin sonsuzluğunu **aether** ile temellendirir, hiçbir zaman yok olmayacaktır ve hiçbir zaman üretilmemiştir.

Aristoteles **Peri Ouranou**'da evrenin sonsuz olduğunu, üretilmediğini ve yok olmayacağını söyler.⁴³ Aristoteles'e göre zamanda başlangıcı olan bir şeyin sonunun olmaması mümkün değildir. Bu görüş Hıristiyan düşüncesine oldukça terstir, Tanrı başlangıcı olmayan bir şeyin sonunun olmamasını da sağlayabilir.⁴⁴ Aquinas bu paragrafı şöyle yorumlar:

“Ama yukarıda dünyanın bir ve sonsuz (kimsenin sonsuzu sayısal bir olarak düşünmemeleri için biri sadece türde bir olarak düşünmeleri gerektiğini söylemiştir) olduğu ve bu yolla “bütünüyle sonsuzun” başlangıcı ya da sonu olmadığını yani onun sınırsız süresi olduğu tanıtlanmıştır.

Şimdi, kimse Aristoteles'in fiziksel dünyanın sonsuz olması ile kastettiği şeyin Tanrı'nın -oluşu ve yaşamı toplamda hep birden, yani önce ve sonranın arka arkalı olarak- sonsuz olması gibi bir sonsuz olduğunu kastettiğini varsaymasın, dünyanın

³⁹ Aristotle, **De Caelo**, 270a 12-22

⁴⁰ Aristoteles'ten önce de **aether** kullanılmıştır. Homeros'ta yanıcı bir şeyi ifade etmek için kullanılan bu kelime Platon'da hava ve ateş arasındaki bir bölgeyi işaret eder. (Bkz. Christian Wildberg, **John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether**, Walter de Gruyter, Berlin, 1988, s. 10-11.

⁴¹ Aristotle, **De Caelo**, 270b 22-25.

⁴² Aristoteles'in beşinci element düşüncesi evrende hareketin ve dolayısıyla zamanın hep var olduğunu destekler. İlk **Peri Physeos**'ta başladığı bu akıl yürütmeye **Peri Ouranou**'da devam eder. (Bkz.. Horst Seidl, “Is Aristotle's Cosmology and Metaphysics Compatible with the Christian Concept of Creation”, **Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought** : Essays Presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse, Brill, Leiden, 2007, s. 86-87

⁴³ Aristotle, **De Caelo**, 283b 26-30.

⁴⁴ C. J. F., Williams, “Aristotle and Corruptibility: A Discussion of Aristotle "De Caelo" I, xii. Part II”, **Religious Studies**, Vol. 1, No. 2 (Apr., 1966), s. 203-215, s. 208.

“zamanın sınırsızlığına sahip olduğunu” ekler, nitekim onun süresi zamanın arka arkasına göre uzanır. Yine de dünyanın bütünü, süreleri zamanla kavranabilir ama zamanı sarmalamayan bazı ortaya çıkabilir ve yokedilebilir tekiller ile aynı yolda zamansal süreye sahip değildir; Peri Physeos 4’te açıklandığı gibi, daha ziyade zaman dünyanın bütünü tarafından sarmalanır, hem zaman dünyanın süresini aşmadığı için hem de zaman dünyanın ilk cisminin hareketinden ürettiği için. Böylece zaman dünya tarafından içerilir onun nedenine bir etki olarak. Şimdi, zaman göksel hareketin ölçütü olması sonraki önceki tarafından nedeninin bir etkisi olarak içerilmesi üzerinden değil (çünkü içeren içerik ile ölçülmez, ancak tam tersidir), ama onun Tanrı’nın sonsuzluğunun kesin bir resmi olması üzerindedir.”⁴⁵

Aquinas’ın söylemine göre Aristoteles’in evrenin sonsuzluğunu kanıtlamaya çalışmadaki amacı, daha önceki düşünürlerin söylediği şekilde oluşmadığını ortaya koymaktır.⁴⁶

Aristoteles dairesel hareketten bahsederken zıttının olmaması konusunda “Tanrı’nın ve doğanın hiçbir şeyi gereksiz yere yapmadığını”⁴⁷ söyler. Bu da Aquinas açısından Tanrı’nın ilk neden olmasının göstergelerinden biridir. Çünkü her şey ya ilk neden olan Tanrı’dandır ya da onun yaratmış olduğu doğadan, dolayısıyla Tanrı’dan.⁴⁸ Aquinas’a göre Aristoteles burada bütün gökyüzü cisimlerinin ötesinde bir yaratıcı ve erek neden olan Tanrı’dan bahsetmektedir.⁴⁹

3.3. Aquinas’ın De Aeternitate Mundi Adlı Makalesi

⁴⁵ Thomas Aquinas, *In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio*, Trans. By. Fabian R.Larcher and Pierre H. Conway, <http://dhspriority/thomas> (çevrimiçi), 289.

⁴⁶ *De Caelo*, 289.

⁴⁷ Aristotle, *De Caelo*, 271a 33-35.

⁴⁸ *De Caelo*, 92.

⁴⁹ James A. Weisheipl, The Commentary of St. Thomas on the De Caelo of Aristotle, *Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives* içinde, Ed. By. Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 37-61, s. 52-54.

Aquinas'ın evrenin sonsuzluğu hakkında kaleme aldığı eserleri arasında en çok dikkat çekenlerinden biri, Evrenin Sonsuzluğu Üzerine (**De Aeternitate Mundi**⁵⁰) adlı makalesidir. Makalede Aquinas Tanrı'nın evreni yaratmadaki gücünü ve insan aklının bunu anlamaya yetip yetmeyeceğini araştırır. Felsefi pek çok yaklaşım ve sonuç içermekle birlikte, teolojik bir yanı da bulunmaktadır.

Kısa bir makale olmakla birlikte etkisi oldukça büyüktür. Makalenin tarihi konusunda tartışmalar olsa da 1270 yılında yazıldığı genel olarak kabul görmüştür.⁵¹ **Sententia**'dan yıllar sonra yazılmasına rağmen temel görüşleri değişmez.⁵² Makale içerisinde Aquinas birkaç fikre karşı çıkıp eleştirmiştir. Makalenin başında Aquinas Katolik inancına (**fides Catholica**) sadık kalarak evrenin bir başlangıcı olduğu düşüncesi kabul edilse bile, evrenin (**mundus**) her zaman var olmuş olabileceği konusunun araştırılması gerektiğini söyler.⁵³

“Eğer Katolik inancına uygun olarak evrenin sonsuz olmadığını fakat süresinin (**duratio**) bir başlangıcı olduğunu kabul edersek, her zaman var olmuş olamayacağı sorusu canlanır.”⁵⁴

Aquinas'ın makalenin konusu olarak belirlediği soru, evrenin sonsuz olmuş olma ihtimaline dairdir.⁵⁵ Bundan sonra bir sonu olup olmadığından ziyade hep sonsuz olmuş olabilecek bir şeyden bahseder ve bunun ihtimalini sorgular.

⁵⁰ St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure, **On The Eternity of The World (De Aeternitate Mundi)**, Trans. By. Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, Paul M. Byrne, Marquette University Press, Milwaukee, 1984.

⁵¹ J. A. Weisheipl, “The Date and Context of Aquinas’ De aeternitate mundi”, **Graceful Reason, Essays in Ancient and Medieval Philosophy**, Ed. By. Lloyd P. Gerson, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1983, s. 240-243.

⁵² Richard C. Dales, **Medieval Discussions of the Eternity of the World**, Brill, 1990, s. 97.

⁵³ Thomas Aquinas, **On The Eternity of The World (De Aeternitate Mundi)**, Trans. By. Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, Paul M. Byrne, **On The Eternity of The World (De Aeternitate Mundi)**, içinde Marquette University Press, Milwaukee, 1984, s. 18.

⁵⁴ **De Aet.**, s.17.

İlk sorun, Tanrı'dan başka herhangi bir şeyin sonsuz olup olamayacağına ilişkindir. Aquinas bu görüşün sadece inancına ters düşmediğini, aynı zamanda daha önceki düşünürler tarafından da Tanrı'dan önce bir şeyin olamayacağını kanıtlandığını söyler.⁵⁶ Daha önce de gösterildiği gibi böyle bir durum olanaksızdır çünkü Tanrı tanımı gereği ilk olan ve her şeyden önce gelendir. Ayrıca nedensellik açısından da bakıldığında her şeyin kaynağı olan Tanrı'dan önce ondan daha eksik bir şey varolamaz çünkü her şeyin ilk nedeni Tanrı'dır.

“(…) bütünüyle Tanrı tarafından neden olunmuş bir şeyin her daim var olabileceği savunabilir, bundan ötürü bizim bu konunun savunulabilir olduğunu belirlememiz gereklidir. Eğer Tanrı'nın neden olduğu bir şeyin her daim olması imkansız ise, bu ya Tanrı'nın her zaman var olabilecek bir şeyi yaratamayacağındandır ya da böyle bir şey Tanrı'nın onu yapma yeteneğinden bağımsız olarak yapılamayacağındandır. İlki için, tüm taraflar şunu kabul eder: Tanrı'nın sınırsız kuvveti gözönüne alındığında, Tanrı her zaman mevcut bulunan bir şeyi yapabilirdi. Öyleyse şu soru geriye kalır, her daim var olacak bir şey yapılabilir mi?”⁵⁷

Tanrı'nın kendinden önce dahi varolan bir şey yapması Tanrı'nın gücüne dahil midir yoksa bazı şeyleri yapmak Tanrı'nın gücünün ötesinde midir? Aquinas bunun iki şekilde akla yatkın açıklamasının yapılabileceğini söyler.

İlk açıklama için meleklerin yapısına bakmamız gerekir. Aquinas'ın düşüncesinde Tanrı'nın yarattığı her şeyin nedeninin onun akli ve iradesi olduğunu daha önce belirtilmişti. Aquinas evrenin mükemmelliğinin (**perfectuam universi**) akısal varlıkları (**creaturae intellectuales**) gerektirdiğini söyler. Akıl beden bir

⁵⁵ Ian Wilks, “Aquinas on the past Possibility of the World's Having Existed Forever”, **The Review of Metaphysics**, Vol. 48, No. 2 (Dec., 1994), s. 299-329, s. 303.

⁵⁶ **De Aet.**, s. 18.

⁵⁷ **De Aet.**, s. 18.

etkinliği değildir çünkü beden ‘burada’ ve ‘şimdi’ olanla sınırlıdır.⁵⁸ Melekler de maddesiz olarak sadece akısal tözle varolurlar.⁵⁹

Aquinas ilk melek yaratılmadan önce herhangi bir meleğin yaratılma olanağının olmadığını çünkü maddeden yapılmadıklarından, pasif potansiyel olarak bir meleğin olmadığını söyler.⁶⁰ Fakat Tanrı melekleri yaratmıştır.

“Öyleyse, eğer “yapılmış olmak” veya “neden olunmuş olmak” ile edilgin bir potansiyelliğin ön-varlığını anlıyorsak, o zaman inanca göre nedenli olan bir şeyin her daim var olamayacağını kabul etmeliyiz ve bu din dışı bir ifadedir. Ama edilgin potansiyellik Tanrı’nın yapabileceği her ne ise onu zamanda öncelemek durumunda değildir ve bunu Tanrı’nın her daim mevcut bir şeyi yapamayacağı söylenemez.”⁶¹

Tanrı’dan daha önce eksik olan bir şeyin varolması düşünülemez bile, bunun sebepleri daha önce belirtilmiştir. Ayrıca Tanrı’nın yaratması için herhangi bir pasif potansiyelliğe de ihtiyacı yoktur. Bu nedenle ilk itirazı Aquinas bu şekilde bertaraf eder.

İkinci açıklama ise kavramların birbiriyle uymamasıdır, tıpkı olumlu ile olumsuzun aynı anda doğru olamaması gibi.⁶² Tanrı’nın bunu yapmasının olanaklı olduğunu söylemek din dışı bir ifade değildir fakat Aquinas doğru olduğunu düşünmez.⁶³

⁵⁸ ST I 50 1

⁵⁹ ST I 50 2

⁶⁰ De Aet., s. 18.

⁶¹ De Aet., s. 18.

⁶² De Aet., s. 19.

⁶³ De Aet., s. 19.

Aquinas bu bakış açılarını eledikten sonra mantıksal incelemeye girer ve iki anlayış arasındaki mantıksal tutarlılığı inceler; (1) bir şeyin Tanrı tarafından yaratılması⁶⁴ ve (2) o şeyin her zaman var olması (**semper fuerit**).⁶⁵

Eğer bu iki görüş çelişseydi bunun iki sebebi olurdu; (1) etkin neden (**causa agens**)⁶⁶ eğer zamanda etkisinden önce ise, veya (2) var olmayan (**non esse**) zamanda etkiden önce ise.⁶⁷

Tanrı'nın kendi etkisinden önce olmasına ihtiyacı yoktur çünkü onun etkisi anındadır.⁶⁸

Var olmayanın etkiden önce gelmesi konusunda ise, var olmayanın herhangi bir zamansal önceliği gerektirmediğini söyler.⁶⁹

“Dahası, “-dan çıkmak” yüklemine değil-varlıktan varlığa bir sırayı olumladığını dahi varsayalım, sanki yaratılmış olan hiçten çıkmıştır demek yaratılmış olan hiçten sonra yapılmıştır anlamındaymış gibi. Bu durumda “sonra” ifadesi kesinlikle sıralamayı ima eder ama sıralama iki türdür: zamanın sırası ve doğanın sırası.⁷⁰

⁶⁴ Burada Aquinas tarafından yapılan yaratma (**creatio**) incelemesinin dini bir meseleden ziyade metafizik bir mesele olarak anlaşılabilirliği yönünde yorumlar da bulunmaktadır. (J. A. Aertsen, “The Believing and the Philosophical Thomas”, **The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries**, Ed. By. J. B. M. Wissink, Brill, 1990, s. 16.)

⁶⁵ **De Aet.**, s. 19.

⁶⁶ Aquinas için **causa movens**, **causa agens** ve **causa efficiens**'tir. (Etienne Gilson, Thomism, s. 79) Bu düşüncenin kaynağının İbn Sina olduğuna ilişkin iddia için Bkz. William Dunphy, “The Quinque Viae and some Parisian Professors of Philosophy”, **St. Thomas Aquinas, 1274-1974, Commemorative Studies**, Vol. II, Ed. By. Armand A. Maurer, Etienne Gilson, Joseph Owens, Anton C. Pegis, John F. Quinn, Edward Synan, James A. Weisheipl, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, s. 77

⁶⁷ **De Aet.**, s. 19.

⁶⁸ **De Aet.**, s. 20.

⁶⁹ **De Aet.**, s. 20.

⁷⁰ **De Aet.**, s. 20.

Var olmayan doğal olarak var olandan önce gelir. Eğer kendi hallerine bırakılsalardı hiçbir zaman var olamazlardı.⁷¹

“Böylece açıktır ki Tanrı tarafından yapılmış bir şeyin her daim var olduğunu söylemekte bir çelişki bulunmaz.”⁷²

Aquinas akıl yürütmelerle göstermiştir ki evrenin herhangi bir başlangıcının olmadığını söylemek bir çelişki yaratmamaktadır. Aquinas’ın ortaya koyduğu düşüncenin, Aristoteles’in eserlerini okudukça, kendisi tarafından da kabul edildiğine ilişkin yorumlar mevcuttur.⁷³

De Aeternitate Mundi’de bahsedilen **mundus**’un dünyayı mı yoksa evrenin tamamını mı kapsadığı bir başka sorundur. Aquinas’ın anlatımlarına bakılırsa sadece dünyadan değil, evrenin tamamından bahsetmektedir. Bu nedenle burada bahsedildiği haliyle evrenin tamamına ilişkin bir soruşturma olduğu söylenebilir.⁷⁴ Bu anlamla bakıldığında ise evrenin sonsuzluğu problemi yeni bir boyut kazanır ve şu rahatlıkla söylenebilir; evren sonsuzdur fakat Tanrı ile eş-sonsuz (**coeternal**) değildir.⁷⁵

⁷¹ **De Aet.**, s. 22.

⁷² **De Aet.**, s. 22.

⁷³ J. A. Weisheipl, “The Date and Context of Aquinas’ De aeternitate mundi”, s. 263-269. Bu düşünce sadece Weisheipl tarafından değil, John F. Wippel tarafından da savunulmaktadır. (Bkz. John F. Wippel, “Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation”, **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas**, Catholic University of America Press, Washington DC, 1995.) Aquinas’ın **De Aeternitate Mundi**’yi o dönemdeki tartışmalara bir cevap olarak yazdığını söylemek de mümkündür. (John F. Wippel, “Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation”, **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas**, Catholic University of America Press, Washington DC, 1995.)

⁷⁴ F. J. A. De Grijns, “Aquinas’ De Aeternitate Mundi”, **The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries**, Ed. By. J. B. M. Wissink, Brill, 1990, s. 5.

⁷⁵ F. J. A. De Grijns, “Aquinas’ De Aeternitate Mundi”, s. 7.

3.4. Aquinas Açısından Evrenin Sonsuzluğu Problemi

Aquinas'ın evrenin sonsuzluğuna ilişkin inceleme yaptığı metinler sadece bunlarla sınırlı değildir, fakat başta **De Aeternitate Mundi** olmak üzere konunun Aquinas'ın düşüncesindeki yerini tespit etmede büyük önem taşımaktadırlar.

Çizilen tabloya göre evren Tanrı tarafından yaratılmıştır, fakat başlangıcı olup olmadığı konusunda Aquinas'ın tavrı tartışmalıdır. **Sententiae**'da evrenin sonsuzluğuna ilişkin düşüncelerin bilimsel olarak kanıtlanamayacağını söyler.⁷⁶ **De Potentia**'da evrenin her zaman var olup olmadığını incelerken başlangıcı olduğunu veya olmadığını akıl yolu ile kanıtlamanın bir yolu olmadığını, bunun bir inanç meselesi olduğunu söyler.⁷⁷ Fakat **De Potentia**'daki açıklamaları evrenin varolduğu zamandan önce varolduğuna ilişkindir. Aquinas, **De Aeternitate Mundi** dışında hiçbir eserinde evrenin başlangıcının olduğunu savunmaz, sadece başlangıcı olduğunun kanıtlanamadığını söyler.⁷⁸

Gilson, evrenin başlangıcı hakkında şöyle bir akıl yürütme yapar: “Nasıl ki sınırsız ekleme yapılamazsa ve hiçbir şey sınırsızdan daha büyük olamazsa, evrenin bir başlangıcı yoksa, sınırsızdır ve daha eklenemez. Fakat her gün eklendiği için, evren her zaman varolmuş olamaz.⁷⁹ Fakat sınırsız olan bir şeyin sınırlı olan kısmına ekleme yapılmasında hiçbir sorun yoktur, bu durumda evrenin sonsuzluğu ve sonluluğu aynı derecede kanıtlanabilir olur. Ve evrenin sonluluğu bir inanç meselesine dönüşür.⁸⁰ Evrenin zamanda bir başlangıcı olduğu ihtimali her daim vardır fakat sonu olmamasının imkanını da gözardı etmez.⁸¹ Aquinas yaratma ile ilgili soruşturmalarında sonsuz ve yaratılmış bir evrenin olanağının olduğunu her zaman

⁷⁶ **Sent.** S. 96.

⁷⁷ **De Potentia**, III, 17.

⁷⁸ John F. Wippel, “Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation”, s. 212.

⁷⁹ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 179.

⁸⁰ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 179.

⁸¹ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 180.

ifade eder. İncasına bağlı kalarak sonsuz olmadığını ifade eder. Çünkü sonsuz bir evren yaratmak, Tanrı'nın gücü dahilindedir.⁸²

Aquinas evren (**mundus**) ile yaratılmış olan her şeyi (**universitas creaturarum**) kastetmektedir.⁸³ Evrenin yaratılmış olduğu konusunda şüphe yoktur, başlangıcı ister olsun ister olmasın Tanrı tarafından yaratılmıştır.

Aquinas'ın evrenin sonsuzluğuna ilişkin düşünceleri yorumlanırken dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise yaratma etkinliğidir. Yaratma etkinliği hangi anda biter, sonsuz bir yaratmadan (**ab aeterno**) bahsedilebilir mi? Eğer sonsuz yaratmadan bahsedilecekse, bu aslında yaratılanın korunması değil midir?⁸⁴

“Herhangi bir şüphe olmadan cevaplıyorum ki, şeylerin tanrının mevcudiyetinde korunuyor olduğu ve Tanrı onları terk etse anında hiçliğe düşecekleri kabul edilmelidir.”⁸⁵

Tanrı'nın yarattıkları her an Tanrı tarafından korunmaktadır (**conservatio**) ve varoluşları bu korunmaya bağlıdır. Gilson Tanrı'nın yarattıklarının varlığını devam ettirmesi hakkında şunu söyler: Tanrı'nın yarattığı evrenin Tanrı olmadan kendi başına bir an bile varlığını sürdürebilmesi demek, o evrenin Tanrı olması demektir. Bu olamayacağına göre evrenin varlığını sürdürebilmesi için Tanrı'ya ihtiyacı vardır.⁸⁶ Bundan dolayı Tanrı'nın yaratılmışlar üzerindeki etkisi onların korunmasıdır ve bu etki bir bakıma yaratmanın devam etmesidir.⁸⁷

⁸² Steven E. Baldner, William E. Carrol, **Aquinas on Creation**, s. 26.

⁸³ **ST I** 46 1 obj.1

⁸⁴ P. Van Veldhuijsen, “The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas”, s. 31.

⁸⁵ **De Potentia**, V, 1.

⁸⁶ Summa Theologica, I, 104, 1. cevap

⁸⁷ Etienne Gilson, **Thomism**, s. 211.

SCG’te Tanrı’nın eylemlerinden bahsederken bir tür eylemi olarak da şeyleri varlığa getirme (**productio**), koruma (**conservatio**) ve yönetme (**rego**) olarak sıralar.⁸⁸ Tanrı’nın yaratma eylemiyle koruma eylemi birbirinden farksızdır.⁸⁹

“Tanrı şeyleri bir eylem ile yaratıp bir diğeri ile korumaz. Kalıcı şeylerin mevcudiyeti, ilineksel olarak herhangi bir harekete maruz kalmadıkça bölünemezdir; ve kendinde bir andadır. Bundan ötürü de bir şeyin mevcudiyetinin doğrudan nedeni olarak Tanrı’nın eylemi, varlığının ilkesi ve varlığa devamının ilkesi olarak ondan ayrı değildir.”⁹⁰

Yaratılmış olan her şey varoluşları için kendilerinden başka bir varlığa ihtiyaç duyarlar.⁹¹ Böylece Aquinas varolanlardaki sürekliliğin kaynağını da Tanrı olarak belirlemektedir. Tanrı varolanların sürekliliğinin sebebidir fakat kendisi daha önce belirtildiği gibi bu sürekliliğin dışındadır.⁹²

“Yaratılmış varlığın bütününe başlangıçtaki mevcudiyetine öncel parçaların ve herhangi bir sürenin ayrılmışlığı yoktur, beşinci argümanda kabul edildiği gibi. Şimdi, Tanrı’nın süresi, ki bu sonsuzdur, parçalara sahip değildir, ancak tek kelimeyle basittir, öncesiz ve sonrasızdır; ki bu çalışmanın birinci kitabında gösterdiğimiz gibi Tanrı hareket ettirilemez olduğundan dolayıdır.”⁹³

⁸⁸ SCG II, 1, 3.

⁸⁹ Norman Kretzmann, **The Metaphysics of Creation**, s. 91.

⁹⁰ **De Potentia**, V, 1, r. 2.

⁹¹ O. Faruk Akyol, **Thomas Aquinas**, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005, s.53.

⁹² Aquinas’ın yaratma ve koruma eylemlerini birbiriyle bir ve aynı olarak düşünmesinin kendi içerisinde bir çelişkiye yol açtığına dair yorumlar da vardır. (Bkz. Richard Cross, “The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation”, **Religious Studies**, Vol. 42, No. 4 (Dec. 2006), s. 403-416, s. 408-409.)

⁹³ SCG II, 35, 6.

Tanrı'nın yaratma eyleminden önce evrenin durumu hakkında şüphe yoktur, hiçbir madde yoktur. Tanrı evreni yoktan yaratır. Tanrı'nın süresi olarak bahsedilen sonsuzluğu basit bir süre olarak düşünmek yanlıştır, burada bahsedilen atemporal bir durumdur, insanın anlayabileceği zamandan farklıdır.

Aquinas bütün bu açıklamaları yaparken ve evrenin sonsuzluğuna ilişkin tartışmaları yaparken her zaman bunun bilimsel yöntemlerle kanıtlanamayacak bir şey olduğunu belirtmeye devam eder. Fakat temel olarak bakıldığında görülmektedir ki Tanrı'nın iradesiyle varolan evren, Tanrı'nın iradesiyle son bulacaktır. Evrenin bir sonu olduğu düşüncesi Tanrı'nın gücüyle ilişkili değildir, bu da kanıtlanamayacak konulardan biridir. Tanrı isterse evreni son bulmayacak şekilde yaratabilir, fakat sonu olduğu düşüncesi bir inanç meselesidir.

SONUÇ

Evrenin sonsuzluğu problemi üzerine kapsayıcı bir inceleme yapabilmek adına problem üç ana konuya bölündü; yaratma yani her şeyin başlangıcı, yaratıcının zaman karşısındaki konumu ve evrenin başlangıcı ve/veya sonu olup olmadığının incelenmesi. Bu araştırma amacıyla Thomas Aquinas'ın pek çok eserinin yanı sıra Aristoteles, Platon, Augustinus ve Boethius gibi önemli düşünürlerden de faydalanıldı.

Karşılaşılan ilk sorun Aquinas'ın teolog olarak mı yoksa bir filozof olarak mı evrenin sonsuzluğu problemine yaklaştığıdır. Yapılan incelemelerle görüldü ki Aquinas her ne kadar teolojik motifler içeren çalışmalar yapmış olsa da felsefi içeriği göz ardı edilemez. En başta bir teolog olmasının yanı sıra yazılarının felsefi değeri şüphe götürmez.

Ardından yaratma kavramının Aquinas'ın düşüncesinde ne anlama geldiğine değinildi. Yaratma Hıristiyan düşüncesi için çok temel kavramlardan biridir. Tanrı evreni *ex nihilo* yaratmıştır. Bu anlayış Antik Yunan'dan oldukça farklıdır çünkü Antik Yunan'da yokluktan varlığın olması söz konusu değildir. Ortaçağ'ın Tanrı anlayışıyla birlikte *ex nihilo* yaratmadan bahsedilebilir. Aquinas için ise yaratma Tanrı'dan bir yayılmadır. Yaratılmış her şey, yani Tanrı dışında evren, Tanrı'dan pay alır ve onun iyiliği ve güzelliğinin yayılması ile yayılır. Bu anlatım temelsiz gelmekle birlikte Aquinas yaratma ilişkin düşüncelerini Aristoteles, Platon ve Augustinus'un düşüncelerinden esinlenerek oluşturur. Tanrı saf aktüel olduğundan ve yaratılmış olan şeyler –melekler gibi salt akılları bir yana bırakırsak- bileşim olduklarından, yaratılabilmeleri için potansiyel olan bir şeye ihtiyaç vardır. Bu nedenle başta Tanrı

bütün aktüelliği karşısında saf potansiyel olan ilk maddeyi yaratır. Ardından fizik nesnelere yaratır. Bu fizik nesnelere oluş ve bozulma tabidirler ve Tanrı'ya ulaşmaya çabalarlar. Yaratma anlatışta uzun ve kademeli bir süreç olarak ifade edilmesine karşın Tanrı için herhangi bir zamanda gerçekleşmez, bir süre gerektirmez. Tanrı'nın yaratımı onun bilgisi ve iradesi ile olur ve irade ettiği anda gerçekleşir.

Yaratmanın ardından Tanrı'nın zaman karşısındaki konumu incelendi. Zaman, daha önce tanımladığı gibi, hareketin önce ve sonraya göre sayıdır. Bu tanım zamanı mutlak, öznellikten bağımsız bir hale getirir fakat bir yandan da harekete bağlar. Zaman ne harekettir, ne de hareketten ayrı düşünülebilir. Tanrı'nın ise insanların tabi olduğu gibi bir harekete tabi olduğunu söylemek olanaksızdır. Çünkü Tanrı insanın anlayışının çok ötesinde bir varoluştur, oluş ve bozulma tabi değildir.

Sonsuz ve zaman ayrımı ile Tanrı ile zaman arasındaki ilişki çözülebilir. Burada Aquinas tarafından ilkin Augustinus'un değindiği ardından Boethius'un ortaya koyduğu sonsuz ve **sempiternal** ayrımı kullanılmıştır. Sonsuz herhangi bir ekleme veya çıkarma yapılamayan bir tamlığı ifade ederken, **sempiternal** her an tasdiklenmesi gereken, çoğu zaman başlangıcı olan bir durumu ifade etmektedir. Tanrı sonsuz iken, yaratılmış şeylerden bahsederken ancak **sempiternal** denebilir.

Aquinas Tanrı'nın zamanı algılaması konusunda ise, zamanın Tanrı tarafından idrak edilememesi gibi bir durumun söz konusu olmayacağını fakat insanla aynı şekilde algılamayacağını söyler. Onun algısı insanın algısının çok üzerindedir. Tanrı insanın yaşadığı zamanı bir 'şimdi' gibi algılar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bunun sadece bir analogi olmasıdır. Tanrı'nın nasıl algıladığının insan aklı ile bilinmesi mümkün değildir. Fakat sonsuz Tanrı'ya mahsustur.

Tanrı ile zaman arasındaki ilişkinin ardından, bir bütün olarak evrenin sonsuzluğu problemi incelendi. Bunun için de Aquinas'ın eserlerinin yanı sıra, yorumları incelenirken Aristoteles'in eserlerine başvuruldu. Aquinas evrenin yaratılmış olduğu fikrinin Tanrı'nın varlığı sebebiyle yanlışlanamayacak bir düşünce olduğunu söyledi. Fakat Tanrı'nın evrenin bir başlangıcı yokmuş gibi yaratma

olasılığını da göz ardı etmedi. Evrenin yaratılmış olmasının ve sonu olmasının bir inanç meselesi olduğu ortaya kondu. Çünkü sonluluğu/sonsuzluğu eşit derecede kanıtlanabilir iddialardır.

Bu noktada görüldü ki Tanrı'nın yaratma eylemi evrenin oluşa gelmesi ile son bulmuyor, evrenin varoluşunun devamı için de her an yaratmaya devam etmesi, koruması gerekiyor. Aquinas'ın düşüncesinde yaratma ve koruma arasında bir fark olmadığı görüldü, yaratılan şeyin korunması için Tanrı'nın başka bir eylem yapmasına gerek yoktur. Hatta yaratma bir yayılma olduğundan, olan şey yayılmanın devam etmesidir.

Aquinas açısından evrenin sonsuzluğuna ilişkin yapılan bu inceleme kısaca şu sonuçları verir:

1. Evren Tanrı tarafından yaratılmıştır.
2. Yaratma eylemi bir yayılmadır.
3. Etkin neden olan Tanrı aynı zamanda da erek nedendir.
4. Tanrı sonsuzdur.
5. Melekler ve benzeri yapıdaki akılsal varolanların kendi zamanı vardır.
6. Zaman hareket ile bağlantılıdır fakat ona göre hızlanıp yavaşlamaz, mutlaklıdır.
7. Evrenin başlangıcı olduğu ve sonu olduğu düşünceleri eşit derecede kanıtlanabiliridir.
8. Dolayısıyla evrenin sonsuzluğu bir inanç meselesidir.

Sonuç olarak Aquinas'ın evrenin sonsuzluğuna felsefi içerikli teolojik bir yaklaşımı vardır. Basit bir inanç meselesi olmaktan ziyade, en azından bir noktaya kadar akılla değerlendirilebilecek bir konudur. Bazı iddialara göre Aquinas evrenin sonsuz olduğu düşüncesini gerçekten savunmuştur fakat bu çalışma süresince desteklenen düşünce evrenin sonsuzluğu ihtimalinin akıl ile ortadan

kaldırılmayacağı, Aquinas'ın da pek çok eserinde dile getirdiği gibi bir inanç meselesi olduğudur.

SÖZLÜKÇE¹

Tempus: Zaman (Gr. Khronos, kairos)

Aeternus: Sonsuz (Gr. Aion)

Sempiternus: **semper** ve **aeternus** kelimelerinin birleşiminden oluşur.

Aevum: Meleklerin zamanı (İng. Eternity)

Conservatio: Koruma

Infinitum: Sınırsız (Gr. Apeiron)

Finis: Amaç (Gr. Telos)

Succesivus: Arka arkaya gelen (Gr. Ephexes)

Principium: Başlangıç

Continuum: Sürekli (Gr. Synécheia)

Perennis, perpetuus: Kalıcı (Gr. Aiónios, aénaos)

Nunc: Şimdi (Gr. Nun)

Facio: Yapmak

Creatio: Yaratma (Gr. Genesis)

¹ Sözlükçe için yararlanılan kaynaklar şunlardır: O. Faruk Akyol, **Thomas Aquinas**, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005; **An Etymological Dictionary of the Latin Language**, F. E. J. Valpy, London, 1828; **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**, Michiel de Vaan, Brill, Leiden, 2008; **Greek-English Lexicon**, Little and Scott, 3 Mayıs 2017, (Çevrimiçi) <http://perseus.tufts.edu>; **Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon**, F. E. Peters, New York University Press, New York.

Ens: Varlık

Essentia: Öz

Actus: Aktüel

Potentia: Potansiyel

Materia: Madde

Form: Form

Motus: Hareket

Mutatio: Değişim

Generatio: Oluş

Corruptio: Bozuluş

Participio: Pay alma

Emanatio: Yayılma

Prima Materia: İlk madde

Intelligitur: Anlaşılan

Substantia: Töz

Forma Substantialis: Tözsel form

Causa Materialis: Maddi neden

Causa Formalis: Formel neden

Causa Efficiens: Etkin neden

Causa Finalis: Erek neden

Voluntas: İrade

Intellectus: Akıl

Actus purus: Saf aktüel

KAYNAKÇA

Kutsal Kitaplar:

Holy Bible, King James Version, Christian Art Publishers, 2012.

Holy Bible, “Ecclesiasticus / Sirach”,
<http://www.catholic.org> (Çevrimiçi)

Sözlükler:

An Etymological Dictionary of the Latin Language, F. E. J. Valpy, London, 1828.

Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages, Michiel de Vaan, Brill, Leiden, 2008.

Greek-English Lexicon, Little and Scott, 3 Mayıs 2017, (Çevrimiçi) <http://perseus.tufts.edu>.

Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon, F. E. Peters, New York University Press, New York.

- Aertsen, J. A.: “The Believing and the Philosophical Thomas”, **The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries**, Ed. By. J. B. M. Wissink, Brill, 1990.
- Akyol, O. Faruk: **Thomas Aquinas**, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005.
- Anderson, James F.: **St. Augustine and Being**, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965.
- Aquinas, Thomas: **On The Truth Of The Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book One: God**, Trans. By. Anton C. Pegis, Doubleday & Company, New York, 1955.
- Aquinas, Thomas: **On The Truth Of The Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book Two: Creation**, Trans. By. James F. Anderson, Doubleday & Company, New York, 1955.
- Aquinas, Thomas: **On The Truth Of The Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book Three: Providence, Part I** Trans. By. Vernon J. Bourke, Doubleday & Company, New York, 1956.
- Aquinas, Thomas: **De Ente Et Essentia**, Trans. by. the English Dominican Fathers, 1965, <http://dhspriority/thomas> (çevrimiçi)

- Aquinas, Thomas: **In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio**, Trans. By. Fabian R.Larcher and Pierre H. Conway, <http://dhspriority/thomas> (çevrimiçi)
- Aquinas, Thomas: **Commentary on the Book of Causes**, Trans. By. Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess, Richard Taylor, The Catholic University of America Press, Washington, 1996.
- Aquinas, Thomas: **Summa Theologica Complete English Edition in Five Volumes**, Vol. I, Trans. By. Fathers of the English Dominican Province, Sheed & Ward, London, 1981.
- Aquinas, Thomas: **De Principiis Naturae**, Trans. By. R. A. Kocourek, <http://dhspriority/thomas> (çevrimiçi)
- Aquinas, Thomas: **Commentaria in octo libros Physicorum**, trans. by Pierre H. Conway, College of St. Mary of the Springs, Columbus, 1962.
- Aquinas, Thomas: **Commentary on the Metaphysics of Aristotle**, Vol. III, Trans. By. John P. Rowan, Library of Living Catholic Thought, Chicago, 1961.
- Aquinas, Thomas: **Questiones Disputatae De Potentia Dei**, trans. by. the English Dominican Fathers, The Newman Press, Westminister, Maryland, 1952.

- Aquinas, Thomas: **Quaestiones Disputatae de Veritate**, Trans. By. Robert W. Mulligan, Henry Regnery Company, Chicago, 1952
- Aquinas, Thomas: **Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi**, Trans. By. Steven E. Baldner, William E. Carrol, **Aquinas on Creation** içinde, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997, s. 63.
- Aquinas, Thomas: **On The Eternity of The World (De Aeternitate Mundi)**, Trans. By. Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, Paul M. Byrne, **On The Eternity of The World (De Aeternitate Mundi)**, içinde Marquette University Press, Milwaukee, 1984.
- Aristotle: **De Caelo**, Trans. By. J. L. Stocks, Clarendon Press, Oxford, 1922.
- Aristotle: **Meteorologica**, Trans. By. H. D. P. Lee, Harvard University Press, 1951.
- Aristotle: **On the Heavens**, trans. W. K. C. Guthrie, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1939.
- Aristotle: **Physics**, Vol. I, Trans. by. Philip H. Wicksteed, Francis M. Cornford, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Aristotle: **Physics**, Vol. II, Trans. by. Philip H. Wicksteed, Francis M. Cornford, Harvard University Press, Cambridge, 2005.

- Aristotle: **The Metaphysics**, Vol. II, Trans. By. Hugh Tredennick, Harvard University Press, Cambridge, 1961
- Ariotti, P. E.: "The Concept of Time in Western Antiquity", **The Study of Time II: Proceedings of the Second Conference of the International Society for the Study of Time**, Ed. By. J. T. Fraser, N. Lawrence, Lake Yamanaka, Japan, Springer-Verlag, 1975.
- Ashbaugh, Anne Freire: **Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus**, State University of New York Press, New York, 1988.
- Augustinus: **İtirafılar**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010
- Baldner, Steven E.,
- Carrol, William E.: **Aquinas on Creation**, Writings on the "Sentences" of Peter Lombard Book 2, Distinction 1, Question 1, Trans. By. Steven E. Baldner, William E. Carrol, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997, s. 6-11)
- Barnes, Jonathan: **Aristotle**, A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Boethius: **Felsefenin Tesellisi**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2009

- Boethius: **De Trinitate**, Trans. By. H. F. Stewart, E. K. Rand, **Boethius, Tractates, De Consolatione Philosophiae** içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1968.
- Bostock, David: **Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics**, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Bowin, John: "Aristotle on the Order and Direction of Time", **Apeiron**, 42, no. 1 (March 2009), 49-78.
- Brabantia, Siger of: **The Eternity of The World (De Aeternitate Mundi)**, Trans. By. Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, Paul M. Byrne, **On The Eternity of The World (De Aeternitate Mundi)**, içinde Marquette University Press, Milwaukee, 1984.
- Brower, Jeffrey E.: **Aquinas's Ontology of the Material World, Change, Hylomorphism, and Material Objects**, Oxford University Press, Oxford, 2014, s.5.
- Christian, William A.: "Augustine on the Creation of the World", **The Harvard Theological Review**, Vol. 46, No. 1 (Jan. 1953), s. 1-25,
- Clark, Gordon H.: "The Theory of Time in Plotinus," **Philosophical Review**, Vol. 53, No. 4 (Jul. 1944), s. 337-358.
- Clarke, W. Norris: "What Cannot Be Said in Saint Thomas's Essence-Existence Doctrine", **The Creative**

- Retrieval Of Saint Thomas Aquinas**, Forshan University Press, New York, 2009
- Cleary, John J.: **Aristotle & Mathematics, Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics**, Brill, New York, 1995.
- Coope, Ursula: **Time for Aristotle**, Physics IV. 10-14, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Corish, D.: "The Beginning of the Beginning in Western Thought," **The Study of Time IV**, Papers from the Fourth Conference of the International Society for the Study of Time, Ed. By. J. T. Fraser, N. Lawrence, D. Park, Springer-Verlag, New York, 1981.
- Cornford, Francis MacDonald: **Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato** Trans., with a running commentary, By. Francis Macdonald Cornford, Hackett Publishing Company, Routledge, 1997.
- Cornford, Francis MacDonald: "A Ritual Basis for Hesiod's Theogony", **The Unwritten Philosophy and Other Essays**, Ed. By. W. K. C. Guthrie, Cambridge University Press, London, 1950.
- Craig, William Lane: **God, Time and Eternity**, The Coherence of Theism II, Springer, 2001.
- Craig, William Lane: **Time and Eternity**, Exploring God's Relationship to Time, Crossway Books, Wheaton, 2001.

- Cross, Richard: "The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation", **Religious Studies**, Vol. 42, No. 4 (Dec. 2006), s. 403-416.
- Cushman, Robert E.: "Greek and Christian Views of Time", **The Journal of Religion**, vol. 33, no. 4 (1953), p. 254-265.
- Dales, Richard C.: "Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century Early Latin Discussions", **Speculum**, Vol. 57, No. 3 (Jul., 1982), s. 495-508.
- Dales, Richard C.: **Medieval Discussions of the Eternity of the World**, Brill, 1990.
- Dales, Richard C.: "Time and Eternity in the Thirteenth Century", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 49, No. 1 (Jan. – Mar. 1988), s. 27-45.
- Davies, Brian: **Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles, A Guide and Commentary**, Oxford University Press, 2016
- Doyle, Robert: **An Historico-Doctrinal Exposition of the Doctrine of the Eternity of the World in Siger of Brabant**, 1950.
- DeWeese, Garrett: "Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal", **God and Time**, Essays on the Divine Nature, Ed. By. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff, Oxford Unibersity Press, Oxford, 2002 s. 55-56

- Dolnikowski, Edith Wilks: **Thomas Bradwardine: A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth Century Thought**, Brill, 1995.
- Doolan, Gregory T.: **Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2008
- Duan, Dezhi;
- Zhao, Dunhua: "On Thomas Aquinas' doctrine of materia signata", **Frontiers of Philosophy in China**, Vol. 4, No. 4 (December 2009), Brill, s. 552-562,
- Dunphy, William: "The Quinque Viae and some Parisian Professors of Philosophy", **St. Thomas Aquinas, 1274-1974, Commemorative Studies**, Vol. II, Ed. By. Armand A. Maurer, Etienne Gilson, Joseph Owens, Anton C. Pegis, John F. Quinn, Edward Synan, James A. Weisheipl, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974.
- Eriugena: **Johannis Scotti Eriugena Peripshyeon**, Ed. By. I. P. Sheldon-Williams, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1981.
- Fox, Rory: **Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought**, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Freeman, Kathleen: **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, A Complete Transtation of the Fragments in**

- Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Trans. By. Kathleen Freeman, Harvard University Press, Cambridge, 1948
- Galluzzo, Gabriele: "Aquinas's Commentary on the Metaphysics", **A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics** içinde, Ed. By. Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo, Brill, Leiden, 2014, s. 209-254
- Gilby, Thomas: **St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts**, Oxford University Press, 1952.
- Gilson, Etienne: **The Christian Philosophy of St. Augustine**, Trans. By. L. E. M. Lynch, Vintage Books, New York, 1967.
- Gilson, Etienne: **Thomism, The Philosophy of Thomas Aquinas**, Trans. Laurence K. Shook, Armand Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Canada, 2002.
- Grant, Edward: "The Medieval Cosmos: Its Structure and Operation", **Journal for the History of Astronomy**, Volume 28, Issue 2, s. 147-167, 1997.
- Grijs, F. J. A. De: "Aquinas' De Aeternitate Mundi", **The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries**, Ed. By. J. B. M. Wissink, Brill, 1990,

- Guagliardo, Vincent A.: **Commentary on the Book of Causes** içinde, The Catholic University of America Press, Washington, 1996
- Guthrie, W. K. C.: **A History of Greek Philosophy**, Vol. II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge University Press, London, 1969.
- Hankey, W. J.: **God in Himself**, Aquinas' Doctrine of God Expounded in the *Summa Theologiae*, Oxford University Press, Oxford, 2004,
- Harry, Chelsea C.: **Chronos in Aristotle's Physics on the Nature of Time**, Springer, 2015.
- Hesiod: **Theogony**, Trans. By. Glenn W. Most **Theogony, Works and Days, Testimonia** içinde, Harvard University Press, Cambridge, 2006
- Hughes, Christopher: "Matter and Actuality in Aquinas", **Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives** içinde, Ed. By. Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2002
- Keizer, Helen M.: "'Eternity' Revisited, A Study of the Greek Workd aion", **Philosophia Reformata**, 65 (2000), s. 53-71.
- Kenny, Anthony: **Ancient Philosophy**, A New History of Western Philosophy, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 2006.

- Kenny, Anthony: **Aquinas on Being**, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E.: **The Presocratic Philosophers**, A Critical History with a Selection of Texts, Cambridge University Press, London, 1977.
- Konstan, David;
- Ramelli, Ilaria: **Terms For Eternity: Aiônios And Aïdios In Classical And Christian Texts**, Gorgias Press, NJ, 2013.
- Kretzmann, Norman: "Aristotle on the Instant of Change", **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes** içinde, Richard Sorabji ve Norman Kretzmann, Vol. 50, 1976, s. 69-81, 91-114.
- Kretzmann, Norman;
- Stump, Eleonore: "Eternity", **The Journal of Philosophy**, Vol. 78, No. 8 (Aug., 1981), pp. 429-458
- Leftow, Brian: "The Eternal Present", **God and Time, Essays on the Divine Nature**, Ed. By. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff, Oxford University Press, Oxford, 2002,
- Leftow, Brian: "Time, Actuality and Omniscience", **Religious Studies**, Vol. 26, No. 3 (Sep., 1990), s. 303-321.

- Leyden, W. von: "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle", **The Philosophical Quarterly**, Vol. 14, No. 54, (Jan., 1964), s. 35-52.
- .
- Louth, Andrew: **Ancient Christian Commentary on Scripture, Genesis 1-11**, Intervarsity Press, Illinois, 2000.
- Maurer, Armand A: **Medieval Philosophy An Introduction**, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1982.
- Maurer, Armand A: "Form and Essence", **Being and Knowing** içinde, (s. 3-19) Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990,
- Mourelatos, Alexander P. D.: "Pre-Socratic Origins of the Principle that There are No Origins from Nothing", **The Journal of Philosophy**, Vol. 78, No. 11, Seventy-Eight Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division (Nov. 1981) s. 649-665.
- Pecham, John: **Questions Concerning the Eternity of the World**, trans. Vincent G. Potter, Fordham University Press, 1993.
- Plantinga, Alvin: **Does God Have a Nature**, The Aquinas Lecture, 1980, Marquette University Press, Milwaukee, 1980

- Plato: **Phaedo**, Trans. By., Harold North Fowler, **Euthyphro, Apology, Vrito, Phaedo, Phaedrus** içinde, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Plato: **Phaedrus**, Trans. By., Harold North Fowler, **Euthyphro, Apology, Vrito, Phaedo, Phaedrus** içinde, Harvard University Press, Cambridge, 2005
- Plato: **Timaeus**, Trans. By. Francis Macdonald Cornford, **Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato** içinde, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- Plato: **The Republic in Two Volumes**, Vol. II, Trans. By. Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, 1942.
- Plotinus: **Enneads III 1-9**, Trans. By. A. H. Armstrong, Harvard University Press, London, 1967
- Proclus: **Commentary on Plato's Timaeus**, Vol. II, Trans. By. David T. Runia, Michael Share, Cambridge University Press, Cambridge, 2008
- Robbins, Frank Eggleston: **The Hexaemeral Literature, A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis**, The University of Chicago Press, Chicago, 1912.
- Ross, Sir David: **Aristotle**, With an introduction by John L. Ackrill, Routledge London, 1995

- Rosemann, Philipp W. **Peter Lombard**, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Rosen, Jacob: "Motion and Change in Aristotle's *Physics* 5.1", **Phronesis**, Vol. 57 (2012), s. 63-99
- Sallis, John: **Chorology, On Beginning in Plato's Timaeus**, Indiana University Press, 1999.
- Seidl, Horst: "Is Aristotle's Cosmology and Metaphysics Compatible with the Christian Concept of Creation", **Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse**, Ed. By. Michael Treschow, Williemien Otten, Walter Hannam, Brill, Leiden, 2007.
- Sorabji, Richard: **Time, Creation and the Continuum: Theories in Late Antiquity and Early Middle Ages**, Duckworth, 1983.
- Steenberghen, Fernand Van; "The Problem of the Existence of God in Saint Thomas' "Commentary on the Metaphysics" of Aristotle", **The Review of Metaphysics**, Trans. By. John Wippel, Vol. 27, No. 3, A Commemorative Issue. Thomas Aquinas, 1224-1274 (Mar., 1974), s. 554-568.
- Taylor, A. E.: **Plato**, Dodge Publishing Company, New York, 1981.

- Tomkinson, J. L.: "Divine Sempiternity and Atemporality", **Religious Studies**, Vol. 18, No. 2 (Jun. 1982), s. 177-189.
- Velde, Rudi Te: **Aquinas on God**, The 'Divine Science' of the Summa Theologie, Ashgate, England, 2006
- Veldhuijsen, P. Van: "The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas", **The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and His Contemporaries**, Ed. By. J. B. M. Wissink, Brill, 1990,
- Wagner, Michael: **The Enigmatic Reality Of Time : Aristotle, Plotinus, And Today**, Brill, Leiden, 2008.
- Weisheipl, James A.: The Development of Physical Theory in the Middle Ages, University of Michigan Press, 1971.
- Weisheipl, James A.: "The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion", **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**, Ed. By. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Weisheipl, James A.: The Commentary of St. Thomas on the De Caelo of Aristotle, **Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives** içinde, Ed. By. Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 37-61.

- Weisheipl, James A.: "The Concept of Matter in Fourteenth-Century Science", **The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy**, Ed. By. Ernan McMullin. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1965.
- Weiss, Helene: An Interpretative Note on a Passage in Plotinus' on Eternity and Time (III. 7. 6), **Classical Philology**, Vol. 36, No. 3 (Jul., 1941), pp. 230-239.
- Wildberg, Christian: **John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether**, Walter de Gruyter, Berlin, 1988.
- Wilks, Ian: "Aquinas on the past Possibility of the World's Having Existed Forever", **The Review of Metaphysics**, Vol. 48, No. 2 (Dec., 1994), s. 299-329.
- Williams, C. J. F.: "Aristotle and Corruptibility: A Discussion of Aristotle "De Caelo" I, xii. Part II", **Religious Studies**, Vol. 1, No. 2 (Apr., 1966), s. 203-215.
- Wippel, John F.: **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being**, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2000.
- Wippel, John F.: "Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing", **The**

Review of Metaphysics, Vol. 38, No. 3 (Mar., 1985), s. 563-590, s. 589.

Wippel, John F.:

“Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation”, **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas**, Catholic University of America Press, Washington DC, 1995

Wippel, John F.:

Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II, The Catholic University of America Press, Washington, 2007

ÖZGEÇMİŞ

1984 yılında Rize’de doğdu. İlkokulu Çayeli Dokuz Mart İlköğretim Okulu’nda, ortaokulu Pazar Anadolu Lisesi’nde tamamladıktan sonra liseyi İstanbul’da Hüseyin Avni Sözen Anadolu Lisesi’nde okudu. 2004 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde başladığı lisans eğitimini 2009 yılında tamamlayarak aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda yüksek lisans eğitimine başladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemik Felsefe Anabilim Dalı’na 2009 yılında araştırma görevlisi olarak atandı. 2011 yılında “Ortaçağ Düşüncesinde Tümmeller Problemi” başlıklı yüksek lisans teziyle mezun oldu. 2011 yılında Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda doktora programına başladı.