



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

ZAMAN, TANRI VE DÖRT-BOYUTÇULUK

(DOKTORA TEZİ)

Turan Argun SEZER

BURSA 2023



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

ZAMAN, TANRI VE DÖRT-BOYUTÇULUK

DOKTORA TEZİ

Turan Argun SEZER

Doç. Dr. Zikri YAVUZ

BURSA 2023

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim / Ana sanat Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 711121012 numaralı Turan Argun Sezer'in hazırladığı "Zaman, Tanrı ve Dört-boyutçuluk" konulu (Doktora / Sanatta Yeterlik Tezi / Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -.....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı) Akademik Unvanı,

Doç. Dr. Zikri YAVUZ

Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı,

Adı Soyadı Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı,

Adı Soyadı Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı,

Adı Soyadı Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı,

Adı Soyadı Üniversitesi

...../...../ 20.....



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 12/01/2023

- 1- Tez Başlığı / Konusu: Zaman, Tanrı ve Dört-boyutçuluk
- 2- Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 281 sayfalık kısmına ilişkin, 12/01/2023 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %6'dur.
- 3- Uygulanan filtrelemeler:
- 4- Kaynakça hariç
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
- 6- Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

12/01/2023

Adı Soyadı: Turan Argun Sezer
Öğrenci No: 711121012
Anabilim Dalı: Felsefe Ve Din Bilimleri
Programı:
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
Doç. Dr. Zikri YAVUZ
16/01/2023

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum Zaman, Tanrı ve Dört-boyutçuluk adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

16/12/2021

Adı Soyadı : Turan Argun Sezer
Öğrenci No : 711121012
Anabilim Dalı : Felsefe Ve Din Bilimleri
Programı :
Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Turan Argun Sezer
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Felsefesi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Mezuniyet Tarihi : 27/ 01/ 2023
Tez Danışman(lar)ı : Doç. Dr. Zikri YAVUZ

ZAMAN TANRI VE DÖRT-BOYUTÇULUK

Bu tez, zamanın modern anlayış biçimleri ve modern zaman felsefesi ve modern analitik felsefe ve din felsefesi bağlamında zaman ve Tanrı'nın ilişkisi üzerine odaklanmaktadır. Tezde kullandığım metot, çoğunlukla, hangi zaman anlayışının daha savunulabilir olduğunu bulmak ve bu anlamda bir sonuca varabilmek için kullandığım diyalektik metottur. Bunun için, ilk bölümde, zaman felsefesinde ilk modern görüşlerden birisi olan ve modern tartışmaların başlangıcını oluşturan McTaggart'ın zaman felsefesi üzerinde durdum. Bu bölümde McTaggart'ın zaman felsefesini ve Russell'ın buna cevabını ayrıntılı bir şekilde ele aldım. Üçüncü bölümde, zaman felsefesinde pek çok görüş olmasına karşılık Şimdıcilik, hareket eden şimdi görüşü ve ezilicilik olarak bilinen üç farklı görüşü konu aldım. Bu tezde Eziliciliğin -dolayısıyla Dört-boyutçuluğun- hem tanımsal hem de pozitif bilimler hem de din felsefesi anlamında savunulması gerektiğini ileri sürdüm. Şimdıcilik, hareket eden şimdi ve Dört-boyutçuluk arasındaki tartışmaları ayrıntılı bir şekilde ele almak suretiyle Dört-boyutçuluğun savunulabilir zaman felsefesi olduğu kanaatine vardım. Tanrı ve onun zamanla ilişkisini ele aldığım son bölümde Tanrı'nın dört özelliği (mutlak ilmi, mükemmellik, ezililik ve değişmezliği) ve bunlara nasıl yaklaşılması gerektiği üzerinde durdum. Dört-boyutçuluğu savunmak için çoğunlukla Neo-Platoncu zaman anlayışına başvurarak Dört-boyutçuluğun Tanrı ve onun bizim dünyamızla ilişkisini anlamak için yegâne zaman felsefesi olduğu sonucuna ulaştım.

Anahtar Sözcükler:

Tanrı, Dört-boyutçuluk, zaman felsefesi, Ezilicilik, Şimdıcilik

ABSTRACT

Name and Surname : Turan Argun Sezer
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch: Philosophy of Religion
Degree Awarded: Master / PhD
Degree Date : 27/01/ 2023
Supervisor (s) : Doç. Dr. Zikri YAVUZ

TIME, GOD AND FOUR-DIMENSIONALISM

This thesis is focusing on the various modern understandings and philosophies of time and the relationship of God with time in terms of modern analytic philosophy and philosophy of religion. The methods I use in this thesis is mostly dialectical method through I come to conclusion and decide which view of time to be hold for a tenable philosophy of time. Towards this end, in the first chapter I repose on McTaggart's philosophy of time which is one of the first modern views on the philosophy of time and which marked a beginning for the modern discussions. In this chapter I break down McTaggart's philosophy of time and Russell's response regarding the reductionism of B series. In the second chapter, though there are many views on philosophy of time, I deal with three different approaches known as presentism, moving spotlight, and eternalism. In this part, I argue that eternalism - hence four-dimensionalism- should be favored in terms of both modern philosophy of time in terms of positive and descriptive sciences and philosophy of religion. I have thoroughly discussed presentism, moving spotlight and four-dimensionalism with all their variants and combinations and the general discussions in literature thereby concluded that four-dimensionalism should be held for a justifiable philosophy of time. In the final chapter, which is about God and his relationship with time, I discuss four properties of God (omniscience, perfection, eternity, and immutability) and how these should be approached with a view understanding them. I mostly employed the Neo-Platonist view on time in favor of four-dimensionalism, thus I come to the conclusion that four-dimensionalism is the only tenable philosophy of time for understanding God and his relationship with our world.

Keywords:

God, Four-dimensionalism, philosophy of time, eternalism, presentism

ÖNSÖZ

İşbu tezin yazılmasında bana olan desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, birlikte olduğum her an için minnet duyduğum sevgili eşim Irmak Ocak Sezer ve tez yazım süreci boyunca onun oyun isteklerini geri çevirmek zorunda olduğum için bana kızmayan sevgili oğlum A. Arda Sezer'e,

Tez süresince bana her türlü maddi ve manevi desteği gösteren sevgili annem ve babam Ahmet Sezer ve Fatma Ovalı-Sezer ve zaman ve fizik üzerine yaptığım tartışmalarda bana yol gösteren değerli kardeşim H. Cavit Sezer'e,

Sıkıcı bir felsefe tezini okuma zahmetine katlanan değerli dostlarım Dr. M. Bülent Tokdemir'e ve Doç. Dr. Gökçe Çataloluk'a,

Son olarak ve en önemlisi; tez yazım sürecinde her zaman yanımda olan değerli hocam Doç. Dr. Zikri Yavuz'a en içten teşekkürlerimle.

τίς εσθ' ὁ χάρος; του θεῶν νομίζεται

*Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,
ὃ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν
γενέτωρ, ἢ δ' ὑγροβόλουσσταγόνας
νοτίας παραδεξαμένη τίκτει
θνητούς, τίκτει βοτάνην φύλά τε
θηρῶν· ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται.*

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
TEZDE KULLANILAN MANTIK SEMBOLLERİ.....	x
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM MCTAGGART'IN ZAMAN ANLAYIŞI

A. McTaggart'ın A serisi ve B serisi Ayrımı: A ve B serisi Paradoksal mıdır?	20
1. Kip	39
2. Değişim.....	41
3. Olay	45
4. Broad'un Eleştirisi.....	49
5. Oaklander ve Smith: Fasit Daire	50
B. Bertrand Russell'ın Eleştirileri	58
C. McTaggart Russell'a Karşı: Değişim	76
D. Zamansal Geçiş Paradoksu.....	93

II. BÖLÜM ZAMANIN ONTOLOJİSİ:

A. Zamanın Ontolojisi Tartışmaları: İtirazlar	126
B. Hareket Eden Şimdi Modeli (Moving Spotlight).....	130
C. Şimdıcilik	141

D. Ezelicilik ve Dört-boyutçuluk	155
1. Daimicilik, Sürecilik ve Evrecilik	159
2. Evre ve Solucan Teorileri	165
E. Smart ve Dört-boyutçu Zaman Anlayışı	170
F. Mellor ve B serisi Teorileri	177
G. Özel Görelilik, Şimdıcilik ve Ezelicilik	189
1. Özel Görelilik Nedir?	190
2. Özel Görelilik ve Şimdıcilik (ya da A-teorileri).....	192
3. Özel Görelilik ve Ezelicilik	203
III. BÖLÜM TANRI VE ZAMAN İLİŞKİSİ.....	210
A. Tanrı Kavramı	211
B. Tanrı'nın Yaratımı ve Zaman	214
1. Ezelilik, Değişmezlik ve Zorunlu Doğrular: Bir Çelişki.....	237
2. Tanrı Nasıl Değişmez ve Ezeli Olabilir?.....	245
C. Tanrı'nın Mutlak İlmî	247
D. Ezelicilik ve Tanrı'nın Zamansızlığı: Bir Çözüm	263
SONUÇ	270
KAYNAKÇA.....	283
ÖZGEÇMİŞ	297

TEZDE KULLANILAN MANTIK SEMBOLLERİ

\perp	Yanlışlama
$\exists!$	Yalnızca bir
\exists	En az bir
\forall	Her, bütün
\Rightarrow/\supset	Gerektirme, şart, ise
\Leftrightarrow	Ancak ve ancak
\neg	Değil
$\vee/+$	Veya
$\wedge/.$	Ve
\therefore	O hâlde
\subset	Kapsama, ise

KISALTMALAR

ATD	Armstrong-Tooley-Dretske hipotezi
GSA	Her şeyin kaynağı olarak Tanrı (God source of all)
HEŞ	Hareket Eden Şimdi
ÖG	Özel Görelilik
P _b	Mükemmel varlık (Perfect being)
P _e	Şahsi varlık (Personal being)

GİRİŞ

*Ben yaşlı bir fizikçiyim; ölümden korkmam.
Zamandan korkarım.*

Interstellar (2014)

Zaman, metafizik olarak ele alınması ve ontolojisinin gerekçelendirilmesi en güç kavramlardan birisidir.

Onu atomik seviyede ölçen saatlerimiz vardır. Mikrosaniyeler ve hatta çok daha küçük zaman birimleriyle ölçebileceğimiz araçlarımız vardır. Ancak bunların hiçbiri zamanla kurduğumuz kişisel ve felsefi ilişkiye dair bize kesin bir veri vermez. Bir subatomik parçacığın saniyenin milyonda bir hızla görünüp kaybolması ile bir yıldızın milyarlarca senelik ömrü arasında sadece ilişkisel bir fark olduğu gerçeğini işte o zaman anlamaya başlarız. Ancak yine de bu ilişkisel durum bize kesin bir tablo çizemez.

Bu sebeple insanın zaman ile ilişkisi onun aslında zamana ne kadar bağlı olup olmadığı sorusunu aklına getirir. Bir taş için geçen zamanın o taş çağlar boyunca ne hale gelirse gelsin taş açısından öneminin olup olmadığını tahmin etmek zor değildir; ancak insan için geçen çağlar ve saniyelerin arasındaki fark nicelik ayırt etmeksizin önemli olabilir. İnsanın zamanı bu şekilde tasavvur edişi aynı kavramın bu kadar farklı şekilde soyutlanmasının imkânsız olduğu düşüncesine götürür. Tıpkı Odysseus'taki Agamemnon gibi bir insanın aynı zamanda hem adaletli hem de adaletsiz olamayacağı ya da adalet idesinin ona tamamen ters bir intikam fikrini içermeyeceği gibi zaman ne kısa ne de uzun olmakla tanımlanabilir. Bunlar sadece belirli niteliklerdir ve bu nitelikler hiçbir formu öncelemez. O hâlde zaman için –tıpkı diğer çoğu felsefi meselede olduğu gibi– önce klasik tümdengelimsel soyutlamalara sonra da bu soyutlamalar üzerinden bir metafizik ve ontoloji oluşturmaya gidilir.

Ancak bu anlamlandırma çabalarının pek çoğu kavrayışımızın en güçlü olduğu anlarda bile problemlerle karşılaşır. Çünkü insan daima bu konuyu düşünmek zorundadır.

Buradaki “daimilik” zamanın içindeki insanın, onun dışında olan zamanla bir tür mücadelesi gibi görünür. Zamanın paradoksal olarak bize bu kadar yakın ve aynı zamanda bu kadar uzak olması (ya da başka bir deyişle bu kadar içeride ve dışarıda olması) Aziz Augustine tarafından güzel bir şekilde ifade edilmiştir:

Zaman nedir? Kim bunu kolayca ve kısaca açıklayabilir? İş kelimelere dökmeye gelince kim bunu düşüncede bile olsa kavrayabilir? Ve yine aşına olduğumuz o günlük konuşmada zamandan daha fazla konuştuğumuz ne vardır? Onun hakkında konuştuğumuzda ne kast ettiğimizi elbette biliriz. Birisi onun hakkında konuştuğunda da ne kast ettiğini biliriz. O hâlde zaman nedir? Kimsenin bana sormadığı düşünüldüğünde onu bilirim. Eğer soran biri olursa onu bilmem.¹

Bu elbette zamana dair birtakım açıklamalarımızın olamayacağı ya da bu açıklamaları hiç dillendiremeyeceğimiz anlamına gelmez. Augustine’in sözlerinden anladığımız, zaman hakkındaki felsefi spekülasyonun felsefenin en temel konularından birini oluşturacak önemi haiz olmasıdır. Zaman bu önemi taşır çünkü onu hangi bağlam için kullanırsak kullanalım bu onun hakkında oluşturduğumuz tasavvurun değişmesini sağlamaz. Herhangi bir dinsel görüşü olan birisi için zaman Tanrı ya da tanrıların egemenliğindeyken başka bir dinsel görüşte olan birine göre tanrılar bile zamana bağlıdır. Tüm bu fenomenler, bize zamanı tanımlayabildiğimiz belirli ifadeler olduğu kadar onu tanımlamakta zorlandığımız metafiziksel konuların olduğunu da gösterir.

Varsayalım ki saat gece 1’de bu tezi yazmaya başlayan yazar için, tezin ne zaman biteceği konusunda bir endişeye sahip olsun. Yazacağı süreyi günlük hayatta karşılayabileceği bir dizi tanımını vardır: “Bir sene sonra tezim bitecek.” “Üç gün içinde şu kadar sayfayı bitireceğim.” Tüm bu zaman edatları o hangi dili kullanırsa kullansın sentaks bağlamında değişmez. İlk başta bu günlük hayatın bir problemi olarak görünür. Zira bir işin ne kadar sürede biteceğinin hesabı felsefenin değil en fazla fiziğin konusu olabilir. Ancak tezin yazarı “ona verilen sürenin” farkındadır. Bu sadece tezin yazarına verilen bürokratik süre değil, onun sınırlı ve fani hayatında sahip olduğu süredir. Bu süre onun uhdesinde değildir. Ondandır bağımsızdır. Her an sona erebilir veya süreyi verimli değerlendirmesinde engeller çıkabilir. Tezin yazarı düşünür; ona verilen sürenin dışında bulunan bir süre onun varlığı ne kadar kesintiye uğramış olursa olsun bir zaman vardır. Bu saatle, güneşin

¹ St. Augustine, *Confessions, A New Translation by Henry Chadwick*, çev. Henry Chadwick, Londra, Oxford University Press, 1998, bölüm xiv. s.278

doğuşu ve batışıyla ya da bir davulun ritmiyle ölçülmeyen bir gerçekliğin tezahürüdür. Tezin yazarının varlığından bağımsız, o var olsa da olmasa da devamlı surette geçen bir zaman bulunur ve bence temel endişe budur. Tezinin öngörülen sürede –ya da ona verilen bürokratik bir sürede– bitemeyeceği düşünceşinde olan birisi aslında gerçekten bu bürokratik sürenin kendisini değil, metafiziksel bir *zamanın* ona yetip yetmediğinden endişelidir. Bu tarih boyunca hangi kültür ve hangi medeniyete sahip olursa olsun pek çok insanın bir şekilde kavradığı bir problemdir. Köl Tigin, kardeşinin ölümünden sonra ondan kalan anıtta yazdığı gibi şöyle der:

özim sakındım öd tãhri yasar kişi oğı qop ölüğli törümiş ança sakındım/Kendim düşünceye daldım. Zamanı Tanrı yaşar. İnsanoğlu hep ölmek için türemiş. Öyle düşünceye daldım.²

Zaman ilk olarak fani olmamızdan kaynaklanan böyle bir bilinmezlikle, ikinci olarak da metafizik pek çok açmazla doludur. Dolayısıyla bir Tanrı'nın (ya da bazı inançlarda tanrıların) zamanın dışında ya da içinde ya da her iki şekilde de varolduğuna tüm dinlerde inanılır. Bu sebeptendir ki zaman ve Tanrı ilişkisinde zamanın varoluşunu anlamlandırmamız hem kolay hem de zordur. Kolaydır çünkü tıpkı uzayı ve evreni yaratan tanrı benzeri bir varlığın zamanı da yarattığına inanılabilir. Zor olan ise böyle bir tanrı veya tanrı benzeri varlığın hem zamanın içinde hem de dışında nasıl olduğunu açıklamaktır.

Ancak bunu açıklamadan önce zamanın ne olduğuna dair genel ve özel tasavvurların bir şemasını çıkarmak gerekir: Bir zaman felsefesinin ilk amacı, zamanın kaygan ve yanıltıcı doğasını anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Zira zamanda bizi yanıltan, doğruluk değerini anlamak açısından zamana dair konumlandırmaların oldukça naif olmasıdır. Bu bile tek başına zaman konusundaki yargılarımızın evrensel bir sonuca varmakta ne kadar zorlandığını gösterir.

O hâlde şöyle sorabiliriz: Zamanın doğası ile ilgili bu düşüncelerimizin bizi götürdüğü nokta, bizi zamanın geçişi ve değişimin bir yanılsama olduğu, bu yanılsamanın ise sadece

² Osman Fikri Sertkaya, "Köl Tigin (K-10)'da Geçen Öd Teğri 'Zaman Tanrısı' ile İlgili Fiili Yaşamak 'Yaşamak' mı, Yaşamak 'Tanzim Etmek, Düzenlemek' mi, Yoksa Aymak 'Demek, Söylemek' mi Okumalıyız?" *Journal of Old Turkic Studies*, 1/2, 2017: 55-63.

insanın zaman konusundaki bilişsel kısıtlamalarına bağlı olmadığı ve bu sebeple de onun varlığı için esas aldığımız birtakım temelleri sorgulamamız gerektiği anlamına mı gelmektedir?

Bu soruya verilen tüm muhtemel cevaplar ilk bakışta basit görünür. Zira zamanın doğası hakkında bulunabileceğimiz tüm yargıların ontolojik birtakım sonuçları vardır. Onun gerçek olmadığını iddia ettiğimizde gerçekliği yönündeki birtakım antinomilerle karşılaşırız. Örneğin gerçek değilse değişim nasıl mümkün olmaktadır? Gerçek değilse ilerleyen ve geçen bir zamanın nerede (daha doğrusu hangi zamanda) geçtiğini sormak yanlış bir çıkarım olmaz mı? Ya da tam tersine gerçekse tezimde kapsamlı bir şekilde üzerinde duracağım gibi gerçekten geçmiş bir şeyin (mesela Sezar suikastının) neden geçtiğini yani devam etmediğini sormamız gerekmez mi?

Sorular sadece bunlarla sınırlı değildir. Varlıkların zamansal konumunu da zaman felsefesindeki problemler listesine ekleyebiliriz. Bu yine zamanın gerçek olup olmadığına bağlı olarak değişen bir dizi cevaba bağlı problemlerden sadece biridir. Bunun yanında bu sorun ve sorunsallardan bir kısmı aynı zamanda zamanın doğasına doğrudan cevap verirken bazıları ise sadece zamansal çapraz ilişkiler olarak ileride ele alacağımız problemlere de tekabül ederler.

Bir de bunların yanında Tanrı'nın zamanla ilişkisinin yarattığı problemler de vardır. Tanrı'yı hangi özellikleriyle değerlendirirsek değerlendirelim aynı sorunları Tanrı konusunda dile getirmek mümkündür. Tanrı zamanın "neresindedir"? İçinde mi yoksa dışında mıdır? Şayet içindeyse zamanın içinde olan bir Tanrı nasıl değişmez (*immutable*) ve daimî (*perpetual*) olabilmektedir? Dışındaysa Tanrı olma sıfatlarının önemi nedir? Dinlerin müdahaleci ve her şeyi bilen Tanrı anlayışı zamandan münezzehtir bir Tanrı sıfatıyla içsel (intrinsic) olarak çelişkili midir? Böyle bir Tanrı anlayışı Tanrı'nın zamanın içinde mi yoksa dışında mı olmasını gerekli kılar? Tüm bu sorular için zamanın doğasına dair görüşlerin farklılıklarına göre farklı cevaplar bulunur.

Kısacası zaman üzerine ileri sürülen her düşüncenin kendi açısından birtakım çelişkileri, içsel tartışmaları ya da en azından felsefi handikapları bulunmaktadır.

Ancak bu zaman konusundaki belirli görüşleri diğerlerine göre avantajlı ve anlaşılabilir bulmadığım anlamına gelmemektedir. Bu sebeple tezimde bu görüşlerin hangilerinin diğerlerine göre bir takım “avantajları” ya da felsefi dille konuşacak olursak tutarlı ve doğruluk oluşturma (*truth-maker*³) değerlerine sahip olduğu detaylı bir şekilde tartışılacaktır. Hiç şüphesiz bunları belirlemek kolay olmayacaktır. Ancak tezimin amacı mümkün olduğunca zamanın doğasına dair birbiriyle çelişen görüşleri ortaya koymak ve bu görüşlerin ifade edilmesinin neticesi olarak da kendi düşünce sistemimde zamanın metafizik ve ontolojik konumunu açıklamaktır.

Bunu gerçekleştirebilmek için ilk bölümde McTaggart’ın zaman üzerine görüşlerini ve Russell ile bu görüşler üzerinden yaptığı tartışmayı ele aldım. McTaggart’ın zaman görüşünde ontolojinin önemini daha iyi anlayabilmek için onun Hegel yorumundan kısaca bahsettim. Hegel’in buradaki önemi, bir Platoncu olan Hegel’in McTaggart tarafından nasıl yorumlandığını açıklamak ve bu sayede McTaggart’ın zaman anlayışının kimi Neo-Platoncu telakkilerle benzerlik gösteren taraflarını da ortaya koymaktır. Bu, aynı zamanda tezimde ortaya koyacağım görüşün açıklanması için de önemlidir.

Bunu takiben, McTaggart’ın görüşlerini ele aldığım bu başlık altında McTaggart’ın Hegel yorumundan sonra en önemli ayrımı olan A ve B serisi ayrımını ve bu ayrımların paradoksal olup olmadığını tartıştım. Bu tartışmanın önemi, sonraki zaman felsefesi “akımları” ve düşüncelerinde McTaggart’ın düşüncesinin rolünü ve konumunun daha iyi anlaşılmasıyla ortaya çıkacaktır.

McTaggart zaman ve var oluş üzerine iki farklı ontik kavramsal statü olduğu fikrini savunan ilk filozof değildir (Parmenides ve Elea okulu da benzer bir teşebbüste bulunmuştu). Ancak McTaggart’ın önemi bunu sonraki felsefeleri de etkileyecek derecede iyi kavramsallaştırması ve sorunu daha net olarak ortaya koymasındadır. Bu da zamanın tanımlanmasında A serisi mi yoksa indirgemeci B serisinin mi tercih edilmesi gerektiğine dair zaman felsefesinin en hararetli konularından birisini oluşturmaktadır.

³ Literatürde *truth-maker* terimi için doğruluk-yapıcı, doğrulayıcı gibi kimi terimler kullanılmaktadır. Ben *doğruluk-oluşturan* terimini uygun gördüm.

Bunu daha iyi anlayabilmek için A ve B serisinin paradoksal olup olmadığına dair tartışmanın hemen altında, kip, olay ve değişim kavramlarını ve kavramların açıklamasını ekledim. Bu açıklamadan hemen sonra, L. Nathan Oaklander ve Quentin Smith arasında McTaggart'ın A serisinin fasit daire oluşturup oluşturmadığına dair tartışmaya geçtim. Buna teşebbüs etmemin sebebi ise yine McTaggart'ın fasit daire tanımının gerçekten öyle olup olmadığını tanımlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Smith ve Oaklander'in tartışması bu anlamda oldukça verimlidir. Bu tartışmada Oaklander'in, Smith'e yönelik getirdiği eleştirileri haklı bulduğumu iddia ederek alt bölümler B ve C'de Bertrand Russell ve McTaggart arasındaki tartışmaya geçtim.

Russell ve McTaggart arasındaki tartışmayı aktarmaktaki amacım zamanın doğası hakkında bu iki filozofun görüşleri arasındaki nüansı görmek ve dolayısıyla da zamanın statik ve dinamik görüşleri arasındaki farkın ilk örneklerini ortaya koymaktır. Russell, bilindiği gibi zaman felsefesinde B-teorilerine ve Dört-boyutçu zaman tasavvuruna daha yakın bir isimdir. Russell'ın, bu noktada McTaggart'a getirdiği eleştiriler B-teorilerinin temelini oluşturan B serisi ile değişimin açıklanabileceği ve değişimin zamansal ilişkileri içerdiği fikri üzerine kuruludur.

Bu tartışmayı ele alırken Russell'ın felsefi ajandasına uygun olarak, değişimin yokluğunu ve dolayısıyla da zamanın statikliğini açıkladığını ancak yine de fenomenolojik bir yaklaşıma sahip olmasa da spekülatif metafizik olmaksızın zamanı tanımlanmakta güçlük çektiğini ileri sürdüm. Russell'ın bu şekildeki itirazına yönelik eleştirimden sonra McTaggart'ın C bölümü altında Russell'a verdiği cevabı analiz ettim ve yorumlarımı ekledim.

McTaggart'ın cevabı, Russell'ın değişimlere yönelik indirgeme çabasının yine de değişimi açıklamakta yetersiz olduğu yönündedir. McTaggart, Russell'ın olayların değişimine yönelik getirdiği açıklamanın tutarlı olduğunu savunmakla birlikte, Russell'ın nesnelerin değişimine ve statik zaman fikrine yönelik getirdiği eleştiride tutarsız olduğu düşüncesindedir. Ben, bu tartışmada McTaggart'ın ontolojik vurgusunun önemli olduğunu ancak Russell'ın çözümünün de mantıksal anlamda tutarlı olduğunu savundum.

Bu konuda bir çelişki olduğuna dair itirazlara da değindim.

I. bölümün son alt bölümü D bölümünde ise “zamanın geçişi” ya da “zamanın akışı” olarak bilinen zamanın gerçekten geçip geçmediğine ilişkin tartışmaları ele aldım. Genelde literatürde A-teorileri taraftarları ile B-teorileri taraftarları arasında zamanın geçişi hakkında dinmek bilmeyen tartışmalar vardır ve bu tartışmalarda son bir noktayı koymak mümkün görünmemektedir. Bu bölümde amacım böyle bir iddiada bulunmak olmasa da Donald Williams, W. L. Craig, Natalja Deng, J. J. C. Smart gibi filozoflar üzerinden tartışmayı genel hatlarıyla aktardım ve görüşümü belirttim.

II. bölümün konusu olan Zamanın Ontolojisi ise McTaggart’ın yaptığı ayrıma bağlı olarak şekillenen ve bunun sonucunda zaman hakkındaki farklı tasavvurları içeren farklı felsefi görüşleri ele almaktadır. Bu tartışmalara girmeden önce A ve B serisi kavramlarının aslında felsefi bir tartışmayı hak etmediğine yönelik itiraza A. alt bölümünde değindim. B. alt bölümü Hareket Eden Şimdi Modeli (*moving spotlight* ya da *moving now*) görüşü ve bu görüşünün eleştirisi ile başlar. Bu görüşü savunan Bradford Skow’un eserlerine değindim ve bu konudaki eleştirileri ele alarak bölümü sonlandırdım.

C alt bölümü ise zaman felsefesinin en önemli düşüncelerinden birisi olan Şimdiciliği ele almaktadır. Şimdicilik görüşünün önemli ve başta gelen savunucuları olan Arthur Prior, Quentin Smith, Ned Markosian, Thomas Crisp gibi filozofların düşüncelerini, bu düşüncelere getirilen itirazları ve kendi görüşümü belirttim.

Ezeliciliği ele aldığım D alt bölümünde, Theodore Sider, J. J. C. Smart, David Lewis, Wilard Van Orman Quine gibi filozofların savunduğu Ezelici ve Dört-boyutçu fikirlere değindim. Bu başlık altında 1. Bölümde Dört-boyutçu zaman teorisinin önemli temel fikirlerinden birisi olan daimicilik (*perdurantism*) ve üç-boyutçu zaman teorisinin önemli argümanlarından sürecilik (*endurantism*) arasındaki tartışmaya değindim ve burada kendi fikirlerimden bahsettim.

Evre ve solucan teorileri, Dört-boyutçu zaman görüşünün iki ayrı veçhesini oluşturan zamansal geçiş ve nesnelere değışimi üzerine farklı modellerdir. 2. alt bölüm altında bu

iki görüşü de ele aldım ve tartıştım. Solucan teorisinin, zaman felsefesindeki kimi diyakronik sorunlara daha uygulanabilir olduğu fikriyle bu bölümü sonlandırdım.

E. alt bölümü ise J. J. C. Smart ve onun Dört-boyutçu zaman anlayışına değinmektedir. Bu alt bölümde de Smart'ın, diğer Dört-boyutçu görüşlerden farklı olarak savunduğu refleksif ifade analizi ve tarih analizi arasındaki farklara ve bu farka yönelik getirilen eleştirilere ve Smart'ın Dört-boyutçuluğu üzerine tartışmalara odaklandım.

F. alt bölümü Mellor'ın üç-boyutçu yaklaşımını ele almaktadır. Bu alt bölümde özellikle Sider'ın Mellor'a getirdiği eleştirilere başvurduğum ve bu bağlamda Mellor'ın çok önemli bulduğum nesne yönelimi kavramı ve onun Kantçı zaman görüşünün eleştirilerinden bahsettim ve bu bağlamda fikirlerimi dile getirdim.

Zaman felsefesindeki bu ana akımları özetledikten sonra Özel Göreliliğe değindim. Özel görelilik, zaman felsefesi açısından tartışmasız en önemli konulardan birisidir. Bu konudaki en önemli soru, özel göreliliğin ontolojik zaman tasavvurunu değiştirip değiştirmeyeceği sorusudur. G. Alt bölümünde, önce özel göreliliğin ne olduğunu kısaca tanımladım ve daha sonra özel görelilik ve Şimdıcilik ile özel görelilik Ezelicilik arasındaki ilişkiye değindim. Bu bağlamda da görüşlerimi belirttikten sonra Tanrı ve zaman ilişkisini ele aldığım III. Bölüme giriş yaptım.

Tanrı ve zaman ilişkisi, zaman felsefesi ve genel olarak din felsefesinin en önemli konularından birisidir. Eğer bir Tanrı varsa bu tanrının zamanla nasıl bir ilişkisi olduğuna dair genel bir tasavvur, din ve ona bağlı tüm teolojilerin karşılaştığı soru ve sorunlara yönelik cevapları içermek zorundadır.

Tanrı ve zaman ilişkisini ele almadan önce Tanrı kavramının din felsefesi açısından kısa bir tanımını ve bu kavramı metodoloji açısından nasıl kullandığımı anlattım. Daha sonra Tanrı kavramının zamanla ilişkisi bağlamında üç alt bölüme ayırdım.

Tanrı'nın mükemmelliği alt bölümünde Tanrı'nın Anselmci olarak kavrayışı ve bu kavrayış bağlamında mükemmel varlık teorisi ve kişisel varlık teorisi bağlamında

Tanrı'nın mükemmelliğinin nasıl ele alındığını tartıştım. Bu tartışmada saf mükemmellik tanımını yanında bir pozisyon belirleyerek Tanrı'nın ezeliği ve değişmezliği bölümüne değindim.

Bu alt bölüm önce ezelik ve değişmezliğin ne olduğu sorusunu soran 1. Alt bölüme ayrılmaktadır. Bu alt bölümde ezelik ve değişmezliğin genel olarak nasıl ele alındığına değindikten sonra kendi görüşlerimi belirttim. Bu bölümden sonra Tanrı'nın nasıl ezeli ve değişmez olacağına dair 2. alt bölüme geçtim.

Bu alt bölümde mükemmel varlık teolojisinin bir gereği olarak Tanrı'nın ezeliği ve değişmezliği kavramlarının nasıl düşünülebilir olduğunu anlattım. Bu kavramların Tanrı'nın sadece metafiziksel değil aktüel bir değişmezlik ve ezelik özelliğini taşıması gerektiği fikirlerini savundum.

C. alt bölümü, Tanrı'nın mutlak ilmi başlığını taşımaktadır. Tanrı'nın mükemmel, ezeli ve değişmez olduğunun kabulü onun aynı zamanda mutlak bir ilmi olduğu kabulünü de getirir. Ancak zamansız bir Tanrı'nın mutlak ilmi varsa bu Tanrı'nın zaman ve dünya ile ilişkisi nasıldır? İlminin mutlak olduğunu söylemek insan özgürlüğünü engeller mi? Bu mutlak ilim Tanrı'nın ezeliğiyle çelişme gösterir mi? Böyle bir Tanrı'nın Dünyayı ve evreni etkileme gücü var mıdır? Yoksa böyle bir Tanrı'yı kabul etmenin anlamı var mıdır? Varsa nasıl bir anlamı vardır? Bu soruların hepsine bu bölümde cevap vermeye çalıştım.

Sonuç bölümünde ise genel olarak tezde savunduğum görüş olan Dört-boyutçu görüş açısından Tanrı'nın nasıl açıklanması gerektiğini anlattım. Bu alt bölüm genel olarak Dört-boyutçu teorinin Tanrı fikrini dışarıda bırakmadığını ve hatta tezimin amacı olarak ileri sürdüğüm gibi tam tersine Tanrı kavramını gerektirdiği sonucuna ulaşmakta ve genel olarak monoteist anlayışın dışında bir Tanrı tasavvuru gibi görünse de bunun monoteist anlayış açısından hemen reddedilmesi için bir sebep olmadığını açıklamaktadır.

Tezimin temel amacı bu görüşler içerisinden Ezeliciliğin ve dolayısıyla Dört-boyutçuluğun Tanrı zaman ilişkisinde pek çok felsefi problemi ortadan kaldıran felsefi açıklayıcılık ve yeterliliğe sahip olduğunu savunmaktır.

Tezimde de konu aldığım A-teorileri ve bunlara bağlı olarak şekillenen Şimdıcilik, Hareket Eden Şimdi teorisi gibi görüşler bence sadece zamanın doğasını açıklamakta yetersiz değildirler; aynı zamanda Tanrı ve zaman ilişkisindeki pek çok çelişkiyi gidermekte güçlük çekmektedirler. Örneğin Şimdıcilik, zamanın doğası konusunda nesnelere imtiyazlı bir ontolojiyi (belirli bir zamana göre şu ya da bu zamanda bulunmasını) öngörürken, nesnelere ve olayların “oluşmasını” açıklamakta zorluk çekmektedir. Ayrıca bunun sonucunda da zaman ve Tanrı arasındaki ilişkide yetersiz bir ontoloji kurulmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple tezimde B-teorileri ve bu teorilere göre şekillenen Ezelicilik ve Dört-boyutçuluk gibi görüşlerin bu konuda daha tutarlı ve doğru olduğunu savunmaktayım.

Bu görüşlerin her biri tek tek incelenecek ve bunun sonucunda Tanrı-zaman ilişkisindeki problemlere hangisinin daha makul bir cevap getireceği açıklanacaktır. Tanrı zaman ilişkisinde temel problem Tanrı'nın zamanı bilip bilemeyeceği ve ona müdahale edip edemeyeceği yönündedir. Bu probleme yönelik olumlu cevap genellikle İbrahimi dinlerin açıklamasına uygunken, olumsuz cevaplar uygun görülmemelidir. Ancak bunun muhakkak böyle olmaması gerektiğini de belirterek, Tanrı-zaman ilişkisinde Tanrı'nın ön bilgisi, daimiliği ve onun zamandışı (*atemporal*) kavramlarının çelişmez olduğunu da savunacağım.

Örneğin tezin giriş bölümünün yazıldığı saati Tanrı biliyorsa o ezeli olduğu için “aynı zamanda” bittiği saati de bilmesini onun zamansız veya zamandışı olmasıyla açıklamak mümkün müdür? Çünkü her iki saat de zamanda eşzamanlı olarak Tanrı için varlarsa, bunlar aynı anda var olamazlar. Tanrı tüm zamanlara “göre” aynı zamanda varsa o hâlde O'nun da bunlara göre farklı bir zamansızlıkta ya da tüm “şimdilerde” olması gerekir; ancak bu durumda da Tanrı için tüm zamanların eşit olduğu ve bunun sonucunda da tüm olay, değişim ve nesnelere de “aynı anda” olduğu anlaşılır. Bu da Tanrı'nın nasıl bir zamansızlık veya zamandışılıkta olduğunu açıklanmasını gerektirir.

Diğer bir sorun da Tanrı'nın ezeliliğinin onun kadir-i mutlak olmasıyla çelişmesi problemidir. Ezeli bir varlık zamandışı veya zamansız olduğu müddetçe zamana ne kadar

müdahale edebilir? Bu soru oldukça eski bir felsefi sorun olmakla birlikte, modern zaman felsefesindeki tartışmaları konu aldığım bu tezde bu soruna son dönemde felsefede kabul edilen cevaplara da değineceğim ve bu tartışmalar içerisinde bu sorunun cevabını verebilecek güçte olan felsefi görüş olan Ezeliciliğin kendi açımdan geliştirdiğim başka bir versiyonunu ileri süreceğim.

Bu esasında tezimin temel amacını açıklamamı gerektiriyor. Tanrı'nın zamandışı olduğunu hem Ezelicilik hem de Neo-Platonculuk bağlamında savunmak. Her iki görüşte de -Tanrı'nın varlığı ön varsayıldığında- Tanrı'nın zamandışılığına yönelik açık bir vurgu varsa da Ezelicilik, çoğunlukla Platoncu indirgemeciliğin “mutlak zaman” tanımını dışlayan “eşzamanlılık” üzerine vurgu yapmaktadır. Bu durumda Ezelicilik ve Neo-Platonculuk çelişkili görünmektedir. Görünürdeki bu çelişkiye karşılık tezimde Neo-Platoncu Suriyeli Iamblichus'un “ulvi ve entelektüel zaman” kavramı ile “sakil ve kozmosa ait zaman” ayrımını devreye sokacak ve bunu Ezeliciliğin eşzamanlılığı ile açıklanabilir olduğunu ileri süreceğim. Tezimde McTaggart'a ve onun etkilendiği Hegel'e yaptığım vurgunun temelinde de bu fikir vardır. McTaggart'ın A ve B serisi, iki farklı zamanı, yani psikolojik olarak tasavvur edilen A zamanı ile entelekte dayalı zamanı yani B zamanını açıklamaktadır. İddia ediyorum ki bu sonuç, McTaggart'ın ayrımının dayandığı temel Neo-Platoncu yargılamalara daha yakındır.

Tezimin ele alacağı temel sorunlar hem zamanın doğası hem de Tanrı'nın bu doğayla ilişkisidir. Ezelicilik, Dört-boyutçuluk ve buna ek olarak Neo-Platonculuktan mülhem iki boyutlu zaman anlayışının, zamanın doğasına yeterli bir açıklama getirebileceğini ve bu bağlamda da Tanrı ve zaman ilişkisindeki pek çok sorunu ortadan kaldırdığını ileri sürüyorum. Tezimin temel amacı budur.

I. BÖLÜM

MCTAGGART'IN ZAMAN ANLAYIŞI

*Görmek dünyayı bir kum tanesinde,
Cenneti ise bir yaban çiçeğinde,
Tut ebediyeti avucunun içinde
Sonsuzluğu ise bir saat içinde*

William Blake/Masumiyet Şarkıları

Peter Manchester, eseri *The Syntax of Time*'da, filozofların Aristoteles'ten bu yana zamanı bir hareket, bir geçiş ya da kendi deyimiyle “kanonik anlamda bir akış” olarak görmeye teşebbüs ettiklerini ancak bu teşebbüslerde düzenli olarak başarısız olduklarını söyler. Yine Manchester'a göre zamanın geçişi kavramı onun bir nehirle kıyaslandığı antik mukayeseden köklerini almaktadır ve bu zor ve hatta şüpheli bir gözlemdir.⁴ Çünkü zamanın “geçişinin” sadece bir metaforla tanımlandığı takdirde o metaforun hangi anlama geldiği ve bu anlama dair gerçekliğin neyi ifade etmesi gerektiğini sormak gerekir.

Bu metaforun yetersiz olduğunu, onun fenomenal doğası hakkındaki düşüncelerin bizi ikna etmekte zorlandığını düşünmek mümkündür. Herhangi bir müzik ritmi, bir saatin saniye ve dakikalar boyunca ilerlemesi ya da zamana bağlı olarak ölçtüğümüz her şey sadece zamanın niceliksel özelliklerini bize verir. Hatta zamanı daha fazla küçük dilimlere bölmeye başladığımızda –tıpkı matematiksel nesnelere olduğu gibi- onun sonsuza kadar bölünebiliyor olmasının problem teşkil etmeye başladığını anlamamız uzun sürmez.

Mesela bir elektronun ortaya çıkıp sonra parçalandığı iki ayrı olay düşünelim. Birinci olay e_1 , ikinci olay ise e_2 olsun. İki olay arasında geçen sürenin bir atto saniye olduğunu farz edelim:

⁴ Peter Manchester, *The Syntax of Time: The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander*, Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts, Studies in Platonism, Neoplatonism and The Platonic Tradition, Cilt 2, ed. Robert M. Berchman ve John F. Finamore, Hollanda: Brill-Leiden, 2005, s.1

$$e_1 \text{ ————— } e_2$$

(1 as)

Burada (1 as) yani bir atto saniye, iki olay arasındaki “zaman boşluğunu” göstermektedir. Bir atto saniyenin, saniyenin kentilyonda biri olduğunu hatırlayalım.⁵ Bu kadar kısa bir sürede foto emisyonu yapan elektronun “işlem süresinin” sonsuza kadar bölünebileceğini düşünmek zor değildir. Bir atto saniyeden daha kısa süre insan anlayışının kavradığı ve hatta kavrayamadığı ölçüde sonsuza kadar bölünebilir.

Şimdi bu örneği biraz daha geliştirelim. 1 as’lik elektronun foto emisyonunun, atto saniyeden bile daha kısa ve o kadar “hızlı” olduğunu düşünelim ki herhangi bir teknoloji onun ortaya çıktığı ve ortadan kaybolduğu e_1 ve e_2 olayları arasındaki süreyi yakalayıp rapor etmekte zorlansın (e_1 ve e_2 olayları için t_1 ve t_2 zamanlarını atayalım):

$$e_1 \text{ ————— } e_2$$

($t_1 < 1$ as)

Bu durumda e_1 zamanında olan olay (yani elektron parçacığının ortaya çıkması) o kadar kısa süre alacaktır ki, onun e_2 olayına sebep olduğunu bile anlamamız imkânsız hâle gelir. Kısacası varsayalım ki saat 12.00:20.....-50. atto saniyede olan e_1 olayı “kendi içerisinde” herhangi bir ardışık olay olmaksızın “olup biter” ve yine saat 12.00:20....-50’den herhangi bir şekilde daha kısa bir sürede (mesela -49 ve 50. atto saniyeler arasında) tüm olaylar zincirini sonsuza kadar bölebilir.

O hâlde olay tam olarak ne zaman olmuştur? Şu şekilde cevap verilebilir: teknik ölçüm izin verdiği ölçüde 1 atto saniyeden çok daha kısa sürede gerçekleşebilecek bir olay da ölçülebilir. Esasında burada mesele ölçülebilmesi değildir. Daha çok kast ettiğimiz, olayın olduğu zaman diliminde hiçbir boşluk bırakmaksızın sonsuza kadar bölünebileceği bir olaylar zinciri oluşturmasıdır. Bu durumda 50. atto saniye ya da 49. atto saniye

⁵<https://en.wikipedia.org/wiki/Attosecond#:~:text=An%20attosecond%20is%201%20x%20Its%20symbol%20is%20as.> (09.10.2020)

arasında olan herhangi bir olay mesela 49. atto saniye içerisinde bile bölünebilir mi?

Varsayımımızı güçlendirmek adına fizik biliminin bu elektronun emisyonunun zaman dilimi içerisinde bölünebileceği tüm süreleri gösterdiğini düşünelim. Bu durumda zamana dair bildik varsayımlarımızı tehlikeye atacak bir sorun bizi beklemektedir: şayet olayın vuku bulunduğu o süre, sonsuz sürelerle bölünebiliyorsa herhangi bir olayın daha kısa ya da uzun süreyle ifade edilmesi ancak totolojik ve kendi kendini kanıtlayan bir ölçüm olacaktır. Dahası bu elektron parçacığının hareketinin de bu zamana bağlı olarak ölçüldüğü düşünülürken daha da karmaşıklaşacak olan şey şudur; o hâlde elektron sonsuzca hareket etmelidir ki onun hızını daha da kısa süreler için de hesaplayabilelim⁶.

O hâlde burada sorun elektronun emisyon hızını ölçen fizik biliminde değil, onunla ilgili zaman tasavvurumuzda yatmaktadır. Ya da şöyle diyebiliriz; bu zaman ölçümlemesi fizikçi için “yararlı” olduğu ölçüde sorun değildir. Hatta fizikçi için, pozitif bir bulgu elde ettiği müddetçe hiçbir sorun yoktur. Sorun, bizim zamana dair ileri sürdüğümüz metafiziksel tanımda başlar. Çünkü bu metafiziksel tanım -“gerçek zamana” dair argümantasyonu öncelediği varsayıldığında- gerçek zamanı anlamak için yetersiz olacaktır.

Fiziksel tanımların yetersizliği, onlara ilişkin ontolojik tanımları “giydirmek” konusundadır. Zaman konusunda bu ise çok açık bir şekilde ortadadır; fiziğin zaman ile ilgili tanımları zamanın ontolojisine dair herhangi bir doğruluk değerine uymayabilir; ya da daha açık ifade edersek, fizik biliminin zaman ile ilgili tanımları yanlış olduğu için değil ancak ontoloji bu konuda kapsamlı bir şekilde tamamlanmadığı için belirli bir doğrıyla onu açıklamak güçleşecektir.

⁶ Bunu Zenon paradoksuyla karıştırmak mümkündür. Ancak burada kast edilen Zenon’un bir cismin ivme ve hareketinin zamanın sınırsızlığıyla ölçümü neticesinde onun sonsuza kadar hareket etmediği yönündeki yanlış çıkarımı değil, cisim ile ilgili zamansal ölçümlemenin onun zamansal ve ontolojik konumu hakkında bilgi vermesinin mümkün olmadığıdır. O hâlde burada karıştırılmaması gereken husus matematiksel bir sonsuz ifadenin bölünüp bölünemeyeceği değil zamanın sonsuzca bölündüğü halde ontolojik olarak açıklamanın zorunlu olarak değişmesi gerektiğidir. Herhangi bir aritmetik dizin ile bir cismin zamansal konumu (yani ne zaman ortaya çıktığı ve hareket ettiği) hesap edilebilir. Sorun bu kadar kısa sürelerde *ne zaman* sorusunun metafiziksel anlamda geçersiz (*invalid*) bir ifade olduğu bu gibi durumlarda yatmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Valteri Arstila, Adrian Bardon vd., *The Illusions of Time: Philosophical and Psychological Essays on Timing and Time Perception*, Palgrave/Macmillan (Ebook) <https://doi.org/10.1007/978-3-030-22048-8>, 2019.

Zamanın gerçek olmadığına dair bu gibi ön varsayımlar bir süre sonra yerini kaçınılmaz olarak ontolojik ve metafiziksel bir zaman dışı gerçeklik olduğu düşüncesine ya da zamanın akışı konusunda farklı düşüncelere bırakır. Felsefe tarihi boyunca, en azından bu konuda tartışmaların açık ve seçik biçimde dile getirildiği Parmenides ve Aristoteles'ten bu yana zamanın fenomenolojisi ve ontolojisi tartışılmaktadır.

Doğruyu söylemek gerekirse, fenomenolojik bir zaman mefhumunun, ontolojik bir varyasyon ve çıkarıma yol açamayacağını öngörmek zor değildir. Zamanın geçişini her halükârda gözlemleriz ve bu hiçbir zaman kesintiye uğramaz. Bu bölümde McTaggart üzerinden tartışacağımız gibi, gözlemlenebilir zaman, gerçekliğin bir parçası değildir. O hâlde geçen zamanın gerçek olmadığı durumları tanımlayan bir epistemolojik ve ontolojik doğruluk değeri ortaya konulmalıdır. Bu, ileri süreceğimiz önermelerin varlığının doğrulukla ilişkisini gösteren birtakım ilişkileri ortaya koymak anlamındadır.

Fakat yukarıda göstermeye çalıştığımız düşünce deneyinde olduğu gibi fiziksel fenomen hedeflediğimiz ontolojik temeli kanıtlamak için tek başına yeterli değildir. Olaylar ve nesnelerin zamansal düzlemdeki modal ifadeleri, zaman hakkındaki çıkarımların temelini oluşturur ve felsefi bir araştırmanın üzerinde durması gereken budur. Bu *a posteriori* verilerin önemsiz olduğu anlamına gelmese de felsefi olarak belirlenmesi gereken budur.

Dolayısıyla zaman felsefesinde zamanın doğası konusunda iki ayrı temel görüş vardır. Bunlardan birisi zamanın gerçekliğini savunurken, diğeri zamanın doğasına herhangi bir gerçeklik atfedilemeyeceğini savunur. Felsefe tarihinde zaman hakkındaki bu iki çelişkili görüş (yani hem gerçek gibi görünmesi hem de gerçekliğinden şüpheye düşülmesi) üzerinde düşünen ve onun varlığı konusunda olumlu veya olumsuz yorumlarda bulunan pek çok filozof vardır.⁷

Fakat zamanın doğası üzerine en kapsamlı ve detaylı açıklamaları getiren ve –tartışmalı

⁷ Bu konuda en başta gelen filozoflardan biri elbette Parmenides'tir. Parmenides ve onun Elea okulu takipçileri döneminin Pre-sokratik atomcularıyla zaman ve değişim üzerine pek çok münakaşaya girmişlerdir. Bu konuda bkz. Philip Turetzky, *Zaman*, çev. Mustafa Çağlar Atmaca, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2015.

olsa da- zamanın doğası hakkında günümüzde bile pek çok filozof üzerinde etkisi olan İngiliz Hegelci filozof J. M. E. McTaggart'tır. McTaggart'ın zaman anlayışından bahsetmeden önce Broad'un deyiimiyle onun kahramanca bir çabayla savunduğu⁸ Hegelci *mutlakçılık* fikrinden kısaca bahsetmekte fayda vardır. Bunu belirtmekteki amacım daha sonra Tanrı ve zaman ilişkisinde ayrıntılı bir şekilde de ele alacağım gibi, McTaggart'ın Hegelci görüşlerinin, Tanrı ve zaman ilişkisinde kilit bir konumda olan Platoncu öğeleri taşıması ve bu doğrultuda tezimin amacı açısından zaman ve Tanrı hakkındaki fikirlerimin açık bir şekilde ortaya konulmasıdır.

McTaggart, Hegel yorumcuları içerisinde gerçekten de Hegel'in düşünce sistemine oldukça bağlılık gösteren ancak buna karşılık tezimde konu alacağım zaman felsefesi dışında mantık ve ontoloji üzerine benimsediği Hegelci fikirleri çok fazla bilinmeyen filozoflardan biridir.⁹ McTaggart'ın öğrencilerinden ve aynı zamanda eleştirmenlerinden biri olan C.D. Broad, McTaggart'ın felsefesinde Hegel'den etkilenerek geliştirdiği mutlakçılık üzerinde durulması gereken bir düşünce olduğunu belirtir.¹⁰ Broad, McTaggart'ın Hegel'in sivrilmiş yorumcusu ve ateşli bir hayranı olduğunu söyler.¹¹ Broad, McTaggart'ın *Nature of Existence* (özellikle zaman felsefesi üzerine en çok kullanılan kaynaktır), *A Commentary on Hegel's Logic, Some Dogmas of Religion, Studies in Hegelian Dialectic* ve *Studies in Hegelian Cosmology* eserlerinin Hegel'in diyalektik metodunun yorumu ve savunusu olduğunu açıkça belirtir.¹² McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*'te, saf varlık (*Reines Sein/pure being*) kavramından, Mutlak İde (*Absolute Idee/Absolute Idea*) kavramına doğru adım adım bir metodoloji kurar.¹³

Broad'a göre McTaggart'ın Hegel'den uzaklaştığı ve hatta onun kimi felsefeciler tarafından Hegel'in muğlak bulunan fikirlerini analitik felsefe bağlamında ele aldığı için

⁸ C. D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy*, Cilt I, Bristol: Cambridge At The University Press, 1933, s.ii.

⁹ Kris McDaniel, "John M. E. McTaggart", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/mctaggart/> (10.10.2020).

¹⁰ C.D. Broad, a.g.e., s.iii.

¹¹ C.D. Broad, a.g.e., s.3.

¹² C.D. Broad, a.g.e., s.12.

¹³ C.D. Broad, a.g.e., s.13.

ondan farklılaştığını düşündüğü alanlar vardır.¹⁴ Lâkin tezimin kapsamı buna müsait olmadığı ve de amacıyla doğrudan ilgili olmadığı için Broad'un bu tartışmasına girmeyeceğim. Ayrıca bu bölümde konu aldığım McTaggart'ın zaman anlayışı ve bu zaman anlayışında etkisi olan Hegelci düşünceler olduğu için, oldukça ayrıntılı ve başka bir çalışmanın konusu olacak kadar kapsamlı olan Hegel'in fikirlerinden doğrudan bahsedilmeyecek, ancak McTaggart'ın Hegel yorumu ve onun Hegel eleştirisi ele alınacaktır.

McTaggart'a göre mantığın diyalektik süreci Hegel'in sisteminde mutlak olarak en esaslı unsurdur.¹⁵ McTaggart'ın *A Commentary on Hegel's Logic* eseri yukarıda bahsettiğimiz üzere Broad'un McTaggart üzerine yorumunda olduğu gibi Hegel'in Olmaklık (*Sein*) kategorisinden Mutlak İde kavramına doğru farklı geçişleri ele alacağı yönündeki takdimiyle başlar.¹⁶ McTaggart'a göre mantık (*Logik/logic*) Hegel'in sistemindeki tek mutlak esaslı unsur¹⁷ olduğu için Hegel'in diyalektik sürecinin öncelikli olarak ele alınması gerekir. McTaggart, Hegel'in tez, antitez ve sentez olarak kurduğu kategorilendirme için özel bir sistem kurmadığını belirterek başlar.¹⁸ McTaggart'ın deyimiyile:

Hegel, tez, antitez ve sentez olarak oluşturduğu sistem için özel bir isim vermemiştir. Ancak buna bir isim uygun olabilir ve ben buna üçleme diyorum. Varlık, Öz ve Nosyon'u öncül kategoriler olarak adlandırıyorum. Onların dolaylı alt bölümlerine (örneğin, Nitelik, Nicelik ve Ölçüme) ikinci kategoriler ve bunların alt bölümleri diyorum.¹⁹

¹⁴ C.D. Broad, a.g.e., s.14.

¹⁵ J. M. E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Londra: Cambridge University Press, (Digitized by The Internet Archive in 2008), 1910, s. 1.

¹⁶ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 1.

¹⁷ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 2.

¹⁸ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 4.

Tez, antitez ve sentezin Hegel tarafından isimlendirilmediğini ve ondan çok daha sonra ortaya konulan kategoriler olduğunu belirtmek gerekir. Hegel daha çok, tanımı çelişkili görünen *aufheben* kavramını antitez anlamında kullanmıştır. Mesela Hegel'in *Phänomenologie des Geistes* (Ruhun Fenomenolojisi) isimli eseri, *Aufheben* (çelişkili anlamlarıyla korumak ve değiştirmek) kavramını, nesnenin tez ve antitez olarak evrensel olan (*Universal*) ve bireysel (*Individuum*) arasında ortadan kalkması ve böylece *verstand*'ın yani anlağın nesnesi hâline gelmesi üzerinden örnekler. Hegel'in diyalektik sisteminde tez, antitez ve sentezin işlem süreci kabaca bu şekildedir. O hâlde tez, antitez ve sentez kategori olarak kullanılsa da tanımlamasının ondan sonra geldiğini söylemek yanlış olmaz. Bu konuda bkz. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hegel'in Eserleri Cilt 3, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970. Ayrıca bkz. Robert Stern, *Hegel and The Phenomenology of Spirit*, Routledge Philosophy Guidebooks, Francis E-library, 2002.

¹⁹ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.4.

McTaggart daha sonra Hegel'den ayrıldığı noktaları açıklar. Ona göre Hegel'in Mantık'ta elde ettiği sonuçlarda birtakım hataları vardır.²⁰ McTaggart, Hegel'in diyalektik sürecin doğasını bir dereceye kadar tam anlamadığını söyler.²¹ Ona göre Hegel diyalektik sürecin iki doğru zincirinin (varlık ve ide) Varlıkla başlayan kategorisinin tüm alt kategorileriyle birlikte Mutlak İde'ye varmakla sonuçlanabileceğini ve bunu *a priori* olarak tanımlanabileceğini ileri sürerken, bu fikirde ısrar etmediği yönünde onu eleştirmektedir.²²

Burada McTaggart daha önce bazı Hegel eleştirmenlerinin gördüğünü –özellikle Karl Marx'da fark edebileceğimiz- bir noktayı önceden haber vermiş gibidir. Bu da Hegel'in Varlık'ın diyalektik süreci üzerine yaptığı vurgudur.²³ McTaggart'a göre felsefede hiçbir şey *mantıksal* olarak diyalektik süreçten önce gelemez. Oysaki Hegel tam tersine varlığı diyalektik sürecin önünde görerek McTaggart'ın deyişiyle “bu kavrayışta mübalağa etmiştir.”²⁴ McTaggart'a göre Hegel'in hatası bu diyalektiğin tüm gerçeklik modeline uygulanmasıdır ve o buna itiraz eder.²⁵ McTaggart, burada Hegel'in meşhur “Aklî olan aktüeldir, aktüel olan ise aklîdir” (*Was vernünftig ist, das ist Wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*²⁶) sentezini onun var olan ve gerçeklik arasındaki diyalektik süreçte açık bir şekilde belirtilmediği için eleştirmektedir. McTaggart'ın sözleriyle:

Öncelikli bir tartışmanın yapılması gerektiği ama atlanan başka bir nokta daha vardır. Hegel'in argümanları bir şey başka bir şeyle ilişkiliyse, o ilişkili olduğu şeyin nitelikleriyle de ilişkili olduğunu söyler. Bunu bir şeyin başka bir şeyle ilişkisi değiştiğinde, her birinin niteliklerinde ve dolayısıyla doğalarında da değişme olduğu fikri takip eder. Tekrar bu, üçüncü bir şeyle farklı ilişkileri olan iki şeyin tamamen benzer doğaları olduğu fikrini takip eder ve bu savunma da Özdeşlik İlkesi doktrinine dayanır.

“...Belirli geçişlerdeki yanlışları geçtiğimizde, bence herhangi bir genel sebebe doğru izi sürülmeyen ancak basitçe kendi başına başarısız olan durumlar da

²⁰ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 5.

²¹ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 5.

²² J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 5.

²³ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 6.

²⁴ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 5.

²⁵ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s. 7.

²⁶ Hegel'in vardığı bu sonucun felsefe tarihindeki tartışmalı yorumlarına bu tez kapsamında girişmek mümkün değildir. Bu sebeple Almancada olgu/gerçeklik gibi anlamlara gelen *wirklich* kelimesini *ad hoc* aktüel anlamında çevirdiğimi belirtiyim. Bu vesileyle okur, en geniş kavram olarak aktüel olanı, birbirinden farklı kavramlar olan gerçeklik ya da doğruluk ile kıyaslama şansı bulacaktır diye düşünüyorum.

vardır(...)bence ilk başta bazı hatalar Hegel'in diyalektiğinin sadece var olanın diyalektiği olduğunu fark edememesi ve bazı kategorileri bu var olmayan gerçeklikler üzerine kurmuş olmasıdır.²⁷

Burada yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi McTaggart, Hegel'in atlamış olduğunu düşündüğü bir diyalektik süreçten bahsetmektedir. McTaggart bu sorunun üstesinden gelmek için diyalektiğin esasında bir süreç değil ancak bir tekrar inşa faaliyeti olduğu cevabını verecektir.²⁸ Hegel'in diyalektik süreçlerinden farklı bir akıl yürütme modelinde gelişmesi gerekmediğini McTaggart fark etmiştir. Konvansiyonel diyalektik akıl yürütmeyi bir örnekle ele alalım:

1. Zaman uzayın değişimiyle ölçülür (belirlenim/*determination-thesis*).
 - Uzay var olduğu zaman, zaman da vardır.
 - O hâlde uzay ortaya çıktığı zaman, zaman vardır.
2. Zaman ve uzayın yaratılışı mutlak değildir (*değilleme/negation-antithesis*).
 - Zaman uzaydan bağımsız olarak vardır.
 - O hâlde uzay yaratılmadan önce zaman vardır.
3. Zamanın varlığını uzayın değişimiyle ölçülüp ölçülmediğinden bağımsız olarak savunmak mümkündür.

Basitleştirerek gösterdiğimiz bu örnek olgunun kendisini işaret ederek zaman ve uzay konusundaki bir soruna yani zamanın doğasına dair bir soruna cevap verir gibi görünmektedir. Zira birbiriyle çelişkili her iki argüman (*determination* ve *negation*) zamanın ve uzayın var olduğu tüm ontolojik senaryoları kabul etmekle anlaşılacaktır. Ancak zamanı bir varlık olarak düşündüğümüzde McTaggart'ın bu konudaki itirazlarını anlamak mümkündür. Hegel, McTaggart'a göre, orada olmayan varlığın (yani gerçek olmayan bir varlığın) ontolojisini (belki de bu daha sonra Heidegger'de *dasein*'in tekrar yorumlanmasına sebep olacaktır) diyalektik sürece dâhil etmiştir ve bu varlık zamandır.

Hegel'e dair tüm bu analitik akıl yürütme bizi McTaggart'ın zaman anlayışı konusunda nereye getirmektedir? McTaggart'a göre Hegel, bir sentez olarak Belirlenmiş Nedensellik

²⁷ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.7-8.

²⁸ J. M. E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Batoche Books/Kitchener, Canada: Cambridge University Press, 2000, s. 10.

ve antitezi olan Nedensellik arasındaki ilişkiyi zamana atfetmemiştir.²⁹ Bu ise McTaggart'ın zaman konusundaki fikirlerinin dayandığı temeli oluşturur. Zira McTaggart'a göre Nedensellik *A* 'da meydana gelen bir değişikliğin *B* 'ye sebep olması gibi bir çıkarıma sahipken, Hegel'in Belirlenmiş Nedensellik'i sadece *A* 'nın doğasının *B* 'nin doğasına sebep olacağını ileri sürmektedir.³⁰ Bu ise ancak zamanın olmadığı bir dünya için kabul edilebilir.³¹

McTaggart'ın Hegel yorumculuğunda burada önemli olan nokta şudur; Hegel'in diyalektik süreç ile oluşturduğu “zamanın gerçekdışılığının” daha iyi anlaşılması. Zira McTaggart'ın zamanın gerçekdışılığını nasıl kavramlaştırdığını anlamak, Hegel'in varlık ve mantık arasında geliştirdiği yapısal diyalektik anlaşılmadığı sürece zor olacaktır. Bunun sonucu olarak da zamanın gerçekdışılığı ve Tanrı'nın ezeliğinde açıklanması gereken diyalektiği de tanımlamak mümkün olmaz. Bu sebeple Hegel'in McTaggart yorumunu önemli buluyorum.

Buna karşılık, her ne kadar McTaggart diyalektik metoda hayranlığını gizlemese de yöntemsel olarak tezim açısından önemi haiz kaynak olan *Nature of Existence*'da zamanın metafiziğine yönelik savunulabilir bir tez geliştirmek için Hegel'in diyalektik sürecini temel almamış ve klasik bir akıl yürütme olan mantık ilkeleri ve öncüllerden hareket etmiştir.³²

Bu da bizi konumuzun temeline, McTaggart'ın meşhur A serisi ve B serisi ayırımına götürmektedir.

A. McTaggart'ın A serisi ve B serisi Ayrımı: A ve B serisi Paradoksal mıdır?

McTaggart'ın zaman anlayışını incelediğimiz bölümde onun düşüncelerini etkileyen

²⁹ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.175.

³⁰ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.175.

³¹ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.175.

³² Emily Thomas, “John McTaggart Ellis McTaggart (1866—1925)” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/mctaggart/> (19.04.2022).

Hegselci fikirlerden bahsettik. Bunu yapmaktaki amacımız McTaggart'ın zamanı nasıl anladığını kavramak için belirli bir yol haritası çıkarmaktı. Yine yukarıda belirttiğimiz gibi McTaggart her ne kadar zamanın doğası üzerine metafizik sistemini kurarken Hegselci diyalektik yöntemi izlememişse de Hegselciliğin onun üzerindeki etkisi tartışılmazdır.³³

McTaggart'ın zamanın doğası üzerine ileri sürdüğü fikirler temelde iki eserinde dile getirilmiştir. Bunlardan biri 1921 yılında yayınlanan iki ciltlik eseri Varoluşun Doğası (*The Nature of Existence*), bir diğeri de 1908 yılında *Mind* dergisinde yayınlanan Zamanın Gerçekdışılığı (*The Unreality of Time*) başlıklı makalesidir.

İlk olarak zamanın gerçek dışılığını³⁴ (*unreality of time*) ele alalım. McTaggart 1908 yılında yayınlanan makalesi *The Unreality of Time*'da şöyle söyler:

Zamanın gerçek dışı olduğuna inanıyorum. Fakat bunu daha önce bahsini etmiş olduğum filozofların kullandığı sebeplerle yapmıyorum ve bu makalede sebeplerimi anlatacağım.

Zamanda konumlar bize prima facie (ilk bakışta) iki ayrı şekilde görünür. Her bir pozisyon bazılarında önce ve bazılarında sonradır ve (ikinci türde) her bir pozisyon ya Geçmiş, Şimdi ya da Gelecektir. İlk türdekiler kalıcıyken, ikinciler kalıcı değildir. Eğer M her zaman N'den önceyse daima öncedir. Fakat bir de olayın şimdisi, geleceği ve geçmişi vardır.³⁵

McTaggart, birinci tür sınıflandırmanın zamanın doğası açısından objektif ve özsel olduğunu düşünür. Buna karşılık birinci tür sınıflandırmanın yeterli olmadığını da düşünür; zira geçmiş, gelecek ve şimdi kavramları da önce ve sonra ifadeleri kadar özsel ve hatta McTaggart'a göre önce ve sonra ifadelerine nazaran daha temel bir ayrımıdır.

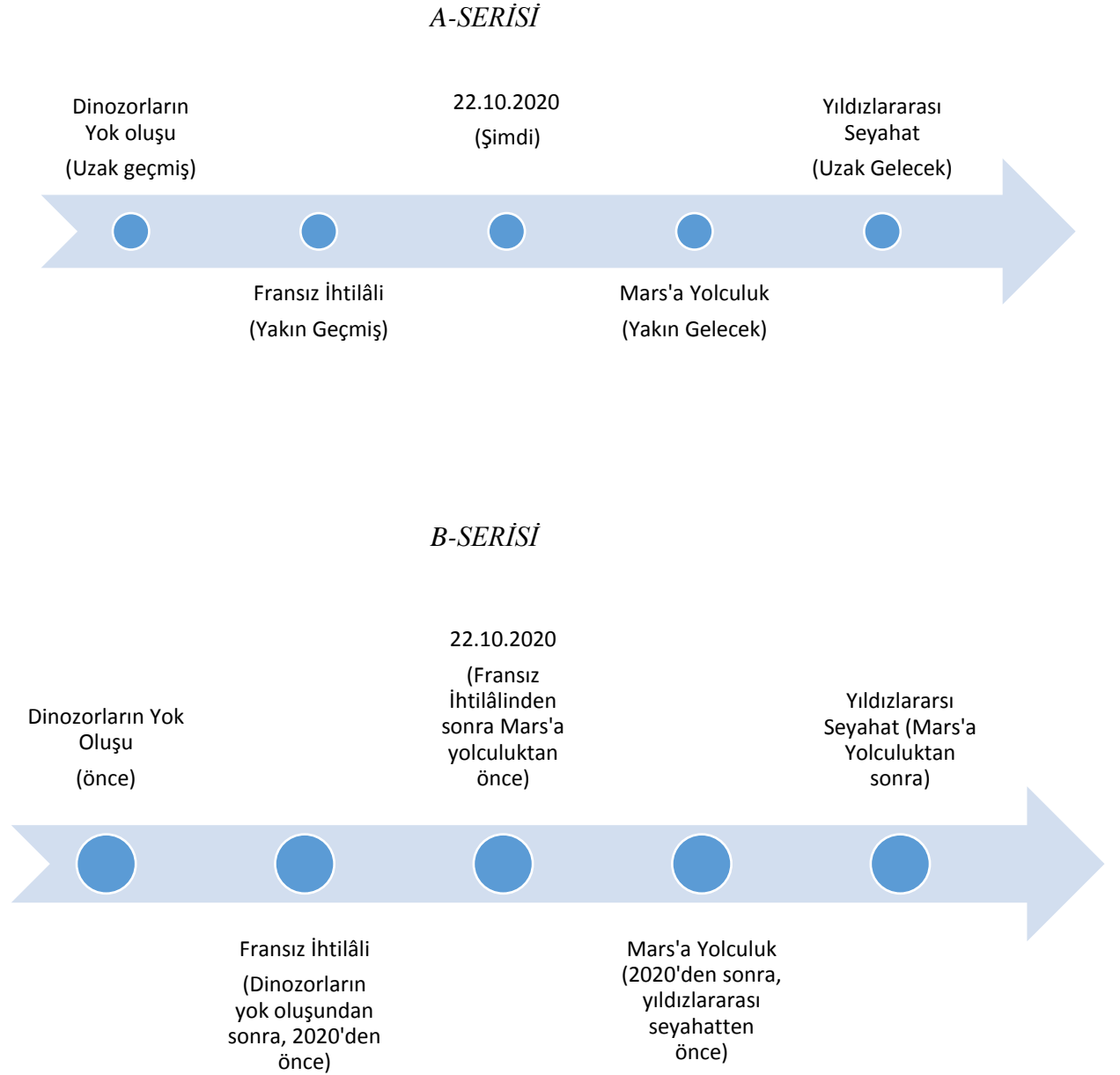
İşte bu sebeple A serisi geçmiş, şimdi ve gelecek, zaman için özsel olduğuna ve B serisi

³³ Yukarıda bkz. s.16-17.

³⁴ Bu kavramı, daha çok İngilizcedeki karşılığı olan *irreality* kavramından farklı olarak kullanıyorum. *Irreal*, kantçılık gibi konumuzla doğrudan ilgisi olmayan farklı düşüncelerde karşımıza çıkmaktadır. Kavram olarak *unreality* ise gerçek olmayana karşılar. McTaggart'ın anlayışıyla zaman gerçek dışı değil, sadece gerçek değildir. Gerçek dışı paradoksal olarak başka bir "gerçekliği" imleyebilir. Bu konuda semantik bir sorun olduğunun farkındayım ancak Türkçede isimleştirme kullanımını kolaylaştırmak amacıyla gerçekdışı şeklinde çevirdim.

³⁵ J.M.E. McTaggart, "The Unreality of Time", *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Cilt XVII, Londra: 1908, s.457.

de yeterli bir sınıflandırma olmadığına göre zaman gerçek değildir.³⁶ McTaggart daha sonra bahsi geçen her iki ayrımı sırasıyla A serisi ve B serisi olarak adlandıracaktır.³⁷ Basitçe uzak geçmişten yakın zamana ve oradan şimdiye gelen ve yakın gelecek ve uzak gelecekte olan olaylar A serisi olaylarıyken, zamanda öncelik ve sonralık dizilimine dair açıklanan olaylar B serisi olaylarıdır. Karşılaştırmalı iki grafik ile göstermemiz gerekirse:



³⁶ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.458.

³⁷ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.458.

Kısacası A serisi geçmiş, şimdi ve gelecekte konumlandırılırken, B serisi öncelik ve sonralık ilişkisine göre konumlandırılır. McTaggart'a göre zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek ve doğrudan olaylar olarak algılarız. O hâlde zamandaki olaylar tarafımızca gözlemlendiği ve ifade edildiği ölçüde A serisi ve B serisini kapsar.³⁸ Daha sonra McTaggart A serisi olaylarının aslında zihnimizin sürekli bir illüzyonu olduğunu ve B serisinin zamanın gerçek doğasını tarif ettiklerini söyler.³⁹ Dolayısıyla biz McTaggart'ın deyimiyle “zamanı olduğu gibi *algılayamayız* fakat onu olduğu gibi *düşünebiliriz*.”⁴⁰

McTaggart, bu görüşün yaygın olmasa da destekçileri olduğunu belirtir. Fakat McTaggart'a göre bu görüş de savunulamazdır: “A serisi zaman için zaruri olduğu müddetçe A serisi açısından ortaya çıkan her bir güçlük, zamanın gerçek olduğunu görmeye engel bir güçlükle eşittir.”⁴¹ Ardından McTaggart zamanın değişimi içerip içermediği fikrini analiz eder. “İçinde hiçbir şeyin gerçekte değişmediği bir evren...zamansız bir evrendir.”⁴² McTaggart önermesine şöyle başlar: “Düşünelim ki geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı gerçekliğe uygulanmıyor olsun. Değişim gerçekliğe uygulanabilir mi? Değişen şey nedir?”⁴³ Bu kavram, bu bölüm bağlamında meselenin anlaşılması açısından önemlidir. Sebebi ise şudur. McTaggart'a daha sonra getirilen eleştirilerden biri de zaman ve değişim arasındaki ilişkiyi ontolojik bir hakikat olarak yorumlamasıdır. Onun bu stratejisinin hangi eleştirilerle karşılaşacağına ve buna gerek McTaggart gerekse de sonra onu yorumlayan filozoflar tarafından ne gibi cevaplar verildiğine aşağıda değineceğiz. Ancak şimdilik bu noktanın önemine vurgu yapmakta yarar görüyorum.

McTaggart daha sonra şöyle devam eder:

A serisi değil ancak B serisini oluşturan bir zamanda; diğer bir olay, olay olmaya başlarken, bir olayın olay olmaya son verdiği olgusunu içerdiğini söyleyebilir miyiz?

³⁸ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.458.

³⁹ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.459.

⁴⁰ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.459.

⁴¹ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.459.

⁴² J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.459.

⁴³ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.459.

Ancak bu imkânsızdır. Bir olay asla olay olmaktan çıkamaz. Hiçbir zaman bulunduğu zaman serisinin dışına çıkamaz. Öncelik ve sonralık ilişkileri kalıcı olduğu için eğer N, O'dan daha önce ve M'den daha sonra ise her zaman O'dan önce ve M'den sonra olacaktır, olmuştur ve bizim şimdiki hipotezimize göre zaman sadece B serisinden oluştuğuna göre N'nin her zaman bir zaman serisi içerisinde yeri olacak ve olmuştur. Bu sebeple, bir olay her zaman olacak ve olmuştur ve olay olmaya başlayamaz ve son veremez.⁴⁴

McTaggart bundan sonra önermesini biraz daha karmaşık hale getirir: Eğer bir M olayı N olayıyla birleşik bir şekilde dönüşürse (mesela bir kimyasal maddenin bir patlamaya sebep olması gibi) sadece M'nin sona erip N'nin başladığını değil, M'nin, N'ye dönüştüğünü mü söyleriz? M ve N'nin ortak unsurları vardır ancak aynı olay olamazlar. O hâlde değişimin olması da mümkün olmaz. Bu sebeple M bir olay olarak son bulmuş ve N olayı başlamıştır. Ancak bu mümkün değildir çünkü bir olay var olmayı sona erdiremez.⁴⁵ Bu durumda B serisindeki her bir an, o seri içerisinde sabittir. Yukarıda göstermiş olduğumuz grafikte olduğu gibi mesela dinozorların yok oluşu, zamanda olan bir olay olarak var olmaktan çıkamaz. Eğer öyle olmuş olsaydı, bu yok oluş olayından bahsedemiyor olurduk ve bu da bir çelişki doğururdu. Bu çelişkinin sebebi ise dinozorların yok olması olayını bilemeyeceğimiz için değil, bu yok oluş olayının varlığının son bulması hâlinde başka bir olayın meydana gelmesinin imkânsız olması çelişkinin ortaya çıkmasıdır. Çünkü bir olay, sabit olarak kaldığında başka bir olayın olması için “değişim” gerekir ancak bu değişimi B serisinde görmek zordur. Bu da öncelik ve sonralık sıralaması düşünüldüğünde B serisinin değişimine ilişkin problemini akla getirir. Ya da şu sorulabilir: Sonuçta *bir şey* değişiyor, herhangi bir *x* olayı *y* olayına dönüşüyor. Bu neden bir problem oluşturuyor? Problem değişimin bizzat zamanın içerisinde olmasıdır. Zamanın olmadığı yerde değişimden bahsetmek mümkün müdür? Bu konuya Russell'in itirazı ve analizine değindiğimiz zaman geleceğiz. Lâkin şimdiden söylememiz gerekir ki McTaggart zaman ve değişim arasındaki bu *zorunlu ilişkiye* dayanarak öncülünü kurmaktadır. Şimdi devam edelim.

McTaggart'ın kesin ifadesiyle değişim ve zaman ilişkisi şöyledir:

O hâlde zamanda oluşan bir şey asla yok olmayacağına ve yine bir değişim varsa, bu değişim zamanda olacağına göre (zira zamansız olan şey asla değişmez), tek

⁴⁴ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.459.

⁴⁵ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.460.

bir alternatif olduğu fikrini ileri sürüyorum. Değişimler olayların olay hâlinde olmalarını engellemeyecek şekilde oluşmalıdır.⁴⁶

McTaggart buradan devam ederek şunu sorar: Bir olayın hem olay olarak kalmasını (zira olayın yok olması imkânsızdır) hem de değişebilmesini sağlayan karakteristikleri (özellikleri) nedir? McTaggart'a göre bunu belirleyen tek özellik A serisinde bulunur⁴⁷. Tam burada McTaggart, Kraliçe Anne Stuart'ın (1665-1714) ölümüne ilişkin meşhur örneğini verir.⁴⁸ McTaggart'ın ifadesiyle: "Zamanın son anında bile –eğer zamanda bir an varsa- söz konusu olay hâlâ bir İngiliz kraliçesinin ölümüdür."⁴⁹ Pek çok açıdan bu olayın kendisi bir değişimden yoksundur, fakat bir açıdan da değişir. Gelecekte başka bir şeydir, yakın gelecekte başka bir şeye dönüşür ve bu şekilde geçmişe kadar gider. Zira Kraliçe Anne'in ölümüyle değişen olay –yani onun hayatının sona ermesi- geçmiş, şimdi ve gelecek üzerinden ifade edilebilir. *Ancak bu şekilde ifade edilmelidir ki olayın geçmişte yer aldığını bilebilelim. Ve yine McTaggart'ın dediği gibi; bu olayların özellikleri ve olumsal ilişkileri ne olursa olsun (Anne'in ölümünün İngiliz milli duyguları ve ulusal belleği açısından etkileri, onun ölümüyle başka bir siyasi durumun oluşması gibi) sadece A serisindeki değişimde ifade edilebilirler.*⁵⁰ Buraya kadar A serisinin bizim zaman anlayışımızdaki önemini anlamak mümkündür. Olaylar A serisinde tanımlandığında, bu serinin kip ile ifade edildiği düşünüldüğünde, şimdi, geçmiş ve gelecekteki olayların açıklamasını verir. Ancak "olayların" sabit olarak nasıl tanımlanacağı da tam burada ortaya çıkar. Eğer olayların geçmiş, şimdi ve gelecekteki hâllerini hem değişimle hem de olayların sabitliğiyle açıklayamayacak olursak karşımızda büyük bir problem var demektir. McTaggart problemin farkındadır; Leibniz'in *ayırt edilemezlerin özdeşliği* (*The Identity of Indiscernibles*) bize Y'yi içeren her bir X ilişkisinin Y ile olan özellik ilişkisi bağlamında da X ile aynı olması gerektiğini gösterir.⁵¹ Formüle edildiği şekliyle:

$$\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y^{52}$$

⁴⁶ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.460.

⁴⁷ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.460.

⁴⁸ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.460.

⁴⁹ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.460.

⁵⁰ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.461.

⁵¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, The New Synthese Historical Library Texts and Studies in the History of Philosophy Cilt 2, çev. Leroy E. Loemker, İkinci Baskı, Hollanda: Kluwer Academic Publishers, 1989, s.682.

⁵² Formül, Stanford Felsefe Ansiklopedisi'nin şu maddesinden alınmıştır: Peter Forrest "The Identity of Indiscernibles", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2020 Kış Sürümü), Edward N. Zalta (ed.),

McTaggart bu noktada karşımızda iki alternatif olduğunu düşünür.⁵³ Eğer olayların değişiminin A serisiyle tanımlanabileceğini söylersek zaman ve değişim arasındaki ontolojik farktan bahsetmeye gerek kalmaz, zira her bir olayın değişim özelliği A serisiyle tanımlanabilir. Bu şekilde olayların değişimini açıklamak mümkün olacaktır. McTaggart'a göre:

O hâlde tüm değişimin, A serisindeki mevcudiyetiyle olaylara uygulanan karakteristikler olduğunu düşünmeye mecburuz; bunların karakteristikleri nitelik veya ilişki olsa da.⁵⁴

Mesela herhangi bir olayı, Aktium Savaşı'nı (M.Ö 31) ele alalım. Aktium savaşının "olması" onun değişmesini gösteren bir ifade midir? McTaggart burada A serisi kapsamında böyle olduğuna inanmaktadır. Olan bir olay, değişen bir olaydır. Değişmeyen bir olayın olduğundan bahsetmek mümkün olmaz. Bu durumda geçmişte olan olayların ilişkisel durumlarını ancak değişim üzerinden özdeşleştirebiliriz ve McTaggart'a göre sorun burada başlar:

İnanıldığı gibi, eğer zaman gerçek değilse, zamanda olan bir olayın A serisindeki konumuna göre değişeceğinin kabulü değişmeyen hiçbir şeyi içermez.⁵⁵

O hâlde McTaggart'ın ifadesiyle "A serisi olmaksızın değişim olmaz ve buna bağlı olarak da B serisi zaman değişimi içerdiğinden zaman açısından yeterli değildir."⁵⁶ Buna karşılık B serisi zamansal olmanın dışında var olamazlar. McTaggart'ın önermesini formüle edersek:

$$Fa.Fb (Fa \supset Fb) \rightarrow a \supset b^{57}$$

1. A serisinin olduğu her yerde B serisi vardır.
2. B serisi zamansal olarak sadece ve sadece A serisi kapsamındadır.

forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/identity-indiscernible/> (24.10.2020)

⁵³ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.461.

⁵⁴ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.460-461.

⁵⁵ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.461.

⁵⁶ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.461.

⁵⁷ Bu konuya aşağıda değineceğiz. A ve B serisinin özdeş olup olmadığı meselesinde McTaggart bence özdeş olmadığını savunmaktadır.

3. O hâlde A serisi yoksa zaman yoktur.

Ancak bu, McTaggart'a göre A serisinde zaman kiplerinin ortadan kalkmasıyla hiçbir serinin ortada kalmayacağı anlamına gelmez. Zira A belirlenimlerini ortadan kaldırsak bile ilişkilendirmeyi ortadan kaldırmamız imkânsızdır. Aktium Savaşı örneğini hatırlarsak:

1. Aktium Savaşı, II. Dünya Savaşı'ndan öncedir (B serisi).
2. Aktium Savaşı M.Ö 31 yılında yapıldı (A serisi).

dediğimizde her iki zaman belirlenimi ne olursa olsun ilişkisel olmak itibarıyla dururlar. Onların olumsal ilişkileri savaş olmaktan kaynaklıdır. Bu iki savaşın birbirine yönelik öncelik ve sonralık ilişkileri veya zamansal konum açısından kiplik durumlarını ortadan kaldırdığımızı düşünsek bile bu ilişki durumu kalır. Bu ilişki durumu *zaman dışı* bir ilişki durumudur. Bir olay, durum veya nesnenin özelliğinin ne olduğunu sorduğumuzda bu özelliklerden birini, başka bir olay, durum veya nesne ile olan ilişkisi üzerinden ifade ettiğimizde bu sonuca ulaşırız. Philip Turetzky bunu *relatum*⁵⁸ olarak adlandırır. Turetzky'ye göre McTaggart için bu zamandışı relatumu saptamak kolay değildir⁵⁹. Çünkü savaş olma özelliğini bir relatum olarak alsak bile, zamansal konumu belirlemek için yine bir belirlenime, bir kipe ihtiyaç duymak zorunda kalırız. İkincisi ise zamanın değişimi içerip içermeyeceği sorunudur.

Ancak bu durumda McTaggart'ın argümanı sonsuza kadar geri gider; değişen şeyin kiple ifade edilmesi durumunda, onun değişiminin zamansal bir paradoks yaratması argümanıdır bu. Bu durumda McTaggart zamansal olmayan ancak değişimi de içermeyen sadece belirli bir sırayı içeren bir seri daha önerir: C serisi. Bu C serisi sadece sırayı öncül olarak belirlerler: Aktium Savaşı → II. Dünya Savaşı gibi. Bu sıra asla bozulmaz ve McTaggart'ın ifadesiyle adeta bir alfabenin sırasını takip eder gibi ederler. Dolayısıyla C

⁵⁸ Relatum, bir yapının metafiziksel bir öz ile değil ancak başka bir ögeyle ilişkisi üzerinden tanımlandığı ilişki anlamına gelir. Buna karşı karakteristik (mesela suyun “ıslak” olması) bir ilişki üzerinden değil o nesnenin (veya soyut kavramın) dışarıdan tanımlanmaya ihtiyaç duymayan sabit ve tözsel özelliğini ifade eder. Üçgenin üç kenarının, dördün içinde iki tane ikinin olması gibi.

⁵⁹ Philip Turetzky, *Zaman*, çev. Mustafa Çağlar Atmaca, 1. Basım, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2020, s.124.

serisi, A ve B serisinden farklı olarak- sırasıyla kipli ifadeleri ve öncelik-sonralık ilişkisine dair bir sıralamayı değil sadece *sıralamayı* içerir. Bunu belirli bir algoritma gibi düşünebiliriz. Bir bilgisayarın teorik ve pratik anlamda zamansal diyebileceğimiz bir algısı yoktur. Ancak ona komut olarak gönderilen yazılımlar sayesinde belirli bir algoritmayı izler. Bu bilgisayarın bir saati olduğunu düşünelim. Bir zaman algısına sahip olmamasına karşılık bilgisayarın ve saatin kendisi sıralamayı nasıl gösterirse C serisini de bu analogiyle düşünebiliriz. Algoritma, belirli bir hesaplama işleminin çözümü için tanımlanmış talimatları içeren matematiksel ve mantıksal dizilimlerden oluşur. Şimdi bu sıralamayı algoritmaya benzeterek içinde–mesela alfabede olduğu gibi- D, E, F ve G harflerinin olduğu varsayalım. F her zaman için bu sıralamada E’den sonra, G’den öncedir.

$$D \rightarrow E \leftrightarrow F \leftrightarrow G$$

O hâlde F’nin E ve G ile ilişkisi bir öncelik ve sonralık ilişkisini kapsar. Bu durumda B serisinin de C serisi içerisinde olduğunu söyleyebiliriz⁶⁰. Ancak bu tek başına zamansal konumlamayı belirlemeye yetmez. Ayrıca C serisi, herhangi bir dizilimin içerisindeki sıranın değişim anlamında neyi gösterdiğini bize anlatmaya yetmez⁶¹. Ancak belirli bir *sıralamanın* olduğunu gösterir. Dolayısıyla, bu sıralamadan kaotik olmayan bir düzeni çıkarmanın yolu B serisi ve A serisi diziliminin tümdengelimini ortaya çıkarmaktır. O hâlde bir doğal sayı sıralamasını düşünürsek;

$$a) 0...1...2...3...4...5...6...7...8...9...10...11.....=n$$

Ve bu sıralamanın C serisi içerisinde aşağıdaki gibi takip ettiğini ileri sürersek:

$$b) 4...8...11...3...2...1...5...9...7...2...6...10.....=n$$

N doğal sayı dizisini kapsayan sayıların diziliminin C serisi içerisinde oldukça belirsiz

⁶⁰ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.462.

⁶¹ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.462.

olacağı açıktır⁶². Bu belirsizlik ne demektir? Eğer salt dizilim olarak düşünersek, C serisi içerisinde birbirini takip eden bir diziyi örnek alabiliriz. Örneğimizde doğal sayı dizisinden bir dizin (mesela 8...9...10...11 gibi) sadece sayısal bir öncelik ve sonralık sırasını oluştururlar. Ancak bunu C serisi anlamında zamana uyguladığımızda belirli bir sıradan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Zira sadece birbirini önceleyen bir seri sadece *sıralama A serisi* olacak ve bu durumda da yukarıda *N* doğal sayı dizisini anlamlı hale getiren bir sonucu çıkarmak mümkün olmayacaktır. Bu durumda A serisi ve B serisinin sadece bir *sıralama* değil ama aynı zamanda *anlamlı* bir sıralama olması için (yani zamansal konum bağlamında bize bir anlam ifade etmesi için) C serisi içerisinde birbirini ontolojik olarak doğrulayan bir dizi çıkarmamız gerekmektedir.

O hâlde yapmamız gereken B serisi olduğu kadar A serisinin olduğu bir sıralamayı elde etmektir. McTaggart'ın Hegelci fikirlerine dair yukarıda bahsettiğimiz önem burada ortaya çıkar. McTaggart, Hegel'in Varlık ve Nedensellik nosyonlarından Mutlak İde'ye doğru giden diyalektik sürecin C serisinde de gözlemlenebileceğini savunur. McTaggart'ın ifadesiyle, C serisinde bu "akış" belirli bir diyalektiğe göre değil kendi içinde hareket eder. Zamanın "akışının" ve değişimin başka herhangi bir seride değil ama olması gerektiği seriyi de C serisinden çıkarmak gerekir.⁶³ O hâlde zamanın "akışının" burada nerede durduğunu göstermek için, değişimin başka yerde değil ama olması gerektiği yerde olduğu bir seriyi de C serisinden çıkarmak gerekir. McTaggart, burada A serisinin bunu gösterebileceğini iddia eder. Onun açık ifadesiyle; "A serisi ve C serisi olmaksızın belirli bir zaman serisini oluşturan başka bir seriye gerek yoktur."⁶⁴ Bu durumda A ve B serisi McTaggart'a göre "zaman açısından eşit derecede önemlidir."⁶⁵ Bu üç seri arasındaki ilişki bir çıkarım ilişkisidir. C serisi içerisinde öncelik ve sonralık ve kiplere göre tanımlanan ilişkiler A ve B serisini oluştururlar. Dolayısıyla;

⁶² Atıf yaptığım makalede her ne kadar Freeman, C serisinden bahsetmese de A serisinin kendi içerisinde dahili olarak dinamik ama unsurları arasındaki ilişkilerin statik olduğunu söyler. Bu da A ve B serisi arasındaki tözsel ayrımı imkansızlaştırır. Çünkü Freeman'a göre her iki serinin de Dedekind tam-sıralı alanları içerdiği düşünüldüğünde özdeş olduğu iddia edilebilir. Buradan McTaggart'ın C serisinin de bu problemi ortadan kaldırması gerektiğini düşünerek tasavvur ettiğini ileri sürmek mümkündür. Bkz. Edward Freeman, "On McTaggart's Theory of Time", *History of Philosophy Quarterly*, Cilt 27, Sayı 4, University of Illinois Press, <http://www.jstor.org/stable/25762149>, s.392. (19.04.2022).

⁶³ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.463.

⁶⁴ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.463.

⁶⁵ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.463.

1. C serisi terimleri A serisini de içerir.
2. Bu C serisinin B serisine dönüşmesine yol açar.
3. O hâlde zaman eşit olarak iki seriyle birlikte tanımlanır.

Yine McTaggart'ın ifadesiyle “sadece A serisi C serisi ile birleştiğinde kalıcılığı oluşturan B serisini gösterir.”⁶⁶ Bu noktada McTaggart şunu söyler;

Zamanın gerçekdışılığı fikrini A serisinin B serisinden daha temel olduğu olgusuna değil fakat en az B serisi kadar özsel olduğu düşüncesine yani geçmiş, şimdi ve geleceğin zaman açısından temel olduğuna ve dolayısıyla bu ayrımlar hakikati içermiyorsa zamanda hakikat olmadığı fikrine dayandırmaya gayret ediyorum.⁶⁷

Buradan açıkça çıkan sonuç şudur; zamana dair geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımları zaman açısından özsel ve bu ayrımlar gerçek değilse zamanda gerçeklik yoktur.⁶⁸ Burada A serisinin zaman açısından özsel olup olmadığına dair bir soru tersten sorulabilir: zamanın gerçekliğini savunan herhangi bir argüman A serisinin zaman açısından esaslı olmadığını gösterirse, zamanın gerçekliğini savunabilir mi? Buna Rognvaldur Ingthorson'ın McTaggart'ın *The Nature of Existence*'i üzerine yaptığı bir yorumla cevap vermek mümkündür.

Bunu anlamak için de McTaggart'ın gerçeklik ve varoluş kavramları (*reality and existence*) arasında yaptığı ayrıma değinmek gerekir. McTaggart'ın stratejisinde ontoloji ve gerçeklik arasındaki ayrım önemli bir yer tutar. Ingthorson'a göre McTaggart'ın ontolojisi özlerin, arazların ve ilişkilendirmelerin belirleniminin gerçekliği oluşturduğu fikri üzerine kuruludur.⁶⁹ Yine Ingthorson'a göre McTaggart zamanın ampirik doğasının varoluşun doğasıyla uygun olup olmadığı sorusunu sorar.⁷⁰ Burada Ingthorson'un McTaggart'ın ontolojisine yaptığı vurgusunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Zira Ingthorson makalesinde A serisini savunanların (burada onları kabaca *tenser* yani kipçi

⁶⁶ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.464.

⁶⁷ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.464.

⁶⁸ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.464.

⁶⁹ Rognvaldur Ingthorson, “Understanding McTaggart's Paradox”, *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age Vol. II*, 22. Uluslararası Wittgenstein Sempozyumu, Ocak 1999, https://www.researchgate.net/publication/233381726_Understanding_McTaggart%27s_Paradox s.3. (19.04.2022).

⁷⁰ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.3.

görüşü savunanlar olarak ayırabiliriz ancak A serisinin zaman için gerçeklik taşıdığı düşünün tüm filozofların zorunlu olarak kipçi görüşü ilk versiyonuyla savunmak zorunda olmadıklarını hatırlatalım) McTaggart'ın bu ayrımında göremediği şeyin temelinde onun ontolojisi olduğunu ifade ederek kanımca çok doğru bir yere işaret etmektedir.⁷¹ Ingthorson'dan alıntılarsak:

Neden kipçi görüşü savunanlar McTaggart'ın bu zincirin çelişkiyi çözmediğine dair herhangi bir gerekçe sunduğunu kabul edemiyorlar? Bu karışıklığın sebebinin, her ne kadar kendisi ontolojisine bağlı olduğunu açıkça söylemiş olsa da McTaggart'ın zaman üzerine argümanının McTaggart'ın kendini adadığı ontolojiden müstakil bir argüman olarak görülmesi olduğunu ileri sürüyorum.⁷²

Dolayısıyla McTaggart'ın önermesini, onun kurmaya çalıştığı ontolojiyle birlikte değerlendirirsek daha doğru bir yol seçmiş oluruz.

McTaggart da bu doğrultuda yukarıda tersten sorduğumuz soruya tam da Ingthorson'un işaret ettiği şekilde cevap verir: “Eğer zaman nosyonunun analizi A serisinin ortadan kaldırılmasıyla zamanın yok olacağını göstermiş olsaydı, bu argüman zinciri artık daha fazla tartışmaya açık olmaz ve A serisinin gerçekdışılığı zamanın gerçekdışılığını içerirdi.”⁷³

Buradan Ingthorson'un analizine devam edelim. Ingthorson, McTaggart'ın ontolojisini aşağıdaki dört maddede özetlemektedir:

1. Var olana kadar hiçbir şey gerçek değildir yani *gerçeklik varoluşla çakışır*.
2. Varoluştaki ve aynı zamanda gerçeklikteki her şey, özelliklere sahip ve ilişkileri olan özler tarafından oluşturulur.
3. Mesela soyut önermeler veya olgular gibi gerçek olmayan (*no real*) fakat mevcut olmayan (*non-existent*) varlıklar mevcuttur.⁷⁴

Ingthorson, bu üç önermeden “her şeyin zamanda bir arada var olduğu (*coexist*)” sonucunun çıkması gerektiğini söyler.⁷⁵ Bu da esasında zamanın gerçekten varolmadığını anlatmanın başka bir yoludur; her şey “bir arada varsa” zamanın asıl gerçekliğini işaret

⁷¹ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.3.

⁷² Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.2.

⁷³ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.464.

⁷⁴ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.4.

⁷⁵ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.4.

eden temel bir önerme yok olur. Zaman nesnelere ve olayların öncelik ve sonralık sıralamasında birbiriyle üst üste çakışmalarını için vardır ve dolayısıyla her şey bu şekilde bir arada varsa, zamanın bu temel fonksiyonu geçerliliğini yitirir.

O hâlde, Ingthorson'a göre zamanın bir arada bulunan parçalardan oluştuğunu düşünmek, olayların başlangıcı ve sonu olduğuna yönelik bir takım olası açıklamaları iptal edecektir.⁷⁶ Yine Ingthorson'a göre "eğer ilişkiler, aralarında ilişki bulunan nesnelere varlığına bağlıysa, o zaman gelecek hafta katılacağımız konferans veya vefat eden akrabalarımız gibi henüz gerçekleşmemiş veya artık varolmayan varlıklar arasında zamanla bir ilişki kuramayız."⁷⁷ Ingthorson, McTaggart'a göre, "mevcut olmayan varlıkların var olmadığını düşünmenin basitçe hata olduğuna yönelik fikrini" işaret eder.⁷⁸ Dolayısıyla Ingthorson buradan dördüncü bir önerme çıkarılabileceği fikrindedir.

4. Varoluş ve gerçeklik tedrici değildir. Bir şey ya vardır ve gerçektir ya da değildir.⁷⁹

O hâlde objektif olarak gerçek zamandaki nesnelere her birinin birlikte var olduğu bir durumdan bahsetmemiz doğru olacaktır. Dinozorlar, uzay gemileri, bilgisayarlar ve Rembrandt, tüm varlıklarıyla bu küme içerisinde yer alırlar. Daha doğrusu var olurlar. Bu durumda zamanın gerçekdışılığından bahsetmek nasıl mümkün olur? Ingthorson'un da bahsetmiş olduğu gibi sorun zamanda var olan şeylerin her birinin yerini başka bir şeyin alması ile zamandaki nesnelere hiçbir zaman yok olmayacağı sorundur.⁸⁰ Burada McTaggart'ın ayrımının ontolojik özelliği tüm çıplaklığıyla karşımıza çıkar. Zira mesele *epistemolojik* bir gerçeklik veya potansiyel gerçeklik sorunu değildir. Bugün elimde tuttuğum kil parçası yarın heykelden bir figüre dönüşebilir ve bu McTaggart'ın sistemi içerisinde epistemolojik ve fenomenolojik anlamda ikinci plandadır. Heykelin yarın olmayışı ama bugün kil parçasının var oluşu epistemolojik bir problem olmaktan ziyade ontolojik bir problemdir ve hatta zamanla ilgili en önemli problemdir. Çünkü mesela bir kil topağı *o an* vardır ama t_1 zamanında heykel yoktur. Ancak heykel, t_2 zamanında varsa

⁷⁶ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.4.

⁷⁷ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.4.

⁷⁸ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.4.

⁷⁹ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.4.

⁸⁰ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.4.

bunun açıklaması ile ilgili epistemolojik stratejiler ancak bu değişimin gerçekliğinden bize bahsedebilirler. Dolayısıyla burada temel sorun, epistemolojik olan ile ontolojik olanın dikotomisidir. Epistemolojik bir şüphecî için –mesela bir nihilist için- bir yemek kaşığı gerçekten yoksa esasında onun yapıldığı tüm materyaller (tahta ya da metal) de yoktur. Ya da kaşığın gerçekten bilinemeyeceğini ileri süren Kantçı bir fenomenolog onun fenomenolojik varlığı konusunda şüpheyeye düşmese de onun *numeni* konusunda şüpheyeye içindedir. Tüm bu bahisler McTaggart’ın endişelerini oluşturmaz. Ona göre varlık ve yokluk arasında kademe farkı yoktur çünkü onun ontolojik sistemi epistemolojik olarak bir şeyin ne kadar var ya da ne kadar yok olduğu sorunsalından ziyade o şeyin *gerçekten (yani varlıkta) olup olmadığı* sorununu içerir. McTaggart’ın Hegelci duruşunun önemi burada bir kez daha anlaşılır. Yukarıda bahsettiğimiz Hegel’in tartışmalı “aklî olan aktüeldir” vecizesinin McTaggart’ın bu konudaki duruşunu daha iyi anlamamızı sağladığı fikrindeyim. Zira bu şekilde var olan ve gerçek olan arasında olduğunu düşündüğümüz gerilim, yani olmayacak bir şeyin olması veya olan bir şeyin olmaması arasındaki metafiziksel boşluk durumu yerini ontolojik olarak varlığın açıklamasına bırakır.

Dolayısıyla McTaggart’a göre, A serisi içerisindeki tüm varlıkların geçmiş, şimdi ve gelecekte buldukları konum itibarıyla gerçekliklerini değil, onların bulunduğu zamansal ilişkilerin gerçekliğini de içermek zorundadır. Büyük İskender’in fetihleri ile Ekim Devrimi’ni ilişkilendiren şey geçmişte olmalarıdır. Eğer bu ikisini birbiriyle ilişkilendirebilecek bir geçmiş kavramımız olmasaydı, zaman kavramımız da olmazdı. O hâlde burada problem Ingthorson’un sonuç bölümünde ifade etmiş olduğu gibi *zamanın doğası* ve *varoluşun doğası* arasındaki çelişkidir.⁸¹ McTaggart’ın burada karşımıza çıkardığı problem ikisinden birini seçmemiz yönündedir. *Şeylerin zamansız varoluşunu kabul etmek ile onların gerçek olmayan bir zamanda bulunduğunu kabul etmek arasında bir seçim yapmak zorundayız.* O hâlde McTaggart’tan anladığımız, bir şey ya da bir olayın A serisi içindeki oluşu ile onun sadece var oluşu arasındaki çelişkinin problemin temelini oluşturmasıdır. İlk başta masamdaki bilgisayarın var oluşu hakkında aklımda bir sorun oluşmaz. Onun geçmiş, şimdi ve gelecekteki varoluş ilişkileri sorunun kendisidir.

Şimdi bu ilişkilerin varlığı hakkında McTaggart’ın analizine Zamanın

⁸¹ Rognvaldur Ingthorson, a.g.e., s.6.

Gerçekdışılığı'ndan devam edelim. Bu da bizi McTaggart'ın analizinin ikinci kısmına götürmektedir. Belirtildiği gibi A serisini oluşturan ögeler, geçmiş, şimdi ve gelecektir. Bu ögelerin bir *relatum mu* yoksa *karakteristik mi* olup olmadığını belirlememiz, sonraki açıklamalarımız doğrultusunda önem taşımaktadır.

Önce McTaggart'ın *relatum* önermesi hakkındaki açıklamasına bakalım. McTaggart, A serisinin *relatum* olmaları halinde her birinin bir anda yer alacağını belirtmektedir.⁸² McTaggart'ın deyimiyile “eğer zamanın anları, içindeki buldukları olaylardan ayrı gerçekliklerse bir olay ve bir an arasındaki ilişki değişmez.”⁸³ Kısacası zamanda olan her bir olay (mesela Sezar suikastı) ile bu olayın bulunduğu an (M.Ö 44) arasındaki ilişki iki farklı gerçekliği ifade eder ancak birisi zamanın gerçekliğini imler. Burada McTaggart'ın varmak istediği yerin en önemli kısmına ulaşmış oluruz.

McTaggart'ın varmak istediği nokta A serisinin *karakteristik* ya da *relatum* özellikleri olup olmadığına dair son yargının A serisine ilişkin hükmü oluşturacağı düşüncesidir. A serisi bir ilişki durumundadır çünkü herhangi bir M olayının geçmişte olmasını başka nasıl tarif edebiliriz? Eğer dinazorların yok olduğunu geçmiş olarak nitelendirecek bir yüklemi başka bir yüklem ile ilişkilendiremiyorsak zamanda geçen olayları geçmiş, şimdi ve gelecek “anları” üzerinde konumlandırmamız imkânsızlaşacaktır. Bu hâlde, geçmiş, şimdi ve gelecek konumlarının karakteristik yapıları McTaggart'ın deyimiyile “uyumsuzdur”⁸⁴. Uyumsuz olmasının sebebi ise M olayına dair açıklamalarımızın belirli yüklemelerden oluşmasıdır.

Örneğin; “iki gün önce yağmur yağdı” dediğimde, yağmur yağması olayının geçmişte olduğunu ifade ederim. Ancak bu benim yüklemime bağlı tanımlanan bir önermedir. Yağmur yağması geçmişte olmuştur demekle onun iki gün sonra ya da şu anda yağdığını söylemek arasındaki fark ancak yüklemle değişen bir farktır. Burada önemli bir noktayı kaçırmamak gerekir. “İki gün önce yağmur yağdığını” söylerken yağmış *olduğunu* ima ederim. Bu ima McTaggart'ın ana dili olan İngilizcede daha açıktır. Olmak fiilinin İngilizce karşılığı olan *to be* fiili aynı zamanda fiil çekimi olarak kullanıldığı için durumu

⁸² J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.467.

⁸³ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.467.

⁸⁴ J. M. E. McTaggart, a.g.e., s.468.

anlamamız daha kolay olacaktır. Şayet yağmur yağıyorsa (yağmur vardır/*it is*), yağmışsa (yağmur yağmıştı/*has been*) ve gelecekte yağacaksa (yağacak/*will be*) kullanılır. Burada McTaggart'ın kelimenin ontolojik statüsüne yaptığı vurguyu kaçırmamak gerekir. O hâlde yağmur yağması olayı geçmişte *olmuş*, şimdi *oluyor* ve gelecekte de *olacaktır*. Onun bu üç zamanda da olduğundan, oluyor olduğundan ve olacağından bahsedebiliriz. Bu sebeple de A serisinin karakteristik yapıları tutarsız ve uyumsuz olmak zorundadır. Zira yağmur geçmişteydi demek ile iki gün önce yağmur yağdı demek arasındaki yapısal fark, ontolojik bir sorunun ortada olduğunu gösterir. Bu fark nedir?

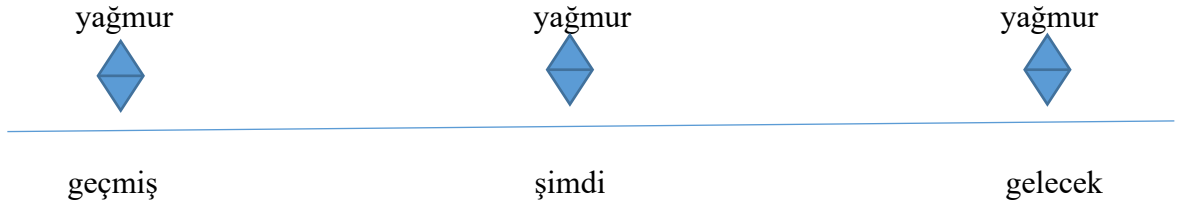
Bu, zamandaki olaylar dizisinin ilişkisel olarak karakterize edildiği her durumda çelişkili olduğu anlamına gelir. Bir görselle ifade edersek:



Bu ne demektir? A serisi McTaggart'ı tatmin edecek şekilde yağmur yağması olayını zamansal olarak konumlandırarak belirli bir yüklem veremez. Yağmur “iki gün önce yağdı” demek, onun geçmişte olduğunu, o an içerisinde şimdide yağıyor olduğunu ve

gelecekte de yağacak olduğunu göstermektedir. Biraz daha açarsak, yağmur yağması olayını ifade eden A serisinin, yani kısacası kipli ifadelerinin birbiriyle ilişkiyle açıklandığı her durumda - ki A serisi bir ilişki ya da özellik olsa bile bu değişmez-zamansal bir ifade olarak yeterli olmadığını gösterir. Eğer bundan iki gün önce yağmur yağmışsa, o yağmur dört gün önce *iki gün sonra yağmur yağacak* cümlesiyle ifade edilebilirdi. Dolayısıyla “iki gün önce yağmur yağdı” ve “iki gün sonra yağmur yağdı” ifadelerinin doğruluk değeri sabit bir ontolojik yargıya dayanmamaktadır.

O hâlde karşımıza aşağıdaki grafikte gösterildiği gibi bir problem çıkmaktadır:⁸⁵



Bu durumda zamanda yağmur yağdığına dair tüm olayların ne zamanda konumlandığını tanımlayacak ontolojik bir hiyerarşi oluşturmak mümkün değildir. Çünkü olayların gelecekte şimdiden oradan da geçmişe gittiği yönündeki tanıma bağlı kalırsak, olay geçmişte olmadan önce oluşmamıştır. Şimdide vardır ve gelecekte de olacaktır.

Bu durumda A serisini oluşturan geçmiş, şimdi ve gelecek kipleri bir *relatum* olarak yani sadece ilişkisel olarak tanımlandığında da birbiriyle çelişkilidir.

Peki A serisinin karakteristiği bir *relatum* olarak değil de bir özellik olarak ileri sürmüş olsaydık sonuç değişir miydi? Yani mesela yağmurun iki gün önce yağmış olmasını tanımlayan A serisi ifadesi havanın yağmurlu olmamasına göre tanımlanan bir ilişki değil de bir “özellik” olsaydı ne olurdu? McTaggart’a göre sonuç yine değişmeyecektir:

Eğer A serisinin karakteristikleri özellik olsaydı, onların ilinti oldukları zaman

⁸⁵ Grafik Edward Freeman’in *On A and B Theories of Time* adlı doktora tezinden uyarlanmıştır. Bkz. Edward Freeman, *On A and B Theories of Time*, ProQuest LLC Publishing, New York Şehir Üniversitesi Yayınlanmış Doktora Tezi, https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/2562/ (04.06.2022) s.32.

doğan aynı zorluk yine oluşurdu. Çünkü daha önce de denildiği gibi uyumsuzlardır ve yine önce olduğu gibi her olayı içerirler. Bu sadece her olayın birbirini takip ettiği söyleyerek açıklanabilir. Ve böylece önceki durumda olduğu gibi aynı mantıksal yanlış işlenmeye devam edecektir.⁸⁶

Bu durumda A serisi, onu tanımlayan kavram ne olursa olsun çelişki ve uyumsuzluktan kaçınamayacaktır. Bu esasında A serisi ve B serisi arasındaki tanım farkı açısından da önemlidir. Ancak her türlü durumda McTaggart'a göre A serisinin temel çelişkisi aşağıdaki gibidir:

O hâlde karakteristikler uyumsuzdur fakat her bir olay bu karakteristikleri içerir. Eğer M geçmişteyse, şimdi ve gelecek olmuştur. Eğer gelecekse, şimdi ve geçmiş olmuştur. Eğer şimdiyse gelecek olmuş ve geçmiş olacaktı. O hâlde üç uyumsuz terim, açık bir şekilde uyumsuz olmalarıyla ve ürettikleri değişimle tutarsız her olay için ileri sürülebilir.”⁸⁷

Bundan ne anlıyoruz? Yukarıdaki grafiği anımsarsak, her bir an için belirli bir konum gerektiğini aklımızdan çıkarmamız gerekir. O hâlde ontolojik hiyerarşiyi belirleyebilmek için bir *seri* daha düşünmemiz gerekir. İşte bu serinin var oluşunu düşündüğümüz anda McTaggart'ın meşhur fasit daire (*vicious circle*) kavramı karşımıza çıkar.⁸⁸ McTaggart için bu ilk başta kiplerin *karakteristik ve ilintisel* yapısı göz önüne alındığında varılan neticedir. McTaggart'a bir daha başvurursak:

(...)Ancak bu açıklama fasit bir daireyi içerir. Zira zamanın varlığını anların geçmiş, şimdi ve gelecek sırasıyla açıklamasını öngörür. O hâlde zamanın A serisinin açıklaması için ön-varsayılması gerekir. Fakat zaten görmüştük ki A serisinin zamanın açıklanması için varsayılması gerekirdi. Bu hâlde A serisinin, A serisinin açıklanması için ön-varsayılması gerekir. Ve bu da açıktır ki, fasit dairedir.⁸⁹

O hâlde kısaca söylersek; zamanı tanımlamak için kullanmamız gereken A serisini tanımlamak için zamana ihtiyaç duymaktayız. Bu ise döngüsel bir sebep-sonuç ilişkisine bizi götürür. Bir şeyin gerçek olabilmesi için belirli bir sebep sonuç ilişkisinin açık ve seçik bir tanımı gerektiğine göre, A serisi gerçek olamaz. O hâlde zaman gerçek değildir.

⁸⁶ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469-470.

⁸⁷ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.468.

⁸⁸ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.468-469.

⁸⁹ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.468-469.

Daha sonra göreceğiz ki bu konudaki en önemli tartışma sadece zamanın gerçek olmaması değil aynı zamanda zamanın gerçek olmadığına dair yapılan çıkarımın niteliğidir. McTaggart'ın bu çıkarımının fasit bir daire mi yoksa kendi kendini kanıtlayan bir önerme (*petitio principii*) mi olduğu sorusu ise şu anda üzerinde duracağım problemdir.

McTaggart'ın bu konuda ne demek istediğinden kısaca bahsettikten sonra, bu tartışmaya dair literatürde farklı görüşteki filozofların görüşlerine değinecek, akabinde de kendi görüşümü belirteceğim. Şimdilik kaldığım yerden devam ediyorum.

Yukarıda McTaggart'ın A serisinin karakteristiklerinin özellik arz etmesi durumunda güçlüğüne değışmediğine yönelik fikrinden bahsetmiştim.⁹⁰ Bunu biraz açalım. Şayet M'nin şimdide, gelecekte olduğunu ve geçmişte de var olduğunu gösterdiğimiz karakteristik yapıdan kurtulsak bile ikinci bir seri düzeni karşımıza çıkar. Ancak bu durumda da ikinci A serisi de üçüncü bir A serisi gerektirecektir.⁹¹ Ve bu şekilde bu sonsuza kadar takip eden bir seriyi izler.⁹² McTaggart bunun A serisi için ayrı bir özellik atfeden *geçmiş-lik, şimdi-lik ve gelecek-lik (pastness, presentness, futurity)* olup olmadığını soracaktır.⁹³ Bu hâlde McTaggart, A serisinin özellikleri anlamında değışiklikleri içerdiğini kabul etmez. Ona göre, M olayının kendisi (şimdi), onun bellekteki durumu (geçmiş) ve beklentisi (gelecek) durumları, şimdide, geçmişte ve gelecekteki M olaylarının *aktüel ve potansiyel* durumlarıyla örtüşmez.⁹⁴ O hâlde A serisindeki değışikliklerin onların sıfatları ve özellikleri doğrultusunda olduğunu düşünmek mümkün değildir McTaggart'a göre⁹⁵. Bu durumda fasit dairenden farklı olarak döngüsel bir nedensellik değil ancak sonsuz geriye gidiş (*infinite regress*) mevzu bahis olacaktır. Bu sonsuz gerilemenin *fasit olup olmadığı* sorusu ise burada ele alacağımız öncelikli soru/sorunlardan biri olacaktır.

Daha önce belirtildiği gibi zamansal konumların özellik veya ilişki karakteristiklerini

⁹⁰ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469., bkz. s.38.

⁹¹ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469.

⁹² J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469.

⁹³ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469.

⁹⁴ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469.

⁹⁵ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469.

taşıması da bu fasit daireyi çürütmez. McTaggart bu noktada tartışmayı karakteristiklerden uzaklaştırır ve onların ilişki durumunda getirir.⁹⁶ Ona göre A serisinin ilişki durumu da sonucu değiştirmeyecektir. Zira ilişki durumu da daha önce yukarıda açıkladığım gibi (Aynı zamanda McTaggart'ın da örnek verdiği gibi) zamandaki olayların birbirini takip etmesine dayanır ve bu da aynı mantıksal hatanın (fasit daire ya da sonsuz geriye gidiş) tekrar etmesini sağlar.

O hâlde McTaggart şu sonuca varmıştır: A serisi, her iki durumda yani 1. Özellik içeren karakteristik içermesi, 2. Bir ilişkisellik (*relatum*) içermesi durumunda da bu mantıksal yanlışlığa mahkûmdur ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak A serisi gerçek değildir.⁹⁷

Bu fasit daire tartışmasından bahsetmeden önce McTaggart'ın bu sonuca varmasına yol açan zaman felsefesinin üç önemli kavramı olan kip, değişim ve olay kavramlarından bahsedelim.

1. Kip

Kipli ifadeler, dilbilimde belirli bir zamansal sıralamanın imlenmesi için kullanılan ifadelerdir. Kipler, tüm zaman dilimleri içerisinde belirli bir konum ifade eden cümlelerdir⁹⁸. Kipler, günlük kullanımda zaman, konum ve zarf edatlarıyla birlikte kullanılan pek çok diğer ifadenin de içinde bulunduğu *endeksli ifadeler (indexical)* grubuna girer.⁹⁹ Günlük konuşmada zamansal konumlandırmayı çoğunlukla kiplerle ifade ederiz. “Şimdi güneş açıyor”, “Güneş açmıştı” ya da “Güneş açacak” gibi cümleler şimdi, geçmiş ve gelecek zaman kipleriyle ifade edilir.¹⁰⁰

Buna karşılık, dillerde zamanı gösteren ifadeler sadece kiple ifade edilmez. Öncelik-

⁹⁶ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469.

⁹⁷ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.469.

⁹⁸ Theodore Sider, *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, New York: Clarendon Press – Oxford, 2001, s.12.

⁹⁹ Geoff Georgi, “Demonstratives and Indexicals”, <https://iep.utm.edu/demonstratives-and-indexicals/> (19.04.2022).

¹⁰⁰ Bazı dünya dillerinde (mesela kimi ilkel kabile dillerinde) kip veya şartlı cümleleri oluşturan modal ifadelerin olmaması ya da modal ifadelerin doğası gibi sorunlar, dilbilimin ve dil felsefesinin konusu olacağı için tezimizde bu meseleye ve bu meselenin doğurduğu diğer dil felsefesi problemlerine ve dilbilimsel problemlere değinilmemektedir.

sonralık ilişkisiyle veya tarih gösterme yoluyla da ifade edilebilirler. “İkinci Dünya Savaşı 1 Eylül 1939’da başladı”, “Yağmur yağdıktan sonra güneş açtı”, Fransız İhtilâli bu tezin yazılmasından önce yapıldı” gibi ifadeler kipsiz ifadelerdir.

McTaggart, bu sebeple kipli zaman ifadelerine A serisi, öncelik ve sonralık değeri üzerinden zamanı konumlandıran kipsiz ifadelere de B serisi adını vermiştir¹⁰¹. Unutulmamalıdır ki bu iki seri arasındaki fark sadece günlük dilde kullanılan ifade farkı değildir. Sider’in ifadesiyle “A serisi doğruluk değeri açısından belirli bir zamansal konum (*vantage point*) gerektirirken, B serisi uygulandığı zamansal konumu bilmeksizin uygulanabilirler.”¹⁰² Diğer bir önemli fark da B serisinde ifade edilen herhangi bir zamansal işaretin her zaman öyle olacağı gerçeğidir. “İkinci Dünya Savaşı 1 Eylül 1939’da başladı” önermesini dikkate alırsak, bu savaşın başladığı tarih ne 1940 ne de 1925’tir, her zaman için 1 Eylül 1939’dur, her zaman öyleydi ve her zaman öyle olacaktır. Ancak “Yağmur yağıyor” cümlesini kullandığımızda durumun böyle olmadığı, yağmurun yağdığı bir zamansal konumun önceden *varsayıldığını* ve yağmurun yağdığı zaman aralığı için belirli bir zamansal konum gerektiğini anlarız. Bu sebeplerle A serisi (kipli ifadeler) ve B serisi (kipsiz ifadeler) arasındaki farklar aynı zamanda zamanın doğası ve gerçekliği üzerine ontolojik birtakım problemlere işaret edecek farklardır. Yine bu sebeplerle Sider’in işaret ettiği gibi, A serisi doğruluk değeri bağlamında değişir.¹⁰³ Yukarıda işaret ettiğimiz gibi “Bugün yağmur yağıyor” cümlesinin tüm gelecek ifadeleri yanlıştır. O hâlde sadece “Bugün yağmur yağıyor” ya da “Yağmur yağıyor” ifadesinin *şimdiki zamanda* ifade edilmesi doğrudur. Ancak, “12 Haziran 2013’te yağmur yağıyor” dediğimiz zaman bu tüm zamanlar için geçerli ve kalıcı bir ifadedir. 12 Haziran 2013’ten önce herhangi bir zamanın geleceği için de ya da şu an bu metnin yazıldığı tarihin geçmişi için de söylenebilir. Sider’a bir kere daha atıf yaparsak; “B serisi bir kere kesin bir doğruluk değeri kazandığında o doğruluk değeri sonsuza kadar kalır.”¹⁰⁴

Buna karşılık McTaggart’ın da belirttiği gibi, A serisi zamanın belirtilmesinde tözsel bir karakteristiğe sahiptirler¹⁰⁵. Ve bu tözsel karakteristiklerin gerçek olmadığını ileri sürmek

¹⁰¹ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.458.

¹⁰² Theodore Sider, a.g.e., s.12.

¹⁰³ Theodore Sider, a.g.e., s.12.

¹⁰⁴ Theodore Sider, a.g.e., s.12.

¹⁰⁵ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.459.

zamanın gerçek olmadığını ileri sürmek demektir¹⁰⁶. Çünkü A serisi ve B serisi arasındaki kavramsal zıtlığın temelinde yatan şeylerden biri de ifade ettikleri zamanın değişiminde bulunur.

2. Değişim

Değişim kavramı, zamanın akışı ve nesnelere zaman içerisindeki konumları göz önüne alındığında, ayırt edilemezlerin özdeşlik ilkesi bağlamında pek çok sorun doğurur. İlk sorun zamanın akışı ve değişim kavramlarını ayrı ayrı ele aldığımızda ortaya çıkacaktır. “Sokrates bilgeydi” denildiğinde, Sokrates’in *bir zamanlar* bilge olduğunu anlamış oluruz. “Sokrates bilgedir” dediğimiz anda da onun *her zaman* bilgelik karakteristikleriyle bilindiğini ifade etmiş oluruz. Burada problem, Sokrates’i tarif etmiş olduğumuz bir özelliğin her zaman var olup olmadığına dayanır. Zira Sokrates artık yaşamıyor olduğuna ve şu anda var olmadığına göre onun bilgelik özelliğinin her zaman var olduğunu söylemek, kısacası “Sokrates bilgedir” demek yanlış mı olacaktır?

Soruyu başka bir şekilde sorarsak; o hâlde, Sokrates yaşamıyor olduğuna göre onun varlığına dair kesin ve açık bir tanımlama yapmamız mümkün değil midir? Değişimin zaman felsefesindeki temel problemi, bir nesneyi tarif etmemizi sağlayan özelliklerin o nesne “değiştikten” sonra varlıklarının bu değişimden kurtulup kurtulmadığını (*survival of identity*) içerir. Ancak bundan başka sorunlar da vardır.

Nesnenin (kişi ya da olaylar da dahil olmak üzere) zaman içerisinde geçirdiği değişimin kendisi de problem oluşturabilir. Bir örnek vermek gerekirse; bir mermer kütlesinin sanatçının eliyle heykele dönüşmesini düşündüğümüzde akla şu soru gelir; değişim zamanın ölçüsü müdür? Yoksa tam tersi midir? Kısacası zamanı anladığımız şey değişimin kendisiyse mermer kütlesinin değişimini t_1 zamanı ile t_2 zamanı arasında ölçtüğümüz durumda değişimi temel alırsak, her iki zaman birimi (t_1 ve t_2) arasındaki fark sadece semantik bir kolaylıktan başka bir şey değildir. Mermerin heykele dönüşmesinde, iki zaman arasındaki fark mı yoksa sadece mermerin heykele dönüşmesiyle sonuçlanan değişimin *kendisi* mi zamanın ölçüsüdür?

¹⁰⁶ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.459.

Eğer değişim ve töz arasındaki ilişkiyi sadece bir ilişki olarak alırsak bu bağlamdaki sorunların pek çoğunu ortadan kaldıracabiliriz; ancak bu durumda zamanın bir tözü olup olmadığını sormamız gerekir. E. J. Lowe ve Harold W. Noonan da bu soruyu sorarlar:

Zaman, benim düşünceme göre bir *değişimi* içerir ve sadece değişim, değişim süresince sürekli hâlde olan bir şeye referans verilerek anlaşılabilir.¹⁰⁷

Lowe ve Noonan'dan anladığımız gibi, eğer değişim kavramına dair belirli bir olay ve nesnenin zaman içerisinde nasıl değiştiiğine yönelik bir anlayış bana eşlik etmezse değişimin ne olduğunu ve dolayısıyla da zamanın ne olduğunu anlamam olanaksızlaşır. Bu durumda da bana eşlik eden değişim düşüncesinin zamandan farklı olup olmadığını sormamız gerekir. Ancak bu bir uygunluk (*convenience*) sorununa dönüşmekte gecikmez.

Oliver Reiser'dan alıntılırsak:

En iyi ihtimalle bilimsel düşünceye dair sistemlerimizin sadece dış dünyaya göre belirlenmiş, konvansiyonel hale getirilmiş örüntüler olduğuna ve bu nesnel düzenin utiliteryen ihtiyaçlarımıza göre doğaya “alçıyla yapıştırdığımız” bu “kanunları” daha uzun süre tolere edemeyeceğine dair şüphelerimiz artmaktadır. H. Poincare'yın geometri ve matematiğin aksiyomlarının “gerçek” değil ama sadece “uygun olduğuna” (*convenient*) dair gözde fikri hatırlanacaktır.¹⁰⁸

Kısacası değişimin varlığına ilişkin bilimsel ölçüm ve hatta sistematik felsefi fikirlerimiz, bu tartışmanın önemli bir parçası olarak sadece uygunluğu ya da elverişli olup olmadıkları üzerinden mi değerlendirilebilir? Bu değişimin doğası hakkındaki en büyük problemlerden biridir. Daha sonra tartışacağımız gibi Russell'ın bağlı değişkenlik (*dependent variability*) kavramıyla bir arada ele alacağımız bu sorun, değişimle ilgili farklı sonuçlar üzerinde düşünmeyi de beraberinde getirmektedir. McTaggart'ın *The Unreality of Time*'da sözünü ettiği gibi;

Değişimler, olayların üzerinde öyle bir şekilde olmalıdır ki, bu değişimler

¹⁰⁷ E. J. Lowe&Harold W. Noonan, “Substance, Identity and Time”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Cilt. 62, 1988, <https://www.jstor.org/stable/4106761?origin=JSTOR-pdf>, s.73. (19.04.2022)

¹⁰⁸ Oliver Reiser, “The Problem of Time in Science and Philosophy”, *The Philosophical Review*, Cilt 35, Sayı 3 (1926, Mayıs) sayısı, <https://www.jstor.org/stable/2179478?seq=1>, sf. 236-252, s.237. (19.04.2022).

olayların olay olmasını ve aynı olayların değişimden önce ve sonra olmasını engellemesin.¹⁰⁹

Roger McLure, McTaggart'ın zaman içinde değişim konusunda olayların karakteristiklerini farklı bir noktada değerlendirdiğini savunur. McLure'a göre:

McTaggart'ın değişimi sadece olayların kipli ifadelendirmesiyle özdeşleştirmesinin savunmasını biraz abarttığı doğrudur. (...)

...Elbette şeylerin niteliklerindeki değişim de değişimdir. Buradaki aşırılık, belki de McTaggart'ın "tüm değişimler A-belirlenimi değişimleridir" yönündeki tezini "A-belirlenimlerindeki değişimler, temel değişim formudur" lehine ihmal edilebilir bir şekilde modere ederek aşılabilir.¹¹⁰

Yukarıda örnek verdiğimiz McTaggart'ın Kraliçe Anne örneğini hatırladığımızda durum daha da iyi anlaşılacaktır. T_1 zamanında değişen N 'ye dönüşen M olayı, A serisinde ifade edildiğinde M olayı tüm arazlarıyla birlikte değişir; McLure'un kendi örneğiyle "elmanın yeşilden kırmızıya dönüşmesi için, *daha önce* yeşil olması yine *daha önce* yeşil olması için de kırmızı ya da yeşil-sonrası başka bir durumda olmaması"¹¹¹ gerekir.

Başka bir örneği, Nelson Goodman'ın meşhur "yevi" (grue/İngilizce "green" (yeşil) ve "blue" (mavi) kelimelerinin karışımından oluşan konstrukt bir kelime) örneğini hatırlayalım.¹¹² Goodman, 1983'te yazdığı *Fact, Fiction and Forecast* eserinde, yüklemelerin zaman içerisinde belirli bir yasa özelliği gösterdiği durumları ele almaktadır. Goodman, t zamanına kadar yeşil olarak gözlemlenen zümrütleri farz etmemizi ister.¹¹³ $t=1, 2+\dots\dots=n$ 'ye kadar tüm zümrütleri yeşil olarak gözlemleriz. Buraya kadar her şey normaldir. Ancak Goodman, t zamanından önce gözlemlenmesi ihtimali olan bazı zümrütlerin hem yeşil hem de mavi olarak düşünülebileceği paralel bir kanıtın olduğu durumu farz etmemizi ister. $t=1$ (yeşil), 2 (yeşil), 3 (yeşil).....= n 'ye kadar tüm zümrütler yeşilken $t=1$ (yeşil), 2 (yeşil), 3 (yeşil)....642(mavi)'den sonra yevi (grue) olacaklardır. O hâlde:

¹⁰⁹ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.460.

¹¹⁰ Roger McLure, *The Philosophy of Time: Time before Times*, E-Kitap, ABD: Taylor&Francis e-Library, 2005, s.143.

¹¹¹ Roger McLure, a.g.e., s.143.

¹¹² Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, ABD: Harvard University Press, 1955, s.74.

¹¹³ Nelson Goodman, a.g.e., s.74.

$$f_x(t) \ t=1, 2+\dots\dots\dots=n = \text{Grue}$$

olacaktır.

Sydney Shoemaker, Goodman'ın bu paradoksunu kendi ifadesiyle "McTaggartçı değişimlerin"¹¹⁴, belirli yüklemelerini reddederek çözebileceğini ileri sürer.¹¹⁵ Shoemaker'a göre "her yevi-benzeri yükleme tekabül eden orijinal bir özelliği ve bu özelliklerin kazanımı veya kaybını orijinal bir özellik olarak kabul edersek bunun sonucunda herhangi bir anlamda değişmeyen her şeyin başka bir anlamda değiştiğini kabul etmek zorunda kalırız."¹¹⁶ Bu durumda Shoemaker'ın vardığı sonucu dikkate alırsak, değişimsiz aralıklar (*changeless intervals*) mümkündür ve bu durumda zamanın değişmediği bir anı düşünmek mümkün olabilir.¹¹⁷ Shoemaker'ın "görünürde değişimler" (*ostensible changes*) dediği bu durum belki de McTaggartçı değişimlere uygulanabilir. Zira McTaggart'ın:

1. Zaman ancak gerçek değişim olduğunda gerçektir,
 2. Gerçek değişim sadece A serisi var olduğunda oluşur,
 3. A serisi gerçek değildir.
- O hâlde zaman gerçek değildir.

önermesindeki değişim, kabul edilen değişim, nesnelere belirli zaman aralıklarında nasıl (mesela renkleri, ağırlıkları ya da yapısal bütünlükleri) değiştiğini açıklamaya yetmez.

Bu durumda bir nesnenin değişebilmesi için onun değişimden önce ve sonrasında onu belirleyen özelliklerinin de zamandan bağımsız değerlendirilebileceğini ileri sürmemiz mümkündür. O hâlde nesnenin nasıl değiştiğini anlamamız gerekir.

Bu ise değişimin gerçekleşmesini sağlayan olay kavramının irdelenmesi anlamına gelmektedir.

¹¹⁴ Sydney Shoemaker, "Time Without Change", *The Journal of Philosophy*, Cilt 66, No.12, 19 Haz. 1969, <https://www.jstor.org/stable/2023892?origin=JSTOR-pdf>, s.379. (19.04.2022).

¹¹⁵ Sydney Shoemaker, a.g.e., s.379.

¹¹⁶ Sydney Shoemaker, a.g.e., s.365.

¹¹⁷ Sydney Shoemaker, a.g.e., s.381.

3. Olay

J. J. C. Smart, *Problems of Space and Time* isimli eserinde, “hayatımızdaki olayların giderek daha da geçmişe doğru uzandığını ve alternatif olarak da geçmişten geleceğe doğru ilerlediğini” söylemektedir.¹¹⁸ Yukarıda bahsettiğimiz, kip ve değişim kavramlarının birbirine bağlandığı noktanın kendisi “olay” kavramıdır. Bu ne anlama gelir? Bu soruya cevap verilebilmesi için “zamanın akışı” kavramını doğru bir şekilde anlamamız gerekir. Bu sayede olay kavramının ne olduğunu anlamak daha kolaylaşır.

Smart iki soru sorar: “Zamanda ne kadar hızlı ilerleriz ya da zaman ne kadar hızlı akar?”¹¹⁹ Bu soru doğrudan olay kavramının kendisiyle ilgilidir. Bir olayın “olay” haline gelebilmesini sağlayan özellik onun oluş ile ilgili belirli bir hadiseyi (*incident*) ortaya koymasıdır. Bir kelebeğin kozasından çıkması, Sokrates’in ölümü, bir bisiklet lastiğinin patlaması, bir yıldızın novaya dönüşmesi, Bolşevik Devrimi ya da bir bowling topunun fırlatılması neden bir olaydır? Tüm bu “olayların” ortak özelliklerini bir *M* nesnesinin *N* nesnesine dönüşmesi olarak açıklamak tek başına yeterli değildir. Zira sadece nesnelere değil olayların da dönüştüğünü fark etmek mümkündür. Sokrates’in ölümüyle onun hayatı sona ermiştir, bowling topunun atılması fizik deyişimiyle konuşursak onun atalet halini, hareket haline dönüştürmüştür, Bolşevik Devrimi’yle Çarlık Rejimi sona ermiş, sosyalist rejim başlamıştır.

Şimdi bu örneği biraz daha genişletelim. Bowling topunu T_1 zamanı içinde *A* noktasından *B* noktasına attığımızda ne olur? Newton’ın hareket yasaları, hareketin belirli bir zaman süresi içinde cismin aldığı konumu ölçmemize izin verir. Bowling topunun *A* noktasından *B* noktasına T_1 süresi içinde yol aldığını gözlemlememiz, onun sadece mesafesini hesaplamamızı sağlar. Fakat ölçtüğümüz zaman aralığı, yani bowling topunun T_1 ve T_2 süreleri arasında şu kadar saniye süresince yol kat ettiğini söylememiz topun zamanın içinde mi yoksa zamanın akması sebebiyle hareket ettiğini ifade etmemizi nazara almaksızın, topun hareketini ölçtüğümüz zamanın kendisi sadece *A* ve *B* noktaları

¹¹⁸ J. J. C. Smart., *Problems of Space and Time*, New York: The Macmillan Company, 1964, s.17.

¹¹⁹ J. J. C. Smart., a.g.e., s.17.

arasında kat ettiği yolu gösterir; zamanın geçip geçmediğini değil. Daha açık bir şekilde ifade edersek:¹²⁰

$$S = \frac{D}{T}$$

Bu bize hızı verir. Zamanı elde etmek için:

$$T = \frac{D}{S}$$

formülünü kullanırız.

Bu durumda hız ve zaman arasındaki fark nedir? Varsayalım ki topun 0.5 m/s hızla gittiğini söylemekle aynı topun 4 saniye içinde yol kat ettiğini söylemek bize “geçen süreyi” verse de biz sadece topun gittiğini ölçmüş oluruz. Bu bir fizikçi için yeterli bir veri olsa da kavramsallaştırma açısından problemlidir. Topun aldığı yol görünürde bir değişimi gösterir; bir olayın varlığını ve bu değişimin içinde bulunduğu “olayı” soyutladığımızda ise sadece matematiksel bir niceliğin konusu olur. Oysaki bowling topunun hareketinden çıkardığımız tek şey, zaman geçtikçe hareket ettiğini görmemizdir. Bu hâlde, zamanın değişimi içerip içermek zorunda olup olmadığı meselesi karşımıza çıkar. Eğer değişimi muhakkak içeriyorsa, zamanın gerçek olduğunu söylemek McTaggart’a göre mümkün değildir (yukarıda bahsettiğimiz gibi); eğer değişimi içermiyorsa gözlemlerimiz ve zamanı kavramsallaştırmamız arasında bir problem vardır.

Ve bu da olay kavramını yine yukarıda bahsettiğimiz açmazla karşı karşıya bırakır. Örneğin D. H. Mellor’ın “Gelecekteki olayları nasıl anlayabiliriz?”¹²¹ sorusuna bakalım. Çok açıktır ki Babil diye antik bir şehirden bahsetmem ve bunu bilmem kolaydır. Arkeolojik kanıtlar önümdedir, orada bir şeyler olmuştur. Oysaki Smart’ın bize hatırlattığı gibi “geleceği değiştirebiliriz ama geçmişi değil”¹²² ifadesi bile tek başına problemlidir. Smart’ın ifadesiyle “yarın kahvaltıda her zamanki gibi çay değil ancak

¹²⁰ S =hız, D = mesafe, T =zaman.

¹²¹ D. H. Mellor, *Real Time II*, First Publication, USA, Routledge, 1998, s.4.

¹²² J. J. C. Smart, a.g.e., s.20.

kahve içeceğim”¹²³ dersek geleceği değiştirmiş olur muyuz? Smart’a göre hayır. Zira kahveyi içmişsem artık o geçmişte olmuş ve gerçekleşmiştir. Smart, geleceğe yönelik herhangi bir nedensel etkiyi reddetmez.¹²⁴ Ancak ona göre “şimdiki eylemlerimizin geleceği belirleyeceğini en yanıltıcı bir şekilde geleceği değiştirdiğimizi söyleyerek” ifade ederiz.¹²⁵ Buna ben de katılıyorum.

Çünkü bunun doğrudan olay kavramının *meydana gelmesi, var olması* problemiyle ilgili ontolojik bir alana dair bir problemi işaret ettiğini görmek zor değildir. Henüz olmayan bir şey için var denemez, o hâlde gelecek değiştirilemeyeceği gibi henüz var olmayan bir şeyin olduğunu söylemek de mümkün olmayacaktır (gelecekteki olayların da eşit derecede var olduğunu savunsak da olasılıkçı (*possibilist*) yoruma göre böyle düşünebiliriz). Yarın sabah kahvaltıda içilmesi beklenen çay ve kahve bir yana, bu çay ve kahveyi içmemi sağlayan milyonlarca olumsal durumdan sadece bir tanesi bile gerçekleşemeyebilir, mesela gece bir kalp krizi geçirmem ya da sabah güneşin doğmaması gibi. Bu durumda ancak ve ancak çoktan içmiş olduğum çay ve kahvenin “kesin” olduğundan ya da daha doğru bir ifadeyle zamansal konumlandırmasından (*temporal locution*) bahsedebilirim. O hâlde geleceğe ilişkin ifadelerin sadece yukarıda yukarıda “yevi” ile ilgili örnek verdiğimiz Goodman’ın tümevarımsal önermelerin yarattığı problemle ilgili değil aynı zamanda ihtimalleri belirlemekte de problemliliğini düşünebiliriz. Gerçekten de en geniş anlamıyla ele alırsak bir şeyin ne zaman “bir şey” olduğu sorusuna bu noktadan bakmak mümkündür.

Örneğimizi sadece olay üzerinden değil, nesnelere de verebiliriz. Örneğin McTaggart’ın Snowdon dağı örneğine bakalım.¹²⁶ McTaggart, Snowdon dağının dağ olması özelliğinin, *m* metre kadar yüksek olma özelliğini belirlemeyeceğini söyler. Yine de *m-1* metre kadar bir dağ tözünü taşıyaydı da Snowdon dağ olarak kalacaktır. Ancak McTaggart’a göre Snowdon’dan başka herhangi bir dağ tözünü taşıyan bir dağ bile onun kapsamsal özelliklerini alternatif olarak taşıyabilirdi.¹²⁷ O hâlde McTaggart’a göre

¹²³ J. J. C. Smart, a.g.e., s.20.

¹²⁴ J. J. C. Smart, a.g.e., s.20.

¹²⁵ J. J. C. Smart, a.g.e., s.21.

¹²⁶ J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Cilt I, Cambridge At The University Press, 1921, s.115.

¹²⁷ McTaggart’ın burada Kripke semantiğini az da olsa öngören bir tutumu olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Onun Hegelciliğinde, *mümkün dünyalara* yer yoktur. Zira Hegel’in oluş ve yok oluşun

kaplamsal özellikleri tam olarak özellik olarak görmek doğru değildir.¹²⁸ Bu da McTaggart'ın Hegelci-idealist kendinde şey (*ding an sich*) kavramını doğrular niteliktedir.

McTaggart, Hegel'in mantığına yazdığı şerhte kendinde şeyin belirli bir varoluşu gerektireceğini, buna karşılık doğasında başkasına nazaran varoluşunu gerektiren bir şey olmadığını söyler.¹²⁹ McTaggart, Hegel'in "o hâlde refleksiyon da kendinde şeyin dışındaki Belirlenmiş Oluş ile taşınarak onun dışında meydana gelir." sözünü aktarır.¹³⁰ Töz, bu sebeple doğasından ayrı bir varlığa sahiptir. O hâlde eğer bir B serisi (ya da ayrıca değineceğimiz gibi Mellor'ın deyimiyle B-zamanı¹³¹) teorisyeni olay ve zaman üzerine bir kavramsallaştırmaya gidecekse yapması gereken şey, nesne ve olayın özelliklerinin bazılarının değişim dışında kalmasını sağlamaktır diyebiliriz. Buradan Shoemaker'ın "McTaggartçı değişimler" derken ne kastettiğini anlayabiliriz.¹³²

Olayların değişimi konusunda hiç kuşkusuz Aristoteles'ten bu yana pek çok çalışma mevcuttur. Peter Simons, *Events* başlıklı makalesinde tezimde daha sonra da konu edeceğim bir nesnenin zamansal kısımlarının bir nesnenin sadece uzamsal bağlamda değil ama aynı zamanda filozof Dawid Lewis'e göre değişim bağlamında savunulmasını açıklar.¹³³ Lewis'in değişim argümanında bir nesne, ona ait bir töz olması vasfını korurken o nesnenin "durumları" başlangıç ve son özelliğini taşırlar.¹³⁴ Lewis'e göre nesnelere şimdide olduğuna göre onların önceki ve sonraki özellikleri artık yoktur, dolayısıyla bu tüm zamansal nesnelere Simons'ın ifadesiyle "olaylara" çevirir.¹³⁵

Bunun konumuz açısından önemi nesnelere açısından zamansal özelliklerin nasıl değiştiğine dair daimicilik (*perdurantism*) ve sürecilik (*endurantism*) kavramlarının

diyalektiği McTaggart'ın zaman felsefesinde kendini gösterir. McTaggart'a göre "olanın" (werden) ontolojik konumu, var olabildiği diğer mümkün dünyalar karşısındaki durumunu belirleyen alternatif önermelerde değil, sadece olduğu haliyle bu dünyanın varlığıyla belirlenebilir.

¹²⁸ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.116.

¹²⁹ J. M. E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, s.132.

¹³⁰ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.132.

¹³¹ D.H. Mellor, a.g.e., s.10.

¹³² Sydney Shoemaker, a.g.e., s.364.

¹³³ Peter Simons, "Events", ed. Michael J. Loux ve Dean W. Zimmerman, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ABD: Oxford University Press, 2005, s.364.

¹³⁴ Peter Simons, a.g.e., s.364.

¹³⁵ Peter Simons, a.g.e., s.364.

karşımıza nasıl çıktığını şimdilik kısaca görmektir. Carnap ve Quine'dan bu yana nesnelere zamansal kısımlarının olduğuna dair görüşler giderek daimicilik ve sürecilik üzerinde durmaktadır.¹³⁶

4. Broad'un Eleştirisi

Olay, değişim ve kip kavramlarını kısaca açıklığa kavuşturduktan sonra başka bir önemli konuya yani bu mantıksal yanılığın (fasit daire ya da sonsuz gerileme) *doğasına* bakalım. Bu inceleme ilk başta konu dışı görünse de tam aksine zamanın doğası hakkındaki argümanların çekirdeğinde yer almaktadır. Bu sebeple tezimin bu noktasında bu tartışmanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Burada tartışmamızın odağını zaman felsefesi ve onun ontolojisinden, McTaggart'ın akıl yürütme zincirine ve onun vardığı sonuca yani zamanın gerçek olmadığına dair sonucun doğasına kaydıracağım ve onun vardığı sonuca dair tartışmaları yani C.D. Broad'ın eleştirisi ve sonra da özellikle Oaklander ve Smith arasındaki tartışmayı ele aldıktan sonra da kendi fikrimi beyan edeceğim.

Yukarıda bahsedildiği gibi, Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy* isimli eserinde McTaggart'ın başta zaman olmak üzere çeşitli fikirlerini incelemeye tabi tutmaktaydı. Broad bu incelemesinde ilk olarak şunu ifade etmektedir: “Bölüm XXXIII'te, zamanın gerçekliği, zamansal karakteristikler başka her şeye ait olduğu gösterilen herhangi bir karakteristikle çeliştiği için değil fakat iddia edildiği üzere *içsel* olarak tutarsız olduğu için reddedilmektedir”.¹³⁷

Broad, bu fikirden yola çıkarak, ilk olarak McTaggart'ın töz kavramından ne anladığını özetler. Broad'a göre McTaggart'ın töz kavramları süreklilik (*continuant*) ve oluşum (*occurents*) kavramlarını kapsar.¹³⁸ Felsefede klasik töz tanımından hareket edersek bu Broad'a göre McTaggart'ın iki kavramı da başka varlıkların varoluşunu gerektirmeksizin zaruri olarak var olduğunu düşünebiliriz. Bu sebeple Broad, sürekliliği oluşturan tarihsel

¹³⁶ Peter Simons, a.g.e., s.364.

¹³⁷ C.D. Broad, a.g.e., s.9.

¹³⁸ C.D. Broad, a.g.e., s.346.

olayların McTaggart’ın anladığı şekliyle belirli bir tözün altında yer alan bir “grubu” oluşturduğunu ileri sürer.¹³⁹ Bu durumda, belirli bir sürekliliğe sahip olmayan bir olayın “değişiminin” imkânsız olduğunu ileri sürmek mümkün müdür? Broad, McTaggart’ın “süre, tarih ve benzeri kavramların değişimi içermediği fikrini savunmaktadır.¹⁴⁰ Özetle, hiçbir tikel kavramı töz olarak gruplandırmak için belirli bir sebebimiz yoksa (zira zaman gerçek olmadığı için töz de olamayacaktır) olay kavramının sürekliliği ve oluşumu kavramları sorunludur ve Broad bu sebeple McTaggart’ın süreklilik bağlamında (oluşum bağlamında değil) çelişki doğurduğunu ifade edecektir.¹⁴¹ Broad, McTaggart’ın bizim bir dizi olay gibi düşündüğümüz *zamansal olmayan* olayların varlığını savunduğunu söyleyecektir.¹⁴² Buradan McTaggart’ın zamanın doğasını oluşturan süreklilik ve oluşum kavramlarının, belirli bir tözün belirli bir sıralama üzerinden bölünemez şekilde tekrar ettiği sonucu çıkar mı?

İşte bu soru bağlamında Nathan Oaklander ve Quentin Smith arasındaki tartışma önem arz etmektedir. Zira McTaggart’ın paradoksu ve bu paradoksun doğurduğu fasit daire açısından baktığımızda Broad’un getirdiği eleştirinin amacı yani McTaggart’ın olay, kip ve değişim gibi kavramları nasıl ele aldığını anlamak daha kolay olacaktır.

Bu sebeple de Oaklander ve Smith arasındaki tartışmadan bahsetmek yerinde olacaktır.

5. Oaklander ve Smith: Fasit Daire

Quentin Smith, 1986 yılında *The Infinite Regress of Temporal Attributions* başlıklı bir makale kaleme almıştır. Smith makalesinde, yukarıda kısaca özetlemiş olduğum McTaggart’ın fasit daire kavramının esasında zamansal özelliklere ait bir gerçeklik olmadığını, Smith’in deyimiyle “McTaggart’ın (ve onun eleştirmenlerinin) bu tür bir sonsuz geriye gidişi fasit daire olarak yorumladığını ileri sürer.¹⁴³ McTaggart’ın kipli ifadelerle yönelik gerileme paradoksu, Smith’e göre sonsuz gerilemedir ancak fasit daire

¹³⁹ C.D. Broad, a.g.e., s.347.

¹⁴⁰ C.D. Broad, a.g.e., s.347.

¹⁴¹ C.D. Broad, a.g.e., s.348.

¹⁴² C.D. Broad, a.g.e., s.348.

¹⁴³ Quentin Smith, a.g.e., s.383.

oluşturmaz.¹⁴⁴ Smith'in sözleriyle:

Bu makalenin amacı, 20. yy. zaman felsefelerinin bu dogmasına karşı çıkmak ve şimdilik, geçmişlik ve gelecekliklerin sonsuz gerilemeye yol açtığını ancak bu gerilemenin ne fasit olduğunu ne de kipsiz ifadeler tarafından oluşturulduğunu göstermektir.¹⁴⁵

Smith makalesinde McTaggart'ın paradoksunun “gerçek olmadığını”, daha doğrusu McTaggart'ın argümanının içerdiği savunulan paradoksunun bir gerçeklik taşımadığını dört katmanlı bir önerme analiziyle savunur. Birinci katmanda kipsiz ifadeler, geleceklik, geçmişlik ve şimdilik yüklemeleri eşzamanlı değil ardışık zamanlı var olmak zorundadırlar. Şimdiyi, geçmişten önce, geleceği de geçmişten sonra ve şimdiden önce düşünmem mümkün değildir. Ancak kipli ifadede olay Smith'in deyiimiyle “*şimdidedir*”, geçmiş “*olacaktır*” ve gelecek “*olmuştur*”.¹⁴⁶ Kipsiz ifadede ise olayların her biri daha önce de gördüğümüz gibi “gelecek bir zamanda olay vardır”, “geçmiş bir zamanda olay vardır” gibi sentaktik önermelerle dile getirilirler.

Smith buradan devam ederek bu tür bir kipsiz sentaksın ikinci seviye bir anlar silsilesini oluşturacağını savunur.¹⁴⁷ Örneğin “olay şimdide vardır” dediğimde, kipsiz ifade anlamında bu olay aynı zamanda hem geçmiş hem de gelecekte de var olmuştur. O hâlde, Smith'e göre daha yüksek seviye bir şimdilik, geleceklik ve geçmişlik nosyonu vardır.¹⁴⁸

Üçüncü katman, ikinci katmanın kendisini tekrarı sonucu oluşur. Bu anların her biri Smith'in deyiimiyle “eşzamanlı olarak değil ancak farklı üçüncü seviye anlardır”¹⁴⁹. Zira daha yüksek seviye anlar, mesela *şimdide* bir ana dair ikinci seviye an, üçüncü bir seviyeyi oluşturur.

Dördüncü katman ise bu üç katmanlı anların sonsuza kadar tekrar etmesiyle oluşur ve bu *ad infinitum* devam eder.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Quentin Smith, a.g.e., s.383.

¹⁴⁵ Quentin Smith, a.g.e., s.383.

¹⁴⁶ Quentin Smith, a.g.e., s.384.

¹⁴⁷ Quentin Smith, a.g.e., s.384.

¹⁴⁸ Quentin Smith, a.g.e., s.384.

¹⁴⁹ Quentin Smith, a.g.e., s.384.

¹⁵⁰ Quentin Smith, a.g.e., s.384.

Smith daha sonra McTaggart'ın neden bu sonsuz gerilemenin fasit daire oluşturduğuna dair yargısını paylaşır.¹⁵¹ Ancak, Smith'e göre McTaggart'ın hatası ilk katmandaki terim kümesinin (geçmişlik, geleceklik ve şimdilik) ardışıklık içermediğini söylemesi ancak McTaggart'ın bu kümenin ardışık olduğunu iddia etmesi ve dolayısıyla ikinci (ve takip eden katmanlarda) katmanlarda bu ardışıklığın tekrar kullanılması gerektiğini düşünmesidir.¹⁵² Şöyle ifade edersek, ilk katmanda her bir olay geçmişte, şimdide ve gelecektedir, ikinci katmanda her bir olay şimdideyken şimdidedir, gelecek anda geçmiştedir ve geçmiş anda da gelecektedir (ardışıklığı düşündüğümüzde). Ancak her olay aynı zamanda şimdide, geçmişte ve gelecektedir.¹⁵³ Üçüncü katmanda her bir olay daha yüksek seviye bir şimdi andadır; bu ikinci katmandaki tüm anlar (geçmişteki gelecek ve *vice versa*) için de geçerlidir.¹⁵⁴ Ancak bu “daha yüksek” her bir an aynı anda geçmiş, gelecek ve şimdidedir.¹⁵⁵

Şimdi, Smith burada McTaggart'ın bu paradokslarının çelişki ve önerme değil analiz edilen ve analiz eden arasındaki zamansal yüklemelerin geriye gidişi olduğu fikrindedir.¹⁵⁶ Bu yüzden Smith'e göre bu geriye gidiş McTaggart'ın atfettiği “fasitlik” (*viciousness*) vasfından yoksundur.¹⁵⁷ Kısacası, Smith'in göstermek istediği McTaggart'ın argümanının ilk başından itibaren sorunlu olduğu bir noktadır; şayet zamanın ardışıklığı A serisi ifade edilen bir şekilde ifade edilemiyor ve A serisi de bunu ifade ettiği zaman çelişkili oluyorsa McTaggart'ın burada çizdiği sonsuz gerileme analiz edilen kavramla analiz edenin problemine dayanmaktadır. Bu ne demektir? Biraz daha açalım.

Smith'in McTaggart eleştirisinde odaklandığı konu McTaggart'ın önermesinde dile getirdiği zamansal yüklemelerin gramatik özdeşliği ile ilgilidir. Smith, E olayının şimdide olduğuna yönelik birinci katman ve *ad infinitum* takip eden katmanların dayandığı temel önermenin gramatik özdeşliğinde problem olduğunu düşünür.¹⁵⁸ “E şimdidedir”

¹⁵¹ Quentin Smith, a.g.e., s.384.

¹⁵² Quentin Smith, a.g.e., s.384.

¹⁵³ Quentin Smith, a.g.e., s.385.

¹⁵⁴ Quentin Smith, a.g.e., s.385.

¹⁵⁵ Quentin Smith, a.g.e., s.385.

¹⁵⁶ Quentin Smith, a.g.e., s.385.

¹⁵⁷ Quentin Smith, a.g.e., s.385.

¹⁵⁸ Quentin Smith, a.g.e., s.388.

dediğimiz zaman, E'nin şimdide olduğuna dair yargının kendisinin sonsuza kadar olduğunu savunur Smith.¹⁵⁹ Özetle söylemek gerekirse E'nin şimdide olduğuna dair tüm katmanlardaki argümanlar, E'nin şimdide olduğu bilgisini taşımaktan yoksundurlar.¹⁶⁰ Örneğin;

1. E olayı şimdidedir (*E is present*). (Birinci katman)
2. E olayı şimdide olan bir olaydır ve bu olay ikinci katman bir olaydır (İkinci katman)

ve bu *ad infinitum* devam eder.

Smith ise E olayının şimdide olduğu argümanının, ikinci katmana gidecek bilgiyi taşımadığını çünkü E şimdidedir dediğimiz anda onun *şu anda* burada olduğunu geçmişte ya da gelecekte şimdide olduğunu söyleyebileceğimiz anlamının çıkmadığını iddia etmektedir.¹⁶¹

Ancak Smith bu iddiasını Prior ve Lloyd gibi kipçi görüşü savunanlardan farklı bir bağlamda ele alır.¹⁶² Bu da onu eleştirisinin ikinci bölümüne götürür. Smith'in ifadesiyle: “Kipli cümlelerin zamansal özelliklere atıf yapmadığı ve *a fortiori* sonsuz gerileme özelliklerini göstermedikleri görülecektir. Sonsuz gerileme, zamansal özelliklerin elimine edilmesiyle ortadan kaldırılır.”¹⁶³

Yine Smith'in ifadesiyle devam edersek; “söz konusu teori, “şimdi”, “geçmiş” ve “gelecek” ifadeleri sadece gramatik yüklemelerdir ve onların bir cümledeki rolü cümlelerin zamansal yüklemelerde onların bulunmadığı cümlelere çevrilmesiyle ortaya çıkar¹⁶⁴. Buna göre, “Yaprağın düşüşü geçmiştedir” demek “Yaprak düşüyordu” şeklinde tercüme edilmek suretiyle geçmişlik özelliğine yönelik açık referans ortadan

¹⁵⁹ Quentin Smith, a.g.e., s.388.

¹⁶⁰ Quentin Smith, a.g.e., s.388.

¹⁶¹ Quentin Smith, a.g.e., s.387.

¹⁶² Quentin Smith, a.g.e., s.390.

¹⁶³ Quentin Smith, a.g.e., s.390.

¹⁶⁴ Quentin Smith, a.g.e., s.391.

kaldırılır.”¹⁶⁵

Smith’in bu argümanını doğru yorumlarsak; “Yaprağın düşüşü geçmiştir” dediğimiz zaman, geçmişlik özelliğine (ve dolayısıyla bu ifadenin yaratabileceği ardışıklık ve eşzamanlılık gibi diğer problemlere) atıf yapıyorumdur. Ancak “Yaprak düşüyordu” dediğim zaman geçmişlik özelliğini ortadan kaldırırım. Smith’e göre bu gibi ifadelerde cümlesel bir operatör olarak “*düşüyordu*” (the leaf *was* falling) herhangi bir geçmişlik, geleceklik ya da geleceklik özelliği göstermez. Smith, kip operatörünün zamansal özellikten münezzeh olduğunu ileri sürmektedir. Smith bunlara A-zarfları ifadesi adını verir.¹⁶⁶ Smith’in burada semantik anlamda gönderge (*referent*) kavramını zaman zarfları için nasıl kullandığına dair bir açıklama yapmak için yeteri kadar yerim yok; ancak bu Smith’in fikirlerini özetlemek için yeterlidir.

L. Nathan Oaklander, Smith’in bu eleştirisine 1987 yılında kaleme aldığı *McTaggart’s Paradox and the Infinite Regress of Temporal Attributions: A Reply to Smith* başlıklı bir makaleyle cevap vermiştir. Oaklander, makalesinde Smith’in McTaggart’ın paradoksunu gidermesi için ardışıklığa başvurmasının anlamsız olduğunu, dolayısıyla da McTaggart’ın paradoksunda daha ilk başta hiçbir problem olmadığına dair Smith’in fikrinin yersiz olduğunu açıklar.¹⁶⁷ Oaklander, McTaggart’ın ardışıklığın problemin başlangıç noktası olduğunu zaten farkında olduğu fikrindedir.¹⁶⁸ Hep tekrarlanan örneği hatırlarsak, bir elmanın önce yeşil sonra kırmızı olmasıyla onun kırmızı olmasından önce yeşil olması arasında belirlenen yönde bir değişim vardır. Ve sorun da burada ortaya çıkar. Elmaya, gramatik olarak hangi sıfatı uygun bulursak bulalım elmanın değiştiği yargısını ortadan kaldırmamız mümkün değildir. Şimdi Oaklander, buradan yola çıkarak McTaggart’a göre zamansal ilişkilerin hareket eden şimdide olduğunu söyler.¹⁶⁹ Kısacası, Oaklander şunu söylemektedir; Smith, ardışıklığa başvurmanın zamansal özelliklerin ya fasit daire oluşturduğunu ya da sonsuz geriye gidişle sonuçlanmasını açıklamakta

¹⁶⁵ Quentin Smith, a.g.e., s.391.

¹⁶⁶ Quentin Smith, a.g.e., s.391.

¹⁶⁷ L. Nathan Oaklander, “McTaggart’s Paradox and the Infinite Regress of Temporal Attributions: A Reply to Smith”, *The Southern Journal of Philosophy*, Cilt XXV, No.3, 1987, s.426.

¹⁶⁸ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.426.

¹⁶⁹ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.426.

başarısızdır.¹⁷⁰ Oaklander’ın ifadesiyle, “zaman ve değişimin fasit daireye düşmeksizin nasıl mümkün olduğunu açıklamak için ardışıklığa başvurulamaz.¹⁷¹ Buna ben de katılıyorum.

Bunu açıklamak gerekir. Smith’in zamansal özelliklerinin, cümlesel operatörlerle (*sentential operators*) ifade edilmesini doğru yorumlarsak; bir önermenin, kip operatörü içerdiği durumda o kipi zamanın kendisini değil ancak zamanla “ilgili” ikinci bir işlemi anlattığı fikrini doğru bulmuyorum. Birincisi McTaggart, Oaklander’ın işaret ettiği gibi bunu zaten düşünmüştür.¹⁷² İkincisi de önermeler mantığının farklı ifade edilmiş biçimlerinin fenomenolojik açıdan aynı sonucu vermesi, iki farklı ifadenin aynı anlama geldiğini göstermez. 2 sayısını sonuç veren iki farklı ifade edilmiş biçimlerinden birinin $\sqrt{4}$ olması, $\sqrt{4}$ ’ün bir fonksiyon olduğu gerçeğini değiştirmez. 2 de $\sqrt{4}$ de teknik anlamda sayıdır; ancak bunlardan sadece biri fonksiyondur. Bu hâlde kipi fonksiyon niteliği üzerinde düşünmek gerekir. “ $\sqrt{4}$ kadar kalem var” diyebilirim; ancak $\sqrt{x} = 2$ denklemini ispat etmeksizin bunu göstermemin imkânı yoktur. Daha doğrusu, $\sqrt{4}$ sayısının 2 sayısı ile ortak kaplamsal özellikleri gösteren bir ifade formuna sahip olmalıyım ki ikisinin de eşit olduğunu gösterebileyim.

Ancak Smith’in argümanı, bu fonksiyonu tanımlayabilecek nitelikteki açık bir ispatı içermez ve dolayısıyla ikna edici olduğunu söylemek çok zordur. Hatta daha önce belirttiğimiz gibi McTaggart’ın bu paradoksun varlığına kani olmasının sebebi zaten kipli ifadelerin bu şekilde tahvil edilmesinin imkânsız olmasından kaynaklanır diyebiliriz. Kısacası, Smith, McTaggart’ın zaten sorunlu bulunduğu bir alanın sadece ve basitçe sorunsuz olduğu fikrinden yola çıkarak paradoksun geçerli olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu yüzden Smith’in *kendi kendini kanıtlayan önerme* safsatasına düştüğünü düşünüyorum. Üstelik bu *kendi kendini kanıtlayan önerme* -Smith bunu amaçlamış olmasa da- McTaggart’ın önermesinin ontolojik değil fenomenolojik bir analizinin sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Smith sanki, McTaggart’ın bu paradoksu ileri sürmesindeki amacın arkasında ontolojik bir endişenin yattığını düşünmüyor gibidir.

¹⁷⁰ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.426.

¹⁷¹ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.426.

¹⁷² L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.426.

Smith'in stratejisi, McTaggart'ın zamanın geçişi hakkındaki ontolojik endişenin ilk başta var olmadığını içerir ve fikrimce bu doğru değildir.¹⁷³ McTaggart'ın A serisine dair açıklamasının fenomenolojik yapısı daima ikinci plandadır.¹⁷⁴

Oaklander iddiasını biraz daha ileri götürerek, yukarıda bahsini etmiş olduğumuz Smith'in zamansal özelliklere dair açıklamasının *kendi başına* McTaggart'ın savunduğu zamanın doğasına içkin hareket eden şimdi ya da zaman geçişinin içinde bulunduğu fasit daire veya sonsuz gerilemeye düştüğünü iddia eder¹⁷⁵. Oaklander'a göre McTaggart, "E'nin şimdide, gelecekte ve geçmişte olmasını" birbiriyle uyumsuz özelliklere göre düşünmüştür¹⁷⁶. Dolayısıyla mesela ilk baştan kipli ifadelerin hangi özellik ve ilişkiselliği içerirse içersin uyumsuzlukların giderilmesinin çok zor olduğudur. Bu da Oaklander'ın bu makalede savunduğu tez düşünüldüğünde anlamlıdır. Eğer Smith, bu problemin lafzi bir çözümün parçası olarak farklı terimlerle ifade edilerek çözülebileceğini iddia etmiş olsaydı belki Oaklander'ın cevabını haksız bulabilirdik.

Oaklander'ın ifadesiyle:

Mühim olan mesele bunun metafiziksel bir probleme lafzi bir çözüm olup olmadığına dairdir. Ben, Smith'in zamansal yüklemeler üzerine analizi ele alındığında cevabın, orijinal çelişkiden uzaklaşamadığı ancak farklı terimlerle ifade edildiğini savunuyorum.¹⁷⁷

Oaklander netice itibarıyla ardışıklığın kipli özdeşlikler açısından düşünüldüğünde çelişkiden kaçmak için yeterli olmadığını, bir şeyin geçmiş, gelecek ve şimdide olmasının kipli ifadenin özdeşliğinde tekrar yüzeye çıktığını savunmaktadır.¹⁷⁸ Kısaca söylemek gerekirse, Oaklander'a göre McTaggart'ın problemi birinci seviye bir özdeşlikten ikinci bir seviye özdeşliğe taşınmış olur.¹⁷⁹ Bu fikre de katılıyorum. Zira, yukarıda Smith'in doğru olarak analiz ettiği ilk katmandaki kip özdeşliği (E şimdidedir ve geçmiştedir gibi)

¹⁷³ Bu da Edward Freeman'ın benzer bir eleştiriyi Smith'e olmasa da Mellor'a getirdiği makalesini akla getirmektedir. Bkz. Edward Freeman, *On McTaggart's Theory of Time*, a.g.e., s.389.

¹⁷⁴ Edward Freeman, a.g.e., s.389.

¹⁷⁵ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.428.

¹⁷⁶ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.429.

¹⁷⁷ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.429.

¹⁷⁸ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.430.

¹⁷⁹ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.430.

sadece ikinci bir seviye kip özdeşliği problemi olarak ele alınabilir. Oaklander'ın işaret ettiği gibi eğer bunu sadece birinci derece mantığa dair bir problem olarak görülecekse bu da kesin bir şekilde çözülebilmüş değildir. Zira McTaggart'ın A serisi çelişkisine dair henüz kesin bir formel açıklama getirilmiş değildir.

Son olarak bu noktada biraz kulağa iddialı gelse de Freeman'ın “tüm sonsuz geriye gidişlerin *epistemolojik olarak fasit daireler olduğuna*”¹⁸⁰ dair önermesinin mantıklı olduğunu düşünüyorum. McTaggart şüphesiz ontolojik bir argüman ileri sürmüştü. Ancak bu yine de bu argümandaki fasit dairenin epistemolojik anlamda da “fasit” olmadığı anlamına gelmeyecektir. Freeman'ın bu konudaki fikrinin önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü epistemoloji her zaman ontolojik ve metafizik bir tartışmayı incelemek zorunda olmasa da epistemolojik olarak “kesinliği” (*warrant*) ispat edilemeyen bir öncülün kendi kendini kanıtladığını gösterdiğimiz takdirde buradan o öncülden çıkarılabilecek ontolojik ve metafizik sonucu anlamlandırabiliriz. Bu sebeple ciddiye alınması gerekir.

Belirttiğim sebeplerle Oaklander'ın bu konuda vardığı sonuca katılmak mümkündür. Zira B serisinin indirgenebilir olduğunu savunan görüşler -ki bunlardan biri de benim savunduğum Ezeliciliktir- A serisinin yetersiz bir tanımlama olduğunu, sadece zamansal ontolojinin bir problemi olarak değil aynı zamanda bu konudaki mantıksal tartışmada A serisinin fasit daire oluşturmadığını ispatın imkânsız olduğunu göstererek öncüllerini oluşturabilirler. Elbette bu bir zorunluluk değildir (başka bir öncül veya önerme kurarak da A serisini eleştirmek mümkündür) ancak Oaklander'ın fasit daire konusundaki bu çıkarımının tartışmada B serisi savunucuları lehine önemli bir çıkarım verdiğini düşünüyorum.

Bu alt bölümde Oaklander ve Smith arasındaki tartışmayla McTaggart'ın A ve B serisi üzerine getirilen eleştirilerin bir kısmını ve buna verilen cevapların bir kısmını göstermiş olduk. Şimdi bu konudaki en önemli ve “ateşli” tartışmalardan biri olan Russell'in argümanlarına gelelim.

¹⁸⁰ Edward Freeman, a.g.e., s.401.

B. Bertrand Russell'ın Eleştirileri

Bu bölümde sadece Russell'ın McTaggart'a yönelik eleştirileri ele alınacaktır. Russell ve McTaggart arasındaki tartışma ise bir sonraki alt-başlıkta incelenecektir. Russell'ın bu konudaki itiraz ve eleştirilerini anlayabilmek için ilk olarak onun meşhur eseri *Principles of Mathematics*'teki önermesine bakalım:

Değişim, doğruluk ve yanlışlık bağlamında, T ve T¹ zamanlarında meydana gelmesi şartıyla, T zamanındaki varlığı ilgilendiren bir önerme ve aynı varlığı başka bir T¹ zamanıyla ilişkilendiren iki önerme arasındaki farklılıktır. Yukarıdaki türde bir formun önermeleri sürekli anların dizisiyle ilişkili sürekli bir dizi oluşturduklarında değişim devamlıdır. O hâlde değişim daima (1) sabit bir varlığı, (2) bu varlık, başka bir varlık ve hepsi olmasa da bazı zamanlar ile arasında oluşturduğu üç köşeli bir ilişkiyi içerir.¹⁸¹

Russell, bunu örneklendirmek için zevk alma duyusunun varlığını örnek verir:

Örneğin zevk almayı düşünün. Bunun bazı anlarda olduğunu ve bazı anlarda da var olmadığını biliyoruz. O hâlde zevk alma, var oluş ve diğer anlar arasında birbirini ikame etmeyen bir ilişki vardır. O hâlde bu tanıma göre, zevk var oluştan, var olmayışa (non-existence) veya tersine doğru geçer.¹⁸²

Russell'ın bu ifadelerini daha açık ve kesin olarak ortaya koymak ve konuyu daha iyi anlayabilmek adına onun zaman üzerine ileri sürdüğü ve az sonra aşağıda bahsedeceğimiz ikili ayırım çok önemlidir. Russell'a göre şimdi, geçmiş ve gelecek özne ve nesne arasındaki zaman-ilişkilerine (Russell'ın ifadesiyle *time-relations*) dayanırken, önceki ve sonraki arasındaki ilişki aynı nesnenin farklı özellikleri arasındaki ilişkiye dayanır. Russell'dan bir atıf daha yaparsak:

Deneyimin olmadığı bir dünyada, geçmiş, şimdi veya gelecek olmayacaktır fakat önceki ve sonraki olabilir. Özne ve nesne arasındaki bu ilişkiye *zihni zaman*, nesne ve nesne arasındaki ilişkiye de *fiziksel zaman* diyelim. Bizi bu iki zaman türü veya zaman-ilişkilerine dair bilgimize ulaştıran dolaysız deneyimin unsurlarının ne olduğu üzerinde düşünmek zorundayız.¹⁸³

¹⁸¹ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, E-Kitap, Taylor&Francis e-Library, Routledge Classics, 2010, s.476-477.

¹⁸² Bertrand Russell, a.g.e., s.477.

¹⁸³ Bertrand Russell, *On The Experience of Time, Theory of Knowledge, The 1913 Manuscript*, Londra, George Allen&Unwin, 1986, s.64.

Russell'ın bu söylediğinden ne anlıyoruz? Ona göre zaman ve değişim kavramlarının tımturaklı bir açıklaması için zaman-ilişkilerinin ne olduğunu belirlemek ve bunları analiz etmek gerekir. Russell'ın bu ikili ayırımı, Russell'ın adını koyduğu şekliyle sonraki felsefede *duyu verileri* (*sense-data*) olarak bilinen bir kavrama dayanır. Russell bu kavramı farklı metinlerinde aynı zamanda *sense-datum* olarak adlandırır.¹⁸⁴ Russell'a göre zaman kavramını bilebilmemiz için ona ilişkin bir duyu verisine sahip olmamız gerekir.¹⁸⁵ Duyu verileri ne demektir? Russell'ın tanımıyla “bize duyu yoluyla dolaysız bir şekilde bilgisi ulaşan şeylerin verilerine duyu verileri”¹⁸⁶ denir. John Skorupski, Russell'ın *The Problems of Philosophy* eserinin önsözünde Russell'ın, Kant'ın bilgimizin $2+2=4$ olması gerektiğine inandığımızı açıkladığını ama neden $2+2$ ile 4 'ün eşit olması gerektiğini açıklayamadığına dair eleştirisinden bahseder.¹⁸⁷ Russell, Kant'ın açık bir şekilde savunduğu analitik *a priori* bilginin sayesinde duyu verilerinin elde edilmesinin kesinliğinin zor olduğunu farkındadır. Dolayısıyla Platon'un tümelleri ile bu duyu verilerinin elde edildiği durumlar arasındaki ilişkilere bakılmalıdır. Russell bunu “tüm *a priori* bilginin özellikle tümellerin ilişkisiyle ilgili olduğu”¹⁸⁸ sözleriyle ifade eder. Ancak bu ne kadar mümkündür? Skorupski'nin ifade ettiği gibi, eğer tümellerin *a priori* bilgisine zaten sahipsek neden bazı tümellerden tümdengelim yapmak zorundayız? Skorupski'nin sorduğu gibi “bu ilişkilerin bazıları *a priori* bilinirken bazıları nasıl bilinmez?”¹⁸⁹ Skorupski, varoluş, cevher ve varlık arasındaki Russell'ın da bildiği sınırlamalara karşılık, Russell'ın bu konularla uğraşmadığını ileri sürer.¹⁹⁰ Burada yine bir sonraki bölümün konusu olabilecek bir sorunun varlığı kendini göstermektedir. Russell'a göre zamanın bizim tarafımızdan algılanışı bir duyu verisi problemyken, McTaggart için sorun bundan başka bir şekilde tezahür eder. Yani duyu verisinin algısal etkilenmesinden çok bu konuda veriyi oluşturan “önergelerin” kendisindeki değişim McTaggart için önemlidir.

¹⁸⁴ Bertrand Russell, *On The Experience of Time*, s.66.

¹⁸⁵ Bertrand Russell, *On The Experience of Time*, s.66.

¹⁸⁶ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, s.4.

¹⁸⁷ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, s.XIV.

¹⁸⁸ Bertrand Russell, a.g.e., s.59.

¹⁸⁹ Bertrand Russell, a.g.e., s.XIV.

¹⁹⁰ Bertrand Russell, a.g.e., s.XIV.

Russell'ın duyu verisi kavramını daha iyi açıklamak için Skorupski'nin verdiği masa örneğini düşünelim.¹⁹¹ Masanın farklı açılardan görünüşü, farklı ışık altında farklı renklerde görünmesi gibi “görünümler” görecelidir.¹⁹² Ancak masanın “değiştiğini” düşünmeyiz. İşte duyu verisinden aldığımız bilgi budur. Masayı bir *fenomen* olarak görmemiz, onun varlığıyla ilgili tüm arazların göreceliği bize masanın görünümü hakkında kesin bir fikir uyandırmaz. Ancak Russell'a göre duyu verisi sayesinde onun değişmediğini anlarız. Masa hangi ışık altında olursa olsun, renkleri nasıl değişirse değişsin, duyu verisi bize onun değişmediği bilgisini verir. Sorun da burada cereyan eder. Sadece duyu verisi aracılığıyla onun “değişmediği” hakikatine nasıl varabiliriz? Ayrıca burada Russell'ın tam olarak açıklamaya kavuşturmadığı bir mesele de vardır. Eğer tümeller ve ilişkilere dair bilgimiz bize masanın -ya da zaman gibi başka bir nesnenin-değişmezliğiyle ilgili bir bilgi veriyorsa bunun ne derecede güvenilir olduğunu temin etmemiz nasıl mümkün olacaktır? Buna ek olarak nesnenin varlığına dair bilgiyi sadece bu gözlemlerle elde ettiğime göre mesela masanın aslında sadece masa olma özelliğini taşıdığını söyleyebilecek duyu verisinin kesinliğine nasıl sahip olabilirim? Russell'ın McTaggart'a yönelik eleştirilerine ayırdığım bu bölüm epistemolojinin bu temel meselesini açıklığa kavuşturma peşinde değildir, ancak bu sorular Russell'ın nasıl bir eleştiri metodu ve stratejisi benimsediğini görmemiz açısından önemlidir. Russell'ın bu gibi sorulara İngiliz felsefesinde bir gelenek haline alan “sağduyu” kavramıyla cevap vermesi, felsefenin nesnesiyle arasındaki ilişkiyi ortaya koymak açısından şöyle önemlidir: Russell'ın kişi ve onun felsefi refleksiyon nesnesi olarak zaman ile arasındaki ilişkiyi zihni bir zaman ve fiziki zaman olarak hiyerarşiye tabi tutması, onun uzay-zaman konusundaki fikrini anlamamıza yardımcı olacaktır. Russell'ın Kant'ın ampirizmin anti-dogmatik uyarısı sonucu tüm doğru önermelerin *analitik* değil ama *sentetik* olduğuna dair yargısına yönelik eleştirisi¹⁹³ burada çok önemlidir. Russell'ın sözleriyle:

Kant'ın felsefesine yönelik küçük çaplı eleştirilerden farklı olarak, temel bir itiraz vardır ki o da bu metotla *a priori* bilginin probleminin nasıl ele alınacağına dair herhangi bir çaba için ölümcül görünmektedir. Kesinliğimiz açısından hesaba katılması gereken şey olguların daima mantığa ve aritmetiğe uyması gerektiğidir. Mantık ve aritmetiğin bizim tarafımızdan üretildiğini söylemek ise bu açıklamayı yapmaz. Doğamız da tıpkı her şeyde olduğu gibi mevcut dünya kadar bir olgudur

¹⁹¹ Bertrand Russell, a.g.e., s.VIII.

¹⁹² Bertrand Russell, a.g.e., s.VIII.

¹⁹³ Bertrand Russell, a.g.e., s.47.

ve sabit kalması için herhangi bir kesinliği yoktur. Eğer Kant haklıysa, yarın doğamız o kadar değişir ki, iki artı iki beş edebilir. Kant bu olasılığı hiç düşünmemiş gibidir ancak onun aritmetik önermelere yargı getirmesi için bu kadar endişeli olduğu kesindir ve evrenselliği tümünden yok etmektedir. Formel olarak bu olasılık, özne tarafından fenomene yönelik oluşturulan bir fenomen olarak görüldüğu, böylece gerçek Kendimizin zamanda olmadığı ve yarının olmadığına dair Kantçı zaman anlayışıyla uyumsuzdur. Ancak o yine de fenomenin zamansal düzleminin bu fenomenin arkasında olan karakteristikler tarafından belirlendiği fikrinde ısrarcıdır ve bu da bizim argümanımızın özü açısından yeterlidir.

Dahası, refleksiyon, aritmetik inançlarımızda eğer bir hakikat varsa biz onlar hakkında düşünsek de düşünmesek de eşit olarak uygulandığını açıklığa kavuşturur gibi görünmektedir. İki fiziksel nesne ile iki fiziksel nesne, bu nesnelere deneyimlenirse bile dördür. Bunu kesin olarak ifade etmek iki ile ikinin dört ettiğini ifade ederken ne anlama geldiğinin kapsamındadır. Bu hâlde Kant'ın çözümü onların hakikatini açıklamakta başarısız olduğu kadar, *a priori* önermelerin kapsamını haksız yere sınırlamaktadır.¹⁹⁴

Russell'in bu analizine katılmak mümkündür. Kant'ın *a priori* önermelerin kapsamını sınırlandırmasından sonra felsefenin bu yönde ilerlemesi zaman felsefesindeki problemlerin çözümünü zorlaştırmıştır.

Bu da Russell'in zamanla ilgili görüşünü anlamamız açısından önemlidir. Russell'in bu pasajı görünürde ilgisiz görünse de buna atıf yapmamın sebebi şudur; Görünen o ki, Russell zamanı tanımlarken McTaggartçı bir idealizme düşmek istememekte ve aynı zamanda da McTaggart'ın tam tersi bir noktada duran Kantçı açıklamayı da elimine etmektedir. Zira Russell, bilginin temelini oluşturan Kantçı, kendilik bilinci (*Selbstbewusstsein*) kavramının tuzaklarla dolu olduğunu gören filozoflardan biridir. Bu kavramın karşımıza çıkardığı ilk zorluklardan birisi, fenomenler dünyasının sadece yorumlanabileceği ve hakikate yönelik herhangi bir çıkarsamanın muhtemel bir nihilizm ile karşılaşmasıdır. Bu sebeple özne ve nesne arasındaki ilişkinin Kant'a göre farklı deneyimlere tabi olacağı şeklinde yorumlanması felsefenin varlık ekonomisini tehlikeye atmakla kalmaz; Nietzsche'de açık bir şekilde örneğini görebileceğimiz gibi, çok farklı - ancak nasıl yorumlanacağını bilme imkânımızın olmadığı- bir felsefi düşünce sistemiyle uğraşmak zorunda kalırız.

Dolayısıyla Russell'in buradaki hedefi hem *a priori* yargıların temellendirilmesi hem de

¹⁹⁴ Bertrand Russell, a.g.e., s.49.

bu yargıların zaman ve değişim problemine uygulanmasını içermektedir. Eğer duyu verileri ve *a priori* yargıların aslında belirli bir örtüşme ve ortak kümeye dayandığını gösterirsek, zaman algısının ve zamanla ilgili mantıksal yargılamaların nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda bir sonuca varabiliriz.

Bu sebeple, Russell'ın zaman hakkındaki açıklamasındaki farkı yani *fenomenolojik* zaman anlayışı ve fiziksel zaman anlayışı arasındaki farkı, onun McTaggart'a karşı eleştirilerinin bir parçası olarak düşünmek yanlış olmayacaktır.

Yukarıda Russell'ın *zihni zamanı* duyu verisi ve zamansal ilişkiler dolayısıyla tecrübe ettiğimiz konusundaki fikrine değinmiştik. Russell'ın bu konudaki açıklamalarının hangi gerekçelere dayandığını anladığımızı göre, bunu temel bir argüman olarak kabul edip Russell'ın eleştirisine devam edelim.

Russell, duyuların zamanın geçişini algılamamızda temel olduğunu söyledikten sonra, zamanın geçişine dair tecrübemizin doğasını açıklamaya girişir. Russell ilk olarak kendi görüşünce “tehlikeli” olarak gördüğü bir durumu elimine eder; hiçbir nesne, özne tarafından iki kere duyumsanamaz.¹⁹⁵ Masanın üzerindeki kalemi tekrar duyumsayamam, bu kalemle ilgili bir psikolojik zamana dair anım, bir de bundan bağımsız olarak kalemin fiziksel zamanda bulunması vardır. Eğer iki kere duyumsama söz konusu olursa, hangi kalemde bahsettiğim anlaşılabilir. Çünkü -en azından kendi psikolojik referansıma dahil olarak- o kalemin özdeşliğini ileri sürme yeteneğimi kaybederim. Aksini düşünmemiz hâlinde tüm epistemolojik referanslarımız çökecektir. Russell bu durumda deneyimlerimizin *ardışık* iki nesne arasındaki toplam deneyimlerimiz olduğu fikrini ileri sürer¹⁹⁶. Ancak ardışık iki nesne arasındaki “değişime” yönelik deneyimlerimiz olduğunu iddia etmemiz bir problemle karşılaşır. A nesnesi hakkındaki deneyimim B nesnesi hakkındaki deneyimimi önceliyorsa, bunları tek bir deneyimin parçası olarak kabul etmiş olmamız değişime dair bizdeki algının Russell'ın ifadesiyle “açıklanamaz” olmasına sebep olur.¹⁹⁷ Russell bu noktada, tek bir deneyimin belirli bir “şimdide” olduğu bir

¹⁹⁵ Bertrand Russell, *On The Experience of Time* s.67.

¹⁹⁶ Bertrand Russell, a.g.e., s.67.

¹⁹⁷ Bertrand Russell, a.g.e., s.67.

argüman ileri sürer.¹⁹⁸ Bu şekilde birbirini takip eden iki nesneye dair deneyimin paradoksal olarak sonsuza kadar döngüye gireceği bir şimdi değil ancak herhangi bir nesnenin aynı deneyime ait olduğu bir şimdiden bahsetmek mümkündür.¹⁹⁹ Hatırlatmak gerekir ki Russell Şimdici değildir. O sadece zamanın zihni deneyiminde *değişim* meselesi üzerinden zamanın geçişi probleminde farklı bir bakış sunmak istemektedir. Russell'ın verdiği örnekle;

Farz edin ki hareketsiz bir nesneye bakarken ardışık *A* ve *B* seslerini duyuyorum. Her ne kadar ardışık olsalar da *A* ve *B* sesleri birlikte tecrübe edilirler ve o halde bu sesleri duyarken benim bu nesneyi görmemin iki farklı deneyimi oluşturmasına gerek yoktur. Fakat aynı *B* ve *C* seslerini duyarken gördüğüm için de geçerlidir. Bu durumda verili nesneyi görme deneyimi her ne kadar bu iki zamanda tek bir aldatici şimdinin parçası olmasa da aynı zamanda *A* ve *C* sesiyle aynı zamanda olacaktır. O halde bizim tanımımız, *A* ve *C* seslerini duymamızın tek bir deneyimin parçası olduğunu gösterir ki bu da tek bir deneyimle kastettiğimize açık bir şekilde karşıdır. Bu sonuçtan kaçınabilmek için, ben *B*'yi duyarken, *A* olarak tanımladığım sesi duymuş olduğum sırada benim nesneyi görmemin farklı bir deneyim olduğunu söyleyelim. O zaman da *A* ve *B* seslerinin duyulumunun tek bir deneyim olduğunu inkâr etmek zorunda kalırız. Bu durumda değişim algısı açıklanamaz ve bu da bizi değişimin sabit bir şekilde devamlı olduğu olgusuna yüklenebilen daha ve daha büyük bir alt bölümlenmeye yöneltir. Bu durumda da tek bir deneyim tek bir matematiksel andan daha fazla süremez ki bu da absürttür.

(...) Buna karşılık *herhangi iki* deneyimin birlikte deneyimlendiği “tek bir (anlık) toplam deneyim”i tanımlarsak tüm bu zorluklardan kurtulmuş oluruz.²⁰⁰

Bu sebeple ardışıklık, Russell'ın kendi sözleriyle “aynı duyunun iki kısmının arasında yer alan ilişki biçimidir.”²⁰¹ Yine Russell'ın kendi sözleriyle özetlersek;

Tek bir (anlık) toplam deneyim, herhangi bir iki deneyimin birlikte deneyimlendiği deneyim grubudur ve bu grubun üyeleriyle birlikte deneyimlenen her şey, grubun üyesidir.²⁰²

Bir deneyime dair duyu verisi, bu deneyime yönelik şimdidedir.²⁰³ Bu da Russell'a göre

¹⁹⁸ Bertrand Russell, a.g.e., s.67.

¹⁹⁹ Bertrand Russell, a.g.e., s.68.

²⁰⁰ Bertrand Russell, a.g.e., s.67.

²⁰¹ Bertrand Russell, a.g.e., s.67.

²⁰² Bertrand Russell, a.g.e., s.67.

²⁰³ Bertrand Russell, a.g.e., s.67.

sadece lafzi bir tanımlamadır.²⁰⁴ Russell daha sonra nesnelere arasındaki *fiziksel zaman* ilişkisini açıklar.

Russell'a göre iki nesne birbirine "hazır" (*present*) durumda olduğunda eşzamanlılıktan bahsedilir.²⁰⁵ Bu ilk bakışta basit görünen bir şeydir. A nesnesi ve B nesnesi aynı zaman aralığında yer alıyorsa eşzamanlıdır. Ya da saatte 120 km. hızla, eşit ivme ile giden iki tren de eşzamanlıdır (Huygens eşzamanlılığını ve Einstein'ın Özel Görelilik Yasasına dair nüansları şimdilik bir kenara bırakırsak). Russell'a göre iki nesne arasındaki eşzamanlılıktan sağlıklı bir şekilde bahsedebilmek için öznenin içinde olmadığı bir tanım gereklidir. O hâlde, Russell'a göre "eşzamanlılık sadece tek bir deneyim içerisinde hazırda bulunan nesnelere arasında *deneyimlenir*."²⁰⁶ Bu durumda şimdiden anladığımız şey, iki nesnenin aynı zaman aralığı içerisinde bulunmalarıdır diyebiliriz.

Russell, "ilişkisel bir zaman teorisiyle "şimdiki zamanın" aldatıcı şimdinin bir kısmıyla tüm varlıklarla birlikte şekilde eşzamanlı olduğunu" söyler²⁰⁷ Russell bunu daha açık bir şekilde şöyle ifade eder: "Mutlak bir zaman teorisiyle "şimdiki zaman" makul görünen ama aldatıcı bir şimdi tarafından işgal edilen zamandır."²⁰⁸

Russell bu noktadan sonra duyu verisi olarak "şimdi" ve "ben" kavramlarının kısa bir analizini yapar. Bu her iki kavram da zamanın ontolojik olmaktan çok epistemolojik bir dökümünü içermektedir ancak Russell'ın eleştirisini daha iyi anlayabilmek için bunlardan da kısaca bahsetmekte yarar vardır. Russell'a göre geçmişin, geçmiş olarak bilinebilmesi için bir araz olarak *dolaysız belleğe (immediate memory)* ihtiyaç vardır.²⁰⁹ Ancak bu geçmiş, zamanın "akışı" içinde başka bir olaydan ayırabilmek için gereken ilişki sadece geçmişini bilmekle kurulamaz. Buna aynı zamanda geçmiş ve şimdi arasındaki ilişkinin de eklenmesi gerekir. Yukarıda bahsini etmiş olduğumuz Russellcı duyu verisi kavramının devreye girdiği nokta burasıdır. Şayet bu duyu verisi, bana geçmişe dair herhangi bir olayın ve nesnenin dolaysız bir bilgisini vermiyorsa, geçmiş ve şimdi arasındaki farkı

²⁰⁴ Bertrand Russell, a.g.e., s.68.

²⁰⁵ Bertrand Russell, a.g.e., s.69.

²⁰⁶ Bertrand Russell, a.g.e., s.69.

²⁰⁷ Bertrand Russell, a.g.e., s.70.

²⁰⁸ Bertrand Russell, a.g.e., s.70.

²⁰⁹ Bertrand Russell, a.g.e., s.70.

bilmem Russell'a göre mümkün olmayacaktır. Russell bu durumda ortaya "geçmişin" şimdinin bir unsuruyla olan ilişkisine mi bağlı yoksa "geçmişin şimdiden önce olduğu" bir tanıma mı bağlı olduğu sorusunu sorar.²¹⁰ Yine Russell'ın zamandaki nesnelere değişmezliğini Wittgenstenci bir şekilde tanımlayan "traktaryan"²¹¹ eğilimine göre bu soruya da ayrı bir cevap verilmelidir; zira "geçmiş şimdiye yönelik bir tanımdan ayrı bir şekilde, sarıh olarak tanımlanabilir olmalıdır" ve "önceki" gibi bir tanımlama Russell'a göre yeterli değildir.²¹² Bu da ikinci bir soru daha ortaya çıkarır; eğer önceki gibi bir tanımlama yetersizse geçmişe yönelik mutlak bir zamansal tanımlama ne olabilir? Russell, daha önce anlattığımız gibi olaylar arasındaki ardışıklık halini kesinlikle reddetmemektedir. Ona göre, -ki McTaggart'tan farklı olduğu noktalardan biri de budur- ardışıklık dolaysız belleğin nesnesi, duyu verisi ve dolaysız belleğin iki nesnesi arasında tecrübe edilir. O hâlde Russell'a göre "A, B'den öncedir" ya da "B, A'dan sonradır" demek tamamen lafzi tanımlamalardır ve bunlar nesnelere arasındaki ilişkileri imlerler. O hâlde Russell'ın kendi ifadesiyle "öncelik ve sonralık ilişkilerinin bilincin olmadığı bir dünyada neden olmaması gerektiğini açıklamak için mantıklı bir neden yoktur."²¹³

Şimdi bundan sonrası Russell'ı daha iyi anlamak için daha da önemlidir. Russell bu öncelik ve sonralık ilişkisinin geleceği kapsadığını da söyler.²¹⁴ O hâlde onun sözlerine atıf yaptığımız 1914 tarihli *On The Experience of Time* isimli makalesinde B-Teorisinin, Baron ve Miller'ın tanımladığı minimal blok evren modeline yakın bir modeli benimsediğini söylemek mümkündür.²¹⁵ Russell'a göre hiçbir şey gelecek olarak deneyimlenemese de gelecek sadece çıkarsama ile bilinebilir ve onun da italik yazıyla gösterdiği gibi *deskriptif* olarak şimdikiyi takip eder.²¹⁶ O hâlde Russell için şurası kesindir;

²¹⁰ Bertrand Russell, a.g.e., s.71.

²¹¹ Traktaryanizm Wittgenstein'in *Tractatus Logico Philosophicus* eserinden alıntı bir teknik isimlendirmedir. Bu bağlamda traktaryanizm, Russell ve ilk dönem Wittgenstein'in, savunduğu "mantıksal atomizm" tanımına bağlı olarak ileri sürülen önermelerin (zamanda değişime yönelik önermeler de dahil) temel önermeler ile temel olmayan önermeler (*elementary and non-elementary propositions*) arasındaki benzerlikle tanımlanabileceğini ileri sürmekteydi. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ian Proops, "Wittgenstein's Logical Atomism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/wittgenstein-atomism/> (22.11.2022)

²¹² Bertrand Russell, a.g.e., s.71.

²¹³ Bertrand Russell, a.g.e., s.74.

²¹⁴ Bertrand Russell, a.g.e., s.74.

²¹⁵ Samuel Baron ve Kristie Miller, *An Introduction to The Philosophy of Time*, Cambridge: Polity Press, 2019, s.28.

²¹⁶ Bertrand Russell, a.g.e., s.74.

evrende bir anlık durumun tekrar etme hali *imkânsızdır*. Russell'a göre evrende olan bir olay sadece bir kereliğine var olur; bunun da aşağıda detaylı bir şekilde göreceğimiz gibi onun matematiksel felsefesiyle oldukça ilgisi vardır. Russell'ın bundan neyi kastettiğini onun sözleriyle açıklayalım:

Savunmayı arzu ettiğim görüş takip ettiği gibidir. Bir varlık, var olduğu farklı anlara tekabül eden hiçbir numerik çeşitlilik olmaksızın sürekli bir zaman dilimi içinde değişmeksizin kalabilir; fakat bir varlık yok olursa, sonraki zamanda devam eden varlık var olan varlıktan numerik olarak farklı olmalıdır. Bu hipotezin amacı, eğer mümkünse, ilişkisel bir zaman teorisini korumaktır. O hâlde yapılması gereken, lafzi bile olsa mutlak zamanı imlemeyen terimlerle ifade etmektir. Bu amaçla, aşağıdaki tanımları benimseyebiliriz. Bir şey eğer kendi aralarında eşzamanlı olmayan şeylerle eşzamanlı ise onun *farklı zamanlarda varolduğunu* söylemeliyiz... Belirli bir zaman aralığıyla birbirinden ayrılan iki şeyin numerik olarak özdeş olamayacağı varsayımı önceden dile getirilmişti. Bu varsayım, ilişkisel dilde aşağıdaki gibi belirtilebilir: Eğer B, C'yi *önceler ve onunla eşzamanlı değilse* ve A, B'yi *önceliyorsa ve onunla eşzamanlı değilse, o hâlde A ve C numerik olarak farklıdır*. Bu temele dayanan bir zaman-serisinin mantıksal olarak savunulur bir teorisi olup olmadığını araştırmalıyız.²¹⁷

Russell, bu görüşü savunduğumuz takdirde, evrenin daimî olarak tekrarlanabilir hâline dair bir fikirden kaçınılabileceğini ileri sürmektedir.²¹⁸

O hâlde Russell'ın zaman üzerine fikirlerinin özellikle şu iki ekseninde belirdiğini görmek mümkündür. Değişim ve zamanın geçişi. Russell'ın zaman ve uzay üzerine görüşlerinin onun kurduğu matematiksel sistem ile çok yakın bir ilgisi vardır. Ne var ki Russell, bu görüşlerinin önemli bir kısmını, 1905 yılında Albert Einstein tarafından *Annalen der Physik* dergisinde yayınlanan Özel Görelilik kuramına dair bir makaleden de etkilenerek dile getirmiştir diyebiliriz²¹⁹. Hatta Russell'ın zaman üzerine görüşlerinin hemen hepsini dönemin fizik ve matematiğindeki gelişmeler üzerine bina ettiğini söylemek abartı olmayacaktır. Bunu daha iyi anlayabilmek için Gregory Landini'nin *On Russell's Metaphysics of Time* isimli makalesinden bir atıf yapmamız yeterlidir:

Güney Afrika denizlerinde kolekantların (geçiş fosilleri) olup olmadığı sorusu Quine için *sayıların* olup olmadığı sorusundan daha az ontolojik değildir. Russell için kolekantların varoluşu olumsal bir ampirik meseledir, ontolojinin meselesi değil. Onların varlığı bir tür zorunluluk formunu açıklamak için metafiziksel bir

²¹⁷ Bertrand Russell, a.g.e., s.76.

²¹⁸ Bertrand Russell, a.g.e., s.76.

²¹⁹ Yuri Balashov, *Persistence and Spacetime*, Oxford, İngiltere, Oxford University Press, 2010, s.102.

postülat değildir. Russell, sözde mantıksal olmayan zorunlulukları (aritmetik, geometrik, nedensel, metafiziksel) gerekçelendiren felsefi çabalarla motive edilen spekülâtif metafiziksel ontolojilerin, müphem fikirler tarafından üretilmiş karmaşıklıklardan biraz fazlası olduğunu düşünür. Tek zorunluluk mantıksal zorunluluktur. Doğru ontoloji, mantığın ontolojisidir.²²⁰

O hâlde şunu söylersek yanlış olmaz; Russell’a göre zamanın metafiziğini açıklamak için gerekli tek şey, zamanın açıklamasını gerektiren mantıksal açıklamaların tam bir setini ortaya koymaktır. Bunun yapılmasıyla zamana dair kafa karıştıran spekülâtif metafiziksel iddiaları çürütmüş oluruz. Landini’den devam edersek;

Russell’ın görüşüne göre, mantıksal olmayan zorunlulukları açıklamaya çalışan spekülâtif metafiziğe dahil filozoflar, kavramların fiziksel konseptlerinden mantıksal ve matematiksel bileşenleri ayırmakta başarısız olmuşlardır. Onların metafiziksel kafa karışıklığı zayıf mantıklarının bir ürünüdür (doğruluk şartlarını doğru olarak anlayamadıkları için) ve bu onları düzgün mantığın ışığında düşünüldüğünde, kötü temellendirilmiş (anlamsız) tezlere yönlendirmiştir.²²¹

Buraya kadar Russell’ın zaman üzerine ileri sürdüğü konstrüktif görüşlerini inceledik. Şimdi meselenin özüne daha iyi inebilmek için, onun 1935 yılında kaleme aldığı *On Order in Time* eserinden bahsedelim. Russell, *On Order in Time*’da, zaman üzerine görüşlerini belirttiği 1914 yılından bu yana gerek matematik gerekse de fizikteki gelişmeler doğrultusunda bu görüşlerini olgunlaştırmıştır diyebiliriz. Aynı zamanda *On Order in Time* için onun farklı eserlerinde genel olarak uzay ve zaman hakkındaki fikirlerinin de bir derlemesidir diyebiliriz. *On Order in Time*, onun şu aşağıdaki “slogan” sayılabilecek önermesiyle başlar:

Anların fiziksel varlıklar değil matematiksel konstrüksiyonlar olduğu konusunda genel olarak bir mutabakat vardır.²²²

Russell, bu noktadan sonra başlangıç olarak yukarıdaki fikirlerini özetleyebilecek iki argüman ileri sürer:

(1) Bir grubun herhangi bir iki üyesi, -her ikisi de birinden önce olmamak üzere-

²²⁰ Gregory Landini, “On Russell’s Metaphysics of Time”, *Philosophical Analysis* cilt 54 içinde, DOI: https://doi.org/10.1515/9783110348927_2014, s.9.

²²¹ Gregory Landini, a.g.e., s.9.

²²² Bertrand Russell, “On Order in Time”, *Mathematical Proceedings*, Cilt 32, Sayı 02, 1936, DOI: 10.1017/S0305004100001766, (04.06.2022), s.216.

zamanda örtüşürler. Yani ikisi de birbirini tamamlamaz.
(2) Grubun dışındaki başka hiçbir olay diğerleriyle örtüşmez.²²³

Russell daha sonra onun zaman teorisinin temelini oluşturan bir önermeler serisi ileri sürer. Ona göre bir “an” oluşturduğu, birbiriyle özdeş olaylar sınıfının (yukarıda sayısal olarak özdeş olamayacağını söylemiştik) ilk tanımı, aynı sınıfın tüm üyeleriyle eşzamanlı olarak tanımlanmasıyla yapılır. İkinci tanımlama da yine aynı sınıfın bir diğerini önceleyen başka bir üyenin ondan bir önceki olmasıyla ölçülür.²²⁴ O hâlde Russell’a göre belirli bir T zamanı içerisindeki tüm olaylar anlardır. Ona göre anların varlığı ise “iyi bir şekilde düzenlenmiş” olaylardır. Bu olayların varlığı tamamen mantıksal konstrüksiyonlar olup doğruluk değerlerine tanımsız olarak yaklaşılabılır ama *ulaşılamaz*.²²⁵ Neden ulaşılamadığına ise az sonra değineceğiz.

Peki, bu birbirini takip eden anların herhangi birinin ilk anı olmadığını düşünürsek nasıl olacaktır? Russell bu durumda mesela ilk anı bulunmayan bir x anı için bir β sınıflandırması düşünmemizi ister. Bu β sınıflandırması içinde sonsuza kadar giden serisi düşünülebilir. Bu serisi x 'in başlangıç anıyla x 'in başladığı durma noktalarının içinde bulunur.²²⁶

Russell’ın bu düşüncesi önemlidir çünkü onunla McTaggart’ın zaman felsefesi arasındaki esas farkı Russell’ın değişim düşüncesi oluşturur. Bu alt bölümde bu konuyla ilgileneceğim.

Russell için bu anların bulunduğu noktaların her biri tanımsız olarak bölünebilir ancak sonsuzu elde etmez. Bu aynı zamanda az sonra değineceğimiz onun Zenon paradoksuyla ilgili Weierstrass’ın çözümüne de uyar. Bu durumda, Russell’ın zaman serisinde birbirini takip eden olaylar zincirini A ve B olarak düşünürsek, B olayını önceleyen A olayı ile aralarındaki zaman aralığı mantıksal bir zorunluluk silsilesi barındırmalıdır. Bu mantıksal zorunluluk silsilesi, birbiriyle ilişkili ancak onların dışındaki sınıflar arasında bulunmayan diğer olaylarla ilişkisiz her türlü olaylar zincirini mantıksal olarak içermek

²²³ Bertrand Russell, a.g.e., s.216.

²²⁴ Bertrand Russell, a.g.e., s.218.

²²⁵ Bertrand Russell, a.g.e., s.219.

²²⁶ Bertrand Russell, a.g.e., s.221.

zorundadır. “Peleponnesos Savaşları, M.Ö 431’de başlamıştır” demek bu savaşın başladığı ve bittiği M.Ö 404 yılına değin, bu savaşlarda yaşanan “anlarla” ilgili belirli bir mantıksal silsile olması gerektiğini anlarız. Aksi halde belirli bir savaştan bahsetmek ya da daha doğru tanımlarsak, bunun zaman içinde yer aldığını göstermek Russell’a göre imkânsızdır. Neden? *Çünkü McTaggart’tan da açıkça bildiğimiz gibi değişimin uzay-zaman içerisinde sadece A serisi ile tanımlandığını söyleyen McTaggart’ın aksine Russell, statik bir evrenin, ancak tüm bu olayların mantıksal olarak inşa edilebileceği bir düzlemle ifade edilebileceği fikrindedir.*

Bu şekildedir ki Russell’a göre, Peleponnesos Savaşları’nın bittiğinden bahsedebilen birisinin, bu savaşın *bittiğini* söylediği yıl ister daha sonra (mesela savaşın bittiği 404 yılından 10 yıl sonra, 394 yılında) isterse de 2013 olsun, savaşın tarihte olduğunu, yani bir olayın varlığa geldiğini ama buna rağmen savaşın nasıl olup da bir olay olmaya son verdiğini, metafizik bir spekülasyon dışında açıklayabilmesinin tek yolu, olayın *sonsuz değil ancak sonsuza yakın* anlardan oluştuğunu ortaya koymak ve bu anları bölünemez bir şekilde matematiksel ve mantıksal olarak doğru tanımlamaktır.

Russell, bu doğrultuda olaylar (*events*) ve anlar (*instants*) arasındaki ayrıma vurgu yapar.²²⁷ Yukarıda bölümümün başlangıcında McTaggart’ın Kraliçe Anne’in ölümü örneği üzerinden verdiği değişim paradoksunu Russell ancak bu şekilde çözerdi. Kraliçe Anne’in hayatı ve onu takip eden ölümü ile birbirini takip eden iki olay arasındaki anlar, zamanın A serisi üzerinden değil ancak önceki ve sonraki iki olayın analitik bir çözümlemesiyle açıklanabilir. O hâlde Kraliçe Anne’in ölümü, Russell’a göre, biten “olayı” (yani onun hayatı) başka bir olayın takip ettiği (yani onun ölümü) iki olay arasındaki ardışıklığın değişime dair McTaggart’ın A serisinin açıklamasıyla değil her iki olayın da sonsuzca (*infinitesimal*) bölünebildiği anlar silsilesiyle açıklanabilir. Bu durumda, değişim yani *M* nesnesinin *N* olması Russell’ın eleştirisine dair başlangıçta örnek verdiğimiz onun *The Principles of Mathematics* isimli eserindeki tanımlamaya uymaktadır. Zamansal-ilişkiler (*temporal relations*) her iki olayın birbirini tamamladığı bir anı eksiksiz olarak veren, salt mantıksal anlardan ibarettir. Bunlar inşa edilmiş matematiksel düzlemler olup, gerçekte neyin değiştiğini bize anlatmazlar. Esasında bu da

²²⁷ Bertrand Russell, a.g.e., s.216.

Russell'ın tam da ileri sürmek istediği teze ve hatta genel olarak onun felsefi ajandasına uygundur; Russell bir kendinde şeyin peşinde değildir, ona göre zamanda var olan ve olmayan olayların açıklamasını bu şekilde yapmak mümkündür.²²⁸ Russell, uzay ve zamana dair matematik mantığa göre tanımlanamayan şeylerin (Tek boynuzlu atlar ya da kare daireler gibi Meinongian yaklaşımları da bunun içine katabiliriz) bu yolla ortadan kaldırılmasıyla McTaggart'tan çok farklı bir epistemolojik ve ontolojik bir açıklama benimsemiştir. Yine yukarıda belirttiğimiz gibi Russell'ın bu açıklaması onun mantıksal atomizmine²²⁹ dair şu sözlerle açıkça dile getirilmiştir:

Dr. Whitehead ve benim tecrübeyle edinerek çok önemli bulduğumuz, matematiğe ve bu sebeple de diğer alanlara da uyarlanabilir olan höristik maksim, Occham'ın Usturası'nın bir formudur. Bazı varsayılan varlıklar düzgün mantıksal özelliklere sahip olduğu zaman, pek çok örnekte ortaya konulduğu gibi, böyle düzgün özelliklere sahip olmayan varlıklardan oluşan saf mantıksal yapılarla değiştirilebilir. Bu durumda, varsayılan varlıklara dair bu ana kadar var olduğuna inandığımız bir önermeler dizisini yorumlarken, söz konusu önermeler dizisinin ayrıntılarında hiçbir değişiklik yapmaksızın mantıksal yapıları değiştirebiliriz. Bu ekonomik bir yaklaşımdır çünkü düzgün mantıksal özelliklere sahip varlıklar buradan çıkarsanır ve eğer bu çıkarsama yapılmaksızın bu önermeler yorumlanırsa çıkarsamanın gerekçesi çöker ve bizim bu önermeler dizimiz şüpheli bir adıma karşı korunmuş olur. İlke şu şekilde dile getirilir: "Mümkün oldukça bilinen varlıklardan bilinmeyen varlıklara doğru çıkarsama yapmak için konstrüksiyon kurmak gerekir."²³⁰

Russell'ın (ve Whitehead'in) bu ilkesi zamana dair problemlere -özellikle değişim üzerine olanlara- uygulandığında onun mantıksal atomizmindeki önemli bir noktayı yakalamak mümkündür. Varlıkların her biri, mantıksal düzlemdeki niceleyicilerle ifade edildiğinde bu niceleyiciler klasik tasımlamanın dışında azaltılarak en son kalan niceleyiciye doğru tek tek indirgenirler. Russell'ın *On The Order in Time*'da sonuçlandırdığı gibi:

Tüm olay sınıflandırmaları iyi bir şekilde düzenlendiği ve olayların iyi bir şekilde düzenlenmiş serisinin belirli türlerini yapılandırmak için metotlar kurulduğunda,

²²⁸ Russell, meşhur "Fransa Kralı Keldir" önermesinde, -Fransa artık bir krallık olmadığı için- ortaya çıkan "belirli tanım" paradoksu gibi dil felsefesindeki problemlerin de bu şekilde çözülebileceğini ileri sürmüştür.

²²⁹ Mantıksal atomizm, metafizik anlamda dünyanın bağımsız ve ayrı varlıkların çokluğunu içerdiğini ve bunların bir araya gelerek olguları oluşturduğunu savunur. Metodolojik anlamda ise belirli bir soruşturma alanında inançlar veya bilimsel teorilerin minimum ve basit kavramlara indirgenmesi için yürütülen analiz biçimi olarak tanımlanır. Daha fazla ayrıntı için bkz. Kevin Klement, "Russell's Logical Atomism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/logical-atomism/>>. (11.04.2022)

²³⁰ Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge Classics, UK, 2010, s.130.

anların var oluşu ispatlanabilir. Ancak bu ihtimallerin yokluğunda, başka olaylar başla ve sona ererken (veya böyle bir süre boyunca daha önce mevcutken) bazı olayların başlangıcında (ya da sonunda) tüm olayların olup olmadığı anların bir süre boyunca varlığını ispat etmek için herhangi bir yol var mıdır bilmiyorum.

Anların varlığının yeterli şartlarını gösterirsek:

$$\exists! S \perp S \rightarrow P \rightarrow S$$

Başka bir şekilde ifade edersek:

$$M = S \perp \neg P \rightarrow S,$$

$$S \rightarrow P \subset M \rightarrow P,$$

Ki bunlar, $N = S \perp P \rightarrow S$ iken, her bir olayın ilk anı olduğunu göstermektedir.

O hâlde her bir olayın son anı olduğuna dair $S \rightarrow \neg P \subset N \rightarrow \neg P$, ispatlanmış olacaktır.²³¹

Russell'ın zamanda değişime ilişkin yukarıdaki argümanı değişimi (S) ile gösteren anların, her birinin “başlangıcının” belirtebileceği tümel yapı ile başlar. O hâlde M olayı için de bir başlangıç belirlenebilir. Ancak bu durumda M için atfedilen başlangıç anlarının belirli bir olayı gerektirmesi gerekir. Russell bu olayın “son anı” için de tümel bir determinant belirlenebileceğini söyler, her bir olayın son anı da bu şekilde Russell'a göre ispatlanmış olur.

Bu argümanı daha iyi anlayabilmek için, Richard T. W. Arthur'un, *The Reality of Time Flow: Becoming in Modern Physics* isimli eserindeki şu girizgâhtan örnek verebiliriz:

Zaman, bir nehir gibi fiziksel bir şey değildir. Belirli bir oranda akış gösteren bir süreç de değildir çünkü bunu lafzen alırsak, bu oranı da ölçmek için başka bir zamana ihtiyaç duyardık. Kastedilen, zaman geçişinin bu her iki anlamda da lafzen alınmaması *gerektiğidir*. Zamanın akışından ya da onun bir nehirle kıyaslanmasından bahsettiğimizde bir metafor yapmış oluruz. Zaman esasında hiçbir şey *yapmaz* fakat herhangi bir şey yapan her şey bir şey *yapar* ve bunu zaman içinde yapar. Buna zamanın akışı deriz.²³²

Dolayısıyla buraya kadar Russell'ın ileri sürdüğü tanıtlamalara şu bağlamda katılmak da mümkündür. Şayet zamanı herhangi bir fiziksel strüktür olarak ele alacak olursak onun fenomenolojisi ile kurulan konstrükt arasındaki farkı kapatmak imkansızdır. Bu önerme

²³¹ Bertrand Russell, *On Order in Time*, s.228.

²³² Richard T.W. Arthur, *The Reality of Time Flow: Local Becoming in Physics*, İsviçre, Springer, 2019, s.1.

bir safsata değildir çünkü zaman $H_2O=Su$ gibi bir tanımlamaya sahip değildir. Uzamda yer kaplayan bir nesnenin herhangi bir bilimsel ve felsefi tanımlaması, onun *varlığıyla* çelişmemek zorundadır. Zamanı “ölçmek” ise Arthur’un da dikkat çektiği gibi kendi başına bir çelişki sebebi olabilir. Buradan muhakkak zamanın bir akışının olmadığı fikri çıkmaz elbette; ancak zamanın akışıyla ilgili fiziksel yapılandırmaların yetersiz olduğu ve dolayısıyla başka bir açıklamaya ihtiyaç duyulduğunu anlamak zor olmayacaktır.

Ancak zamanın geçişinin bir illüzyon olduğunu savunduğumuz durumlarda da felsefi birtakım itirazlardan kaçınmak zordur. Birincisi, bunun sağduyuya uymamasıdır. Şayet zamanın akışını matematiksel realizm ile devre dışı bırakırsak, onun fizik felsefesi açısından değerlendirmesini sadece matematiksel ve rasyonel bir çıkarım zincirine hapsedmiş olma tehlikesi bulunur. İkinci olarak da kip kavramı zamanın değişimini reddetmeyi tam olarak başarmış olsaydık bile karşımızda durmaktadır. Kipin dilbilimsel varlığı onun da bir şey olarak zamanın içinde olduğunu gösterir. O hâlde burada kipin dilbilimsel varlığı ve sentaksının aslında zamanı sadece imlediğini ileri süren (kabaca) Wittgensteinci bir tutumu benimsemek mi yoksa Wittgensteinci tutumu değiştiren farklı bir çıkarımın gerekip gerekmediği sorusu üzerine düşünmek gerekir.

Ancak Russell’in mantıksal atomizmini takip edersek, zamanı niteleyen öncelik ve sonralık kavramlarına nasıl varıldığını, bu kavramların da yukarıda Russell’in iddia ettiği gibi lafzi olduğu müddetçe değişimi içermediğini görürüz. Russell, *The Principles of Mathematics*’de Zenon’un zaman paradokslarıyla ilgili ilk iki argümanını ele aldıktan sonra üçüncü argümanla ilgili şöyle demektedir:

Üçüncü argüman, okla ilgilidir. “Eğer hareket veya atalet halindeki her şey uzayda da eşitse ve hareket eden her şey her zaman bir an içindeyse, hareket eden ok, hareketsizdir.” Bu, korkunç olduğu kadar, bir o kadar da az bir ciddiyetle tartışmayı hak eden bir paradokstur. İtiraf etmeliyim ki bana göre, bu oldukça temel bir olgunun açıkça dile getirilmesidir ve ihmal edilmesi bence değişimin felsefesinin uzun süredir içinde bulunduğu bir çıkmaza sebep olmuştur. Bölüm VII’de Zenon’un bu görüşüne adil davranan *statik* olarak adlandırılabilir bir değişim teorisini ortaya koyacağım.²³³

Russell Zenon’un paradoksu üzerinden zaman felsefesiyle ilgili en temel soruna yani

²³³ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, s.355-356.

değişim sorununa bir çözüm getirmektedir. Russell'ın felsefesi bu doğrultuda Zenon'un açıklamasıyla doğrudan ilgilidir. Hatırlanacağı gibi Elealı Zenon, Parmenides'in okulunun da etkisiyle üç paradoks ileri sürmüştü. Dikotomi paradoksu olarak adlandırılabilir Atalanta paradoksu, Achilles ve Kaplumbağa paradoksu ve son olarak da Ok paradoksu.²³⁴ Richard T. W. Arthur, Russell'ın *Mysticism and Logic* eserinden Russell'a atıf yaparak bu durumu açıklar:

Tüm sonsuz küçük ifadeleri (infinitesimal) kat'i bir şekilde ortadan kaldıran Weierstrass, sonunda bize değişmeyen bir dünyada yaşadığımızı ve okun uçtuğu her anda gerçekten de atalet halinde olduğunu göstermiştir. Zenon'un belki de hataya düştüğü tek nokta değişim olmadığı için dünyanın herhangi bir zamanda diğerine göre aynı halde olduğunu düşünmesiydi (şayet böyle düşündüyse).²³⁵

Russell'ın Weierstrass'ın gösterdiğiyle neyi kastettiği açıktır. Daha önce Leibniz, Euler ve Cauchy'nin geliştirmiş olduğu matematiksel limit tanımı ve analizini büyük matematikçi Karl Weierstrass son ve modern haline getirmekle bilinir.²³⁶ Weierstrass sonsuz küçük matematiksel ifadelerin Zenon'un gösterdiği gibi sonsuza kadar bölünemeyeceğini ancak sadece *yaklaşılabileceğini* göstermiş olmakla (yukarıda Russell'ın *On Order in Time*'inde onun neden olayların içerisindeki sonsuz doğruluk değerlerine yaklaşılabilir olduğunu ancak *ulaşamayacağını* düşündüğünü belirtmiştik) esasında hareket yasalarının sadece fiziksel nominalizmin bir sorunu olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla Russell için değişim ve hareket inkâr edilir.

Arthur, bunu şu özlü ifadelerle Russell'dan atıf yaparak açıkça ortaya koymaktadır:

O hâlde, Russell'ın değişim teorisinin daha insafli bir yorumu, onu bir yandan bir hal ya da olayın bir diğerine "geçişini" (transition) inkâr ederken, değişimi *zamansal farklılığa* indirgemesi olarak anlamaktır. Russell'ın aşağıdaki sözleri söylerken kastettiği bu olmalıdır:

"Değişim, nihai olarak, pek çok sürenin, diğer zamanlarla bağlantılı olmayan bazı zaman parçalarıyla ilişkisi olduğu olgusuna dayalıdır. Fakat her süre, sonsuz, zamansız ve kesintisizdir. Onların zamanın kısımlarıyla olan ilişkisi de eşit derecede kesintisizdir. Farklı sürelerin farklı zamanlarla ilişkili olduğu gerçeği

²³⁴ Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre Yayınları, 2005, s.39-42.

²³⁵ Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, (Russell 1903, 347; 1929, 80-81), Richard T. W. Arthur, a.g.e., içinde, s.25.

²³⁶ Giorgio T. Bagni, "Historical Roots of Limit Notion: Development of its representation registers and cognitive development", *Canadian Journal of Science, Mathematics and Technology Education*, Ekim 2005, <https://doi.org/10.1080/14926150509556675> (04.06.2022) s.7.

bir zamanda birinin var olurken diğer zamanda var olmasını açıklar (Russell, 1903, 471).”²³⁷

Bu bakış açısından A noktasından B noktasına, A eğer önce ve B daha sonraysa hareket vardır. O hâlde, Russell’ın kayıtsızca onayladığı bir şekilde Zenon’da olduğu gibi hareketi inkâr etmeye gerek yoktur.²³⁸

Bu sebeple Arthur, daha sonra haklı olarak şu soruyu soracaktır: “Fakat Russell neden değişim halindeki bir cismin her anda bulunduğunu inkâr etmiş ve Grünbaum ve Smart da onu takip ederek akışın gerçekliğini reddetmiştir?”²³⁹

Arthur buna şöyle cevap verir: Bunun sebeplerinden biri Russell’ın devamlılığa dair matematiksel nosyonunun değişim hâliyle uyumsuz olmasıdır. Zira yine Arthur’un işaret ettiği gibi bunun sebebi:

Bu, göreceğimiz gibi, onun (Russell’in çev.) Weierstrass ve Cantor tarafından başlatılan matematiğin yeni temelleri tarafından dışarıda bırakıldığını düşündüğü gerçek sonsuz küçüklükleri içeren kendine has değişim durumuna dair nosyonuna bağlıydı. Ancak daha önemli faktör, Aristoteles tarafından dikkate alındığı ve tanımlandığı gibi, Zenon’un hareket veya değişimin imkânsız olduğunu gösterme niyeti bulunan paradokslarıydı.²⁴⁰

O hâlde tam olarak olmasa bile Russell’ın zaman ve değişim teorisini motive eden temel faktörlerden birinin Zenon’un değişim ve hareket nosyonlarına dair kavrayışları olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Russell, Zenon paradoksunun matematiksel açıklık ve kesinliğine duyduğu hayranlığın yanı sıra bu paradoksun Weierstrass ve Cauchy gibi matematikçiler tarafından geliştirilen limit analizleriyle güçlendirildiğini düşünmekteydi çünkü bu da tam olarak onun mantıksal atomizmine uyan bir tanımlamayı içeriyordu.

Bunun tam olarak Russell’ın ileri sürdüğü düşüncenin “sorunlu” kısımlarından biri olduğunu düşünüyorum. Landini’nin işaret ettiği gibi:

Russell’in B-teorisini ve “varoluşu” (ve hatta “şimdiki varoluşu”) niceleyicilerle ifade etmesinde bir gerilim yoktur. Ancak Russell’ın zaman felsefesinde temel bir gerilim vardır. Gerilim Russell’ın matematikteki konstrüktivizmi ve bunun

²³⁷ Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (Russell 1903, 471), Richard T. W. Arthur, a.g.e., içinde, s.25.

²³⁸ Richard T. W. Arthur, a.g.e., içinde, s.25.

²³⁹ Richard T. W. Arthur, a.g.e., içinde, s.26.

²⁴⁰ Richard T. W. Arthur, a.g.e., içinde, s.26.

implikasyonlarının olayların inşasıyla arasındaki gerilimdir. *Başlangıç noktaları veya bitiş noktalarıyla* birlikte (zamansal sıralama içindeki ilişkileriyle birlikte sonsuz kipsiz varlıklar olarak) geçmiş ve gelecek olaylar konstrüktler olarak görünmektedir (diğer olaylarla ilişkileri dahilinde). Bu konstrüktivizm bazı olayların temel görülmesini gerektirir. Fakat bu temel olanlar da Ezelilik, Genişleyen Blok Evren ve Şimdilik metafiziğiyle uyumsuz görünmektedir.²⁴¹

Landini'ye bu bağlamda katılmak mümkündür. Sadece konstrüksiyon, başka bir konstrüksiyonu çıkarsama bağlamında meşru kılarsa da fiziksel anlamda bunu yapabilir mi? Bundan çok daha zor ve derin bir problem de evrenin başlangıcı ve kuantum ve kozmolojik tekillikler ile ilgili problemdir. Örneğin Big Bang'i ele alalım. Tim Maudlin Big Bang'in evrenin tarihinde başlangıç tekilliğinin sonucu olduğunu söylemektedir.²⁴² Şayet bir başlangıç tekilliği varsa, bu tekilliğin hareketsiz ve değişimden yoksun bir evrende bir hâlden bir diğerine geçişini açıklamak için Russellci mantıksal yapılandırma yeterli olmayacaktır. Zira tekillik gibi bir "hâlden" nasıl nesneye geçildiğini salt matematiksel ve mantıksal konstrüksiyonun açıklamasının imkânı yoktur. Dahası fiziksel bir "tekillik" hâlinin, matematiksel mantık açısından Russellci anlara bölerek açıklamak da çok zor görünmektedir.

Bence bunun dışındaki en son ve en büyük problem de yukarıda Landini'nin atıf yaparak işaret ettiğimiz gibi bununla ilgili en büyük ontolojik sorunun mantıksal ampimizmin ontolojik sorunu "yok sayarak" çözmeyinin imkânsızlığı olacaktır. Bu elbette basit bir yok sayma değildir; niceleme mantığının artık matematiksel niceleyicileri dahi bir kenara bırakıp "sorunları" mantıksal kurgulamalara indirgemelerinin felsefeye katkısı tartışılmaz. Ancak bunu zaman için söylemek oldukça zor görünmektedir. Şayet matematik onun düşünen öznesi olmaksızın yine aynı kesinliği Russell'dan atıf yaparak yukarıda gösterdiğimiz gibi sağlıyor, ancak yine de Russell'ın da kaçınmaya çalıştığı Kantçı sübjektivizme de hapsolmek istenmiyorsa felsefi ontolojik spekülasyonu tekrar "çalıştırmak" gerekir. Matematiksel varlığın onu düşünen özne var olmaksızın mevcut

²⁴¹ Landini, buna değinirken şöyle bir dipnot düşmüştür: "Bu görüşte "Tüm insanlar ölümlüdür" önermesi geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm insanların hep ölümlü olduğu, her zaman oluyor oldukları ve gelecekte de ölümlü olacakları anlamına gelmez." Landini'nin düşüğü bu dipnot aşağıda Tanrı ve Dört-boyutçu görüşten bahsederken göreceğimiz gibi önemlidir. Çünkü "her zamanı yaşayan Tanrı" ile "tüm zamanları tek bir anda yaşayan Tanrı" arasındaki farkın çıkarsamasını bu şekilde görmek mümkündür. "Gregory Landini, a.g.e., s.13.

²⁴² Tim Maudlin, *Philosophy of Physics: Space and Time, Princeton Foundations of Contemporary Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 2012, s.145.

olduğu dünyayla ilgili spekülasyonu iptal etmek varlığın varlığını -ya da yokluğunu- ispatlamaya yetmeyecektir.

İşte burası tam olarak McTaggart'ın Russell'a karşı çıktığı noktadır.

C. McTaggart Russell'a Karşı: Değişim

McTaggart, Russell'ın bir önceki alt bölümde bahsettiğimiz itirazlarına karşı genel olarak aşağıdaki gibi bir cevap vermiştir. McTaggart'ın cevabı aşağıdaki gibidir:

(...)312. Ancak, şartlarını belirleyen ilişkiler açıkça zamansal-ilişkiler olan *B* serisi, öncelik ve sonralık ilişkilerinden oluştuğu için zaman dışında var olamazlar. Buradan da *A serisi* olmaksızın zaman var olmayacağı için *A serisi* olmaksızın, *B serisinin* olmadığı sonucu takip eder.

313. Şimdi bu konuma karşı konulan üç itirazı ele alalım. Bay Russell tarafından zaman düşüncesine yönelik ileri sürülen ilk itiraza göre geçmiş, şimdi ve gelecek zamana *per se* ait değildirler fakat sadece bilen özneye aittirler. *N'nin* şimdide olduğunu iddia etmek, bu iddia ile eşzamanlı olduğunu, onun geçmiş veya gelecekte olduğu iddiasının bu iddiadan önce veya sonra olduğunu ileri sürmektir. Böylece sadece geçmiş, şimdi veya gelecek bu iddia ile ilgilidir. Eğer hiçbir bilinç olmasaydı, diğerlerinden önce ve sonra olan olaylar olurdu ancak hiçbir şey hiçbir anlamda geçmiş, şimdi veya gelecekte olmazdı. Ve eğer herhangi bir bilinçten önce meydana gelen olaylar varsa da bu olaylar asla şimdide ve gelecekte olmazdı, ancak onlar geçmişte olurdu.

Eğer *N*, *V'nin* iddiasına göre şimdi, geçmiş veya gelecekte olsaydı bu her zaman böyle olurdu zira *V* ile eşzamanlı, ondan önce veya sonra olan her şey daima böyle olacaktır. O hâlde değişim nedir? Bay Russell'ın bu konudaki düşüncelerini onun *Principles of Mathematics*, bölüm 442'teki şu cümlesinden bulabiliriz: “Değişim, doğruluk ve yanlışlık bağlamında, *T'nin* ve *T¹* zamanlarında meydana gelmesi şartıyla, *T* zamanındaki varlığı ilgilendiren bir önerme ve aynı varlığı başka bir *T¹* zamanıyla ilişkilendiren iki önerme arasındaki farklılıktır.” Bu, eğer “*T* zamanında maşam sıcaktı” doğruysa ve “*T* zamanında maşam soğuktı” ifadesi yanlışsa Bay Russell'ın görüşüne göre değişimin olduğu anlamına gelmektedir.²⁴³

McTaggart daha önceki bölümlerde de dile getirdiğimiz düşüncelerini *The Nature of Existence* isimli eserinde de aynı şekilde vurgulamaktadır. McTaggart *A* serisinin zaman için esaslı olduğunu, *A* serisinin kipli tanımlarının zamanın açıklamasında ve zamanın akışı ve değişimi tanımlamak için temel bir konumda olduğunu farkındadır. Ancak *A*

²⁴³ J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, ed. C.D. Broad, BK: Cilt 2, Cambridge At The University Press, 1927, s.13-14.

serisinin yukarıda da vurguladığımız gibi fasit dairede kalması halinde McTaggart'ın ileri sürdüğü şey zamanın gerçek olmadığı fikridir.

Buraya kadar pek çok filozofun onun zamanın gerçek olmadığından ne anladığına yönelik yorumlarını aktardım ve bir kısmını da yorumlamıştım. Burada kendi yorumumu tamamen aktarmam gerekirse şunu söyleyebilirim; McTaggart'ın, ileri sürdüğü fikri eleştiren kimi filozoflar (Tam olarak bu açıdan eleştirmese de Russell; Broad ve Whitrow gibi filozoflar) onun çoğunlukla Aziz Anselm'in ontolojik argümanı ileri sürerken düştüğü hataya düştüğünü ileri sürmüşlerdir²⁴⁴. Bu da McTaggart'ın zamanın gerçek olmadığına ilişkin fikrinin, onun var olmadığına dair yüklemlemeyi gerektirdiğini ve bu yüklemlemenin de “gerçek” bir yüklemleme olmadığına ilişkin itirazla ilişkilidir. Zira zamanın kipli olduğunu ileri sürmenin oluşa gelmeyi nicelemeyeceğini ve hatta Kant'ın ontolojik kanıtı getirdiği eleştiride olduğu gibi,²⁴⁵ yüklem kendisinin oluşa gelmeyi (werden) gösteremeyeceğini bu sebeple de McTaggart'ın önermelerinin genel olarak naif ya da Broad'un deyimiyile “felsefi gaf”²⁴⁶ olarak nitelenebileceği de ileri sürülmüştür.

Bu sebeple McTaggart'ın önermelerinin ontolojik bir doğruluk oluşturma probleminin öncülü olduğunu kabul etmemiz gerekir. Görüşümce, eğer zaman felsefesi açısından bu öncülün kabulünden kaçınırsak, A ve B serisi arasındaki tartışmalarda en büyük hatayı yaparız ki bu da iki görüşün olduğu zemini kaybetmek olacaktır. Sadece sentaktik ve semantik incelemeler, bu sebeple felsefi çaba için yeterli olmayacaktır. Bu yüzden McTaggart'ın doğru anlaşıldığını düşünmüyorum. McTaggart bence zaman içerisinde oluşa gelmenin problem olduğunu kavramıştır. İlk olarak bu konudaki Fregeci birinci derece mantığın kriter sınırlarına katılmadığım gibi Frege'nin birinci derece mantığının semantiğinin oldukça iyi bilinen Kantçı itiraza tam olarak temel olamayacağını ileri sürüyorum. Kant'ın Aziz Anselm'e yönelik eleştirisi, var olanın özelliklerine değil, var olanın gerçek özelliklerine yöneliktir ve Richard L. Mendelsohn'un da çok güzel bir şekilde dile getirdiği gibi “eğer bir önerme bir nesnenin özdeşliğine ilişkinse, o hâlde var

²⁴⁴ Gerald Withrow, *The Natural Philosophy of Time*, Kanada: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1961, s.291.

²⁴⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İkinci Baskı, ABD: Cambridge University Press, 2000, s.563-569.

²⁴⁶ C. D. Broad, *Against The Unreality of Time, The Examination of McTaggart's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, Cilt II, *Metaphysics: The Big Questions* içinde; ed., Peter Van Inwagen ve Dean W. Zimmerman, Birinci Baskı, Büyük Britanya: Blackwell Publishing, 1998, s.79.

oluş önermesi de nesnelere ile ilgilidir.”²⁴⁷

İkinci olarak McTaggart’ın eleştirisi “yüklem” olarak zamanda oluşa geliş probleminin “gerçekliğini” temel almaz. Ya da şöyle dersek daha doğru olacaktır; eğer McTaggartçı değişim modeli, *niceliksel değişimleri* içerisine alıyorsa bunun sebebi *zamanın* bu niceliksel değişimleri içine almasıdır. Burada Fregeci bir eleştirinin isabet etmekte zorlandığı hedef bu konstrüksiyonu oluşturmaktır çünkü tüm niceleyicilerin tam olarak “yorumlanabileceği” bir zaman aralığını aramak bu açıdan çok zordur. Bu sebeple yukarıda değinmiş olduğumuz gibi bu eleştiriyi getirebilmesi için ya Russell’in yaptığı gibi hareketin (dolayısıyla değişimin) bir konstrüksiyon olduğunu ileri sürmek ya da “oluşa gelmek” ile ilgili Fregeci eleştiriden vazgeçmek gerekecektir. Zamanın var oluşu ile ilgili niceliksel ifadelerin yanlışlığı veya esaslı olduğu halde tanımlanamayacağını ileri sürmek, uçan mor fillerin, Hydraların ya da elmadan dağların “var olduğunu” ileri sürmekle aynı doğruluk değerini taşımaz. Daha açık bir şekilde belirtmek gerekirse McTaggart’ı bu şekilde bir ontolojik “cambazlıkla” suçlamak için zaman ve değişim kavramlarını McTaggart’ın manipüle ettiğini söylemek gerekir. Acaba böyle midir? Eğer aşağıdaki gibi bir önermeyi dile getirirsem;

- (1) Filozoflar insandır.
- (2) Sokrates, bir filozoftur.
- (3) O hâlde Sokrates de insandır.

Sokrates ve onun insan oluşuna dair özdeşliği o şey hakkında (*de re*) dile getirmiş olurum. Sokrates’in, insan olma vasfını, onun doğrudan var olması ile ilişkilendiremezsem insan olduğuna dair çıkarım geçersiz olacaktır. Benzer bir yakınsamayı zamana yaparsak, değişim vasfını ona dair bir var oluşa atıf yapmadan gerçekleştirme olanağım bulunmaz. McTaggart’a yönelik eleştiri bu bakımdan yerinde görünmemektedir.

Üçüncü olarak, oluşu belirli bir yüklemleme ile değil ama belirli bir niceleyici ile tanımlamak, onu birinci derece mantığın ontolojik referansı dışına çıkarabilir mi? Bu

²⁴⁷ Richard L. Mendelsohn, *The Philosophy of Gottlob Frege*, BK: Cambridge University Press, 2005, s.113.

çalışmanın bu sorunun cevabını verecek kadar alanı yoktur ve bu soru başka bir çalışmanın konusu olabilecek kadar büyük bir sorudur. Ancak daha da ileri giderek söyleyebilirim ki Russell da bunun farkındadır. Onun çok iyi bildiği birinci derece mantığının eleştirisini (ya da daha çok bu noktadan değil ama mantıksal konstrüksiyon düzleminden) McTaggart'a getirmemesinin sebeplerinden birinin bu olduğunu düşünüyorum. Zira yine Mendelsohn'un belirttiği gibi Russell, Frege'nin bu konudaki çıkarımını *modus tollens* "varlık" çıkarımlarını analogiyle göstererek hafifletmeye çalışmakta ancak bunda başarılı olamamaktadır.²⁴⁸ Her halükârda, yukarıdaki eleştirilerin tam bir açıklamasını göstermek bu çalışmanın sınırlarının çok ötesindedir ancak McTaggart'ın Russell'a karşı "zamanın değişimi içerdiği"²⁴⁹ tezinin üzerinde neden ısrarla durduğunu anlamak için bu soruna değinmek ve buna yönelik eleştirileri de dile getirmek önemlidir.

McTaggart, eski Hegelci tutumundan bir nebze uzaklaşmış olsa da Hegelci idealizmin ontolojik kaygılarını terk etmiş değildir. Şu soru tek başına bir problemdir. Eğer zamanda nesnelerin ve olayların değişimi bir oluşa gelmeyi içeriyorsa ve bu oluşa gelmenin başlangıç ve sonları arasındaki zaman aralıkları da zamanın kendisiyle açıklanamıyorsa veya bu konudaki açıklamalar yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi fasit dairelere düşüyorsa bu felsefi endişelerin ciddi problemler doğuracağı kaçınılmazdır. Russell'ın ilk bakışta kaçırdığı nokta, özne-nesnenin kartezyen düalizmine yönelik bir referansın ısrarla devam ettirildiği gibi anlaşılmasıdır. Ancak bu da doğrudan felsefi tutumla açıklanabilir bir şeydir: Eğer zaman ve değişim üzerine düşünen bir özne olmadığında zaman ya da Tanrı gibi ontolojik soru/sorunlar içeren başka problemlerin ortadan kalkacağını düşünmek çok kolaycı bir çözüm gibi görünmektedir. Bu da McTaggart'ın paradoksunun bizi düşünmeye zorlayan temel birtakım problemlerini gözden kaçırmamıza engel olacaktır.

Dolayısıyla McTaggart'ın Russell'a karşı cevabının ilk kısmından da anlayabileceğimiz gibi McTaggart, Russell'ın bu konudaki ilk itirazının yani zamanda değişimin temelde olmadığını iddia edebilmek için yukarıda da belirttiğimiz gibi *fiziksel ve zihni zaman*

²⁴⁸ Richard L. Mendelsohn, a.g.e., s.110.

²⁴⁹ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.11.

kavramlarını ileri sürdüğünden bahsetmektedir. Daha önce de tekrar ettiğim gibi Russell'a göre şayet zamana dair değişimi gözlemleyen bir özne yoksa *şimdilik, geçmişlik ve geleceklilik* monadlarından bahsetmem mümkün değildir. Bunu McTaggart Russell'ın ilk itirazı olarak almaktadır. Daha sonra da onun *The Principles of Mathematics*'te göstermiş olduğu değişim kavramını yani herhangi bir nesnenin *T* zamanındaki haliyle, *T₁* zamanı hali arasındaki farklılığın değişimin mantıksal konstrüksiyonu olduğu iddiasını ona atıf yaparak gösterir. Buraya kadar McTaggart, Russell'ın itirazını değerlendirmiştir. McTaggart daha sonra Russell'a itirazını dile getirir:

314. Bay Russell'a katılmıyorum. Hatta, itiraf etmeliyim ki bu iki önerme de sırasıyla doğru ve yanlışsa değişim olacaktır. Ancak yine de *A serisi* olmaksızın zamanın olamayacağı fikrinde ısrar ediyorum. Eğer Bay Russell ile birlikte *A serisini* reddedersek değişimi de onunla birlikte reddetmiş oluruz ve bu durumda değişimin de onun için esaslı olduğu zamanı reddederiz. Başka bir deyişle eğer *A serisini* reddedersek, "*T* zamanında maşam sıcaktı" gibi bir önerme de hiçbir zaman doğru olmaz çünkü zaman yoktur.²⁵⁰

McTaggart'ın bu mühim itirazı, Roger McLure'un deyimiyle Russell ve McTaggart arasındaki hesaplaşmada, "meselenin kalbidir."²⁵¹ McTaggart, Russell'ın aksine birbiriyle ardışık iki olayın zamanda değişimi göstermesi için birisinin doğru diğerinin yanlış olması gerektiğini ileri sürmektedir. Buna kısaca bakarsak McTaggart'ın ne kastettiğini anlamamız daha kolay olacaktır.

McLure'un da belirttiği gibi McTaggart, Russell'ın olayları değil ancak şeylerin değişimin nesnelere olduğunu dile getirmesinden "oldukça memnundur".²⁵²

315. Bay Russell'ın zaman serisindeki olaylara değil ancak olayların gerçekleştiği veya hallerinin değiştiği varlıklara değindiğine dikkat edilecektir. Eğer maşam belirli bir pazartesi gününde sıcak olmuş ve ondan önce hiç olmamışsa maşamın sıcak olması olayı asla değişmez. Ancak maşa değişir çünkü bu olayın onunla gerçekleştiği bir zaman vardır ve bu olayın onunla gerçekleşmediği başka bir zaman da vardır.²⁵³

McTaggart'ın demek istediği açıktır. Onun verdiği meşhur maşa örneğini kullanmaya

²⁵⁰ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.14.

²⁵¹ Roger McLure, a.g.e., s.155.

²⁵² Roger McLure, a.g.e., s.155.

²⁵³ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.14.

devam edersek, şöyle diyebiliriz; maşanın özellikleri T zamanı ile T₁ zamanı arasındaki “değişimlere” karşılık, maşa olarak kalmaya devam eder. Pazartesi (T zamanı) günü soğuk olan bir maşa özelliğini ele alalım:

$$P(x) \rightarrow T$$

O hâlde “pazartesi günü sıcak olan maşa” özelliği T zamanında doğrudurken T₁ zamanında doğru değildir. Bu T₁ zamanının salı günü olduğunu farz edersek karşımıza şu çıkar:

$$\forall x P(x) \rightarrow P(x) \rightarrow T \wedge \neg T_1$$

Tüm zamanlar için geçerli bir maşa özelliğinden bu şekilde bahsetmem mümkündür. Yani yukarıda ifade edildiği gibi T zamanındaki maşa ve T₁ zamanındaki maşa her zaman için aynı niceleyicilerle ifade edilirler. O hâlde şunu söyleyebiliriz: Maşanın pazartesi günü sıcak olması özelliği, onu T₁ zamanında değiştirirse de asla değişmez. McTaggart’ın bunu bu şekilde anladığından emin olabiliriz. Onun sözleriyle:

(...)Ancak bu maşanın özelliklerinde hiçbir değişim gündeme getirmez. Maşanın pazartesi günü sıcak olduğu özellik daima o özelliktir. Ve bu maşanın başka zaman sıcak olmadığı özellik daima o maşanın özelliğidir. Her iki özellik de herhangi bir zamanda -yani sıcak ve soğuk olduğu zamanlarda- doğrudur. O hâlde maşada değişiklik olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Onun serisi içerisinde bir noktada sıcak olduğunu ve diğer noktalarda soğuk olduğu gerçeği bu şartlar değişse de değişimi vermez ve zaten değişmemektedirler. Maşa ile ilgili diğer gerçekler de onun şimdiliği, geçmişliği veya geleceği değişmediği sürece değişmez.²⁵⁴

Yukarıdaki atıfta McTaggart’ın son cümlesindeki şimdilik, geçmişlik ve geleceklik ifadeleri çok önemlidir. Çünkü onun zamanın gerçek olmayışına dair idealist tezinin temelinde iki vazgeçilmez unsur yatmaktadır: Bunlar değişimin zamanı içerdiği aksiyomu, diğeri de bu değişimin muhakkak *şimdilik*, *geçmişlik* ve *geleceklik* nosyonlarını içerdiği düşüncesidir. Adrian Bardon’ın yayımladığı *The Future of The Philosophy of Time* eserinde yer alan *A-, B- and R-Theories of Time: A Debate* başlıklı makalesinde Oaklander buna şu şekilde değinmektedir:

²⁵⁴ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.14.

Zaman ilişkileri mi içerir? Ve eğer bu ilişkiler içselse, terimlerinin doğası veya özelliklerinden temelini alıyorsa veya dışsal yani terimleri arasındaki ek bir varlıktan temelini alıyorsa veya ikisinin de bir kombinasyonuysa? Zamansal ilişkiler, nedensellik veya entropik artış gibi zamansal olmayan ilişkilere indirgenebiliyor mudur yoksa indirgenemez mi? A serisi gibi doğası itibarıyla zamansal (ilişkisel olmayan) özellikler var mıdır veya “koordinatlı” özellikler denilen t_1 ve t_2 zamanında olma gibi özellikler var mıdır?²⁵⁵

Oaklander’ın sorduğu bu sorulardan çıkarmamız gereken bir soru daha vardır: McTaggart’ın zamansal ilişkiler üzerine kurduğu A serisi mantıksal olarak birbiriyle ilişkili (*monadik*) midir? Yukarıda A altbölümünde (A/B serisi paradoksal mıdır?) kapsamlı bir şekilde tartıştığım gibi, A serisi özelliklerinin yanlışlanabilir olduğunu göstermiştim. Monadik özelliklere sahip bir kavramın yanlışlanabilirlik özelliği taşıması Leibniz’in de ileri sürdüğü gibi imkânsızdır.²⁵⁶ Zira bir terimin yanlışlanabilir olabilmesi için indirgenebilir olması gerekir ve bu durumda da tek bir argüman zincirinden oluşan indirgenemez monadın indirgenebilir olduğunu söylemek çelişkili olacaktır. Bunu (Russellcı B teorisi dışında) B teorisi açısından onaylamak da mümkündür. Zira B serisinin indirgenemez ve her zaman doğruluk değeri taşıyan özellikleri olduğunu biliyoruz. Zamanda var olan herhangi bir olayın B serisi açısından “değişmezliği” onun monadik yapısını gösterir. Ancak tabii ki bu metafiziksel başka bir soruna yani Russell’in da yukarıda işaret ettiğimiz gibi zaman ilişkilerinin düzeni problemiyle karşılaşılabilir. Bu da tam olarak McTaggart ile Russell arasındaki tartışmanın kaynağı olan iki farklı perspektifi göstermektedir. McTaggart’ın düşünce sisteminde B serisi, daha önce sözünü ettiğimiz gibi A serisinin C serisine uygulanması ve bunun B serisini üretmesiyle mümkündür.²⁵⁷ Örnek verecek olursak:

- (1) C serisinin doğal özellikleri (*intrinsic properties*) vardır (ABCD ya da DCBA gibi)
- (2) A serisinin zamansal özellikleri vardır (Bugün yağmur yağıyor gibi)
- (3) O hâlde, C serisi ve A serisinden çıkan sonuç, zamansal özelliklerin doğal özelliklere ait olduğu yeni bir seriyi yani B serisini oluşturur.

²⁵⁵ L. Nathan Oaklander, “A-, B- and R-Theories of Time: A Debate”, s.2, ed. Adrian Bardon, *The Future of The Philosophy of Time* içinde, BK: Routledge Publishing, Birinci Baskı, 2012, s.2.

²⁵⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, a.g.e., s.497.

²⁵⁷ L. Nathan Oaklander, a.g.e., s.3.

Bunun McTaggart'ın klasik ayrımı olduğunu biliyoruz. McTaggart'ın ifadesiyle:

Öte yandan B serisi nihai değildir. Çünkü kendi içinde zamansal olmayan terimlerin kalıcı ilişkilerinin bulunduğu C serisi düşünüldüğünde ve bu serisi B serisi olmadığı ve buna ek olarak da bu C serisi terimleri aynı zamanda A serisinin bir formu olduğu için C serisi terimleri B serisine yani ilk önce geçmişten geleceğe, geleceğin yönünden daha da ileri olan noktaların bulunduğu önceki yerlere yerleşirler.²⁵⁸

O hâlde Russell ve McTaggart'ın görüşlerinin zamanın akışı ve değişim hakkındaki ortak noktası açıktır; McTaggart da tıpkı Russell gibi zamanın şimdilik, geçmişlik ve geleceklik özelliklerinin değişmez olduğunu kabul eder ancak farkı, bunu C serisine uyarladığımızda B serisinin ortaya çıkmasıdır. Russell için bu kabul edilemez çünkü ona göre zamansal doğası olan bir seriden bahsetmek yukarıda gösterdiğimiz gibi mümkün olmayacaktır. Huw Price, bu önermeyi *The Flow of Time* isimli makalesinde biraz daha açar:

1. O (McTaggart), değişim olmaksızın zamanın olmadığını savunur.
2. O gerçek değişimin, *geçmişlik*, *şimdilik*, *geleceklik* ve *gelecek* özellikleri bakımından olayların değişimini gerektirdiği fikrindedir: Onlar *gelecek* olarak başlar, *şimdiye* ve daha sonra *geçmişe* dönüşür. Bu, öncül (1)'le birleşerek zamanın gerçekliğinin *geçmişlik*, *şimdilik* ve *geleceğin* gerçekliğine bağlı olduğunu işaret eder.
3. O, bu özelliklerin tutarlı olmadığından bahisle gerçek olmadığını savunur: Her bir olayın bu üç özelliğinin olması gerekir ama çelişkilidirler.²⁵⁹

Daha önce de zamanın akışı konusunda kipli A serisinin ve kipsiz B serisinin zamanın akışını nasıl gösterip göstermediklerini tartışmıştım. Price'ın McTaggart'ın önermesini tekrarlayarak göstermek istememin sebebi McTaggart'ın önermesini anlamak için çok önemli bulduğum üç kavramı yani *geçmişlik*, *şimdilik* ve *geleceklik* kavramlarını anlamaktır.

McTaggart için bu kavramlar, bizim uzay koordinatlarımızda bulunan *burası ve orası* gibi belirli bir düzeni işaret etmemektedir. “T₁ zamanında yaprak yeşildir” dediğim zaman, yaprağın bulunduğu zamansal bir konumu anlatmak isterim. Ancak “T₂ zamanında

²⁵⁸ J.M.E. McTaggart, *The Unreality of Time*, s.463-464.

²⁵⁹ Huw Price, “The Flow of Time”, ed. Craig Callender, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time* içinde, New York: Oxford University Press, 2011, s.4.

yaprak kahverengidir” dediğim zaman yaprağın T_1 ve T_2 zamanlarında bulunan yaprağın değiştiğini gösterebilmek için nasıl bir tutarlı düzlem bulabilirim? Zira T_1 ve T_2 zamanlarındaki yaprağın şimdi ve geçmişteki “hâlleri” onun değiştiğini bana vermekte yetersizdir. Biriyle “otobüs durağında” randevulaşacağımı farz edelim. Otobüs durağında bulunacağımı söylediğimde *ben* ve otobüs durağı yani öznenin ve nesnenin birlikte bulunduğu bir durumu anlatıyorumdur. *Burada* bulunmakla, *otobüs durağında* bulunmak arasındaki tek fark coğrafi “koordinatların” varlığıdır. İşte bu örnekten gördüğümüz gibi T_1 ve T_2 zamanlarında bulunmak, Russell’a göre gerçek bir koordinat değil bunların zamansal ilişkiler olduğunu söylemektir. Her iki zaman aralığı, sadece zaman aralığıdır ve değişimden ayrıdır. McTaggart’a göre ise sorunun kendisi otobüs durağında *olmakla* ya da yaprağın T_1 zamanında yeşil *olmasıyla* ilgilidir. Leibniz’in de sorduğu ama Quine’in özellikle dile getirdiği *orada ne olduğuna* dair temel metafizik problemi²⁶⁰ McTaggart kadar ciddiye almış bir filozof bulmak zordur. Burada filozofları çok rahatsız etmesi gereken temel soru, Quine’in dile getirdiği Platonik var olmayan bulmacasının zaman felsefesinde de bir problem oluşturacağı düşüncesidir. Bunun McTaggart bağlamında temel öneminin bu şekilde anlaşılabilceğini düşünüyorum. Bu durumu Quine’a atıf yaparsak daha iyi anlayabiliriz:

Eğer Pegasus var olsaydı o gerçekten de uzay ve zamanda var olurdu. Sadece “Pegasus” kelimesinin uzay-zamansal yan anlamları olduğu ve onun olmasının (exists) uzay-zamansal yan anlamları olduğu için değil. Küp kök 27’nin varlığını onayladığımızda uzay-zamansal referans eksikse bunun sebebi küp kökün uzay-zamansal olmayışındır, bizim “var oluşun” kullanımını konusundaki muğlaklığımız değil.²⁶¹

Bu durumda karşımızda üç seçenek bulunur; 1. Russell’ın yaptığı gibi farklı zaman aralıklarındaki değişimlerin gerçekleşmesi yani *var olması* durumlarının ontolojik referanslarını reddederek bunların zamansal ilişkiler olduğunu, değişimin sadece farklı hâllerden ibaret olduğunu savunmak. 2. Tüm bu ontolojik referansların birinci derece mantığındaki var oluş tümcelerine girmediğini savunarak temelde absürt ve anlamsız olduklarını kabul etmek. 3. McTaggart’ın (ve ondan önce Hegel’in, Schopenhauer’in, Leibniz’in veya Spinoza’nın düşündüğü gibi) bunların gerçek ontolojik referanslar

²⁶⁰William V. O. Quine, “On What There Is”, *The Review of Metaphysics*, Cilt 2, Sayı 5, Eylül 1948 sh.21-38 <http://www.jstor.org/stable/20123117> (04.06.2022) s.21.

²⁶¹ William V. O. Quine, a.g.e., s.23.

olduğunu kabul ederek değişim ve zaman kavramlarının birbiriyle uyumsuz olduğu fikriyle yüzleşmek. Bu tezin yazarı üçüncü görüşten yanadır. Değişimi zamanın kendisiyle açıklamanın oluşturduğu problem, sentaktik veya bilişsel bir sistem “hatası” ya da zamansal ilişkilerin konstrüksiyonunun problemlili olduğunu söyleyerek aşamaz. Sebebi ise şudur: Bu gibi iddiaları da dile getirebilmek için Quine’den verdiğimiz örnekte olduğu gibi hangi önerme biçimlerinin uzay-zamanda gerçekten bulunup bulunmadığını önce ortaya koymak gerekir. Bununla kastettiğim şudur; tüm zamansal ilişkilerde içerilen nesnelere için mutlak bir kavramsal gerçekliğin varlığını ileri sürmek ve bu kavramsal gerçekliği zaman ve değişimin içerdiği tüm problemlere cevap verebileceği şekilde kullanıma sokmak gerekir. Bu kavramsal metafizik, zaman ve değişim dışı herhangi bir varlığın eylemini prensip olarak *reddetmez*. Ancak bu metafiziğin dışında bulunan belirli önermelerin oluşa geliş ve oluş kavramlarını dışarıda bırakması sebebiyle zaman felsefesine dair kurulması gereken bir metafizik için ciddiye alınamayacağını savunur. Bu durumda zaman felsefesinin makul bir metafiziği; 1. Sadece sentaktik ve semantik ikili (*dyadik*) önermelerle dile getirilmez. 2. Sadece zamansal ilişkileri değil bu zamansal ilişkileri de kapsamaması gereken üçüncü bir önerme modelini savunan rasyonel bir açıklamanın gerekliliği ile savunulabilir. Bu konuyu tezimin sonuç bölümünde kendi görüşlerimi belirtirken ayrıntıyla ele alacağım.

Buradan değişim ve zaman arasındaki ilişkinin tanımının sadece “ilişkiselliği” devreye sokan açıklamayla yetinilemeyeceği sonucuna varabiliriz. McTaggart ile ilgili bölümün bu son kısmı da bunu ele alacaktır.

McTaggart’la devam edelim. Zamanda değişim ile ilgili temel sorun *aynı nesnenin farklı zamanlarda bulunmasıdır*. Joshua Mozersky’nin örnek bir argümanı üzerinden sorunu tanımlayalım: Değişim, “ $f(x)=x$ yeşildir” önermesini savunduktan sonra x ’in yeşil olmadığı bir durum ortaya çıkar ve bu da Leibniz’in özdeşlik yasasına aykırılık teşkil eder.²⁶²

Mozersky buradan devam ederek “ x ’in yeşil olduğu önermeyi tek yönlü “ $F(x)$ ” önermesi

²⁶² M. Joshua Mozersky, “The B-Theory in the Twentieth Century”, s.168, *A Companion to the Philosophy of Time* içinde, ed. Heather Dyke ve Adrian Bardon, Birinci Baskı, Londra: John Wiley&Sons, 2013. s.168.

olarak değil ama x 'in nesne olduğu y 'nin ise zaman olduğu iki yönlü " $F(x,y)$ " olarak düşünmemizi ister.²⁶³ Bu durumda ikinci önerme şu olacaktır:

$$(2) F(b,t_1) \text{ ve } \sim F(b,t_2)$$

Mozersky daha önce de bahsetmiş olduğumuz gibi A serisinin zamansal olarak stabil olmadığını tekrar hatırlatır.²⁶⁴ Zira e objesi şimdideyse, kaçınılmaz olarak t_1 zamanında geçmiştedir. Mozersky'nin ifadesiyle, "*zamanın akışı* bir olayın maruz kaldığı bir tür değişimdir ve soru bu değişimin nasıl temsil edileceğidir²⁶⁵. Mozersky, gelecekte geçmişe değişikliği şu şekilde farz etmemizi ister:²⁶⁶

$$(3) H(e) \text{ ve } G(e)^{267}$$

Problemin temeli, bu önermenin A yüklemeleriyle bu önermenin açıklanmasında yatar. Mozersky'nin dediği gibi "McTaggart'ın ortaya koyduğu gibi "gelecektedir" ve "geçmiştir" ifadeleri birbirlerini karşılıklı dışlayan ifadelerdir.²⁶⁸ Bu durumda B serisini devreye sokarak bunun önüne geçebiliriz. Örneğin x olayı ile x_1 olayı arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisi zamansal açıdan stabildir ve bu durumda karşımıza yukarıdaki sorunları çıkarmaz. Ancak bu yeni bir sorunun başlangıcıdır: A serisinin zamanı gerçek kılması gerekirken bu serinin tutarsız olması A serisini geçersiz kılar. Bu da zamanın kendisini gerçek dışı hâle getirir.

Bu örnekleri vermemin sebebi ise değişim probleminin temelinde, A serisinin ontolojisinin zamansal geçiş açısından doğrudan önvarsayılmasının yattığıdır. Mozersky, McTaggart'ın düşündüğü gibi A serisinin elimine edilmesinin zaman için bir tehdit oluşturmadığı fikrindeyse de²⁶⁹ bence bu tam da bu sebeple doğru değildir; çünkü problemin kendisi içinde ve kendinde A serisinin bir öncül olarak kabul edilmesiyle

²⁶³ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.168.

²⁶⁴ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.168.

²⁶⁵ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.168.

²⁶⁶ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.168.

²⁶⁷ H fonksiyonunun "geçmiş", G fonksiyonunun ise "şimdi" olduğu düşünüldüğünde (ya da birbirinden farklı zamanlar bu fonksiyonlara atandığında).

²⁶⁸ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.168.

²⁶⁹ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.172.

başlar. A serisinin “varlığı” zamanın varlığının kabul edilmesi için yeterli bir tehdittir.

Bu noktadan McLure’un değişim problemi hakkındaki tespitlerine devam edebiliriz. Gösterdiğimiz gibi B serisi, doğruluk değeri taşıdıkları müddetçe *var olan* değişimi göstermekte problem yaşamazlar. Ancak McTaggart’ın Russell’a itirazı sadece bundan ibaret değildir.

Yukarıda McLure’dan atıf yaparak Russell ve McTaggart arasındaki karşılaşmanın “meselenin kalbi” olduğunu söylemiştik. Kaldığımız yerden devam edecek olursak, McTaggart, McLure’un da dediği gibi basitçe şunu söylemektedir;

Russell ve onunla birlikte kipsiz görüşü savunan teorisyenler, maşa hakkındaki gerçekler asla değişmediği halde bunun maşanın değişimine engel olmayacağını yani kipsiz zamanda (bir Pazartesi günü) bir gün sıcak, başka bir gün (örneğin Salı günü) soğuk olarak varlıkta bir iz bıraktıklarını savunurken McTaggart maşa hakkındaki (maşanın özelliklerinden biri daima budur...gibi) değişmez gerçeklerin varlığının, *maşanın* (bir şeyin) değişmeyeceği anlamına geldiğini söyler.²⁷⁰

McLure’un bu yorumuna katılmıyorum: Russell, maşanın soğuk ve sıcak olması arasındaki farkın sadece hal olduğunu söylemektedir.²⁷¹ Bu sebeple “gerçekler” değişmese de “hâl” değişebilir. Bu hâl “geçiş” ise Russell’a göre sadece bir konstrüksiyondan ibarettir. Russell, esasında değişimin kipsiz bir zaman düzeninin tanımında olduğunu savunur. Bu durumda herhangi bir zaman düzeninde “değişimden” bahsedilemeyecektir. McLure devam eder:

Maşanın sıcaktan soğuğa değişiminin kip karşıtı görüşteki yeri nedir? Maşanın pazartesi günü sıcak ve salı günü soğuk olması, tüm kipsiz zamanlarda doğrudur. O hâlde maşanın değişime sahip olmayan bir gerçeğinin olmasının anlamı nedir? Sebebi aynı gerçeğin bulunmasıdır. Fakat aynı gerçek değişimin iki yönü arasındaki farkı birbirinden ayırt edemez. O hâlde ya bir şey o değişim hakkındaki değişimi olmadan değişir ki bu durumda sabit bir zaman-*düzenimiz* yoktur ya da McTaggart’ın söylediği gibi değişmeyen şeyleri içeren değişmeyen doğrular vardır ki bu durumda da *zaman-düzenimiz* yoktur.²⁷²

²⁷⁰ Roger McLure, a.g.e., s.155.

²⁷¹ bkz. Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, s.477.

²⁷² Roger McLure, a.g.e., s.155-156.

Ancak McLure'un bu ayrımının oldukça yerinde olduğunu düşünüyorum. İki ayrı zaman birimindeki nesnenin Russell'ın deyimiyile iki farklı hâli arasındaki geçiş yani ardışıklık (succession) değişimin varlığını kiple ifade etmenin zorluğunu gösterir. Ancak burada farklı düşündüğüm nokta şudur; McLure'un, Russell'ın B teorisinin (ki bu daha sonra konu edineceğimiz B teorilerinden farklıdır) sadece numerik varyantları içerdiğini iddia etmesi²⁷³ bence Russell'ı doğru anladığını göstermemektedir. Russell, B serisinin zamanda değişimi değil değişimin ontik hiyerarşisini kurmadığını, sadece zamansal ilişkilerin bağlamını ifade ettiklerini söylerken,²⁷⁴ McTaggart durumun sadece bundan ibaret olmadığını, B serisinin sadece zamanı içermediğini, dolayısıyla değişimi tarif etmeyeceğini düşünmektedir.

Burada da McTaggart'ın Russell'a karşı çıkışındaki Hegelci idealizmin izlerini bulmak mümkündür.²⁷⁵ Bunu akıldan çıkarmadan düşünürsek, McTaggart'ın amacı daha iyi açıklığa kavuşturulabilir: Ona göre B serisi sadece zamanın geçişinde önce gelecek olayların şimdide, sonra da geçmişe doğru kaymalarının tanımını içermez, aynı zamanda değişimin de reddini içerir. McTaggart'ın değindiği gibi:

(...) 317. Söylediklerimizden bazı önermeler bazen doğru ve bazıları bazen yanlış olmadığı sürece değişimin olmadığı ortaya çıkar. *A serisindeki* herhangi bir şeyi- "Waterloo savaşı geçmiştedir", "şimdi yağmur yağıyor" gibi- ele alan önermeler düşünüldüğünde durum budur. Fakat diğer önermelerde bu durum olmaz.

318. Bay Russell, bu tür önermelerin muğlak olduğunu ve onları kati hale getirmek için -Waterloo savaşı bu sözün söylenmesinden önceydi, yağmurun yağışı bu sözle eşzamanlıdır gibi- her zaman doğru veya her zaman yanlış önermeleri ikamet etmek zorunda olduğumuzu savunmaktadır. Eğer o haklıysa, o hâlde tüm yargılamalar ya doğrudur ya da yanlıştır. O hâlde, ben hiçbir olgunun değişmediğini söylüyorum. Ve ardından hiçbir değişiklik olmadığını savunuyorum.

Tıpkı Bay Russell gibi ben de *A serisinin* olmadığını savunuyorum (gerekçelerim aşağıda 18-23. sayfalar arasında verilecektir). Ve 31. sayfada açıklayacağım gibi *A serisinin* görünümünün arkasındaki gerçekliği Bay Russell'ın benimsediğinin aksi bir şekilde görüyorum. Aramızdaki fark, ben *A serisi* reddedildiğinde bunun sonucunda zamanın ve *B serisinin* reddini içerdiğini savunurken, onun değişim, zaman ve *B serisinin* hala korunabiliyor olduğunu düşünmesidir.²⁷⁶

²⁷³ Roger McLure, a.g.e., s.156.

²⁷⁴ bkz. Yukarıda Gregory Landini, "On Russell's Metaphysics of Time" s.13 ve s.27, Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, s.477.

²⁷⁵ Roger McLure, *The Philosophy of Time: Time before Times*, s.157.

²⁷⁶ J.M.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, s.16.

McTaggart her zaman olduğu gibi burada da açıktır: Ona göre zamana dair nitelme ve özellikler, zamana dair olduğu müddetçe değişim göz önüne alındığında paradoksa düşmeye mahkûmdurlar. Eğer McTaggart B serisinin zamana dair nitelmeden çok deskriptif metafiziksel bir yapı olduğunu düşünse ne olurdu? Bu durumda Russell’la aralarında çok ince bir nüans olduğunu düşünmek için ciddi sebepler vardır. Bunlardan birincisi, McTaggart’ın *A serisinin* geçmişlik, geleceklik ve şimdilik için kullanılmasıyla feda edilen ontolojik tanımlamadır. Burada McTaggart epistemolojik bir zaman gerçekliği problemini değil, *orada olmayan varlığın* tanımlanması problemini, yukarıda Quine ile göstermeye çalıştığımız gibi, dile getirmeye çalışmıştır. İkinci olarak iki büyük filozofun da B serisinin varlığının tanımında uzlaşamadıklarını düşünüyorum. Bunda şüphesiz Russell ve McTaggart’ın farklı felsefi görüşlerinin çok büyük payı vardır. Russell için zamanın gerçekliğinin esasında tam olarak felsefi bir sorun olup olmadığını sormak zorundayız. Russell’ın zaman felsefesi ve özellikle B teorisi daha çok matematiksel ve fiziksel yasalar arasında bir uçurumu kapatmaya çalışıyor gibi görünmektedir. Yine yukarıda onun Zenon’un paradoksunun çözümü üzerinden zaman felsefesini nasıl oluşturduğunu göstermiştik. Bunun Russell için önemi şuydu; ona göre Zenon paradoksu felsefe tarihinde hak ettiği ilgiyi “açık bir gerçekliği ortaya sermesine rağmen” görmemişti ve bu paradoksun sadece matematiksel değil ama aynı zamanda felsefi çözümünün önemi de kendini göstermekteydi; zamanın gerçek dışılığını önvarsayım ile savunarak Zenon’un paradoksunu çözmek Russell için mümkün görünmemekteydi. Yine diğer bir sebep ise çok açık bir şekilde Russell’ın felsefi sisteminde yer bulan mantıksal atomizmdir. Bu atomizm, zamana dair argümanların tek tek elimine edilmesi suretiyle ortaya çıkartılan tekil önermelerin (mesela Russell’ın iddia ettiği gibi hareketin dışarıda bırakılmasıyla zamanın açıklanması gibi) çok temel bir felsefi sorun olan değişim problemini çözme planını içeriyordu. Esasında bu belirttiğimiz iki alt gerekçe (zamanın gerçek dışılığı ve mantıksal atomizme dair kaygılar) McTaggart ile Russell arasındaki temel farkı ortaya koymaktadır.

Şimdi sorunun McTaggart’ın orada olmayan bir varlığın tanımlanması problemine mi işaret ettiği yoksa zamandan bahsettiğimizde üzerinde konuştuğumuz varlığın gerçek dışılığından mı ibaret olduğu sorusu genel olarak ontolojinin de bir problemidir ve bu

tezin kapsamı ve konusunu aşmaktadır. Ancak diyebiliriz ki McTaggart daha çok var olmayan varlık sorununu (*non-being*) görmüş gibi görünmektedir. Aksi hâlde neden zamanın geçtiğini söylediğimizde zaman için kullandığımız özelliklerin geçip geçmediğini ve bunun sonucunda da bunların ayrı bir zaman serisi gerektirip gerektirmediğini sormak zorunda kalsın? Bu sorun McTaggart'ın neden Russell'a itiraz ettiğinin gerekçesini oluşturacaktır.

Bunun sonucu olarak McTaggart, değişimi gerektiren felsefi unsurun bir tözü içermesi gerektiğini, bunun ise orada olmayan varlık üzerinde düşünerek gelişmeyeceğini düşünmüş olmalıdır. A serisini de böyle düşünürsek, McTaggart'ın, A serisi zaman açısından töze dair bir unsur olarak görüldüğü zaman ortaya çıkan problemi işaret ettiğini anlayabiliriz. Buna karşılık McTaggart, bir A serisi teorisyeni ve Şimdici değildir. Bunu aşağıdaki şu gerekçesinden çıkarmak mümkündür:

322. Üçüncü itiraz ise, eğer zaman gerçek olsaydı, pek çok gerçek ve bağımsız zaman serisinde gerçeklik olurdu ihtimaline dayalıdır...Her bir zaman serisinde pek çok nokta şimdidedir fakat onlar ardışık şekilde şimdidedir. Ve farklı zaman serisinin şimdileri ardışık değildir zira onlar aynı zamanda değildirler. Ve farklı şimdiler için denebilir ki onlar ardışık olmadığı sürece gerçek değildirler. O hâlde gerçek olan farklı zaman serisi, geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı olmaksızın var olmalıdırlar.

323. Ancak ben bu itiraza katılamıyorum. Şüphesiz ki bu durumda hiçbir şimdi *bu* şimdi olmazdı, onlar sadece evrenin belirli bir yönü olurlardı. Ancak o hâlde de hiçbir zaman *bu* zaman olmazdı, onlar sadece evrenin belirli bir yönü olurlardı. Onlar gerçek zaman serisi olurlardı fakat ben şimdinin zamandan daha az gerçek olduğunu düşünmüyorum.

Tabii ki belirli sayıda çeşitli *A serisinin* varlığını savunmakta zorluk olmadığını savunmuyorum. Bu bölümün ikinci kısmında, *her türlü A serisinin* varlığının imkânsız olduğunu göstermeye çalışacağım. Burada ileri sürdüğüm, eğer *A serisi* ve çeşitli sayıda ayrık *B serisi* olsaydı her bir *B serisi* için ayrık bir *A serisi* olduğunu ileri sürmekte hiçbir ek güçlük olmazdı.²⁷⁷

Bu sebeple McTaggart'ın stratejisi açık bir şekilde zamanın şimdilik, geçmişlik ve geleceklik durumlarını gösterebilen bir serinin olmadığını ortaya koymaktır. McTaggart'a göre B serisi de bunu ifade edemediğine göre, o A serisinin başka nasıl tanımlanacağı üzerinde durur. Kısacası, McTaggart için A serisinin, zamanın

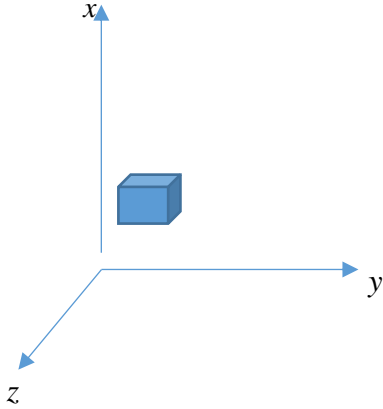
²⁷⁷ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.18.

tanımlanmasındaki yetersizliğini ispatlamak zamanın gerçek dışılığını için önceliklidir:

324. O hâlde geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımları zamanın özüne dairdir ve bu ayrımlar gerçek değilse, o hâlde zamanda hiçbir gerçeklik yoktur. Bu görüşte, doğru ya da yanlış olsun hiçbir sürpriz yoktur. Yukarıda değinilmişti ki zamanı hep bu ayrımlara sahip olarak algılarız. Ve bunların zamanla bağlantısı zamanın gerçek karakteristiğidir ve onu algıladığımız şekilde bir göz aldatmacası değildir. Pek çok filozof, zamanın gerçek olduğuna inanıp inanmadıkları fark etmeksizin, *A serisi* ayrımını zamanın tözüne dair görürler.

Bunun aksi bir görüş genellikle savunulmaktayken, geçmiş, şimdi ve geleceğe dair ayrımların gerçek olmadığını savunduğum için (göstereceğim gibi doğru olarak), öyle inanıyorum ki bunun sonucunda eğer zamanın gerçekliği açığa çıkarılacaksa, ayrımın zaman için esaslı olmadığı gösterilmelidir²⁷⁸.

McTaggart, buradan zamana dair temel ve esaslı tek ayrımın *A serisi* olduğunu ispatlamaya geçer. McTaggart'a göre zamana dair konumlandırmayı tam olarak yapabilmek için bir nesnenin öncelik ve sonralık ilişkilerine değil bu nesnenin tam olarak zamanda *nerede* olduğunu çıkarsamamız gerekir. Sorun tam olarak buradadır. Üç boyutlu bir uzayda bir nesnenin konumunu sadece yükseklik ve genişlik açısından değil derinlik açısından da gösterebiliriz:



Ancak zamandaki bir nesnenin konumunu felsefi açıdan tanımlamak ile analitik geometri açısından göstermek arasında fark vardır. Şimdi problemin kendisi zamandaki nesnenin zamanda nerede bulunduğunu göstermekten çok Russellci deyimle onun zamandaki iki hali arasındaki farkı göstermek olduğunu düşünelim. Bunu bu iki “hâl” arasındaki farkın belirli bir zaman aralığında birinin ondan önce diğerinin ise ondan sonra meydana geldiğinin kabulü izler. Ancak bu kabul tam olarak yeterli değildir. Bir süpernova

²⁷⁸ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.18.

patlamasının üç yüz ışık yılı “önce” gerçekleştiğini gözlemleyen bir astrofizikçi için bu olayın varlığının sona ermesini niceleyebileceği bir niceleyiciye (*quantifier*) ihtiyacı vardır ve bu niceleyici ise A serisinin kendisidir. “Süpernova üç yüz ışık yılı önce patladı” demek ile “süpernovanın patlaması bundan üç yüz yıl öncedir” demek arasındaki temel farkı burada çok iyi anlamak zorundayız. İkisi arasındaki doğrulanabilir tüm ifadeler, birbirini doğrulayacak şekilde yorumlanması imkânsız derecede farklıdır. Bunun sebebi ise daha önceki bölümlerde de anlatmaya çalıştığım gibi A ve B serilerinin birbirine indirgemesi çabasının birbirini dışlaması ile sonuçlanacağı düşüncesidir.

A serisinin zaman ayırımında kullanılmasını gerektiren ifadeler olması bu sebeple kaçınılmaz olacaktır. O hâlde temel sorunumuzun *geçmiş, gelecek ve şimdinin* ne olduğu sorusu olması gerekir.

McTaggart da aynı soruyu sorar:

326. Geçmiş, şimdi ve gelecek ile ne kast ediyoruz? İlk başta onlar ilişkiler mi yoksa özellikler midir? Onların özellikler değil ancak ilişkiler olduğu bana açık görünüyor ancak şüphesiz diğer tüm ilişkiler gibi onlar da kendi düzenlerince ilişkisel özelliklerini oluşturacaklardır. Ancak bu görüş yanlış olsa ve gerçekte ilişki değil ancak özellikler olduğunu kabul etsek bile ulaşacağımız sonucu etkilemeyecektir. Zira, geçmiş, şimdi ve geleceğin gerçekliğini reddetmek için ele alacağımız sebepler, ilişkilere olduğu kadar özelliklere de ilişkindir.²⁷⁹

Buna yukarıda sayfa 38 ve takip eden sayfalarda değindiğim ve bu alıntıdan da anlaşılabilirliği gibi McTaggart’ın vardığı kanaat A serisi hangi karakteristiği gösterirse göstereceği sonucun değişmeyeceği yönündeydi. Dolayısıyla zamanda akışı en azından bildiğimiz gibi yorumlamanın önü kapanmaktadır.

Eğer bir m olayı n olayından önce gelmişse, m olayına geçmiş diyebilmem için onun n olayıyla ilişkili olduğunu kabul etmem gerekir McTaggart’a göre.²⁸⁰ Eğer bu ilişkiyi kuramazsak zamandaki olan olayları ve değişimi tanımlamam mümkün olmayacaktır. Bunun sonucunda ise McTaggart’ın deyimiyle “değişen ilişki zaman serisinin içinde

²⁷⁹ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.19.

²⁸⁰ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.20.

olmayan bir şeyle ilgili olmalıdır.²⁸¹ McTaggart, buradan yola çıkarak belirli bir *X*'i geçmişlik, şimdilik ve geleceklik içerisinde ilişkilendirmemizi ister. Öyle ki, "*X*'in şimdilik ilişkisi onun geçmişlik ilişkisiyle ve bir yandan da geleceklik ilişkisiyle birlikte düşünülmelidir."²⁸² Ancak bu A serisi için karşımıza açık bir zorluk çıkarır: O da *X*'in tüm zamanlardaki durumunu tanımlayabilmek için ikinci seviye ve zaman dışı bir ilişki modeli geliştirmem gerektiği anlamına gelir. Bu durumda geçmişlik, geleceklik ve şimdilik için ayrı bir ontolojik seviye belirlesem de karşıma çıkan temel sorun bu üçünün birbirine uymaması ve bunun da Michael J. Futch'un deyimiyle bir tür "ontolojik asimetri" oluşturmasıdır.²⁸³

Bu asimetriyi ve McTaggart'ın zamanın gerçektışılığını bir arada aldığımızda şunu sorabiliriz: Zaman gerçek olmadığına göre zamanın geçişi de bir paradoks oluşturacaktır çünkü geçmişte olan *X* olayının ondan önceki *Y* olayına göre gelecekte olmasına rağmen geçmiş olması, zamanın akışı ile ilgili en büyük problemi ortaya çıkarır; bu geçişin yönü neresidir?

Bu da sonraki konunun başlığı olacaktır.

D. Zamansal Geçiş Paradoksu

Platon'un *Parmenides* diyalogunda Parmenides ve Sokrates arasında aşağıda yer alan diyaloga bakalım:

"-Bir şey zamandan payını aldığı anda aynı zamanda onun dışında olabilir mi? Ya da onun dışında olduğu anda zamandan payını alabilir mi? -Olamaz. -O hâlde o bir zamandan payını alabilir ve başka bir zamanda da payını alamaz, zira sadece bu şekilde aynı şeyden hem payını almış hem de almamış olur. -Doğru. -O hâlde varlıktan payını aldığı ve ondan ayrıldığı belirli bir zaman yok mudur? -Veya o eğer asla zamana katılmıyor ve ondan ayrılmıyorsa bir zamanda ve başka bir zamanda aynı şeyi nasıl alabilir? -Hiçbir zaman."²⁸⁴

²⁸¹ J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.20.

²⁸² J.M.E. McTaggart, a.g.e., s.20.

²⁸³ Michael J. Futch, *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*, ABD: Springer, 2008, s.140.

²⁸⁴ Plato, *The Complete Works, Parmenides*, ed. ve çev. John M. Cooper, ABD: Hackett Publishing Company, 2015, s.388 par.156.

OZaman felsefesinde zamanın geçişi veya zamanın akışı (*the passage of time* veya *the flow of time*) olarak bilinen temel problemin bir yönü, Donald Williams'ın deyimiyle özellikle uzamın üç boyutu ve zamanın bir boyutunun uyumsuzluğu arasında sıkıştığımız bir manifoldta bulunmamızdan kaynaklanır.²⁸⁵ Sorun açıkça ortadadır. Zamanın geçişini ya da alegorik olarak zamanın bir nehir gibi aktığını duyumsarız. Ancak bu duyumsama sadece algıyla sınırlı olduğu gibi üzerinde biraz düşünöldüğünde şimdide olanın geçmişe doğru kaymasıyla (kısacası zamanın geçişi veya akışıyla) giderek kısıtlanır ve hatta insan deneyimi açısından kimi zaman sona erer. Zamanın geçtiğini düşünsek de esasında geçenin ya da akanın zaman olmadığını düşünmek zor değildir. Zira zamanın kendisi *geçmez*. Geçmekte olan zamandaki olaya dair bir duyumsamadır ve söz konusu olayın oluşudur. Bunu daha detaylı olarak ele alacağım ancak Natalja Deng'in Hermann Weyl'in sözüne yaptığı atıfla başlarsak:²⁸⁶

Nesnel dünya sadece *vardır*, *oluşa gelmez*.²⁸⁷

Ancak bizim için olaylar *olur*. İnsan zihninin kavrayış düzeni içerisinde zamanın geçişi yaşanır ve tecrübe edilir bir şeydir. “Pazartesi günü konsere gittim” dediğim takdirde belirli bir gün ve zamana dair algıma dair bir “bilgiyi” geri çağırırım ve o belirli günde konsere gitmiş olduğumu “hatırlarım.” Fakat pazartesi günü konsere giden bu tezin yazarı için konserin anısının “tazeliği” nasıl bir bilgidir? Konserin tüm anlarının yaşanmışlığına dair tecrübe nasıl bir bilgi olabilir? Bir an için konsere gitmiş olmamla ve konserin baştan sona tüm kaydını herhangi bir cihaz vasıtasıyla (mesela bir fotoğraf veya video kaydedicisi veya telefonla) kaydettiğimi farz edin. Konserin tüm anlarına dahil olduğumu o cihaz sayesinde daha iyi bir şekilde kontrol edebilirim. Eğer konserdeki belirli bir anla ilgili bende şüphe bulunuyorsa bu şüpheyi o kaydediciye başvurarak gidermem mümkündür. O cihaz pazartesi günü konsere giden bir doktora tezi yazarını

²⁸⁵ Donald Williams, “The Myth of Passage”, ed. Richard Gale, *The Philosophy of Time: A Collection of Essays* içinde, Dijital Baskı, MacMillan Press Ltd, 2000, s.98.

²⁸⁶ Natalja Deng'in bu sözü Hermann Weyl'e atfı doğru değildir. Michael Lockwood, bu sözü söyleyenin Görelilik Teorisinin deneysel fizikte kabul edilmesini sağlayan ilk bilim adamlarından Sir Arthur Eddington olduğunu söyler (bkz. Michael Lockwood, *The Labryinth of Time: Introducing The Universe*, New York: Oxford University Press, 2005, s.53).

²⁸⁷ Natalja Deng, “One Thing After Another: Why the Passage of Time is Not an Illusion?” ed. Valtteri Arstila, Adrian Bardon vd., *The Illusions of Time: Philosophical and Psychological Essays on Timing and Time Perception*, Palgrave/Macmillan (Ebook) <https://doi.org/10.1007/978-3-030-22048-8>, 2019 içinde, s.5.

göstermektedir. Süreklilik neredeyse kusursuzdur. Fakat o aracın gösterdiği “ben” açısından bu bilgi pek çok sorun ve soruyu doğurur. Konserin başlayıp bittiğini bilen x_1 ve konser sonrası x_2 aynı kişi olmasına karşılık ikisi de bu devamlılığı ve sürekliliği konserin bittiği bilgisini taşıyarak gösterirler. Aksini düşünmek tam anlamıyla absürt bir çıkarıma sürükler. Pazartesi günü olan olayın bilgisini tıpkı Bergson’un öne sürdüğü gibi devamlı süre gelen bir akış içerisinde yaşadığımı düşünmem mümkündür.²⁸⁸ Hatta Bergson’a göre bu hayati bir önem de taşır; “eğer zihni bir durum her anın farklılaşmasını yaşayamıyorsa onun süresi (fr. *duree*) akışı durdurmuştur”.²⁸⁹ Bergson gerçekten de cezbedicidir. Çünkü pazartesi günü olan konserin bilgisini devamlı bir akış içerisinde yaşıyor olduğumu düşündüğümde ona dair bilginin gerçekliği ve hatta daha ileri gidersek ontolojik pozisyonu ile ilgili birtakım sorunları aradan çıkarmam mümkündür. Ancak Bergson’un cazibesine kapılmaksızın bu konuda daha fazla soru sormak zorundayız. Bu sorular nelerdir? Bu bölümün ana çerçevesini bu sorular ve onların cevapları oluşturacak.

Konser örneğinden devam edecek olursak, konseri tecrübe ettiğime dair bilgi, zamanın geçişine karşılık bende bulunmaktadır ve hatta maddi bir deneyim olarak onun doğruluğunu kaydettiğim araçla doğrulamam da mümkündür. Yaşadığım zamana dair tüm deneyim, deneyimlerimi oluşturan bilgiyi geri çağırma ile ilgilidir. Şimdi örneğimizi biraz daha genişletelim. Farz edelim ki, tıbbi bir sorun sonucunda bende oluşan çeşitli bellek sorunları sebebiyle bu konserin tecrübesini tam olarak hatırlamıyorum. “Boşlukları” kaydedici cihaz doldurmaktadır. Zihnim bana konser ile ilgili bilgimin kendisi de dahil olmak üzere konserin “bittiği” bilgisini, dolayısıyla konsere neden başka bir gün değil de pazartesi günü gittiğimi de hatırlatacak durumda değildir. Fakat sorun benim zihni kapasitemdeyse zamanın geçtiğini, konserin olup bittiği bilgisini sağlıklı bir şekilde ele almam mümkün olmayacaktır. Her halükârda zamanın geçtiğini, neden başka bir gün değil de pazartesi günü orada olduğumu deneyimlediğime dair temel sorun, yani geçmişte deneyimlediğim herhangi bir olayın deneyimini şimdide fark ettiğime dair temel problem ortadan kalkmaz. Bu da karşımıza belirli soruları çıkarır:

1. O hâlde zamanın geçtiği bilgisinin tek dayanağı benim zihni süreçlerimin zamanın

²⁸⁸ Henri Bergson, *Creative Evolution*, çev. Arthur Mitchell, ABD: Parkway Printing Company, 1944, s.4.

²⁸⁹ Henri Bergson, a.g.e., s.4.

geçtiğine dair doğrulaması mıdır? Yukarıdaki örnekte göstermiş olduğum gibi zihni sürecin belirli bir hastalıkla sakatlanması durumunda aslında zamanın geçtiği bilgisini veren şeyin sadece evrimsel bir uyum olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu yeterli bir veri değildir; zihnin herhangi bir sebeple süreçleri birbirine bağdaştıramaması ya da yukarıda değindiğim gibi bilincin olmadığı yerde olayların oluşunu gözlemleyen objektif bir gözlemcinin olmaması, zamanın geçmediği sonucuna varmak için yeterli değildir.

2. Zamanın geçişi ve/veya akışına dair tecrübemi oluşturan gerçeklik sadece zamanın akışını oluşturuyorsa tecrübemin dayanağını sadece geçmiş oluşturabilir. Geleceğe yönelik beklentim bir tecrübe olmadığına ve doğal olarak çoğunlukla doğrulanamayacağına göre zamanın “aktığını” düşünmek için elimde yeterli veri olmayacaktır, zira sadece geçmişi bilebilirim, geleceği değil.

3. Zaman eğer akıyorsa, akan şeyin zaman mı yoksa olaylar mı olduğuna ve bu ikisini içeren daha bir üst zamanın (literatürde bilindiği şekliyle *hiper-zaman (hyper-time)*) gerekip gerekmediğini sormak gerekir.

4. Tecrübe edilen şey sadece yaşanılan şeye dair bilgi ise bu bilginin değiştiğini, dolayısıyla zaman değişimi içerdiğine göre zamanın geçtiğini düşünmek için elimizde yeterli bir neden olup olmadığını sormamız gerekir.

O hâlde ilk önce zamanın geçişi veya zamanın akışı ne demektir? Buna cevap verelim. Oaklander’ın tarifıyla:

Deneyimimizin en aşına olduğumuz özelliklerinden birisi de zamanın geçişidir. Bir zamanlar gelecekte olan olaylar şimdide olur ve zaman geçtikçe daha da geçmişe doğru uzaklaşırlar. Sadece olaylar değil sopalara, taşlar ve kişiler gibi bireysel şeylerin de devamlı olarak kendi yok oluşları veya ölümlerine doğru zamanda hareket ettikleri varsayılır. Bu tür bir zamansal oluşa gelme, akış veya değişim nasıl anlaşılır? Zamanın A teorisinin en yaygın versiyonuna göre zamansal geçiş gerçek anlamıyla anlaşılır; yani *geçmişlik*, *şimdilik* ve *gelecekliliğin* metafizik monadik zamansal özelliklerinin birbirini takip eden kazanım ve kayıplarının şeylere ve olaylara isnat edilmesiyle.²⁹⁰

²⁹⁰ L. Nathan Oaklander, “Temporal Passage and Temporal Parts”, *Noûs*, Cilt 26, Sayı. 1 (Mart 1992) sf. 79-84 içinde, s.79.

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız zamansal geçiş hakkındaki teorilerin anlamı burada daha iyi anlaşılabilir. Zamanın A teorisi için onun geçişinin gerçekliği kipli ifadelerin zamana dair kişisel deneyimle uyduğuna, B teorisi açısından da zamanın akışına dair kipli ifadelerin paradoksal olması sebebiyle zamansal geçişin basitçe bir illüzyon olduğunu söyleyebiliriz.

Oaklander'ın da ifade ettiği üzere, zamanın geçişi sadece insani deneyimin bir parçası değildir. Maşanın t_1 zamanında sıcak iken t_2 zamanında soğuk olması gibi tekil olaylar ya da olaylar zinciri de zamansal geçişin konusu olurlar. Varlığın ya da belirli bir olayın iki zaman dilimi arasında var olması, zamanın akışı ile ilgili en temel sorunlardan birini oluşturur; zaman şayet akıyorsa belirli bir olayın meydana gelişi insan deneyiminin bir parçası mıdır yoksa bu deneyimden bağımsız somut ve mutlak bir zaman sisteminin oluşturduğu bir şey midir? Fizikçi Richard Feynman'ın kuantum alan dinamiği ve belirsizlik ilkesinin felsefi açıklamasında sorduğu gibi;

Gözlemci kuantum fiziği öncesinde kimi zaman önemliydi ancak cüzi bir anlamda. Burada bir soru ortaya çıkar: eğer bir ağaç ormanda düşerse ve onu orada duymayan kimse yoksa bu ağaç bir ses çıkarır mı? Orada hiç kimse yoksa gerçek bir ormanda gerçek bir ağaç hiç şüphesiz ses çıkaracaktır. Orada onu duyan kimse olmasa bile başka izler bırakır. Ses bazı yaprakları titretir ve eğer dikkatli olursak bazı dikenlerin yaprakları sürttüğünü ve yaprakların titreştiğini varsaymadığımız sürece açıklayamayacağımız ufak bir çizik oluşturduğunu fark edebiliriz. Bu yüzden belirli bir anlamda itiraf etmeliyiz ki bir ses çıkmıştır. Sorabiliriz: Bir ses *duyumu* var mıdır? Hayır, ses duyumları tahminen bilinçle ilgilidir. Ve karıncaların bilinçli olup olmadığını ya da ormanda karıncaların olup olmadığını ve hatta ağacın bilinçli olup olmadığını bir kenara bırakırsak bunu bilemeyiz.²⁹¹

Feynman'ın kuantum belirsizlik için sorduğu soruyu zamanın geçişine dair tecrübemiz için de sormak mümkündür. Zamanın insan duyumu olmaksızın mutlak bir varoluşu olup olmadığı ve eğer varsa değişimin dolayısıyla zamansal geçişin insan duyumu dışında *a priori* bir tanımının olup olmadığı sorusu zamansal geçiş ve nesnelerin zamansal kısımlarına dair açıklamaların merkezini oluşturan sorular olarak karşımıza çıkar. O hâlde yukarıdaki dört soruyu şu aşağıdaki problematlere indirgemek mümkündür:

²⁹¹ Richard Feynman&Robert B. Leighton&Matthew L. Sands, *Feynman Lectures on Physics*, New York: Basic Books, Perseus Book Publishing, 2011, s.369.

1. Zamanın geçişinin insan deneyiminin parçası olup olmadığı dolayısıyla zamanın bir illüzyon olup olmadığı.
2. Nesnelerin ve olayların zamansal geçişe dair kimi görüşlere göre (üç boyutçuluk ve dört boyutçuluk gibi) devamlılıkları.

Burada her iki meselenin de altında zamanın gerçekliğine ilişkin yukarıda detaylı bir şekilde anlattığımız tartışmaların yattığını gözden kaçırmamak gerekir. Zamanın geçişiyle ilgili sorunun altında zamanın doğası ve dolayısıyla da zamanın doğasının gerçekliği ile ilgili tartışmalar bulunur. O hâlde sorun tam olarak nerededir? McTaggart'ın iddialarını ve bu iddialara karşılık verilen cevapların bazılarını özetlemiştim. İlk olarak McTaggart olaylar dizisinin zamansal olarak açıklanmasının sadece A serisiyle mümkün olduğunu daha sonra A serisinin de imkânsız olduğunu göstermek suretiyle zamanın gerçek olmadığını ileri sürmüştü. McTaggart için A serisinin ilk başta varlığı şüphe götürmez bir gerçektir; sadece olaylar bütünü için A serisi nesnel bir araçsal-örnek (*utility-token*) olarak kullanılıyorsa, A serisi dışında zamanı açıklayan zamansal bir seriyi göstermek mümkün değildir, o hâlde zaman gerçek değildir. Tam bu noktada zamansal geçişin nasıl olup da belirli bir paradoksa yol açtığını sormak gerekir. Michael C. Rea, McTaggart'ın “zamansal içkinlik problemi (*the problem of temporary intrinsics*) olarak gördüğü problemin McTaggart'ın argümanına paralel olduğunu düşünür.²⁹² Rea, bu içkinlik problemini ortaya koymak için “akşam sarhoş olan Philip'in sabah ayık olması” örneğini verir.²⁹³ Ancak bunu söylemek zordur zira;

- (1) Sarhoş-Philip sarhoştur.
- (2) Ayık-Philip ayıktır.²⁹⁴

diyebilmemiz gerekir.

Fakat bu karşımıza bir sorun çıkarır. Philip'in değişmiş olduğunu söyleyebilmemiz için aynı kişinin yani Philip'in *hem* sarhoş *hem de* ayık olduğunu söyleyebilmemiz gerekir ki *değişmiş* olduğunu dolayısıyla zamanın geçişine ilişkin ontolojik ön varsayımı tehlikeye

²⁹² Michael C. Rea, “Four-Dimensionalism”, *The Oxford Handbook of Metaphysics* içinde, ed. Michael J. Loux & Dean W. Zimmermann, ABD: Oxford University Press, 2005, s.255.

²⁹³ Michael C. Rea, a.g.e., s.255.

²⁹⁴ Michael C. Rea, a.g.e., s.255.

atmaksızın değişimin gerekleştini söyleyebilelim. O hâlde;

(3) Philip hem sarhoş hem de ayıktır.²⁹⁵

Ancak bu da açık bir şekilde her iki durumun da McTaggart'ın da daha önce göstermiş olduğu gibi birbiriyle uyumsuz olduğunu göstermektedir. Philip hem sarhoş hem de ayık olamaz, tıpkı maşanın hem soğuk hem de sıcak olamayacağı gibi. Rea'nın deyimiyle:

Basitçe varsayımdan şu sonucu çıkarabiliriz: Philip bir zamanda sarhoş ve başka bir zamanda ayıksa o hâlde Philip sarhoş ve ayıktır; fakat sarhoş ve ayık olmak ortak düzeyde uyumsuzdur. O hâlde içkin değişimler zıtlık çelişki içerirler²⁹⁶.

Burada McTaggart'ın iddia ettiği gibi aslında her iki durumun da (Philip'in ayık ve sarhoş olması gibi) aslında değişimi içeren zamansal içkinliğin özelliği olmadığını savunmak mümkündür. Ancak o zaman da Rea'nın ifade ettiği gibi Şimdicilerin çoğunlukla savunduğu geçmiş ya da gelecek olayların *geçmişlik* ve *geleceklik* özelliğini göstermediği iddiası çökecektir. Zira bir nesnenin belirli bir "değişimden" geçtiğini söyleyebilmem için aynı özellikleri zamansal bir şekilde ifade edebiliyor olmam gerekir. Eğer "Philip dün gece sarhoştı" cümlesindeki "sarhoştı" yüklemi, onun sarhoş olması özelliğinin dün gece olduğunu doğrulayamıyorsa, sabah ayık olduğunu ifade edebilmem de mümkün olmayacaktır. O hâlde zamansal geçişin varlığına dair rasyonel ifade etme biçimleri çökecektir.

Buna karşılık Rea, zamansal parçaların (*temporal parts*) var olduğunu varsaymanın da zamansal geçiş ve nesnenin özdeşliği arasındaki bu çelişkiyi gideremeyeceğini düşünmektedir.²⁹⁷ Zira ona göre "herkes olayların zamanın tamamen gerçek, sonra tamamen şimdi ve daha sonra tamamen geçmişte olduğuna"²⁹⁸ inanır. Bu hâlde zamansal parçalar teorileri buna tam olarak cevap veremez çünkü farklı parçalar ve özelliklere sahip nesnelerin analiz edilemeyeceği bir değişim sistemi önerirler.²⁹⁹ Bu görüşe katılmıyorum. Daha sonra ayrıntısıyla tartışacağım.

²⁹⁵ Michael C. Rea, a.g.e., s.255.

²⁹⁶ Michael C. Rea, a.g.e., s.256.

²⁹⁷ Michael C. Rea, a.g.e., s.257.

²⁹⁸ Michael C. Rea, a.g.e., s.257.

²⁹⁹ Michael C. Rea, a.g.e., s.257.

Bu soruna çözüm olarak ileri sürülebilecek diğer bir görüş de Rea'nın atıf yaptığı gibi Broad'un görüşüdür; bir şeyin var olması (*to become*) ve değişmesi (*to change*) arasındaki fark.³⁰⁰ Ancak bu görüş de yine tıpkı Rea'nın Aristoteles'e atıf yaptığı gibi belirli bir töz oluştuğunda niteliksel değişim de oluşacağı için tartışmalıdır.³⁰¹ Rea at örneğinden bahseder:

Bir at oluşa geldiğinde onun bir zamanda at olmayışı ve başka bir zamanda at oluşu arasında bir durum değişikliği olacaktır.³⁰²

Üstelik Broad'un bu zamansal akışta oluşa gelen şeylerin özsel değişimlerini gözden kaçırmamasının belirli bir sonucu da vardır. Rea'nın yine uyardığı gibi eğer zamansal akışı bu mutlak oluşa geliş (ya da varoluş) ile açıklayacak olursak, bu başka bir zaman seviyesinin açıklanmasını gerekli kılacaktır.³⁰³ Çünkü mutlak bir oluşa geliş ondan önce oluşa gelmeyen belirli bir zaman serisini yine gerektirir ve bu bizi daha önce bahsetmiş olduğumuz paradokstan kurtarmaz çünkü bu zaman serisini açıklamak için de A serisine başvurmamız gerekir; bu sadece zaman serisinin açıklanmasında problem yaratmaz aynı zamanda zamansal geçişe yönelik açıklamaları daha fazla sorunlu hale getirecektir; mutlak bir varlığın zamanda var olması fikri, daha önce Duns Scottus'un ileri sürdüğü gibi zamanı tekanlamlı (*univocal*) bir varlık çerçevesinde açıkladığı için³⁰⁴ farklı döngüsel zaman seviyelerine geri dönüş anlamına gelecektir. Bunun yanı sıra zamansal geçiş paradoksu için önerilen "mutlak varoluş" fikri tezimizde daha sonra ele alacağımız başka bir varlık problemiyle yani Tanrı probleminin açıklanmasına da açık bir katkı sunmaz. Bu modellemede Tanrı'nın varsayımsal (*ex hypothesi*) zaman dışı mutlak varoluşunu zamansal geçişin açıklanmasında kullanmak daha da zor hâle gelecektir.

Dolayısıyla zamanın geçişi fikrinin gerçek olduğundan ne ölçüde vazgeçilebilir? W. L. Craig, *The Tensed Theory of Time* eserinde yer alan *The Myth of Passage* başlıklı bölümünde, Smart'a ve Donald Williams'ın aynı başlıklı makalesine atıf yaparak şunları

³⁰⁰ Michael C. Rea, a.g.e., s.258.

³⁰¹ Michael C. Rea, a.g.e., s.258.

³⁰² Michael C. Rea, a.g.e., s.259.

³⁰³ Michael C. Rea, a.g.e., s.258.

³⁰⁴ Philip Turetzky, a.g.e., s.183.

söylemektedir:

(...) Dahası, lafzi anlamda ele alınan zamanın akışı bizi “zamanda ne kadar hızlı ilerliyorum?” veya “dün zaman ne kadar hızlı aktı?” gibi sahte-soruları sormaya yöneltir:

Buna nasıl cevap vermek zorunda olduğumuzu bilmiyoruz. Hangi türde ölçümleri değerlendirmeliyiz? Cevabımızın hangi türdeki birimlerle açıklanabileceğini bile bilmiyoruz. “Zamanda şu kadar saniye hızla ilerliyorum” diyerek başlar ancak sonra durmak zorunda kalırız. Boşluğu burada ne doldurabiliriz? “Saniyeler” değildir elbette. Bu durumda umabileceğimiz tek şey her bir saniye içerisinde bir saniye olduğuna dair aydınlatıcı açıklamanın kendisi değildir.³⁰⁵

O hâlde zamanın akışı metaforiktir; fakat “felsefi olarak o kadar önemlidir” ki bu şekilde konuşmak bizim için doğaldır ve ilk bakışta neredeyse kaçınılmazdır. Bu metaforik ifadeyi felsefi tartışmadan ayırdığımız sürece diye önerir Smart, açık bir mantıksal bilinçle “zamanın ezelden beri akan bir akıntı” olduğunu söylemememiz için bir sebep yoktur.

Ancak, William’ın makalesinin yayımlanmasından sonra Smart’ın iyicil davranışı değişmeye başlar. Şimdi zamanın akışı “tehlikeli bir metafordur.” Sadece olayların var oluşa gelişini söylemek absürt olduğu için değil aynı zamanda hiç şüphesiz dört-boyutlu anlatım içerisinde *şeylerin* bile var oluşa geldiğini söylememeliyiz; mesela bir binanın *t* zamanında varoluşa gelişini açıklamasını, binanın *t* zamanında daha önceki bir zaman diliminde *olduğu* iddiasıyla değiştiririz.³⁰⁶

Craig’in bu tespitinin zamansal geçiş açısından önemi, şeylerin mi yoksa olayların mı zamansal geçişin nesnelere olduğuna dair klasik tartışmayı hatırlatmak olmalıdır. Zamanın akışını metaforik olarak bir nehre benzettiğimde, onun akışının aslında somut bir geçişi, bir nesnenin değişimini içerdiğini iddia etmiş olurum. Olayın “kendisi” ise sadece bu şeyin değişimine yönelik yaptığım bir tanımlamadır. Az sonra tartışacağımız bu metaforun Smart’tan yukarıda alıntıladığımız gibi ne kadar tehlikeli olduğunu göstermeden önce şunu sorabiliriz; Akışın hipotetik olarak başka bir *zamanda* durup durmayacağını nasıl sorabiliriz?

Varsayalım ki evren *t* zamanında yok olsun. Zamanın akışı da evrenin yok olmasıyla duracağına göre yok oluş olayı bir paradoksla karşılaşır. Zaman artık olmadığı için ondan önceki yok oluştan (ya da tersine var oluştan) bahsetmek olanaksızlaşır (belki de

³⁰⁵ Donald Williams, “Myth of Passage,” s.471.

³⁰⁶ William Lane Craig, *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*, ABD: Springer, 2000, s.220.

fizikçilerin üzerinde durduğu *tekillik* ile anlatmak istedikleri budur). Tersini başlangıç için de söylemek mümkündür. Eğer uzay-zamanla birlikte metafiziksel zaman da yaratılmışsa burada da bir sorun vardır; uzay-zamanın olmadığı bir durumda uzay-zaman nasıl yaratılabilir?

Bu durumda zamansal geçişte nesnelere değişimi büyük bir problem oluşturmaktadır. Ancak nesnelere farklı zamanlarda değişmediğinin doğrudan kabulü ile nesnenin iki ayrı hâli arasındaki değişimin lafzi bir açıklamayla ancak algılanabileceği iddiası burada da bir sorun olarak durmaktadır. Bu, ister bir evren ya da sıcak veya soğuk bir maşa olsun aynı ikileme karşımızdadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bir maşanın t_1 zamanında sıcak olması ve t_2 zamanında soğuk olması o maşanın soğukluk ve sıcaklık özellikleriyle tanımlanmasının imkânsızlığını doğurur. Şimdilik ve Ezelicilik üzerine tartışmaların esas olarak devreye sokulduğu yer burasıdır. Eğer bir şeyin ontolojik yapısı, sadece şimdideyse Şimdiciliğin şimdide olmayan nesne ve olayların nasıl olup da var olduğuna dair bir açıklama getirmesi beklenir. Ezelicilik ise bunun tersine zamandaki nesnelere şimdiden bağımsız olarak var olduğunu savunmakla konuyu daha iyi açıklıyor gibi görünmektedir.

Craig'in Williams'a yaptığı atıf üzerinden tartışmamıza devam ederek bunu biraz daha açalım. Bu bölümde Donald C. Williams'ın *The Myth of Passage* ve Natalja Deng'in *One Thing After Another: Why the Passage of Time Is Not an Illusion?* başlıklı makaleleri üzerinden -başka kaynakları da argümanımı desteklemek için kullanarak- tartışmayı ele alacağım. Konum açısından problemin bu iki makalede özetlenen görüşler açısından daha rafine şekilde ele alınacağı düşüncesindeyim. Birincisi Donald Williams'ın araştırması - benim de katıldığım gibi- sadece zamanın geçişinin nasıl bir illüzyon olduğunu tanımlamakla kalmaz, felsefe düşünce açısından nasıl bir genel ontolojik sonucu ulaştığını da gösterir. Deng'in araştırması ise bu görüşün nihai noktada nasıl farklılaşacağını güzel bir göstergesidir. Bu iki araştırmanın mukayesesi sayesinde bu konudaki görüşümü spesifik olarak belirterek birinci bölümü sonlandırmayı düşünüyorum.

Yukarıda Williams'ın problemi bir manifolda indirgeyerek tanımladığını söylemiştim.

Williams buradan yola çıkarak açıklar:

Şimdi ben manifoldun gerçekliği fikrini iddia etmeyeceğim fakat zaman için iddia edilen fazladan *tuhaflığa* karşı hem manifoldu tedbirsizce reddeden şampiyonlara hem de tüm hikayenin bu olmadığına inanan bazılarına karşılık iki taraf da zamansal boyutun “gerçek zaman” ve “gerçek yaratıcı akış” olmadığına katılmaktadır(...)

Buna karşılık, o (temporalist/zamansalcı) en fazla muğlak bir şekilde tanımlanabilen başka bir önermeyi kastetmektedir: Olayların katıksız yayılımının üzerinde zaman eksenini boyunca, uzamın yayılışıyla analog olarak, daha dışarıdan, aktif ve dinamik, sıklıkla ve belki de en iyi şekilde “geçiş” olarak tanımlanan bir şey. Bu dışarıdan olan şey, savunduğum gibi bir mittir; bu mitlerin herhangi biri zor bir hakikati metaforik olarak önceden haber ettikleri için değil fakat tümü birden yanlış bir başlangıç yaparak bizi olgular hakkında yanıltıp onlar hakkındaki anlayışımızı engelledikleri için.³⁰⁷

Williams, kendisinin de ifade ettiği gibi zamanın geçişinin neden illüzyon olduğuna dair problemi “lokalize” etmek ister. Esasında problem ilk başta görüldüğü kadarıyla açık bir yerde durmaktadır. Saatler “akar”, yıllar “geçer”, çağlar “değişir.” Williams’ın dediği gibi:

(...)“Ancak “geçiş” öyle görünüyor ki, şimdiki “geçen şimdi”, “hareket eden şimdi”, seyahat eden şimdi” olarak iskân eden ve metheden bir özelliktir. Şimdinin düzensiz ve hızlı geçiciliği göz önüne alındığında “zamanın gerçek bir varlık olarak geçişidir.” O James’in “geçen anıdır.” O, “yoğun” olanın aksine Broad’un zamanın “süreksiz yönü (transitory aspect)” dediği andır. O Bergson’un yaşayan süresidir. O Heidegger’in *Zeitlichkeit*’idir. O, Tillich’in “yaratılış ve kader olan anıdır.” O, Hugh King’in sadece Aristoteles ve Whitehead tarafından düzgün bir şekilde takdir edildiğini düşündüğü “oluşa gelme eylemidir.” O, Eddington’un “devam edeni” ve “yerini almanın formalitesi” ve Dennes’ün “tahliye eden sürecidir.” O, Ushenko’nun inandığı gibi Einstein’ın dünyaya dahil etmediği dinamik özdür. O, McTaggart’ın, zamana hareketi koymasına asıl neden olan “A serisidir” ve Broad’un saf varoluşudur. Üstelik o, bize nefesimizden ve şah damarımızdan daha yakın tüm varoluşun akışı ve gidişidir.³⁰⁸

Williams’ın bu renkli tahlilinde, zamanın geçtiğini düşünen tüm filozoflara dair bu tespitin hangi oranda doğru olduğu tartışmasına girmeye gerek yoktur, ancak meselenin anlaşılması açısından önemlidir; zamanın geçişi ile ilgili en büyük temel problem zamanın geçişi için kullanılan ifadelerin uzamsal bir geçiş için de kullanılabilir

³⁰⁷ Donald Williams, a.g.e., s.102.

³⁰⁸ Donald Williams, a.g.e., s.103.

olmasıdır. Zamanı suya ya da bir saatin ibrelerine benzetiyor olmakla onun geçtiğini ispatlamış sayılmam. O hâlde yapılması gereken ilk önemli şey bu metaforun gerçekliğini ortadan kaldırmak olmalıdır. Williams da aynı fikirdedir. Zamanın geçişine dair fikrin “en açık ve en kötü şöhretli hatası” der, “şimdi gördüğümüz gibi” budur.³⁰⁹ Aslında çok basit bir *a posteriori* analiz de bunu gösterebilir. Zaman hareket etmez çünkü Williams’ın da bize hatırlattığı gibi bir nesnenin zamanda hareketi o nesnenin sadece “farklı yerlerde farklı zamanlarda” var olduğunu gösterir.³¹⁰

O hâlde nesnenin gerçek hareketi zaman ve uzamdaki hareketidir.³¹¹ Williams’ın söylediğini tekrarlırsak;

“Hiçbir şey zamanda, uzayda tek başına hareket ettiğinden daha fazla tek başına “hareket edemez” ve zamanın kendisi de uzaydan daha fazla tek başına “hareket edemez.” Turist “bu yol herhangi bir yere gidiyor mu?” diye sorar ve köylü de “hayır olduğu gibi kalıyor” diye cevap verir. Zaman da ancak bir hattın ya da bir manzaranın “batıya doğru uzanması” gibi bir anlamda “akar.” Bu da onun sıralı bir uzamı olduğu anlamına gelir. Ve her birimiz de zaman içerisinde ancak ve ancak bir çitin çiftlik boyunca uzandığı gibi devam ederiz: yani varlığımızın ve çitin parçaları, sırayla birbirini takip eden anlar ve noktaları işgal eder. Bu geçişir fakat onda “dışarıda” hiçbir şey yoktur. O şeylerin salt oluşumudur ve varlıkları da manifold boyunca ayak uydurur.³¹²

“Geçiş” dair bu analize tamamıyla katılıyorum. Zamanı tek başına geçen bir varlık ya da nesne olarak düşünmek sadece metaforik bir hata değildir (her metafor yanlış değildir ancak bu metafordaki yanlışlık Williams’tan örnek vererek gösterdiğimiz gibi açık bir şekilde ortadadır). Aynı zamanda bizim için nesnel ve somut bir varlık olarak bildiğimiz uzamla hiçbir analog modelleme benzerliği göstermez. Bulduğum sokağın 200 metre uzunluğunda olması ile bu sokağın uzunluğunun 5 dakika ile kat edilmesi sadece hareketin zaman ve uzamda var olduğunu gösterir. 200 metrelik bir sokak akmayacağı gibi o 5 dakikanın akması da mümkün değildir. Tıpkı bir sokağın 200 metrelik uzunluğunu 200 metrelik uzunlukla ölçmek ne kadar anlamsız ve totolojikse, o 5 dakikalık süreyi de aynı süreyle ölçmek (Smart’ın hatırlattığı gibi) anlamsızdır. Akan şeyin kendisi tıpkı uzamda olduğu gibi zamanda da yer kaplayan nesnelerin zamansal

³⁰⁹ Donald Williams, a.g.e., s.104.

³¹⁰ Donald Williams, a.g.e., s.105.

³¹¹ Donald Williams, a.g.e., s.105.

³¹² Donald Williams, a.g.e., s.105.

pozisyonu olabilir. Bu sebeple zamanı akan bir gerçeklik değil, nesnelere belirli bir zamansal pozisyon işgal ettiği bir sıralama olarak görmek daha anlamlıdır. Tam da bu sebeple konunun dışında görülmekle birlikte Williams'ın bu önermesinden çıkardığı sonuç açıklayıcı olmaktadır:

O hâlde zaman yolculuğu, ilk bakışta daha önce işgal ettiğimizden daha farklı bir anı işgal ettiğimiz her farklı an gibi bir banallikle veya işgal ettiğimiz her bir anın sonra işgal ettiğimiz herhangi bir andan daha farklı olduğu gibi bir tezatla -mesela şimdiden beş dakika sonrasıyla şimdiden yüz yıl sonrasıyla- işgal etmiş olmam gibi bir zıtlıkla açıklanabilir.³¹³

Burada Williams'ın, H. G. Wells'in Zaman Makinesi (*The Time Machine*) hikâyesinden örnek vererek renklendirdiği³¹⁴ fikrini ciddiye almak gerekir. Zaman yolculuğu fikri teorik anlamda zamanın mutlak bir yönü olmadığı fikrinin kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak burada akla şu soru gelir; “zamanda yolculuk” gibi bir metafor bile aslında Williams'ın dikkatini çektiği ve Smart'ın tehlikeli metafor olarak bizi uyardığı zamanın geçişi paradoksu sorununu doğurur mu? Zaman makinesiyle yapılan “yolculuk” zamanda belirli bir yerden başka bir yere “giderek” zamansal konumu değiştirmekle yapılıyorsa zamanda hareketi ayrı bir gerçeklik ya da Broad'un dediği gibi zamanın süreksiz yönünün bir parçası olarak düşünebilir miyiz?

Bu türden bir zaman yolculuğu senaryosunda ilk başta akla gelen zamansal geçişin deyim yerindeyse “çokkatlı” zamansal bir projeksiyon gerektirip gerektirmediği düşüncesidir. Bunun zamansal geçiş düşüncesi açısından önemli olduğu fikrindeyim. Zaman yolculuğu gibi bu bölümün sınırlarını aşan ve başka bir tezin konusu olabilecek kadar kapsamlı bir alanda kesin bir hükme varmak zordur ancak biraz üzerinde duralım.

İlk olarak asıl problem, zamanda yolculuğun zaman “içinde” mi yoksa zamanın “dışında” mı olup olmadığıyla ilgilidir. Önce “yolculuk” kavramı üzerinden düşünürsek; belirli bir A noktasından B noktasına yolculuk yaptığımızda A noktasının giderek dışında olur ve B noktasına varırım. Ancak uzamı değiştirmek mümkün değildir. A noktası asla uzamaz ya

³¹³ Donald Williams, a.g.e., s.105.

³¹⁴ Donald Williams, a.g.e., s.105., dipnot 19.

da kısalmaz³¹⁵. Sadece A noktasından ayrılmış ve B noktasına varmış olurum. Williams'ın sakıncalı bulduğu metaforla düşünersek; bu durumda zamanda yolculuk *zamanda* mı yoksa *zamanla* mı yapılır? Zamanda yapıldığını düşündüğümüzde zamanın geçişinin ön kabulü gerekir. Zaman geçiyor olmalıdır ki içerisinde (yani *zamanda*) yolculuk yapabileyim. Zamanla yapılıyorsa bu ise zamanın dışında başka bir zaman (ve hatta fizik açısından uzay-zaman) gerektirdiği için karşımıza ikincil bir problem daha çıkarır; bu da zamanın belirli sayıda olup olmadığını bilmediğimiz hiper-zamanlardan oluşup oluşmadığını düşündürür.

Bir zaman makinesi içinde zaman yolculuğu yaptığınızı düşünün. İkinci senaryoda yani yolculuğun *zamanla* yapıldığı durumda uzay-zamanı kat ederek giden makine içerisinde de zaman geçmektedir. O makinenin içinde geçirdiğiniz sürenin 10 dakika olduğunu düşünseniz dahi o 10 dakika “geçer.” O hâlde zaman yolcumuz, zaman dışında gittiği halde yine zamanla yolculuk yapıyordur. Birinci senaryoda uzamda olduğu gibi zamanın içinde, yani *zamanda* yolculuk yapıyorsam zamanın geçtiği fikrini -belirsiz olsa da- kabul etmek zorundayım. Her iki senaryoda da problem zamansal geçişin mutlak olup olmadığına bağlı değişmez. Eğer zamansal geçiş mutlak değilse bile -ki bu satırların yazarına göre değildir ve illüzyondur- zaman yolculuğu bu mutlaklık dışında başka bir mutlak zamanı mümkün kılar mı?

Bu senaryolardan ikisi de zamansal geçiş açısından sorunlu görünmektedir.

Bununla doğrudan ilgili bir problem de Richard T. W. Arthur'un işaret ettiği gibidir:

(...) Fakat birinin geçmişindeki hadiseyi hatırlaması bu olayın hatırasının şimdiki bilince çağrılmasıdır ki bu da açıkça fizik anlamda, bedenen ve zihnen Zaman Makinesi tarafından oraya taşınmaktan farklıdır. Yolcunun olayları normal olarak deneyimlediği ve aynı olayları zaman makinesiyle yolculuk yaparken deneyimlediği zamanlar arasında da fark vardır. Eğer bu olaylar aynıysa (ki eğer zamanlar onların deneyimsel içeriğine göre tanımlanıyorsa aynıdır) o hâlde zaman yolculuğu yoktur; eğer farklıysa o farklı bir zamanda farklı zamanları

³¹⁵ Bu A ve B noktalarını Öklid geometrisi gibi düşündüğümüzde karşımıza çıkar; peki uzay-zaman manifoldu “solucan deliği” vb. “kapalı zaman benzeri eğimlerle” (CTC/Closed Time-like Curves) değiştirilebiliyorsa bu aslında iki noktanın Öklidyen olmadığını mı göstermektedir? Bunun da önemli bir tartışma konusu olduğunu belirtmek gerekir. Eğer CTC sadece metafiziksel değil fiziksel bir Öklidyen doğruyu kesebiliyorsa, bu durumda her iki nokta arasındaki doğruyu “geçmenin” zamanın değişimi ile ölçülebileceğine dair metaforun baştan yanlış olduğunu düşünmek gerekir.

ziyaret ediyordur.³¹⁶

Arthur'un bu fikri ileri sürdükten hemen sonra dipnotunda Williams'a atıf yapması şaşırtıcı değildir; Wells'in zaman makinesi senaryosu -tıpkı ondan sonra yazılan diğer zaman yolculuğu senaryoları veya salt felsefi *gedankenexperimentleri* (düşünce deneyleri) gibi- Williams'ın ve Arthur'un ortak olarak işaret ettiği bazı problemlerle karşılaşır.

Fakat zamansal geçişle ilgili tartışmalarda zaman yolculuğu bu tartışmaların sadece bir yönüdür. Zamansal geçişi ifade etmek için kullandığımız terimlerin tıpkı az önce zaman yolculuğundan verdiğimiz örnekte olduğu gibi uzay-zamansal metaforları -kimi zaman kaçınılmaz- olarak içermesi aynı zamanda linguistik bir problem midir? Eğer uzay-zamanı anlamak ve kavramak için kullandığımız dil ve bu dilin yarattığı linguistik bir mesele, zamansal geçişi önceliyorsa o zaman meselenin sadece dilsel bir problem olduğunu düşünüp analizi buna göre yapmak gerekir. Eğer öncelemiyorsa zamansal geçişin metafizik yönü linguistiği önceliyor demektir. Bence bu tezin birinci bölümünü oluşturan ve ele aldığımız zamana ilişkin tüm sorunların altında bu argümanın doğru olup olmadığı problemi bulunmaktadır.

İkinci önermeye katılıyorum.

Ned Markosian, 1992 yılında kaleme aldığı *On Language and The Passage of Time* isimli makalesinde zamansal geçişin mümkün olduğunu ya da mümkün olmadığını savunan görüşlerin linguistik bir öncülünün olup olmadığını araştırmıştır³¹⁷.

Markosian şöyle demektedir:

(...) Ve meseleleri günlük dilimizde tıpkı uzamsal olduğu kadar zamansal olarak ele alıp alamayacağımız, bu türden cümleler olmaksızın yapıp yapamayacağımız sorusuyla özetlenir. James Plecha'nın yakın zamanda işaret ettiği gibi:

“Eğer dil kipsizleştirilirse (detensed) tahminen onların doğruluk değerini

³¹⁶ Richard T.W. Arthur, a.g.e., s.41.

³¹⁷ Ned Markosian, “On Language and The Passage of Time”, *Philosophical Studies*, Cilt 66, 10.1007/BF00668393 (04.06.2022), sf.1-26.

değiştiren cümleler değiştirmeyenlere çevrilebilir ve o hâlde elimizde dört-boyutlu blok evren vardır ve mutlak şimdi yoktur.”³¹⁸

O hâlde zamansal geçişe dair linguistik tez ile zamansal geçişin olmadığına dair linguistik tezle alakalı sorular dilin kipsizleştirilip kipsizleştirilemeyeceği - doğruluk değerleri değişen cümlelerin değişmeyen cümlelere tercüme edilip edilemeyeceği- sorusuna bizi götürür.³¹⁹

Açıktır ki Markosian’ın belirttiği ayırım şu ana kadar tekrar ettiğimiz ayırımın yani kipli ve kipsiz ifadelerin içinde bulunduğu ayırım kümesini içine almaktadır. Ancak Markosian bu kipsiz (*detensed*) ve kipli (*tensed*) ifadeleri Reichenbach’ın *token-reflexive analysis* (refleksif ifade analizi) açısından³²⁰ ele alarak değerlendirmektedir³²¹.

Markosian, kipli ifadelerin refleksif ifade analizi açısından, kipsiz ifadelerin tercümesi olabileceği fikrine aşağıdaki cümleleriyle karşı çıkar:

Kısacası, refleksif ifade analizi kipsiz dili doğrulamakta başarısızdır çünkü tercüme etmeleri gereken kipli cümle tiplerinin yeterli çevirilerini içermeyen kipsiz cümle tiplerini üretirler; burada zorluk, üretilen kipsiz cümle tiplerinin değiştirmesi gereken kipli cümle tiplerinin ifadeleri *üzerinde* aynı şeyleri ifade etmemeleridir.³²²

Markosian’ın amacı, zamanın geçişini temel alan herhangi bir kipli ifadenin kipsiz ifadeye tercüme edilebileceğini savunan B-teorisyenine zamanın geçişine dair iki tür ifadenin de (kipsiz ve kipli ifadelerin) yeterli olmadığını göstermektir.³²³ Gerçekten de “Hastings Savaşı 1066 yılında gerçekleşti” cümlesini “Hastings Savaşı bu yazının yazılmasından önce olmuştur” cümlesine tercüme etmemiz zamanın geçişi açısından değiştirmektedir? Bu soru üzerinde kısa da olsa düşünmeye değer.

Eğer McTaggart’ın A serisinin zamanı ifade edebilen tek serisi olduğunu kabul edersek Markosian haklıdır. Zira zamanı ifade edebiliyorsa, zamanın geçişini de ifade edebiliyordur. O hâlde A serisini zamanın geçişi için temel tümceler olarak alabilmemiz gerekir. Ancak daha önce de ifade etmiştim; kipli olan cümlenin zamanı McTaggartçı

³¹⁸ James Plecha, “Tenselessness and Absolute Present”, s.529.

³¹⁹ Ned Markosian, a.g.e., s.5.

³²⁰ Bkz. Geoff Georgi, “Demonstratives and Indexicals” <https://iep.utm.edu/dem-indx/> (18.04.2021).

³²¹ Ned Markosian, a.g.e., s.13.

³²² Ned Markosian, a.g.e., s.14.

³²³ Ned Markosian, a.g.e., s.5.

fasit daireye düşmeden ifade etmesi için öncelik ve sonralık ilişkilerinin zamansal olarak içkin ilişkileri de içerebilen bir şekilde ifade edebilecek bir yapıya ihtiyacım vardır. O hâlde varmamız gereken sonuç zamanın var olup olmadığına bağlı sonucu bir öncül kabul ederek B serisine göre zamanın akışını ifade edip edemeyeceğimiz değil, B serisinin kipsiz ifadelerinin oluşturduğu refleksif ifadelerinin anlam açısından bir değişiklik yaratıp yaratmadığını göstermektir.

Hastings Savaşı'nın 1066 yılında gerçekleşmesi ile onun o yılda *var olmasının* altında yatan semantik nüans budur. Bu alt bölümün girişinde Eddington'ın sözünü hatırlarsak; olaylar sadece vardılar ve oluşa gelmezler. A serisiyle ilgili temel sorun, söz konusu "olayın" oluşa geldiğine dair antropomorfik yaklaşımı pekiştirmesidir. Markosian, A serisinin yerine geçmesi gereken B serisinin aynı anlama gelmediğini göstermeye çalışırken yanıldığı nokta tam da burasıdır. A serisinden B serisi ifadelerine yönelik tip tipe (*type for type*) çeviri, ("Bu yazı Hastings Savaşı'ndan sonra yazılmıştır" veya daha genel olarak "A serisinin gerçek olduğunu savunmuyorum" yerine "bu tezin yazarı A serisinin gerçek olduğunu savunmuyor" tümceleri gibi) Markosian'ın Smart'a karşı göstermeye çalıştığı gibi başarısız olmaya mahkûm değildir³²⁴ çünkü Markosian'ın kaçırdığı nokta A serisinin bir var oluş fiilini imlerken, B serisinin *amacının* bu var oluş fiilini imlememesidir. Zamanın geçişi boyunca her bir olayın var olduğu sanısına ulaşmamızın da sebebi budur; A serisi 1066 yılında var olduğu bir savaşı imlediği için zamanı açıklamakta yetersizdirler, B serisi ise olayların sadece olduğu bir zaman çizgisini gösterir. Markosian, kipli ifadelerin yukarıda McTaggart ve Değişim bahsinde göstermiş olduğumuz gibi değişimi ifade etmekte yetersiz olmasının sebebinin var olanı ifade etmekteki güçlüğü olduğunu ve dolayısıyla da aslında zamanın illüzyon olduğuna dair McTaggart'ın çıkarımının tam da bu kipli ifadelerin yetersizliğinden kaynaklandığını atlayarak, kipsiz ifadelere yönelik tipe tip çevirilerin imkansız olduğunu göstermeye çalıştığı için hatalıdır; kipsiz ve refleksif ifade analizini savunan filozof muhakkak öyle olmamasına karşılık zaten zamanın akışı veya geçişi fikrinin gerçek olmadığını *hipotetik olarak* savunuyor olmalıdır. Eğer zamanın geçişini savunuyor olsa idi Markosian bu konuda haklı olabilirdi. O hâlde tezim açısından Markosian'ın zamanın geçişine dair meselelerde metafizik meselelerin çözümünün linguistik meseleleri öncelediği fikrinde

³²⁴ Ned Markosian, a.g.e., s.15.

haklı olduğunu düşünürken zamanın geçişine dair kipsiz ifadeleri savunan filozoflara karşı ileri sürdüğü gerekçenin yerinde olmadığını savunuyorum.

Bunu Theodore Sider’la aynı gerekçeye dayanarak savunuyorum:

Benimki gibi konular üzerinde çalışan, benim gibi metotları kullanan herkese şunun gibi bir soru yöneltilir (Sider s.xiv): Siz *tanımlayıcı* veya *kural koyucu* metafizik mi yapıyorsunuz? İlki olamaz çünkü Dört-boyutçuluk açık bir şekilde bizim sıradan kavramsal şemamızın doğru olmayan bir tanımıdır. O hâlde *kural koyucu* bir metafizik yapıyorsunuz. Ancak bu durumda filozofun koltuğunda oturup ne yapması gerekir? Sahip olmamız *gereken* kavramsal şemaların kurallarını bilim insanlarına bırakın!³²⁵

Kısaca söylemek gerekirse zamana dair *a priori* bir metafiziksel bir tasarı ortaya çıkarmak için *a posteriori* bir analize ihtiyacımız yoktur. Burada metafiziğin linguistiğe önceliğini meselenin linguistik bir yönü *olmadığı* gerekçesiyle ileri sürmüyorum. Daha çok ileri sürmek istediğim şey metafiziksel meselelere dair *a priori* açıklamaların önceliğidir. O hâlde şunu söylemek yanlış değildir; zamanın geçişi paradoksu linguistik analizin konusu değil mantıksal ve metafiziksel analizin konusudur. Bu metafiziğe yönelik herhangi bir girişim ise Markosian’ın dediği gibi ifade analizleriyle açıklanamaz sadece. Sider’in dediği gibi *kural belirleyen* bir metafizik, öncelikli olarak zaman felsefesinin temel meselelerini metafiziksel bir bağlam üzerinde inceler ve daha da önemlisi yine Sider’in ifadesiyle “bilim pek çok soruyu açıkta bırakır.”³²⁶ Peki bu pozitif bilimlerin nesnelere zamansal kısımları, zamanın geçişi ya da zaman felsefesinin bazı problemlerine dair cevapları olamayacağı anlamına mı gelir? Açık bir cevap vermek gerekirse; evet. Pozitif bilimlerin *anlam* arayışı yoktur. Onların kavramsal çerçeveleri neden-sonuç ilişkileriyle sınırlıdır ve kural koyucu (*preskriptif*) bir metafizik zaten bu çerçevenin dışında çalışır. Bu aynı zamanda bu doğrultuda çalışan bir felsefenin analitik olmayacağı anlamına gelmez.

Williams ve Deng’in analizleri üzerinden tartışmaya devam edelim.

Williams buna ek olarak daha önce McTaggart’ın da tekrarladığı gibi zaman geçişi ya da

³²⁵ Theodore Sider, a.g.e., s.xiv.

³²⁶ Theodore Sider, a.g.e., s.xiv.

mutlak varoluş açıklamalarının “trajedilerinin”, zamanın geçişinin mümkün olması halinde başka bir “tekrar” geçişi gerekli kıldığını gösterdiğini düşünür.³²⁷ T_1 zamanının geçtiğini düşünelim. Eğer bu zaman geçiyorsa geçen zamanın herhangi bir zaman birimi içinde mesela saniyede s_1 saniyesinde geçtiğini farz edelim. Bu durumda karşımızda s_1 süresince geçen bir t_1 zamanı olacaktır. Her bir s_1 süresi için belirli bir zaman dilimi gerekeceği için, s_1 için t_1 , s_2 için t_2 gibi, giderek artan şekilde oluşan zaman katlarıyla karşılaşılır. O hâlde Williams’ın tam olarak adını koyduğu gibi hareket eden şimdi (*moving present*), s_1 süresince hareket ettikten sonra gibi sonsuza kadar giden yeni bir zaman geçişi yani t_1, s_2 de t_2 zaman dilimi süresince yeni bir zaman geçişi ve bu şekilde sonsuza kadar giden bir zaman geçişi döngüsü oluştururlar.³²⁸

Williams zamanın geçişi fikrinin savunulması için iki motivasyon olduğunu söyler.³²⁹ Bunlardan birincisi boyutun somutlaştırılması mümkünken zamanın somutlaştırılmasının zor olması sebebiyle zamanın da tıpkı hareket gibi algılanmasıdır ki Williams’ın da savunduğu gibi bu fikri reddetmek daha kolaydır.³³⁰ Yukarıda bahsi geçtiği gibi zamanın hareket gibi geçtiğini söylemek metafordan öteye geçmeyen bir analogiye dayanır. Kalemin kılıçtan üstün olduğunu söylediğimizde nasıl kalemin *gerçekten* kılıçla bir silah olarak mukayese edilemeyeceğini biliyorsam, zamanın da -daha doğrusu Özel Görelilikten sonra artık uzay-zamanın da- tek bir boyuta indirgenerek mekanla mukayese edilemeyeceğini biliyor olmam gerekir. Ancak sorun sadece bundan ibaret değildir. Zamanın geçişini savunan filozof, A serisinin zamanın açıklaması için yeterli endeksli unsurları barındırdığını iddia edebilir. Analogi ile zamanın geçtiğini göstermek için metafora ihtiyaç yoktur; kipli ifadenin zamanı açıkladığını iddia etmek de mümkündür. Bu da zamanın geçişi hakkındaki temel problemlerden birinin tekrar hatırlatılması anlamına gelmektedir. A serisi, B serisine indirgenebilir mi?

O halde problemin endeksli ifadeler açısından tekrar tanımlanması gerekir. Beer’in de gösterdiği gibi, A serisiyle ifade edilen zaman *şimdiyi* gösteriyorsa, kipsiz olarak *şimdiyi* gösteren zaman birimi (yani B serisi) *şimdiyi* gösteremeyecektir. Beer’den alıntılırsak:

³²⁷ Donald Williams, a.g.e., s.106.

³²⁸ Donald Williams, a.g.e., s.106.

³²⁹ Donald Williams, a.g.e., s.107.

³³⁰ Donald Williams, a.g.e., s.107.

Her *A*-önermesinin, *B*-önermesi ile özdeş olduğu tezine ikinci bir itiraz da bunun belirli durumlarda Leibniz'in ayırt edilemezliğin özdeşliği ilkesini ihlal etmesidir. Örneğin, aşağıdaki zamansal endeksli cümleyi düşünün.

(3) Şimdi t_7 'dir.

Eğer her *A* önermesinin bazı *B* önermeleriyle özdeş olduğu bir durum varsa, o hâlde (3) ile kullanılan önerme doğrudur ve eğer doğruysa aynı önerme aşağıdaki şekilde kullanılabilir:

(4) t_7 , t_7 'dedir.

Buradaki zorluk, her ne kadar *a priori* olarak t_7 'nin t_7 'de olduğunu biliyorsak da t_7 'nin şimdi olduğunu *a priori* olarak bilemiyor olmamızdır. O hâlde (4)'ün kullanımı ile açıklanan önerme *a priori* olarak bilinebilir fakat (3)'ün kullanımı ile açıklanan önerme *a priori* olarak bilinemez. O hâlde Leibniz'in ilkesi gereğince söz konusu önermeler aynı özellikleri içermediği için özdeş değildirler.³³¹

Bu soruna yukarıda değinmişim; burada tekrar gündeme getirmemin sebebi ise Williams'ın da değindiği gibi şimdi ile ilgili A serisi açıklamasının yetersiz olmasıdır. Hareketi eğer, zamanın okuna göre sırasıyla gelecek, sonra şimdi ve de geçmiş olarak anladığımız takdirde şimdinin A serisine göre tüm açıklamaları totolojik açıklamaları dışarıda bırakacaktır. O hâlde Williams'ın bu iddiasını bu açıdan da güçlendirmek mümkündür. Bu itibarla, tıpkı Beer'in de belirttiği gibi A serisinin tamamen elimine edilmesini³³² savunmuyorum. Burada belirtmek istediğim, B serisinin zamanın açıklaması için daha iyi bir alternatif olabilecek şekilde A serisinden indirgenebileceği fikridir.

Williams daha sonra zamanın geçişi fikri için savunulan çok daha ciddi bir sebepten bahseder -ki bence bu hepsinden daha önemlidir.³³³ O da zamanın belirli bir yönü olduğu fikridir. Bunu yukarıda Broad'dan atıf yaparak ileri sürdüğüm zamanın yönü fikriyle karıştırılmaması gerekir. Daha çok zamanın geçmekteki *ısrarından* bahsediyorum. Bu ise daha çok Huw Price'in zamanın "*nesnel yönü*"³³⁴ olarak adlandırdığı durumdur. Sean Carroll'un da dediği gibi zamanın oku aslında fizikçilerin de adlandırdığı adıyla *tersinmez*

³³¹ Michelle Beer, "Temporal Indexicals and The Passage of Time", *The Philosophical Quarterly*, Cilt 38, Sayı 151 içinde DOI: 10.2307/2219921, s.160-161.

³³² Michelle Beer, a.g.e., s.163.

³³³ Donald Williams, a.g.e., s.107.

³³⁴ Huw Price, a.g.e., s.1.

*süreçlerdir.*³³⁵ Carroll'un ifadesiyle kahveye katılan sütü karışımdan sonra kahveden ayırmak tam da bu sebeple imkânsızdır.³³⁶ Bu da kaçınılmaz olarak termodinamiğin ikinci yasasının zamanın belirli bir oku olduğuna dair görüşün elini kuvvetlendirir. Eğer bir filozof zamanın geçişi fikrine karşı sağlam bir karşı argüman ileri sürecekse hepsinden önce entropiyi ve termodinamiğin ikinci yasasını göze almak zorundadır.

Bu da yukarıdaki zaman yolculuğu kavramıyla ilgili başka bir sorunu karşımıza çıkarır. Tersinmez süreçlerin fiziksel olarak “tersinebilir” olduğu durumlar var mıdır? Bunu biraz daha irdeleyelim. Eğer şimdi zamanda geçmiş oluyorsa, sütlü kahve örneğinden devam ederek diyebiliriz ki oku tersine çevirmek imkânsız olduğu için zamanın geçmişe doğru *kalıcı* bir şekilde aktığından bahsedebilirim. Ancak gelecek için aynısını söylemek mümkün olmayacaktır. Zira “var olmayan” bir şey olarak gelecek, potansiyel anlamda entropiye hazır bir kuvvettir. Kahve ve süt birbiriyle ayrı bir durumdayken onların karışması ancak entropiyi arttırır; bu durumda entropi henüz gerçekleşmemiştir, peki aynı oku tersine çevirebilmiş olsaydık aynı sürecin de tersine çevrilemez olduğunu söyleyebilir miydik? Kırılan bir bardağın -adeta bir film şeridinin geriye sarılması gibi- bardak haline gelebildiği bir evren tahayyül edelim. Bu evrende de belirli bir *yön* vardır. Williams'ın dediği gibi belirli şeyler veya olayların *a,b,c,...z*'den değil de *z*'den *a*'ya takip ettiği bir evren de belirli bir yöne sahip olurdu.³³⁷ O hâlde sağduyumuza ne kadar aykırı gelse de bardağı kırılmayan bir durumdan, kırılan bir duruma getirmek de aynı şekilde imkânsız olurdu. Zira bu farazi evrenimizde kırılmayan bardak *gelecekteyken*, kırılan bardak *geçmiştedir*. O hâlde ok simetrik değildir. Nesnelere olaylarla yön değiştirir ve bu da zamanın okunun simetrik olmayan yapısının metafiziksel olarak varsayılabileceği anlamına gelir. Bu imkânsızlığın, yani nesnelere zamanda izlediği yönün önce gelecek sonra şimdi ve daha da sonra geçmişe doğru gittiği bir senaryonun içinde vuku bulması gerekir. Zira zamanın yönü içerisinde aynı olayın olması imkânsızdır, o hâlde burada belirli bir zamanda mesela t_1 zamanında olan olayın t_2 zamanında tekrar gerçekleşmemesi için giderek artan bir entropi gerekmektedir. Herhangi bir kapalı sistem içerisinde hava buharına klor karıştırırsam, kloru, entropiyi yok etme pahasına ayırıştırmam imkânsızdır. Burada dikkati çeken nokta *ayırıştırmaktır*. Ancak aynı

³³⁵ Sean Carroll, *Zamanın Kozmolojik Tarihi*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s.43.

³³⁶ Sean Carroll, a.g.e., s.43.

³³⁷ Donald Williams, a.g.e., s.108.

süreci başka bir zaman diliminde tekrar gerçekleştirebilirim. Hiçbir olay birbirini tekrar etmeyeceği için, entropi sabit kalmak zorundadır. Eğer bir olayı aynı süreçlerle tekrar gerçekleştirebilmiş olsaydım termodinamiğin ikinci yasasını ihlal ederdim. Bu sebeple hava buharına karıştırdığım kloru tekrar elde ederek, aynı şekilde hava buharına karıştırmam termodinamiğin yasalarına aykırıdır. Zira bu kloru tekrar elde etmek için gereken enerjinin kapalı sisteme sokulan enerjiden fazla olması gerekir ancak kapalı bir sistemde enerji sabittir. O hâlde burada söz konusu olan geçen zaman sebebiyle olayın tersinemez olması değildir; yasanın dikte ettiği, kapalı bir sistemde dâhili enerjinin sabit olması ve bu sürecin tersine çevrilemez bir süreç olmasıdır. Williams'ın Görelilik Kuramı'nın büyük fizikçilerinden Eddington'a atıf yaparak söylediği gibi "Eddington, okun kozmosa entropi ilkesiyle sağlandığını düşünen pek çok bilim insanından sadece biriydi ve entropi de bu sebeple savunulan tek ilkedir."³³⁸ O hâlde şunu söylemek mümkündür; tersinemez süreçler yani zamanın belirli bir oku olduğunu gösteren ifadeler zamanın geçişi için bir sebep olarak ileri sürülemez. Eğer bir içten yanmalı motor, benzini yakarak duman haline getirmişse bu süreç tersinemez çünkü bu doğanın şeylerin çalışma prensibine dair belirlediği bir yasadır; zamanın *çalışma prensibine* değil. Bu sebeple bu fikrinde aynı şekilde zaman ve uzay arasında kurulan yanlış bir metaforun başka bir neticesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zamanın bu şekilde bir yönünün olmasının sebebi, denklemin başka bir unsuru olan enerjinin işin içine girmesidir. "Enerjiyi tersine çeviremeyiz çünkü zaman buna izin vermez" diyemem. Enerjiyi tersine çeviremem çünkü sabittir ve *zamanla* değişmez diyebilirim. Zaman "geçtiği" ya da "aktığı" için değil, enerjinin sabitesi değişmediği için süreç tersine çevrinmezdir. Üzerine düşünüldüğünde zaman yolculuğunun olağanüstü ölçekte bir kozmik güç gerektirmesinin sebebi de budur. O hâlde zamanın okunun gösterdiği yön sadece belirli bir süreci ifade eder ve benim üstümde durduğum bu sürecin doğrudan kendisi de değildir; fiziksel bir sürecin metafiziksel bir kavramsallaştırması, yukarıda Theodore Sider'dan da örnek verdiğim gibi bilimin açıkta bırakmak zorunda olduğu soruları ve bu sorulara yönelik cevap arama isteğini doğurur.

Zamanın geçişi konusundaki itirazlar ve bu konudaki fikirlerimi beyan ettikten sonra Natalja Deng'in (ve benzer fikirlerdeki diğerlerinin) analizine gelelim. Burada Deng'in

³³⁸ Donald Williams, a.g.e., s.108.

itirazı hem yukarıda sözünü ettiğim tartışma hem de Deng'in ayrıca üzerinde durduğu gibi zamanın geçişinin nasıl yorumlanacağı bağlamında önemlidir. Bu sebeple Deng'in analizini ayrıca ele almayı önemli buluyorum.

Deng, 2019 yılında *One After Another: Why The Passage of Time is not an Illusion?* Başlıklı bir makale yayımlamıştır. Makalesinde zamanın geçişinin bir illüzyon olmadığına dair güçlü argümanlar ileri sürmüştür.

Deng meseleyi ele alırken zamanın geçişinin illüzyonu kavramlarını böler ve iki başlık altında inceler. Birincisi zamanın geçişi, diğeri de illüzyon kavramıdır. Deng'in analiz ettiği sırayla gidelim.

Deng'e göre temel sorun zamanın var olup olmadığı değil onun geçiş özelliği taşıyıp taşımadığıdır.³³⁹ Buraya kadar sorun yoktur; zamanın var olup olmadığı (ki felsefede bir şeyin var olmadığı düşünüldüğü halde üzerine tartışılabilir) temel bir mesele olsa da onun varlığını kabul edip geçtiğini reddetmek de mümkündür. Buna az sonra değineceğiz.

Deng'in söylediği bir şey vardır ki gerçekten kayda değer bir argümandır:

Her ne kadar felsefi refleksiyonun ürünü olsalar da zamanın dinamik ve dinamik olmayan görüşleri de temellerinde sezgiseldir.³⁴⁰

Bu bağlamda zamanın dinamik olmadığına dair görüşler de aslında bizim zaman zaman “Zaman aslında bir yalan” ya da “Zaman akıyor gibi geliyor” dememiz gibi sezgisel bir tutuma dayanırlar. Ve ayrıca da tecrübe inkâr edilemez bir gerçektir. Tecrübenin zamanın geçtiğinin ön kabulünü gerektirip gerektirmediği sorulabilir ancak zamanın geçmiş olduğunu düşünmüyor olsaydık kötü ve iyi tecrübeler konusundaki bilğimiz ne kadar sağlıklı olabilirdi? Deng'in burada işaret ettiği nokta göz ardı edilebilir bir nokta değildir. Zamanın nasıl geçmediğini ya da geçtiğini düşünürken bile belirli bir sübjektif algıya

³³⁹ Natalja Deng, “One Thing After Another: Why the Passage of Time is Not an Illusion?” ed. Valtteri Arstila, Adrian Bardon vd., *The Illusions of Time: Philosophical and Psychological Essays on Timing and Time Perception*, Palgrave/Macmillan (Ebook) <https://doi.org/10.1007/978-3-030-22048-8>, 2019 içinde, s.4.

³⁴⁰ Natalja Deng, a.g.e., s.5.

dayanırız; kötü tecrübenin varlığı -mesela elim yanarken hissettiklerim- bu kötü tecrübenin geçeceğine dair hissettiklerimle beni biraz olsun teselli edebilir. Eğer geçtiğini bir an için düşünmüyor olsam kötü tecrübeyi sağlıklı bir şekilde atlatmam imkansızlaşır. Yakın zamanda Harry Foundalis gibi filozoflar, zamanın bu şekilde geçtiğini düşünmemize yol açacak evrimsel bir şema olup olmadığına dair bilginin, zamanın rlativist yönünün bizim evrimsel algı şemamız ve Öklidyen ve Galileo-Newton geçişine yönelik klasik algımıza (Foundalis buna EGN (Öklitçi ve Galileo-Newtoncu/*Euclidean and Galileo-Newtonian*) algısı demektedir) hiçbir şey katmayacağını savunmuşlardır.³⁴¹

Deng'in üstünde durduğu nokta burada önemlidir; sübjektif bağlam belki "felsefece" objektif bir ontolojik hakikati göstermeyebilir. Ancak her ontolojik hakikatin "zorunlu gerçek" olup olmadığını sorabiliriz. Bu açıdan Deng'in eleştirisinin önemli olduğunu düşünüyorum.

Deng bu noktada dinamik olmayan zaman görüşlerinin (özellikle blok evren teorisinin) fizikte kaydedilen gelişmelerle uyum içinde olduğunu da ekler.³⁴² Özellikle özel görelilik teorisi "şimdi" kavramının tamamen sübjektif olduğunu fiziksel zamanda göstermiştir (hareket eden spot lambası (*moving spotlight*) ya da hareket eden şimdi (*moving now*) görüşlerini şimdilik tartışma dışı bırakırsak).

Deng'in ikinci analizi de illüzyonun ne olduğu üzerinedir. Bu konuda da oldukça nettir Deng. İllüzyon bir şeyin öyle görüldüğü halde o olmadığı fikriyse zamanın illüzyonu konusundaki tanım açıktır. Zaman geçer gibi *görünür* ancak geçmez. O hâlde Deng'e göre karşımızda iki soru vardır; (a) Zaman geçiyor gibi mi görünüyor? Yoksa (b) Zaman geçiyor mu?³⁴³

Deng de dinamik olmayan zamansal gerçekliğe dair görüşün (Dört-boyutçuluk), şeylerin nasıl görüldüğüyle çelişki içinde olduğunu teslim eder.³⁴⁴ Eğer bir şey geçmiyorsa nasıl geçiyor gibi görünebilir? Şu an gecedir ve bir süre sonra güneşin doğacağını kendi

³⁴¹ Harry Foundalis, "Why does time 'flow' but space is? Answers in evolution and cognition." 2014, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc> (07.05.2022)

³⁴² Natalja Deng, a.g.e., s.5.

³⁴³ Natalja Deng, a.g.e., s.6.

³⁴⁴ Natalja Deng, a.g.e., s.7.

gözlerimle görürüm ancak bana geçiş gibi gelen bu fenomeni fiziğin ve hatta felsefenin reddetmesi arasındaki uyumsuzluk kolayca geçiştirilemez. İşte bu noktadan sonra Deng'in analizi yavaş yavaş fenomenolojiye doğru kaymaya başlar. "Zaman geçiyor gibi mi görünüyor?" sorusu yavaş yavaş "sorun bende mi?" sorusuna dönüşür. O hâlde Deng'in burada can alıcı sorusu "dünyanın zamansal özelliklerini sadece zamanın geçişiyle mi deneyimleriz?" sorusu olacaktır. Sonuç itibarıyla zaman geçsin ya da geçmesin bizim tecrübelerimiz, art arda gelme ve süre ile ilgili bilgimiz vardır. Bu bilginin, Deng'in sorduğu gibi "Zamanın geçişi tecrübesiyle mi yoksa zaman geçtiği için mi?"³⁴⁵ bizde tanımlanıp tanımlanmadığı önemli bir sorudur. Yine Deng'in ifadesiyle zamanın geçişinin tecrübelerimizi mümkün kılması ya da tecrübelerimizin altında yatan sebep olması birbirinden bağımsızdır.³⁴⁶

Deng, tecrübelerimiz ve zamanın statik olduğu görüşü arasındaki uyumsuzluğa analogik olarak Paul Laurie'nin "renkli-phi" deneyini örnek verir.³⁴⁷ Bu deneyde denekler onlara gösterilen hareketsiz tek bir noktaya yönelik ekranın sağ ve solundaki ışık kaymalarını noktanın hareketi yani animasyon olarak algırlarlar.³⁴⁸ Bu deneye göre Paul, bizim de tıpkı söz konusu deneklerde olduğu gibi zamanı da belirli bir noktayı "geçiyor gibi" gördüğümüzü düşünmektedir³⁴⁹. Deng, Paul'ün örneğinin bu analogiyi sunmakta yetersiz olduğunu çünkü bizim blok evrende bir şeyin değiştiğini tasavvur etmemiz ile denegün noktanın hareket ettiğini tasavvur etmesine yol açan illüzyonun altında yatan nedenin zaman olmadığını, tersini düşünmek için blok evrende de bizim beynimizin doldurması gereken boşluklar olması gerektiğini oysaki böyle olmadığını iddia eder.³⁵⁰

Deng, önermesini daha ileri götürerek, bir an için bu boşluğun da olduğunu düşünmemizi ister.³⁵¹ Fakat bu durumda da A serisini gerektiren bir zamansal geçişe gerek yoktur demektedir Deng; "sadece sürekli hareket, düzen, süreç ve ardı ardınlık deneyimleri vardır."³⁵²

³⁴⁵ Natalja Deng, a.g.e., s.7.

³⁴⁶ Natalja Deng, a.g.e., s.7.

³⁴⁷ Natalja Deng, a.g.e., s.8.

³⁴⁸ Natalja Deng, a.g.e., s.8.

³⁴⁹ Natalja Deng, a.g.e., s.8.

³⁵⁰ Natalja Deng, a.g.e., s.8.

³⁵¹ Natalja Deng, a.g.e., s.8.

³⁵² Natalja Deng, a.g.e., s.8.

Deng bu minvalde Ronald Gruber, Ryan P. Smith ve Richard A. Block'ın 2017 yılında yazdığı *The Illusory Flow and Passage of Time within Consciousness: A Multidisciplinary Analysis* makaleye de cevap verir. Deng'e göre Gruber ve arkadaşları bilimsel gözlemlerle zamanın illüzyon olduğuna dair verileri gösterirken iddiasının bizim algımızın devamlılık illüzyonu taşıdığı iddiası olmadığını bundan farklı olarak zamansal fenomenolojinin bir illüzyon olmadığını yani bir geçiş fenomenolojisini içerip içermediğini savunduğunu söylemektedir.³⁵³

Deng'in iddiasındaki temel fenomenolojik gerekçe açık bir şekilde onun şu ifadesinde ortaya çıkar:

O hâlde algıladığımız zamanın geçişi dışında nedir? Biz, zamansal art ardalık (temporal succession), zamansal düzen ve zamansal süreçleri algılarız. Zamansal fenomenolojimiz bunların hepsini içerir. Değişimlerin ve sabit kalmanın algısal olarak farkındayızdır (zaman içerisinde mevcut nesnelere üzerinde). Bu algısal deneyimler blok evren görüşüyle kusursuz bir şekilde uyumlu dünyayı sunar. O hâlde bu doğruysa, algısal içerikler “geçmiş, gelecek ve şimdi” gibi kavramlarla açıklanamaz.³⁵⁴

Deng'in ileri sürdüğü şey, blok evren görüşü olsun ya da olmasın zamana dair zamansal içkin deneyimlerimizin tartışmasız bir şekilde algıya dayalı olduğu gerçeğidir. Deng'in makalesinin son altbölümünün başlığı bu yüzden “Zamanın geçtiğini düşünüyor muyuz?” adındadır.

Deng'in yapmaya çalıştığı A serisi ve B serisi arasındaki temel farkın “minimal geçiş dostu diller” dediği diller ile “önemli derecede geçiş dostu diller” gibi farklara dayalı olduğunu göstermek ve bu sebeple de zamanın geçişinin illüzyon olduğuna dair iddiaları çürütmektir.³⁵⁵

Deng'in “blok evren görüşünde değişimin mümkün olabildiğine” yönelik tezine katılsam da diğerlerine katılmakta zorlanıyorum. Bunlardan birincisi, Deng'in illüzyon fikrine

³⁵³ Natalja Deng, a.g.e., s.9.

³⁵⁴ Natalja Deng, a.g.e., s.11.

³⁵⁵ Natalja Deng, a.g.e., s.14.

yönelik açık tanımıdır. Zamanın geçiyor gibi görünmesi ile zamanın gerçekten geçmesi arasındaki fark, Deng'in makalesinin kimi bölümlerinde ileri sürdüğü linguistik nedenlerle filozofun ajandasından hemen çıkarılamaz.³⁵⁶ Deng'in filozofun kastettiği illüzyon ile filozof olmayanın kast ettiği illüzyon arasındaki farkı karıştırdığımı düşünüyorum. Deng'in illüzyon tanımındaki problem de burada başlar.

4 sayısının “gerçekte” var olmaması ile 4 tane kalemin var olması, 4 sayısının ya da 4 adet kalemin illüzyon olduğunu göstermez. Burada illüzyon olarak kurulan ilişki iki gerçeklik arasındaki çelişkidir. Bunu en basit şekilde bir illüzyon gösterisinde de fark ederiz: Sihirbaz orada *olmadığını varsaydığımız* şeyi yani tavşanı şapkasından çıkarır. Benim tavşandan önce düşündüğüm gerçeklik, şapkanın boş olmasıyken esasında şapka boş değildir. Burada illüzyon sadece benim bu gerçekliği düşünmem ile değil bu iki gerçeklik arasındaki mantıksal farkta yatar. Şapkanın boş olması bir *illüzyondur* ancak boş olmaması durumuyla kurduğum ilişki sonucunda oluşan bir illüzyon; şapkanın boşluğu gerçek değildir, o hâlde şapkadaki tavşan gerçektir. Bu iki gerçeklik arasındaki fark benim tecrübemin eksikliği ya da sihirbazın dikkati dağıtması sonucu oluşsa da her halükârda iki gerçekliğin farklılığı ortadadır. Birisi sadece onun orada “olmadığı” varsayımıyken, diğeri sonradan olduğunun fark edilmesidir. Bu durumda esasında biz zamanın olmadığını önceden varsayıp, sonradan olduğunu fark etmiyoruz. Filozof için zamanın gerçek olmadığı düşüncesi metafizik bir zamanı da ifade ediyor olabilir dersek, Deng'in sadece dilsel sebeplerle savunabileceği bir alan kalacağını düşünüyorum.

Yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi Deng bu tezlerini dile getirirken değişim algısının devamlılık illüzyonuna dayanmadığını ancak zamansal fenomenolojinin geçiş fenomenolojisini içeren bir illüzyon olup olmadığını söylediğinden bahsetmiştik. Deng'in burada bir tür söz oyununa başvurduğunu düşünüyorum. Zamansal fenomenoloji yani benim etrafımdaki kozmosu düzenli ve zamansal bir geçiş içerisinde görmem, zamanın geçmediği bir evren ile çelişki içerdiği için zaten illüzyonun kendisidir; zamansal illüzyonu içermesi gerekmez. Şapka-tavşan örneğinde olduğu gibi şapkayı boş olarak görürüm ve bir an sonra şapkanın içinde tavşan vardır. Boş bir şapka fenomeni (ya da fenomenolojisi) şapkanın içinde bir şey olup olmaması olasılığını içermek zorunda

³⁵⁶ Natalja Deng, a.g.e., s.5.

değildir. Ben fark etmediğim sürece sonsuza kadar şapkayı boş olarak görebilirim. O hâlde zamanı da geçiyor gibi görmek zamanın gerçekten geçtiğini ya da zamanın geçişinin illüzyon olmadığını göstermez. Gece karanlıkta sokaktaki adama mavi bir arabanın çarptığını görürüm; ışığın azlığı sebebiyle arabanın rengini yeşil yerine mavi olarak görmüş olabilirim. Bu durumda ışığın azlığı ile ortaya çıkan boşluğu beynim doldurur; renksiz bir arabayı tahayyül etmem imkânsızdır. Bu durumda illüzyonu yaratan ışığın kendisidir. Zamanın kendisinin bu illüzyonu yarattığını söylememek için geçerli bir sebep ne olabilir? Bu da zamanın da bu örnekte olduğu gibi illüzyonu yaratan “ışığa” benzetilebileceği ya da tersine zamanı bu şekilde illüzyon olarak görmemiz gereken başka bir “yanıltıcı parmağın” olup olmadığı mı sorusunu akla getirir. Bu durumda Deng’in meselenin altında devamlılık illüzyonunun değil zamansal fenomenolojinin olduğunu düşünmesi doğru değildir.

İkincisi de Gruber ve arkadaşlarının göstermiş olduğu gibi meselenin temelinde yatan şeyin zamanın bilinç ile ilişkisi olmasıdır.³⁵⁷ Eğer bu ilişkinin ardında sadece linguistik bir problem olduğu düşünülürse bu illüzyonun deneysel olarak gösterilmesi de Deng’in çıkardığı linguistik sonuç ile çelişkili demektir. Ancak Deng’in kastettiğini sadece dil felsefesi bağlamında almasak bile, şu çıkarımını bir tür konvansiyonalizm olarak düşünebilir miyiz?

“Zamanın geçişi bir illüzyon mudur?” Sorusu pek çok kişi için pek çok şey ifade eder. Zaman metafizikçileri, zihinlerinde belirli, büyüleyici ve tanımlanması zor anlamı barındıran ilgili bir gruptur. Soru bu şekilde anlaşıldığında cevap geçiş illüzyonunun olmadığıdır.³⁵⁸

Eğer bu konvansiyonalizmi bir ilke olarak kabul edersek sadece zaman değil hiçbir konuda ontolojik bir ayırım yapmamız mümkün olmayacaktır. Bu durumda bilinç ve zaman ilişkisini açıklamak tamamen imkânsız olacaktır. Williams’ın dediği gibi “bu deneyimleri inkâr etmek yararsız bir çabadır ancak onların doğru tanımını başka bir meseledir.”³⁵⁹

³⁵⁷ Ronald Gruber, Ryan P. Smith ve Richard A. Block, *The Illusory Flow and Passage of Time within Consciousness: A Multidisciplinary Analysis*, *Timing&Time Perception*, DOI: 10.1163/22134468-2018e001, Brill Publications, 2018, s.3.

³⁵⁸ Natalja Deng, a.g.e., s.14.

³⁵⁹ Donald Williams, a.g.e., s.109.

Zamanın geçişinin var olduğunu duyumsamak ile ilgili bir problem yoktur. Algı ve duyumu reddetmek imkânsızdır. Ancak Tim Maudlin'in de dediği gibi zamanın geçişinin *kendinde ve kendisi için* tutarsız olduğuna dair sağlam mantıksal itirazlar vardır.³⁶⁰ Bu itirazların sadece "algımız o yönde olduğu için" argümanı ile kolayca giderilemeyeceğini düşünüyorum. Ancak Deng'in her itirazının da temelsiz olmadığını düşünüyorum.

Bu şekilde birinci bölümün sonuna geldim. Bu bölümde ilk önce A ve B serisini tanımladım. Her iki seriyi de tanımladıktan sonra, kip, değişim ve olay gibi kavramların açıklamasını yaptım ve McTaggart'ın fasit daire kavramının gerçekliğini Oaklander ve Smith arasındaki tartışma üzerinden Oaklander'ı destek göstererek savundum. Takip eden alt bölümde Russell ve McTaggart arasındaki tartışmayı kapsamlı olarak inceledim. Yukarıda giriş bölümünde de belirttiğim gibi Russell ve McTaggart arasındaki belki de en önemli görüş farklılığı, A serisinin indirgenip indirgenemeyeceği üzerinedir.

Son olarak zamansal geçiş paradoksu ve zamansal geçiş ile ilgili zaman felsefesindeki temel problemlere değindim. İlk bölümdeki temel soru ve sorunlar ve bunlara getirmeye çalıştığım cevaplar, gelecek iki bölümün çatısını oluşturmaktadır.

İkinci bölümde A ve B serilerinden ayrı ayrı türetilen ve her iki serinin kombinasyonundan oluşturulan zaman felsefesi teorilerinden bahsedilecektir. Bu sebeple ilk bölümün temel altyapısı ikinci bölümü -ve takip eden üçüncü bölümü- anlamak için önemlidir. İkinci bölümün altyapısı, bu bağlamda, zaman felsefesi teorilerinin açıklanmasına ve bu teorilerin anlaşılması üzerine kuruludur.

Aynı zamanda ikinci bölümdeki zaman felsefesi teorileri -ve kendi görüşümce oluşturduğum bir modifikasyonla savunduğum görüş olarak Dört-boyutçuluk- üçüncü bölümde zaman ve Tanrı ilişkisi bağlamındaki problemleri işaret etmek ve bunlara cevap getirmek için de önemlidir.

³⁶⁰ Tim Maudlin, *Remarks on The Passage of Time*, Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Cilt. 102, DOI: 10.1111/1467-9264.00118, s.260.

II. BÖLÜM

ZAMANIN ONTOLOJİSİ:

*Fakat şehirdeki tüm saatler
Pır pır edip, çalmaya başladı
Ah! Kandırmasın seni zaman
Fethedemezsin ki zamanı.*

W. H. Auden/As I Walk Out One Evening

Şu ana kadar zaman kavramı, zamanın geçişi, zamanın açıklanmasına dair A ve B teorilerini açıkladım. Bu açıklamalarla, bu konu üzerinde düşünmüş filozofların çalışmaları, zaman felsefesinde bu çalışmalarla gelinen noktayı ve kendi fikirlerimi naklettim.

A ve B teorileri her ne kadar zaman üzerine kullanageldiğimiz iki ayrı kategori olarak bilinse de tartışma bundan ibaret değildir. A serisi veya teorilerini savunarak zamanın gerçekliğini savunmak mümkün olduğu gibi B serisini veya teorilerini savunarak da zamanın gerçekliğini savunmak mümkündür. Benzerini sadece zamanın gerçek bir varlık olarak savunulmasını değil aynı zamanda zamanın “geçtiğini” ya da “geçmediğini” iddia ederken de söyleyebilirim. Bir A teorisi savunucusu –kimi zaman kulağa tutarsız gelse de- zamanın geçmediğini iddia edebilir.

Her iki teori de zamanın doğasının mümkün iki açıklamasını içerir. Bu iki teori arasındaki en önemli fark zamanın yapısına dair sundukları argümanların farklılığından ileri gelir. Bir şeyin doğasının açıklanması o şeyin nasıl bir şey olduğunu bana gösterse de kimi zaman bunun için daha ayrıntılı bir tanımlamaya ihtiyaç duyarım. Suyun neden oluştuğu ve hangi hal fiziğinde olduğunu bilsem bile onun nasıl aktığını açıklayabilmek için daha ayrıntılı bir fizik ve dinamik kuralları bütününe ihtiyacım vardır.

Zaman hakkında ileri sürülecek herhangi bir felsefi bir önerme onun diğer şeylerle ilişkisini ve hatta uzay-zamanın dahi var olmadığı mümkün durumlar üzerinde durmak zorundadır. 20. yy. Başından itibaren fizik bilimindeki gelişmeler, uzayın zamandan ayırt

edilemeyeceği bir evren tablosunu zorunlu kılmıştır.³⁶¹

Poidevin'in de belirttiği gibi:

Gödel, Genel Görelilik'in sonuçlarının standart olmayan zamansal topolojilere izin verdiğini vurguladığından bu yana felsefi ortodoksi zamanın topolojik özelliklerini sadece olumsal olarak görmeye doğru meyletmiştir.³⁶²

Bu durumda zaman felsefesi görüşleri zamanın topolojisi, onun mutlak olup olmadığı ve zamanın nesnelere üzerinde bir mutlaklığı ya da ilişkisel bir yapısı olup olmadığı sorularını sorar. A ve B teorileri *doğrudan* bu veriyi vermez, onun yerine zamanın ontolojik konumuna dair muhtemel açıklamaların bir kategorisini bize sunarlar.

Ancak zamanın varlığı üzerine düşünüldüğünde görülecektir ki zamansal durumlar her bir kategorik tanımlamada dahi uzaya dair bir ifadeyi içerir. Tek başına “iki hafta sonra” ya da “23 Şubat 1848” dememin bir anlamı yoktur. Zamanı hangi kiple ifade edersem edeyim, ona eşlik etmesi gereken bir nesne ve özne bulunmalıdır. Değişim, olay ya da kip; hangi ifade olursa olsun bunları tanımlayabilecek doğru bir kerteriz noktası bulmam gerekir. 23 Şubat 1848 ifadesini tek başına kullandığımda karşımdaki kişi bir tarihçiye 1848 devrimlerini bilecektir; ama devrimi bu tarihle ilişkilendirecek bilgisi olduğu için. Aksi halde B serisini en doğru ifade şekli olarak düşünsem bile bu yeterli olmayacaktır.

Bu durumda bu gibi olumsal özellikleri ekleyince ikinci bir sorun karşımıza çıkmak için gecikmez. Yukarıda verdiğimiz örnekteki tarihçinin bilgisi bir *geçmiş* bilgisidir. O hâlde yazılı ya da değil her türlü “anı” bu bilginin parçasıdır. O hâlde geçmiş denilen zamanın oku, kaçınılmaz bir varsayımı yani geçmişin bilgisinin zamanı algılamak için esaslı olduğu varsayımını da doğurur.

Buradan da üçüncü bir varsayımına ulaşırız. Bu varsayım ise geçmişin ve geleceğin birbirine olan ilişkisinin kaçınılmaz bir şekilde birbiriyle bağlı olduğudur. Geçmişe yönelik bilgin geleceğe yönelik çıkarsamamı kolaylaştırır. Eğer daha önceki

³⁶¹ Robin Le Poidevin, “IX Relationism and Temporal Topology: Physics or Metaphysics?” Edt. Robin Le Poidevin&Murray MacBeath, *The Philosophy of Time*, New York: Oxford University Press, 1993, s.150.

³⁶² Robin Le Poidevin, a.g.e., s.150.

tecrübelerim ısınmış bir sobaya dokunmamamı söylüyorsa buna uyarım ve ısınmış bir sobaya dokunmanın beni yakacağı doğrultusundaki kaçınılmaz neden sonuç ilişkisine güvenim olmazsa başka herhangi bir şeye güvenimin olması imkansızdır. Bir cisim yeteri kadar ısındığında onunla temas etmenin insanda muhtemel bir acı doğuracağı bilgisi belki bilimsel dille yeteri kadar düzgün bir şekilde ifade edilememiş olsa da geçerli bir bilgidir. Bir gitarın uygun tellerine bastığımda alacağım sesin bir La Minör olduğunu bilmem de böyledir. Deneyimden kaynaklanan bilgi -türü ne olursa olsun- sağduyuya güven duymamız için bir nedendir. O hâlde bunu ele alan bir zaman teorisinin nedensellik ilişkisini dışarıda bırakacak bir argüman üretmeden sağlıklı bir sonuca varamayacağını da düşünmek gerekir.

Tabii ki bu aynı zamanda bir nesnenin varoluşunun nasıl gerçekleştiğini de içeren endişeleri de beraberinde getirir. Bir ağaç ve o ağacın bir zamanlar tohum olarak aynı varlıklar olmasını anlamlandırmanın bir yolu nedensellik, diğer bir yolu da buna eşlik eden bir uzay-zaman düşüncesidir. Bunun, tezimin diğer bölümünde ele alacağım gibi varlıkların nasıl meydana geldiğini uzay-zamanın dışında bir “güçle” anlamlandırma çabasını nasıl etkileyeceği düşünmek zor değildir. Daha doğru ifade edilirse; Tanrı'nın içinde -veya dışında- olduğu bir evrenin tasavvuru, neden sonuç ilişkisinin bu kadar belirli olduğu bir evren mekaniğiyle ne kadar ilişkilendirilebilir sorusu olduğu için problemi oluşturmaktadır. Uzay-zamanın dışında bir gücün açıklanmasını içeren en büyük zorluk uzay-zamanı içeren (ya da belki de ona etki eden) bir nedensellik nosyonu ve zaman ile bu gücü açıklama arasındaki gerilimi oluşturur.

Nesnelerin varoluşları, belirli bir oluşun göstergeleridirler. Fiziğin yararlı bir iş dediği her entropik değişim, belirli bir oluşu mu göstermektedir? Maddenin başladığı bir *yerlerin* olduğunu söylemek onun *ne zaman* olduğunu söylemekle eşit değildir. Bu bizi tam da zamanın asimetric yapısının merkezine götürür. Varlığı geçmişle anlamlandırma eğilimindeyiz. “Bundan iki hafta sonra güneş doğacak” demek de bu şekilde bir anlamlandırma olabilir. Ancak bu olumsal durumu kesinleştirebilecek veri seti benim için güneşin varlığını şüpheli kılmaz. Güneşin varlığını benim için “olumlu olarak tanımlayan” şey onun zamanın tüm anlarında bulunabileceğine yönelik yargımdır ve bu yargıya kaçınılmaz olarak eşlik eden *a posteriori* çıkarımların olabileceğini düşünmek

zor değildir.

Tüm bu bahsettiğim zorluklar zamanın yapısı üzerine konuştuğumda karşıma iki problem çıkarır:

1. A ve/veya B teorileri zaman hakkında konuşmak için belirli bir çerçeve oluştururlar. Dolayısıyla her iki teorinin zamanın ontolojisi için oluşturduğu temel çerçeve zamanın topolojisini de içermek zorundadır. Onun nasıl “aktığı” ya da “akmadığı” gibi ifadeler bu bağlamda ele alınır.
2. Bu durumda A ve B serisinin zaman topolojisi ve ontolojisi hakkında konuşulabilir.

A ve B serisinin zamanın doğasına dair açıklamalarının bu yönü bu bölümde ele alacağımız konuların merkezini oluşturmaktadır.

O hâlde A ve B teorileri, kısaca açıklamak gerekirse zamanın hangi sistematik davranış içerisinde olduğunu tam olarak tanımlamak için gerekli ontolojik zemini hazırlarlar. Ancak zamanın doğasının onu nasıl yönlendirdiğini daha iyi anlayabilmek için daha detaylı bir tanımlamaya ihtiyaç vardır.

Bu bölümde bu tanımlamayı ortaya koyan argümanlar incelenecektir.

A ve B teorilerinin ikinci bölümde incelediğimiz tartışmaları daha çok zamanın akli gerçekliği ve zamansal geçişin doğası üzerine kuruluyken, bu bölüm zamana dair daha genel açıklamalar içeren görüşleri merkez alacaktır.

Bu bölümde bu tanımlamayı bulma amacı güden 4 farklı görüşü sırasıyla 1. Hareket Eden Şimdi Modeli’ni (*Moving Spotlight Theory*), 2. Şimdıcilik’i (*Presentism*), 3. Ezelicilik’i (*Eternalism*) ve 4. Genişleyen Blok Evren Teorisi’ni (*Growing Block Universe Theory*) ele alacağız. Bu görüşlere değinmeden önce, literatürde bu görüşlerin tartışılmasının gerçekten gerekli olup olmadığını sorgulayan birtakım itirazları inceleyelim.

A. Zamanın Ontolojisi Tartışmaları: İtirazlar

Clifford Williams, zamanın ontolojisine ilişkin tartışmalar ve A ve B teorilerinin çelişkili doğası üzerine yakın zamanda bir itiraz “Geçiş Argümanı” adıyla bir itiraz getirmiştir. Williams’ın itirazının bizim açımızdan önemi bu bölümde ele alacağımız konular açısından, A ve B teorilerinin zamanın akışı hakkındaki farklı duruşlarıdır. Williams’ın ileri sürdüğüne göre:

A- ve B-teorileri arasındaki açık farklara karşılık, bunların tanımlarında iki muğlaklık vardır ki bu zıtlıkların gerçekten açık olup olmadığını merak ettirir. Bunlardan birincisi A-teorisinin zamanın akışı içerdiği ve B-teorisinin böyle olduğunu inkâr etmesidir. Burada ortaya çıkan soru -bundan sonra adlandıracağım gibi B-zamanı olsun ya da olmasın- bunun zamandan zamana geçişi veya ardışıklığı veya “hareketi” içerip içermediğidir. B-teorisyenin zamanın geçişi inkârı, sanki B-zamanının bu tür bir geçiş taşımadığı gibi göstermektedir. Hem A hem de B-teorisyenleri onların sanki öyleymiş gibi olduğunu açıklamışlardır. Yine de herhangi bir zaman teorisi bir tür geçiş referansı içermek zorunda gibi görünmektedir. Şüphesiz, eğer B-zamanı geçişi içeriyorsa, A-teorisinin zaman akışı teorisinden farklı olmalıdır. Fakat A-akışı ve B-geçişinin nasıl fark ettiği açık değildir. O hâlde ilk muğlaklık şudur; öyle gerektiği gibi B-zamanına geçişi atfedebilir miyiz ve eğer öyleyse onu A-zamanındaki geçişten nasıl farklılaştırabiliriz?

İlkine bağlı olarak ikinci muğlaklık da B-teorisinin tüm olayların gerçek olduğu ve A-teorisinin bunu inkâr etmesiyle ilgisi vardır. Burada soru tüm olayların eşit olarak aynı olduğunun ne anlama geldiğidir. Bu olayların eşzamanlı meydana gelen olayların sürekliliğiyle aynı zamanda var olması mı demektir? Eğer öyleyse o hâlde, B-zamanı gerçekten zaman değildir. Ancak yine de A ve B-teorisyenleri sanki B-zamanı böyle bir devamlılığın içerisine yayılmış olayları içerir gibi açıklama yapmaktadırlar. Eğer öyle değilse ve eğer zamanın var olması gerekiyorsa B-zamanı olaylarının eşit olarak gerçek olduğunun ve A-zamanı olaylarının olmadığına ne anlama geldiğini açıklamaya ihtiyacımız vardır.³⁶³

Bu konunun bizim açımızdan önemi A ve B teorilerinin gerçekten de *bir şey* ifade edip etmediğidir. Aşağıda tartışmada daha detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi Sean Carroll’ın sözleriyle ifade edersek;

Ebediyetçilik ve Şimdıcilik arasındaki tartışma konusunda bir fizikçi şunu der: “Kimin umurunda?.” Belki de şaşırtıcı bir şekilde fizikçiler hangi kavramların

³⁶³ Clifford Williams, “The Metaphysics of A-and B-Time”, *The Philosophical Quarterly*, Cilt 46, No. 184, 1996, <https://doi.org/10.2307/2956448>, s.372-373.

“gerçek” olup olmadığına karar vermek konusunda çok da kafa yormazlar

(...) Her modele özgü bireysel kavramlar (“geçmiş”, “gelecek”, “zaman”) değil, yapının bütünüdür önemli olan. Gerçekten de genellikle belirli bir modelin tamamen kavramlar kümeleri kullanarak tamamen farklı iki şekilde betimlenmesi mümkündür.³⁶⁴

Clifford Williams’ın da bu ayrıma benzer bir şekilde baktığını görmek çok zor değildir. Williams, A ve B teorisyenlerinin her iki tarafının da birbirini anlamadığı iddiasındadır³⁶⁵. Buradan doğrudan onun Carroll gibi düşündüğü sonucu çıkmaz ama benzer bir ifadeyi şurada görebiliriz:

Hem A hem de B teorisyenleri üzerinde durduğum A ve B-zaman mefhumlarının, McTaggart meseleyi ilk ileri sürdüğünden bu yana literatürde tecessüm edenden farklı olduğunu söyleyip itiraz edeceklerdir. A-zamanı için önemli olan ekstra zaman geçişini yani eşsiz bir zamansal değişimi yok etmek ve B-zamanının alışlageldiği gibi içerdiği düşünülen zaman ilişkilerine bir şey eklemek için B-zamanına geçişi eklemek. Her ikisini de yapmak A zamanını B zamanı ve B zamanını A zamanı yapar. Ve bu da geleneksel meseleyi sahte bir probleme dönüştürür.”

Buna cevabım, bu itirazı benim tezime bir itiraz değil daha çok onun savunusu olarak gördüğümdür. McTaggart’ın A ve B-zamanına dair orijinal nitelendirmesi her biri inandırıcı sadece açık iki teoriyle betimlenmemiş olabilir. Gerçek, her iki teorinin savunucuları da kendi teorilerinin apaçık doğru ve diğerinin apaçık yanlış olduğuna inanmalarıdır. Bu ikinci gerçek önümüzde sahte bir dikotomi olduğu ihtimali konusunda bizi uyarmalıdır.³⁶⁶

İlk olarak, bunun neden sahte bir dikotomi *olmadığını* açıklamalıyım. Birisi için A teorisyeni dediğimizde ilk akla gelen onun, zamanın “geçişini” ifade eden işaretleri (*token*) kiple ifade edilebileceğini, zamanın geçişinin nesnel bir ifade ile betimlenebileceğini ve dolayısıyla zamanın geçişinin gerçeklik ifade ettiğini düşünen kişi olduğunu söylerim. B teorisyeninden bahsettiğimde, zamanın ifade edilmesinde kipli işaretlerin ve zamansal varoluşun gerçek olmadığını ve zamansal geçişin bir illüzyon olduğu fikrini savunan kişi aklıma gelir.

O hâlde “A teorisyeninin betimlemesi A serisi modelini ele alıyorsa A serisinin gerçekliğinden bahsediyordur. B teorisyenin betimlemesi ise B serisi modelini ele aldığı

³⁶⁴ Sean Carroll, a.g.e., s.38.

³⁶⁵ Clifford Williams, a.g.e., s.374.

³⁶⁶ Clifford Williams, a.g.e., s.381.

için B serisinin gerçek olduğundan bahsediyor” demek mümkündür.

Peki iki teori arasındaki fark sadece metafizik bir zaman tanımlaması farkı değil ama aynı zamanda gerçek bir zaman tanımlaması farkı ise ne olacaktır? Şimdi bu iki teorisyenin arasındaki tartışmanın zaman ve varlık üzerine değil de bir doğa olayının, mesela denizde geceleri oluşan belirli parlamaların sebebinin 1. biyoluminesans bir canlı türünden veya 2. İrlanda mitolojisindeki deniz tanrıçası Niamh Chinn Óir’in altın saçlarından kaynaklandığını iddia ettiğini düşünelim.

A teorisyeni, denizdeki parlamanın sebebinin bir deniz tanrıçası olduğunu, B teorisyeni ise aynı parlamanın sebebinin biyoluminesans bir canlı türü olduğunu iddia etmektedir. Eğer Carroll ve Williams’ın iddialarını kabul edersek üzerinde tartıştıkları “parlamanın” sebebinin aslında aynı olduğunu ve bu tartışmanın nafîle olduğunu söylemek gerekir.

Zira Leibniz’in ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi (a, a’dır), a’nın kendisinden başka bir şey olmadığına dair üçüncü hâlin imkansızlığı (*tertium non datur*) ilkesini de gerekli kılar. Eğer bu ilkeyi ihmal edersek bir deniz tanrıçasının veya biyoluminesans canlıının hangi şekilde betimlendiği önemli değildir. Bu sebeple de ona deniz tanrıçası veya biyoluminesans canlı demek arasında bir fark yoktur. Böyle bir fenomen olduğu müddetçe onu nasıl tanımladığımız ancak terminolojik bir nüanstır ibarettir.

Buna şu açıdan bir itiraz getirilebilir; bilimsel verinin doğruluğu ile herhangi bir inanç değerinin doğruluğu terminolojik bir nüans değildir çünkü bilimsel veri bu canlı türünün ne olduğunu, hangi evrimsel süreçlerden geçtiğini kesin bir bilimsel veri olarak “belgeler.” O hâlde bu biyoluminesan canlıının bilimdeki adı x ya da y olsa bile onun adının yerel bir İrlandalıya göre adının Niamh Chinn Óir olması terminolojik bir nüans olmaz mıydı? Buna karşılık Carroll ve Williams gibi düşünenler şu şekilde karşılık verebilir; eğer bilim metafiziksel bir önermeyi destekliyorsa, o önerme ciddiye alınmalıdır. Tezimde daha sonra değineceğim gibi literatürde Özel Görelilik Teorisi’nin B teorilerinin arkasında durduğu yönünde genel bir kanı vardır. Ancak bu durumda da Carroll’ın savunduğu gibi fizikçi için önemli olmayan bu terminolojik nüans önem kazanmaya başlamaz mı?

Bu durumda her iki iddianın da yerinde olmadığını görmek zor olmasa gerektir. Fizikçinin ihmal edebileceği uzay-zaman ile filozofun uzay-zamanı, kimi felsefi teorileri fizik veya genel olarak pozitif bilimler daha fazla desteklese de her durumda uzlaşmak zorunda değildir.

O hâlde fark nerededir? Fizik için bu, farklı uzay-zaman modellerinin farklı kavramlarla betimlenebileceği gerçeğine dayanır. Bu şekilde -mesela Minkowski uzayı- gibi bir modelleme görelilik teorisine uygun bir çerçeve sunar. Ve bu da denizde olan fenomenin kaynağının bir doğa olayı olup olmadığına dair bir tartışmada olduğu gibi zamanı ele alırken hangi paradigma modelinin benimsenmesi gerektiğine bağlı olarak değişir. Çünkü söz konusu tartışmanın öznesi, fizik için somut bir şey ifade eden ancak felsefeci için soyut bir anlamı da olan zamandır. Felsefeci için, var olanın temsili, onun ifade ettiği anlam modeli üzerinden betimlenir. Ahlak için “ahlak görelidir” dersek onun tüm farklı düşünce modellerinde farklı tanımlandığını, “ahlak mutlaktır” dersek farklı tanımlanmadığını söyleriz. Ahlakı iki farklı yüklemle tanımlamak tüm kavram setini baştan sona nasıl değiştiriyorsa zamanı da değiştirir. Burada tartışılması gereken soru ise zamanın böyle bir terminolojik nüans olup olmadığı meselesidir. Onu bir deniz fenomeninden farklı bir hiyerarşide görmenin bir anlamı var mıdır? Burada ise tam olarak meselenin özüne giden yol bu sorudan geçer; mesele zamanın bizim için bir anlam ifade ettiği gerçeğidir. Eğer onun geçip geçmediğini düşünmek benim için bir fark yaratıyorsa bu metafiziksel refleksiyon içerisinde doğruluğunu tartma imkânı bulurum. Bu fenomenolojik bir açıklama olmaktan öte metafiziksel spekülasyon açısından dilin ötesinde bir *gerçeklik* olduğu fikrinin hâlâ geçerli olduğu anlamına gelir. Eğer zamanın tanımlamasına dair tüm açıklamalar sadece söz oyunlarından ibaret olsaydı, zamanın tanımlandığına ilişkin bazı yargıların yanlış veya doğru olabileceğine dair tartışmalar o söz oyunları devreden çıkarıldığında ortadan kalkmış olurdu. Ancak böyle bir şey mümkün olmadığı gibi, mesela bu tezin yazarının da reddettiği A teorisi, *sürecilik* (*endurantism*) ve Şimdıcilik gibi teorilerin yanlış olduğunun gösterilmesi, sadece fiziğin genelde B teorilerini *haklı çıkarmasıyla* değil bu teorilerin metafizik planda doğru olduğunun gösterilmesiyle mümkün olacaktır. Bu noktada fizikçilerin kendi modellemelerinin ifade biçimlerini doğrudan felsefeye uyarlamakla hatalı olduklarını söylemek mümkündür. Felsefe bu tür bir kavramsallaştırmayı sadece fizik çerçevesinde

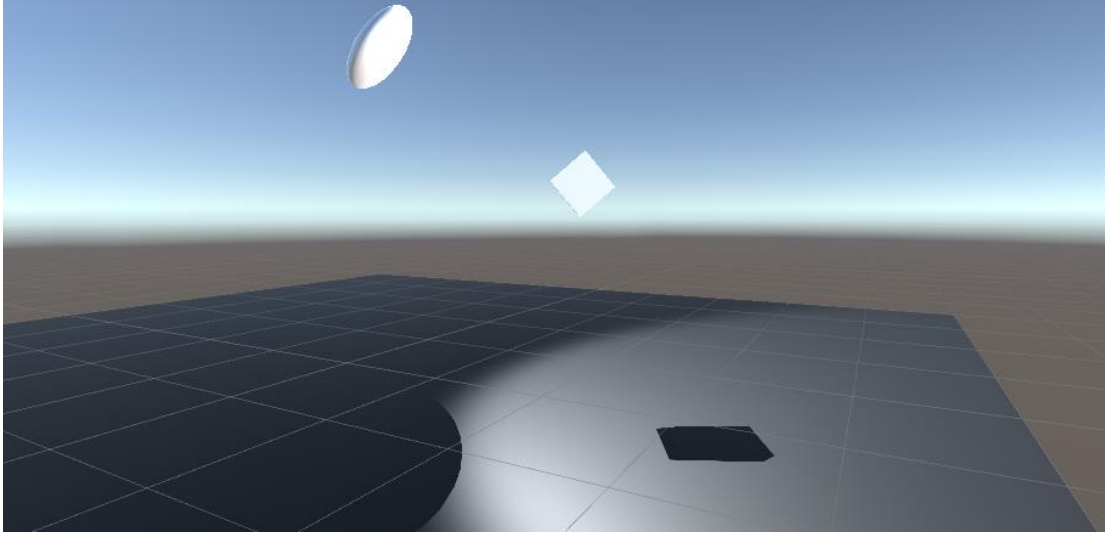
değil aynı zamanda mantık çerçevesinde yapmak zorundadır.

O hâlde zamanın ontolojisi hakkındaki görüşleri ve bu görüşler üzerine yapılan tartışmaları incelemeye geçebilirim.

B. Hareket Eden Şimdi Modeli (*Moving Spotlight*)

Hareket Eden Şimdi modeli (bundan sonra HEŞ olarak adlandırılacaktır), nesnelere zamansal boyut içerisinde ilerleyen hareket eden bir “spot lambası” (*spotlight*) metaforuyla var olabileceğini ileri süren, dinamik ve statik zaman teorilerinin *hibrid* bir versiyonu olarak tanımlanan görüştür.³⁶⁷ Bu görüşe HEŞ adını, 1923 yılında *Scientific Thought* dergisinde yayınlanan makalesiyle yukarıda kısa da olsa çeşitli vesilelerle fikirlerini zikrettiğimiz C.D. Broad vermiştir.³⁶⁸

HEŞ modelinde, nesnelere zamansal varoluşları onların *hareket eden bir şimdinin* yani hareket eden spot lambası altında bulunmalarıyla açıklanır. Bir “spot lambası” düşünün. Bu spot lambasının altındaki nesnelere spot lambasına göre hareket ettikçe görünürler:



³⁶⁷ Ned Markosian, *Time*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/entries/time/#MoviSpotTheo> (15.11.2021)

³⁶⁸ C. D. Broad, “The General Problem of Time and Change: An Excerpt from *Scientific Thought*”, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, s.84. Cilt II, *Metaphysics: The Big Questions* içinde; ed., Peter Van Inwagen ve Dean W. Zimmerman, Birinci Baskı, Büyük Britanya: Blackwell Publishing, 1998.

Bu spot lambasının altındaki nesne (örneğimizde küp), başka bir “yere” hareket ettiği takdirde ışığın dışında kalacaktır. Bu şekilde nesnenin zamansal varoluşu, hareket eden spot lambasının dışında kaldığında sona erecektir; dolayısıyla nesne artık *geçmişte* kalmıştır. HEŞ, yeni bir zamansal konuma (*temporal location*) ilerleyince başka bir nesnenin (veya değişen bir nesnenin) üstüne doğru gelir ve bu şekilde *şimdi* aslında durağan bir yapıda olmaz ve nesnelerin zamansal değişimleri de bu şekilde açıklanabilir. HEŞ’e zamanın statik ve dinamik teorilerinin *hibrid* bir versiyonu denmesinin sebeplerinden biri de budur. Şimdi vardır ama aynı zamanda statik değildir.

Küp örneğini pekâlâ kendimize uygulayabiliriz. Bu tezin yazarı tam bu bölümü yazmadan bir saat önce -mesela t zamanında- ayaktayken, *şimdi* -mesela t_1 zamanında- oturuyor dediğimde aynı örnekten hareket edebiliriz. T zamanında ayakta olan tez yazarı spot lambasının altında değildir artık. Zira bir saat önce ayakta olduğu için spot lambası artık başka bir noktaya yani t_1 zamanına geçmiştir. O da o anda ayakta olduğunu gösterir.

Broad’un sözleriyle;

Biz doğal olarak, dünyanın tarihini sonsuzca varolan belirli bir olaylar düzeni olarak görme eğilimindeyizdir. Bunun yanında ve sabit yönle şimdiliğin karakteristiğini bir sokaktaki evlerin ön cephesini tarayan polislin tepecamından yansıyan ışığın spotu olarak tasavvur ederiz. Işıklandırılan şimdi, daha önce ışıklandırılan geçmiş ve henüz ışıklandırılmamış olan da gelecektir.³⁶⁹

Her ne kadar bu görüşe adını veren Broad olsa da onun savunduğu görüş HEŞ değil, HEŞ’in uzay-zaman tanımının tam tersini savunan Genişleyen Blok Evren (*Growing Block Universe*) olarak bilinen görüştür. Zira Broad hemen bu tanımdan sonra, “sonlu bir alandaki noktanın olması, ‘Yanılıcı Şimdinin’ sadece bir nokta değil ama sonlu, çok kısa süreli bir nokta olduğu gerçeğini ifade eder.”³⁷⁰ demiştir. Bigelow’un da ifade ettiği gibi:

Broad için sokağımızdaki evlerin ön cephelerini tarayan bir spot ışığı yoktur: Ancak tüm evler zaman içerisinde varoluşa gelmektedir. Şimdi, bu ana kadar sadece bir komşusu olan evdir. Yeni ev inşa edildiğinde, önceden inşa edilen ev varlığını sonlandırmaz, onun bir yerine iki komşusu olur ve böylece ‘şimdiliği’

³⁶⁹ C.D. Broad, a.g.e., s.84.

³⁷⁰ C.D. Broad, a.g.e., s.84.

sona erer.³⁷¹

Bu konuya, HEŞ'e yönelik itirazlara geldiğimizde ayrıntılı olarak değineceğiz. HEŞ hakkındaki bu takdimden sonra bu görüş üzerinde daha detaylı bir şekilde duralım. HEŞ'in daha detaylı bir tanımı şu şekilde yapılmıştır;

Statik teoride olduğu gibi, Hareket Eden Spot Lambası teorisi, birleşik bir manifold olarak uzay-zaman fikrini, farklı zamanlarda farklı zamansal parçalara sahip olması sayesinde zamansal boyuta dağılmış nesnelere birleştirir ve manifoldun geçmiş, şimdi ve gelecek parçaları eşit olarak gerçektir. Ancak dinamik teoride olduğu gibi zamanın gerçekten geçtiği fikrinin yanı sıra A özelliklerinin objektif ve indirgenemez özellikler olduğu tezini de dâhil etmektedir...

(...)O hâlde Hareket Eden Şimdi Teorisi, dinamik teoriyi onaylayan Ezelici bir A-teorisi örneğidir.³⁷²

Uzay-zamanı, farklı zamansal ve farklı mekânsal konumlarda bulunan nesnelere içeren böyle bir manifold olarak düşündüğümüz takdirde HEŞ'in ana fikrini anlamak daha kolaylaşacaktır. HEŞ, zamanın geçişinin ve A özelliklerinin zamanın geçişine dair indirgenemez niteliklerinin temelde tutarsız olmadığını ve dolayısıyla da Ezelici (*eternalist*) zaman teorisinin geçmiş, gelecek ve şimdi gerçekliklerinin eşit olarak gerçek olduğu statik özelliklerinin A teorisi nitelikleri ile çelişmez bir şekilde savunulabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Peki, bu nasıl mümkün olur?

Yukarıda A teorisinin en önemli problemlerinden birinin bizzat zamanın tanımlanmasında ortaya çıkardığı bir problem olduğunu söylemiştim. Buna ek olarak McTaggart'ın "A serisi zaman için zaruri olduğu müddetçe A serisi açısından ortaya çıkan her bir güçlük zamanın gerçek olduğunu görmeye engel bir güçlüğü eşittir."³⁷³ sözüne atıfla A serisinin kendisi ve kendisi için zamanın doğası hakkındaki tanımlarda indirgenemeyeceği için problem teşkil ettiğini iddia etmiştim.

³⁷¹ John Bigelow, "The Emergence of a New Family of Theories of Time", ed. Heather Dyke ve Adrian Bardon, *A Companion to the Philosophy of Time*, Birinci Baskı, ABD: John Wiley&Sons, 2013, içinde, s.154.

³⁷² Nina Emery, Ned Markosian, and Meghan Sullivan, "Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>>. (02.01.2022)

³⁷³ Bkz. s.24.

Ancak HEŞ görüşünü savunanlar için durum bu kadar vahim değildir; onlara göre A serisi zamanın doğasına dair gerçek bir tanım için zaten *indirgenemez*. Temel problem, zamanın akışı veya geçişine dair ontolojik ve epistemolojik boşluğu kapatmaktır. Eğer A serisi zamanın geçtiğini, B serisi de zamanın geçmediğini söylüyorsa bu boşluğu doldurabilecek şey, A serisini Ezelici bir perspektifle birlikte ele almaktır. Ancak bunu yapabilmek için tam olarak neyi savunmak ve neyi feda etmek gerekiyor? HEŞ görüşünün savunucularından Ross P. Cameron'a göre;

(...) Merkezi önemde bir fikir de Hareket Eden Şimdi'yi B-teorisyeninin metafiziği olarak gerek olmadığını düşünmek ve onu nesnel olarak imtiyazlı bir şekilde belirli bir zamanın içine *katmaktır*. Hareket Eden Şimdi'yi zenginleştirilmiş bir B-teorisi olarak düşünmek yerine onu zenginleştirilmiş bir Şimdilik olarak düşünmeliyiz: Savunduğum Hareket Eden Şimdi görüşünde Şimdici şeylerin ne kadar basit ve *şimdide* olduğunu savunmakta haklıdır.³⁷⁴

Elbette HEŞ hakkında bahsettiğimizden farklı görüşler de vardır. Bradford Skow'un da belirttiği gibi “‘belirli’ bir Hareket Eden Şimdi Teorisi yoktur, pek çok Hareket Eden Şimdi Teorisi vardır.”³⁷⁵ Tekrar etmek gerekirse HEŞ'in temelinde A serisinin indirgenebilirliğinin reddi vardır.

Bunun yanında HEŞ'in en önemli özelliğinin A teorisinin indirgenebilirliğinin reddiyle birlikte nesnenin tüm *şimdilerde* var olduğunu kabul ettiği fikri de vardır. O hâlde elimizde bu iki verinin varlığıyla hareket edersek HEŞ'in ontolojik olarak Quine nominalizmine yakın bir pozisyonda bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Bununla kast etmek istediğim şudur; eğer bir HEŞ müdafii tezini başarılı bir şekilde ileri sürmek isterse, nesnenin farklı iki zamanda varlığını temellendirmek için belirli bir *şimdinin* içinde olmadığını iddia etmelidir.

Buna bir problem olarak Bradford Skow da değinmiştir. Skow “Anti-nominalist bir versiyonun şimdiliğin zaman serisi boyunca hareket etmesinin gerçekten doğru olduğunu söyleyip söyleyemeyeceği konusunda emin olmadığını” söyler.³⁷⁶ Gerçekten de eğer HEŞ açısından nesnenin şu ya da bu zamanda olup olmadığını ifade etmek için referans olarak

³⁷⁴ Ross P. Cameron, *The Moving Spotlight: An Essay on Time and Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s.128.

³⁷⁵ Bradford Skow, *Objective Becoming*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s.74.

³⁷⁶ Bradford kow, a.g.e., s.78.

başvurulan bir şimdi için *bu şimdi* değil de *şimdilik* olduğunu söylemek problemlili olabilir. Çünkü bu durumda nesnenin *hangi şimdide* olduğunu nasıl tarif edileceği problemi yanı sıra bu şimdilik için savunulan tüm referans sistemlerinin ortaya çıkarılması gerekir. Bu da bizi Skow'un tespit etmiş olduğu başka bir probleme götürmektedir. Skow, yukarıda Broad'un tanımladığı "hareket eden spot lambası" metaforunu aktardıktan sonra şöyle demektedir.³⁷⁷

Fakat, Şimdilik, zaman serisi boyunca nasıl hareket edebilir? Blok evrende sıradan materyal cisimler uzayda farklı mekanlarda, farklı zamanlarda konumlanarak hareket eder. Eğer uzayda hareket buysa ve zaman boyunca hareket sıkı sıkıya buna analogik ise, o hâlde zaman serisi boyunca hareket eden şimdilik farklı zamanlarda...ne? O hâlde zamandan ayrı yeni bir "boyut endeksi" olmalıdır ki böylece farklı zamanlar bu boyutta veya ona ilişkin olarak ona görelili bir şekilde şimdide olsunlar.³⁷⁸

Tam da bu noktada HEŞ savunucusunun stratejilerinden biri Skow'un deyişimiyle bir *süperzaman*³⁷⁹ savunmak olabilir. Bu süperzaman şimdinin nasıl olup da şimdilik ifade ettiğini açıklamak için bir şans verebilir. Bu durumda nesne aslında t_1 zamanından t_2 zamanına doğru hareket ettiğinde onun hareketi t_1 zamanında *şimdideyse* hareket eden bir şimdinin var olduğunu söyleyebilmek için ikinci seviye bir şimdiden bahsetmek gerekecektir. Buna süperzaman denir. Bu durumda nesnenin iki zaman dilimi arasındaki hareketinin referansı olarak alınan şimdi için belirli bir şimdilik belirlemek problem olmayacaktır.

HEŞ için savunulacak diğeri bir strateji de nesnenin zaman içindeki hareketlerini doğrulayan tüm doğruluk oluşturan (*truth-maker*) süreçlerin *ne olduğunun* açıklanmasıdır. Cameron'a göre:

Benim Hareket Eden Şimdi teorisyenim, şimdide mevcut olmayan varlıkları, şeylerin nasıl olduğu ve olacağına gerçekliğini itiraf etmek zorunda olduğu için kabul etmez. (...) Şimdide mevcut olmayan şeyleri kabul eder çünkü şimdi belirli bir yolda olan şeylere başvurarak doğru kipli gerçeklikleri yaratma projesinde ona yardımcı olur: Bu proje, şimdide olmayan varlıkların şimdi belirli bir yolda olduğunu kabul eder ve bu da Şimdilikle uyumlu olmayan şimdide olmayan nesnelerin doğru olduğunu düşünüyorsanız kabul edilebilir tek şeydir. Hareket

³⁷⁷ Bradford Skow, a.g.e., s.76.

³⁷⁸ Bradford Skow, a.g.e., s.76.

³⁷⁹ Bradford Skow, a.g.e., s.77. Aynı zamanda buna literatürde *hiperzaman* da denilmektedir. Bkz. Skow, a.g.e., s.77.

Eden Şimdici bunu yaparak bir şeyin geçmişte *ne olduğunu* söylemesini sağlamaz fakat her bir tarihi gerçeklik içinde *onun her durumda ne olduğunu* söylemesini sağlar.³⁸⁰

Bu durumda HEŞ'in avukatı, her bir şimdi için tümel bir *şimdilik* kavramına başvurmak zorunda kalmaz. Onun için nesnenin tüm şimdilerdeki hareketini özetleyen bir doğruluk değeri belirlemek yeterlidir. Ancak bu ne demektir?

Üzerinde düşünüldüğünde bir nesnenin $t-3$ saniye, t saniye ve $t+3$ saniye sonrası hâli arasında *zamanın geçmiş* olduğunu söyleyebilmemiz için bu nesnenin zamansal noktalarına yönelik kullanageldiğimiz tüm tümcelerın doğruluk değeriın bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu durumda HEŞ için bir nesnenin neden söz konusu spot lambasının altından geçip başka bir spot lambasında bulunduğunu açıklamak mümkün olacaktır. Lâkin her hâlükârda bu görüşte nesnelerin geçmiş ve gelecekteki durumuna oranla *şimdide* olduğu durumlar imtiyazlı olmaya devam edecektir. Her ne kadar spot lambasının altından geçen nesne veya olay var Şimdiciğin klasik yorumunun aksine var olmaya son vermese de sonuç itibarıyla spot lambasının altında bulunan nesne *vardır*. Dolayısıyla da şimdinin bu metafiziksel imtiyazı korunmuş ve aynı zamanda zamanın geçişine dair A serisi ifadelerin doğruluk değeri belirlenerek zamanın doğası açıklanmış olur.

HEŞ'in zamanı tasvir ettiği bu tabloda bir sorun olduğu kısa sürede fark edilecektir. Theodore Sider'in belirttiği gibi "HEŞ'in problemi gerekçesiz olmasıdır."³⁸¹ İlk akla gelen soru şudur ki bunu Sider da belirtmiştir: "Hem geçmişte dinazorların var olduğuna hem de gelecekte Mars istasyonlarının var olacağına inanıyorsanız, bunlara kiplerin indirgenmesi neden uygulanmasın?"³⁸² Gerçekten de HEŞ, sanki zaten kabul edilmiş olan bir gerçekliğin en azından bir kısmını çok daha farklı bir *noktadan* çok bir süslemeyle anlatıyor gibidir. Burada süsleme ile kastedilen, metafor ile ilgili olan kısmından çok, uzay-zamanda yer alan nesnelerin zamanın geçişine dair metaforun yetersiz olmasıdır.

Nedir yetersiz olan? Bunda kastedilen Cameron'ın dediği gibi her bir nesnenin *her*

³⁸⁰ Ross P. Cameron, a.g.e., s.133.

³⁸¹ Theodore Sider, a.g.e., s.18.

³⁸² Theodore Sider, a.g.e., s.18.

durumda ne olduğunu belirlesek bile bu nesnelere doğruluk değerine yönelik nihai bir metafizik açıklama için yeterli gerekçenin bulunmasıdır. Gerçekten de bir spot lambasının altında bulunan nesnenin şimdide bulunmasıyla nesnenin “başka” bir şimdide bulunması arasındaki farkı indirgenemez kiplerle anlatmak için bir neden yoktur. Neden iki olay arasındaki zamansal farkı “11 Ocak’ta yağmur yağıyordu” ve “12 Ocak’ta yağmıyor” tümceleriyle anlatmak yerine “dün yağmur yağıyordu” ve “şimdi yağmur yağmıyor” diye anlatmak zorunda olalım ki? Burada ne demek istediğim gayet net anlaşılacaktır: Sider, tam bu noktada “bazılarının Prior’ın ‘Tanrı’ya şükür ki bitti’ argümanının Hareket Eden Şimdi görüşüne gerekçe oluşturabileceğini söyler”³⁸³ Prior’ın argümanı kendi sözleriyle şöyledir:

Birisi ‘Tanrı’ya şükür ki bitti!’ sözünü söylendiğinde herhangi bir tarihe atıf yapılamayacak şekilde söylemiş olsun. Fakat bu öyle bir şey anlatır ki tarihin için olduğu herhangi bir kipsiz zarfın kullanımını mümkün değildir. O, o hâlde kesinlikle ‘Tanrı’ya şükür ki bu şeyin sonu 15 Haziran Cuma 1954’te geldi’ örneğinde olduğu gibi bir anlama gelmez, öyle söylenmiş olsa bile (Hatta bu nedenle ‘Tanrı’ya şükür ki bu şey bu sözün ifade edildiği anla aynı andadır’ anlamına gelmez. Kim bu nedenle Tanrı’ya şükretsün ki?).³⁸⁴

O hâlde söz konusu kötü olayın yarattığı elem veya acı geçtikten sonra benim böyle bir ifade kullanmam geçmiş veya gelecek acılar için hangi kipsiz tümceyi kullanırsam kullanayım *şimdide* olmadığı sürece var olmadığını açıklamak için yeterlidir. Ya da yeterli midir? Hayır.

Michael Lockwood buna oldukça isabetli bir metaforla karşılık verir:

(...) Bunun nasıl olabileceğini anlamıyorum. Farz edin ki bir resmigeçitte bulunan bir grup asker olsun. Bu askerleri teftiş eden çavuş içlerinden en kötü olanı tuvalet temizliğine göndersin. Teftiş gerçekleştirilir ve o asker seçildiğinde askerlerden birisi diğer arkadaşına ‘Tanrı’ya şükür ki ben değilim’ desin. Prior’ın muhakemesiyle aynı analogi içerisinde onun askerin adını varsayarak ‘Tanrı’ya şükür ki James Palmer’ değil anlamındaki önerisini reddedebiliriz. Ne de olsa o da geçici bir amneziden mustarip olup kim olduğunu unutabilir! Aynı şekilde: ‘Tanrı’ya şükür ki bu sözü söyleyen o kişi değil’ yorumunu da reddedebiliriz. ‘Neden’ diye sorabiliriz, Prior’dan yansıtarak; ‘kim bunun için teşekkür etsün ki?’ O hâlde askerin gerçekten de ‘Tanrı’ya şükür ki o, Ben-lik özelliğine sahip kişi değil?’ anlamında bir söz söylediği sonucuna varmak mecburiyetinde miyiz?

³⁸³ Theodore Sider, a.g.e., s.18.

³⁸⁴ Arthur N. Prior, “Thank Goodness That’s Over”, *Philosophy*, Cilt 34, No.128 (Haz. 1959). Kraliyet Felsefe Enstitüsü, Cambridge University Press, 1959, s.17.

Belli ki değil. Ve bu, açıktır ki Prior'ın orijinal argümanında bir şeylerin eksik olduğunu gösterir.³⁸⁵

Lockwood'dan devam edersek; “tüm söylenmesi gereken, ‘Tanrı’ya şükür ki bitti!’ ve ‘Tanrı’ya şükür ki ben değilim’ gibi ifadelerden bir anlam çıkaracaksak bunların insan doğasına ait önyargıları yansıttığıdır.”³⁸⁶ Buradan Sider’in itirazını da eklersek ne demek istediğim daha iyi anlaşılacaktır. Sider, Perry’nin Prior’ın argümanına benzeyen “endeksli ifadeler”³⁸⁷ kategorisinden örnek verir. Perry’nin argümanını da Sider’dan aktarırsak:

Perry süpermarkette alışveriş yaparken, alışveriş yapan kişinin alışveriş arabasından dökülen şekerlerin izine rastlar ve *kendisinin* bu dağınıklığa sebep olduğu ayırdına varır. Bu farkına varma sürecinde ilgili şahsi olmayan olguları tanıyamaz zira onları zaten biliyordu. O zaten *alışveriş yapan bir kişinin etrafı kirlettiğini* biliyordu. Hatta o, *bir filozofun etrafı kirlettiğini de* zaten biliyordu. Aslında o *John Perry’nin etrafı kirlettiğini de* biliyordu çünkü eğer bir amnezisi olsaydı, kendisinin John Perry olduğunu bilemezdi. Onun ayırdına vardığı sonuç ***Kendisinin etrafı kirlettiğidir.*** Onun farkına vardığı, Perry, ‘Ben etrafı kirletiyorum’ veya ‘kendisi’ dediğinde, biz ‘Perry etrafı kirlettiğine inanıyor dediğimizde’ ‘Ben’ gibi kişisel endeksli ifadeleri kullanmaksızın farkına vardığı şeyi yakalayamayacağıdır. Fakat bu bizi, şahsi olmayan bir dilde tanımlanan tüm olgulara ek olarak, dünyanın tam bir tarifinin sadece endeksli ifadelerle tanımlanabilir metafiziksel yeni olguları olumlayabileceğini iddia etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Bunun yerine inanç ve ilgili davranışların şahsi olmayan önermelerle ilgili olarak tüketilemez olduğunu söylememiz gerekir. İnanç ile anladığımız dünyanın nasıl anlaşıldığı değil, neye karşı meydan okunduğudur.³⁸⁸

Bu durumda sorun endeksli ifadelerin endeksli olmayan ve herhangi bir şekilde bağlamdan bağlama değişmeyen ifadelere indirgenebilmesi sorunudur. Yukarıda sayfa 97’de “konser örneğini” vermiştim. Eğer konsere ilişkin belirli bir amnezi geçirmiş olsam bile o konsere gittiğime dair gerçekliği tanımlayabilecek bir argüman setini ileri sürebilirim. Bu argüman setini konser örneğindeki kayıt cihazı gibi düşünebiliriz. Benim

³⁸⁵ Michael Lockwood, *The Labryinth of Time: Introducing The Universe*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 8-9.

³⁸⁶ Michael Lockwood, a.g.e., s.9.

³⁸⁷ Endeksli ifadeler bağlamdan bağlama değişen ifadelerdir. “Dün”, “sen”, “yarım”, “ben” gibi ifadeler endekslidir. Endeksli ifadelerin “linguistik anlam” ve “içerik” yönüyle iki anlamı ifade ettiği düşünülmektedir. Endeksli ifadeler kavramsal olarak geniş veya dar anlamda ele alınabilir. Bu konudaki tartışmalar özellikle Kartezyen düşüncenin eleştirisinde tartışılmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. David Braun, "Indexicals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017 Yaz Sürümü), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/indexicals/> (08.05.2022)

³⁸⁸ Theodore Sider, a.g.e., s.20.

içinde bulunduğum durumu herhangi bir sebeple bilemiyor olmamın o gerçekliği değiştireceğine dair herhangi bir düşüncede olmam kesinlikle şahsi bir yargının neticesidir, o gerçekliği tam olarak yansıtan bir düşüncenin örneği değil. Zira Sider ve Lockwood'un değindiği de bu olsa gerektir; hangi örnek durum olursa olsun “Ben” veya “Şimdi” arasında fark var mıdır? Böyle bir farkın var olmadığını düşünürsek zamanın doğası hakkında daha açık bir görüşe sahip olabiliriz. Daha da ötesi ve önemlisi, “ben” veya “şimdi” gibi yargıların indirgenebilir argümanları olduğunu savunduğumuzda -tıpkı matematiksel düşüncede olduğu gibi- onların metafizik açısından imtiyazlı konumunu dolayısıyla da şahsi ön yargılara bağlı farklı kognitif veya mantıksal önyargıları (*bias*) terk etmek bizi belirli bir felsefi özgürlüğe de ulaştırabilir. Bununla kastım ise tüm metafiziksel önermeleri ağır bir sahra olarak görüp arkada bırakmak değildir. Bu sayede hangilerinin gerçekten metafiziksel olarak imtiyazı “hak ettiğini” düşünmek ve böyle bir ekonomiyle hareket etmek filozofun işini daha da kolaylaştıracaktır. Bunu söylememe karşılık okurun aklındaki soru şu olabilir; herhangi bir argümanın bu imtiyazı *hak ettiğini* düşünme hakkını kim veriyor? Burada kesin bir tatmin edici cevap bulmak zor gelebilir. Bu soruya şöyle bir cevap verilebilir; “bu soruyu sorma hakkını kim veriyorsa o.” Zira bu sorunun cevabı bile indirgenebilir.

Felsefi soruşturmayı bir cinayet soruşturmasına benzeterek düşünürsek, eğer tüm katil zanlılarını eleyip uşağa indirgenebilecek bir cinayet eylemi sonucuna varıyorsam, bunun nedeni benim o soruşturmanın detektifi olmam değil, bana verilen yetkidir. Zira bu yetki bende olmasaydı dahi bu yetkiye sahip, işinin ehli olan başka bir müfettiş de bu cinayeti çözebilecek *akli yetileri* ve *kavramsallaştırmayı* kullanabiliyor olurdu. O hâlde burada mesele *kimin* olduğuyla ilgili bir mesele değil, metafiziksel imtiyazın hangi derecede indirgenebilir olup olmadığını ileri sürmektir. Bu filozofların tıpkı ortaçağda oldukça yanlış anlaşıldığı gibi peygamberlerle veya tanrılarla mukayese edilmesine yol açmıştır. Ancak bilâkis, filozofun *yeri* budur.

Bu noktadan devam edip, Sider'in Perry ve Prior üzerinden karşılaştırmalı eleştirisinden devam edersek ne demek istediğim daha iyi anlaşılacaktır. Sider da tıpkı Lockwood gibi Perry'nin “etrafi kirleten alışveriş yapan kişi” örneğini uygular:

(...) Ve biz Perry'nin örneğini, Prior'ın örneğine 'Tanrı'ya şükür ki bu dağınıklığı yaratan *ben* değilim' diyerek yakınlıştırabiliriz. Uzamsal örnekleme için, düşünün ki *burada* değil ama *orada* bir orman yangını çıkıyor ve ben bu durumda rahatlıyorum. Benim rahatlamamın nesnesi uzamsal endeksli ifadelerin eksik olduğu cümleleri noksan tutmama yakalanamaz, örneğin 'yangın New Mexico'da, Sirakuza'da değil' demek böyledir zira belki nerede olduğumu bilmiyorumdur. Eğer uzamsal çevrem konusunda bilgisizsem yangının konumunu 'o orada, burada değil' önermesinden başka bir ifadeyle bilemem. Eğer Prior'ın bulmacasına gerçek cevap Prior'ın -geçmiş ve gelecek nesnelere ve olaylar yoktur- argümanını içerecekse o hâlde paralel örnekler de bizi diğer kişiler ve insanların var olmadığına yönelik açıkça saçma bir pozisyona koyar. Eğer hareket eden şimdi teorisyenin gerçek cevabı olsaydı, paralel örnekler bizi *ben-lik* ve *burada-lık* kavramlarının indirgenebilir olgularını doğru kabul etmeye götürürdü.³⁸⁹

Bu durumda Sider'in dediği gibi "Prior'ın örneğine doğru cevap, dünya değil ama psikolojik tutumlara yönelik indirgenemez zamansal perspektifleri inşa etmektir. Bu şekilde anlaşıldığında Prior psikolojik tutumların basitçe önermelerle ilişkin olmadığını göstermekte başarılıdır."³⁹⁰ Eğer "Tanrı'ya şükür ki sona erdi!" argümanını Prior'ın (ve dolayısıyla Perry'nin) dünyaya ilişkin bir tasarımdan ziyade insan psikolojisine yönelik bir tasarım olarak alırsak daha doğru olur diye düşünüyorum.

O hâlde HEŞ'in elinde geriye kalan bir seçenek olarak indirgeme karşıtlığı (*anti-reductionism*) kalmaktadır. Ancak bunu da tıpkı Prior'ın örneğinden hareketle ele aldığımız gibi çürütebiliriz. "Benim burada bulunmam" ile "tezin yazarı Argun Sezer'in filanca adresindeki evinde bulunması" arasındaki fark söz konusu *ben-lik* (*me-ness, I-ness*) durumunu tanımlayabilecek bir kip düzeneğinin kullanılmasıdır. Burada felsefe tarihinin temel meselelerine girmek yazarın haddine değildir; ancak bu HEŞ'in tam da üzerinde durduğu bir kaidedir. Eğer böyle bir genellemeye indirgeyemiyorsam o hâlde bu tümeli ifade etmemin anlamı yoktur.

Yukarıda ikinci bölüm D alt başlığında Deng'in zamansal geçiş paradoksunu tartışırken kalem örneğini vermiştim. 4 kalemin var olduğunu iddia edebilmek için 4 sayısının gerçekten var olduğu bir tümele ulaşabilmem gerekir. Aksi halde "herhangi bir sayıda" kalemden bahsetmem gerekir ki bu da şu kadar sayıda kalemi ifade edebilmek için kullandığım tüm kavramları muğlaklaştırır. 4 sayısının matematiksel gerçekliğini bu

³⁸⁹ Theodore Sider, a.g.e., s.19.

³⁹⁰ Theodore Sider, a.g.e., s.20.

vesileyle kabul etmek gerekir. Her ne kadar Platoncu anlamdaki matematiksel gerçekliği burada tartışacak alanım yoksa da buradaki kabulün gerekçesi ise pragmatist olmaktan çok bu tezin yazarının Platoncu indirgemecilikten yana olan tavrını da oluşturan matematiksel gerçekliğin kabulünden kaynaklanmaktadır. Sayılar *vardırlar*. Var olmaları sayesinde ki kalemin *sayısını* bilebilecek bir tümel anlayışa varmam mümkün olur. İşte tam da bu noktada Skow'un savunduğu *nominalist* HEŞ modeli sorun teşkil etmeye başlar. Eğer HEŞ avukatı nominalistse bu nesnenin şimdide ya da şu zamanda olduğunun “ayrımı” için gerekli muhakeme araçlarında bir sorun vardır. Gerçekten de şimdi yürürken önümden geçen otomobil, beş saniye sonra HEŞ'in spot lambasının altından çekiliyorsa bu şimdiki diğerinden ayırt edecek sağlam bir gerekçe olması gerekir. Bu durumda nominalist bir HEŞ yorumu sorun teşkil eder.

Daha da kötüsü, bu şimdiliği aradan çıkaran HEŞ müdafinin diğer gerekçesi olan Skow'un da ifade ettiği ve HEŞ modelini savunmakla birlikte şiddetle reddettiği³⁹¹ süperzaman veya hiperzaman fikriyle ilgilidir. Süperzaman fikri sadece bazı HEŞ modellerinde değil Genişleyen Blok Evren modellerinde de uygulanır. Ancak HEŞ modellerinde uygulandığında bu fikrin karşımıza çıkardığı ilk büyük paradoks birbiriyle çok çelişkili görünen iki tümce biçiminin -yani A ve B serisini oluşturan tümcelerin- ikisini de dâhil etmesidir. Bu konuya Smart'a geldiğimde daha ayrıntılı değineceğim.

Bunun yanında HEŞ ve süperzaman görüşünün birleşiminin yarattığı diğer bir sorun da HEŞ'de hareket eden nesnenin zamanın geçişini kabul etmenin yarattığı sonuçtur. Eğer zamanın geçişinin *gerçek* olduğunu ileri sürüyorsak şunu da takiben kabul etmek gerekir; zaman geçiyorsa nesnenin HEŞ'in geçmişinde yer alması gerekir. Ancak süperzamanın bulunduğu durumda bir üst süperzaman seviyesinde -diyelim ki A_{t1} - ile “normal” zaman seviyesinde -diyelim ki B_{t1} - arasında zamanın geçtiğini ileri sürüyor olmam gerekir. Zira zaman gerçekten geçmez; geçmekte olan nesnenin ve olayların özelliğidir. Eğer zaman bu iki paralel dünya arasında “akıyorsa” o hâlde ya nesnelere ve olayların özellikleri ya da zamanın özellikleri arasında bir uyumsuzluk vardır.

Bu görüşle ilgili diğer bir soru ve sorun ise ontolojiktir: Süperzamanın başka bir

³⁹¹ Bradford Skow, a.g.e., s.80.

süperzamanı neden olmasın? Zira o süperzaman ve normal zamanın, zamanın doğası hakkındaki açıklaması bizi sonsuza kadar geri götürebilir (*infinite regress*). Ancak süperzamanı sonsuza kadar geri götürmememiz için bir gerekçe bulmak zordur. Eğer zamanın doğasını açıklamak için geçmiş, gelecek ve şimdinin olduğu yeteri kadar sonsuz *zamanı* toplayabilirsek, aynı sonsuz zamanı toplayabilecek yeteri kadar süperzamanı, *ad infinitum* toplayabiliriz. Bu ise süperzaman görüşünün sorunlu olduğunu gösterir.

Zamanın doğası hakkındaki HEŞ görüşü ve bu konudaki incelemem bu kadar. Şimdi, literatürdeki en önemli görüşlerden birisi olan Şimdıciliği (*Presentism*) inceleyeceğim.

C. Şimdıcilik

Şimdıcilik, sözlük anlamıyla ve basitçe “sadece *şimdideki* nesnelere var olduğunu” iddia eden görüştür.³⁹² Bu da geçmişte ve gelecekteki nesnelere ve olayların var olmadığı anlamına gelir. Başka bir deyişle Şimdiciye göre şimdide olmayan nesnelere yoktur. Yukarıda defalarca verdiğimiz örnekleri yinelersek, dinazorlar ve Mars’taki istasyonlar yoktur çünkü onlar *şimdide* değildir. Markosian’ın sözleriyle “Şimdıciliğe göre -yani kısıtlanmamış niceleyenlerimizin kapsadığı geniş bir yelpazede- var olan tüm nesnelere doğru bir listesini yapmış olsaydık listede şimdide olmayan herhangi bir nesne olmazdı.”³⁹³

Şimdıcilik görüşü düşünce tarihinde yeni bir görüş değildir. Aziz Augustine tarafından tam olarak savunulmasa da telaffuz edilmiştir:

Baba, ben soruşturuyorum, kesin bir sav ileri sürmüyorum. Rabbim, bana hükmet ve bana yol göster. Çocukken öğrendiğimiz ve çocuklara öğrettiğimiz gibi geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üç zaman olmadığını ancak sadece şimdinin olduğunu ve diğerlerinin olmadığını kim söyleyebilir? Veya şimdiken gelecek olmasını ve şimdiken geçmiş olmasını? Önceden belli şeylerin var olacağını? Zira olmayan şey görülemez. Ve şeyleri geçmişle ilişkilendirenler eğer akıl onları ayırt etmezse ilişkilendiremezler ve eğer ilişkilendiremezlerse de ayırt

³⁹² Ned Markosian, “A Defense of Presentism”, ed. Dean W. Zimmerman, Oxford Studies in Metaphysics, Cilt 1, ABD: Clarendon Press-Oxford, 2004 içinde, s.47.

³⁹³ Ned Markosian, a.g.e., s.47.

edemezler; o hâlde geçmişteki şeyler ve olacaklar, vardılar.³⁹⁴

Augustine'in bu dini seremonisinde Tanrı'ya seslenişinde zamanın doğasına dair kuşkularının ifadesi daha derinlere dayanır. Elea okulunun zamanın doğasına ilişkin derin kuşkularından ve Aristoteles'in etkisiyle zamanın harekete dayalı doğasına dair tartışmanın yankılarını Augustin'de görmek zor değildir. Augustine ilk bakışta bu tartışmaya yeni bir şey katmamış görünür. Ancak onun katkısı bundan daha fazladır; nesnelerin zaman içinde var oluşu, zamanın geçişine yönelik bir ön kabulü beraberinde getirir ve bu da tam olarak Şimdiciliğin savunusunda temel bir postula olarak kalacaktır. O hâlde elimizde bulunan iki veriyle hareket edebiliriz: 1. Nesnelerin varlığı ancak ve ancak şimdide var olmalarıyla açıklanır. 2. Zamanın geçişinin bir illüzyon olmadığı kabul edilmelidir, aksi halde nesnelerin geçmiş, gelecek ve şimdideki geçişlerinden dolayısıyla Şimdilik açısından var oluş durumlarından bahsetmek zorlaşır.

Bu iki sonuca bir de üçüncü bir sonucu eklemek mümkündür: Şimdinin A serisini oluşturan ifadelerin yani kipli ifadeleri savunması gerekir. Bir Şimdinin B serisini savunabileceğini düşünmek zordur. Çünkü Şimdici için kipli ifadelerin (bugün, dün, yarın) zamanı tanımlamakta hâkim tümceler dizisi olduğu düşünüldüğünde B serisini savunması zor görünmektedir. 'Sadece şimdide bulunan nesnelere *vardılar*' demek bu nesnelerin geçmiş ve gelecek formlarını kabulünü dışarıda bırakacak ve dolayısıyla da bir Ezelici için zamanın doğasını doğru bir şekilde tanımlama aracı olarak göreceği B serisi ifadeleri Şimdici için yetersiz hâle gelecektir. Bunun kestirme bir sonuç olarak düşünülmesi mümkündür; peki Şimdici geçmiş ve gelecek olay ve nesnelerin var olmadığını düşünürken bunları nasıl telaffuz eder? Kuşkusuz Şimdici çıldırması değildir, ona göre bu nesnelerin varlığın dışındaki konumu şimdide olmadıkları için açıklanır. O hâlde şöyle bir şey demek mümkündür; "Napoleon Bonaparte *bir zamanlar vardı*." Ne de olsa Bonaparte da bir zamanlar şimdideydi, dolayısıyla zaman çizgisindeki var oluşları tüm *şimdilerde* olduğu için onların şu an olmamalarından bahsettiğimde zamansal parçalarının *ersatz*³⁹⁵ var olmadıklarını söylemek mümkündür. Bu durumda Şimdinin

³⁹⁴ St. Augustine, a.g.e., s.276.

³⁹⁵ *Ersatz*, David Lewis'in felsefe terminolojisine katkıda bulunduğu kavramlardan birisidir. Mümkün dünyaların aktüel olarak değil ancak dilsel anlamda var olduğu fikrine dayanır. Örneğin "bugün yağmur yağıyor" cümlesindeki endeksli ifade olan "bugünü" bu şekilde bir *ersatz* ifade olarak almak mümkündür çünkü bugün kelimesi bağlamdan bağlama değişebileceğine göre onun farklı dünyaların açıklanabildiği dil

pozisyonu bu nesnelere gerçekten var olmadıklarını söylemek değildir. Onun ontolojik pozisyonunun nesnelere “şimdide var olmadıklarını” söylemek olduğunu ileri sürebiliriz. Peki, gelecekteki nesnelere için durum nedir? Mars’taki istasyonlar, yıldızlararası seyahat ya da androidler için Şimdici ne diyecektir? Bu durumda da Şimdicinin cevabı açıktır; onlar yoktur çünkü henüz şimdide değildirler. Fakat burada kafa karıştırıcı bir durum vardır; Bonaparte’ın gerçekten var olduğunu biliyoruz ancak Mars’taki istasyonlar veya yıldızlararası seyahat ve hatta yarın güneşin doğacağını aynı kesinlikle bilmemiz olanaklı değildir. O hâlde onların aslında şimdide olmadığı için var olmadığını söyleyen Şimdici nasıl bir cevap vermelidir? Şimdici bunların da -eğer gerçekleşecekse- olanaklı şimdilerde var olduğu zaman var olacağını söyleyebilir ama bu tatmin edici midir? Ya da soruyu daha genelleştirerek sorarsak, geçmiş ve gelecekteki tüm olaylar ve nesnelere için belirli bir doğrulayıcı değeri³⁹⁶ var mıdır? Ne de olsa ister Bonaparte isterse de Mars’taki istasyonlar olsun bunlar *şu an yoksa* ve ben varsam bunlar ve ben arasındaki fark benim *şimdide* olmamdır. İyi ama bu şimdi nedir? Eğer tüm nesnelere bu şimdi içinde düşünecek olursak şimdiyi başka bir zamandan ayırt etmenin anlamı nedir?

Bu durumda şimdide kullanılan ifadeler ile geçmiş ve gelecekte kullanılan ifadeler arasındaki farkın analizine bakmak gerekir. Sider’in örneğinden hareket edersek, günlük konuşmada şu cümleyi kullanmamız gayet normaldir: “Abraham Lincoln uzundu.”³⁹⁷ Sider’a göre “Şimdicinin bu cümleden tekrar inşa ettiği geçmiş neredeyse fakat tam

setlerine göre tanımlamak gerekecektir. 1993 yapımı bir film olan *Groundhog Day*’in Türkçe çevirisi olan “Bugün aslında dündü” bu konuda iyi bir örnek olabilir: Filmin karakteri, haber yapmak için uğradığı bir kasabada, kasabaya geldiği günü bir zaman döngüsü içinde her gün yaşamaktadır. Dolayısıyla, her gün bir önceki gün gibidir. Dolayısıyla, “bugün” hep “dün” bağlamında *ersatz* olarak ele alınabilir. Modal dünyaların söz konusu olduğu her soyut durumda, bugünün dün ve yarın olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda bkz. Christopher Menzel, "Possible Worlds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021 Sonbahar Sürümü), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/possible-worlds/> (08.05.2022)

³⁹⁶ *Truth-maker*, Türkçesiyle doğrulayıcı ya da doğruluk oluşturan, bir şeyin başka bir şey vasıtasıyla doğru olmasını sağlayan şeydir. Daha da açarsak, bir şeyin doğru olmasını gerektiren şey, o şeyin doğrulayıcı değerini oluşturur. “Hava güneşli” dediğimde bu belirlenimin doğru olması için güneşin var olması gerekir. Güneş varsa, havanın güneşli olduğunu söylemem mümkün olabilir. O hâlde “hava güneşli” ifadesinin doğrulayıcısı “güneş”tir. Ya da “kuşlar sıcak kanlı, uçucu ve omurgalı hayvanlardır” önermesinin doğruluk değerini “bu yüklemli özellik/fail olarak yüklenen kuşlar” oluşturur. Elbette bu gibi örnekler dahildir ancak bunlarla sınırlanamaz. Şüphesiz ki, literatürde bu konuda tartışmalar sayısızdır. Ayrıntılar için bkz. Frazer MacBride, "Truthmakers", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021 Sonbahar Sürümü), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/truthmakers/>>.

³⁹⁷ Theodore Sider, “Presentism and Ontological Commitment”, *The Journal of Philosophy*, Cilt XCVI, Sayı 7, Temmuz 1999, s.332.

olarak doğru değildir.”³⁹⁸ Gerçekten de Sider’in dediği gibi:

Lincoln hakkındaki doğru tekil önermeler, bu önermeler var olmadığı için yoktur; doğru olan onun yerine kipli önermelerin bulunduğu bir ağın varlığıdır. Bu ağ içerisinde ABD başkanı olan, Özgürlük Bildirgesini imzalamış, uzun boylu ve benzeri özelliklere sahip ‘Abraham Lincoln’ adında birinin olması gibi bir olgunun bulunduğu farklı deskriptif olgular vardır. Söz konusu cümlelerde bu türden gerçekliklerin yeterli olmadığını düşünmek için antideskriptif sebeplerin var olduğunu düşünmek tanıdık gelecektir. Fakat Şimdici doğruya daha da yaklaşabilir. Antideskriptivistin³⁹⁹ diğer olgular yanı sıra cümlenin doğruluğuna ilişkin düşünebileceği diğer şeyler Lincoln’ü, Lincoln’ün mevcut kullanımına bağlayacak sebep sonuç ilişkileridir. Bu tür olguların kendilerine ait Şimdici analogileri vardır: bu ağ ‘Lincoln’ün ilk isminin verilmesini belirten kipli olgular ve bu isme dair takip eden ifadeler ve benzerlerini teşkil edecektir.⁴⁰⁰

Dolayısıyla Şimdicinin bu tür durumlarda farklı stratejiler oluşturması mümkündür. Bu durumda Michael Tooley’nin deyimiyle klasik veya katı Şimdicilikten uzaklaşılması gereken farklı argümanlar ileri sürmek gerekir. Zira katı Şimdici için bu nesnelere var olmadığı bilindiğinde, bu nesnelere ilişkin özelliklerin *doğru olup olmadığına* ilişkin yargıların doğruluğu tartışması karşımıza çıkar. Tooley’nin ifadesiyle:

İlk olarak, “şimdi dinazorların var olduğu doğru değildir” demek kötü görünse de ileri sürülen tez üzerine düşünüldüğünde, problematik değildir çünkü ne de olsa şimdiki anda bulunan olgu bağlarının dinazorları içermediğine dair teze yönelik herhangi bir doğruluk oluşturma içermez ve bu elbette doğrudur. Bu yine de hiç şüphesiz ki dinozorların geçmiş varlığı fikrinin nasıl yakalanacağı problemini geride bırakır. Fakat -bu da Şimdicinin cevabıdır- dinozorların geçmiş gerçekliği ‘şimdi dinozorlar *vardı*’ ifadesini ileri sürmekle tamamen yakalanmasın?

Bu umut verici görünür. Ancak bence iş görmeyecektir çünkü klasik Şimdicinin zaman yaklaşımında belirli bir cümlenin doğru *olduğu* nasıl yorumlanacaktır?⁴⁰¹

Bu daha da sonra değineceğimiz gibi Şimdiciliğin karşısındaki en büyük sorunlardan birisidir. Yine de Şimdici düşüncenin özünü anlamak için önemlidir çünkü kip

³⁹⁸ Theodore Sider, a.g.e., s.332.

³⁹⁹ Deskriptivizm (tanımcılık), bir isme yönelik referansın “belirli bir nesneyi” ve “bireyi” anlamlandırmaya yeter bir tanımlama ögesi içerebileceğini savunur. Bunun karşısında antideskriptivizm, her ismin (ya da kimi durumlarda bazı isimlerin) bu öğeleri içermek zorunda olmadığını iddia eder. Örneğin “Napoleon Bonaparte kısa boyludur” önermesi Bonaparte’a ilişkin bir bilgiyi refere eder, ancak bu referans aynı zamanda ismin tanımlanması için yeterli değildir. Bu konuda bkz. Eliot Michaelson ve Reimer Marga, "Reference", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reference/> (17.11.2022)

⁴⁰⁰ Theodore Sider, a.g.e., s.332.

⁴⁰¹ Michael Tooley, *Time, Tense, and Causation*, New York: Clarendon Press-Oxford, 1997, s.233.

operatörlerinin Şimdinin dilinde nasıl kullanıldığı için ipuçlarını barındırır ve bu dili anlamazsam Şimdiliği anlamakta zorluk yaşarım. Burada Sider, literatür açısından iki ayrı kip operatörünü tanıtarak bu zorluğu aşmaktadır.⁴⁰² Şimdinin aksine Ezelici (veya *possibilist/ihtimalci*) \lrcorner ZORUNLU Φ \lrcorner veya \lrcorner MUHTEMEL Φ \lrcorner *phi* operatörünü kullanırken, Şimdinin kullandığı operatör \lrcorner GEÇMİŞ Φ \lrcorner veya \lrcorner GELECEK Φ \lrcorner operatörleridir.⁴⁰³

Sider, örneğin bir Şimdici ifadesini şu şekilde tercüme eder:⁴⁰⁴

(D) Dinozorlar bir zamanlarda dünyada bulunan hayvanlardı.
(D_p) GEÇMİŞ (dünyada bulunan bazı hayvanlar vardır)⁴⁰⁵.

(D) ve (D_p) önermeleri arasındaki farka dikkat edelim. Dinozorların (D) önermesi içerisindeki özelliklerini belirleyen şeyler ile (D_p) argümanı içindeki ortak özellikleri arasında *semantik* bir fark bulunur. İlk argüman yani (D) argümanında niteliksel özellikler ve içerik bağlamında ilişkileri (dinozorlar-dünyada-bir zamanlar) doğrudan gösteren deskriptif bir tanım yokken ikinci argümanda yani (D_p) argümanında bu tanım bulunur. O hâlde (D_p) argümanı Sider’in da ifade ettiği gibi (D)’den farklıdır⁴⁰⁶. Şimdici açısından bu tanımlama Ned Markosian’ın dediği gibi “sağduyuya’ hitap ettiği için”⁴⁰⁷ Şimdiliğin savunulmasını gerektiren sebeplerden biridir. Ancak yine de bunun için gerekli metafiziksel gerekçeyi oluşturmak gerekir. Adams bu konuda şöyle der:

Şimdilik için tekabül eden metafiziksel temellendirme geçmiş ve gelecekteki olguların şimdideki ontolojik temellere sahip olmasıdır ve bu 18 Haziran 1815’te yapılan önemli bir savaş olan Waterloo savaşı olgusunun ontolojik temeli bir savaş olmuş olduğu veya olması değildir. Ancak zaman hakkındaki bu görüş, ihtimale dayanan görüşten farklı olarak oldukça açık bir şekilde sezgiye aykırı görünmektedir. Tabii ki belirttiğim olgu olarak Waterloo için gerekli ontolojik temel onun bir zamanlar bir savaş olması şimdi var olmaması ve şu an meydana gelmiyor olmasıdır.⁴⁰⁸

⁴⁰² Theodore Sider, a.g.e., s.326.

⁴⁰³ Theodore Sider, a.g.e., s.326.

⁴⁰⁴ Theodore Sider, a.g.e., s.326.

⁴⁰⁵ Theodore Sider, a.g.e., s.327.

⁴⁰⁶ Theodore Sider, a.g.e., s.328.

⁴⁰⁷ Ned Markosian, a.g.e., s.48.

⁴⁰⁸ Robert Merrihew Adams, *Time and Thisness*, Midwest Studies in Philosophy, XI, 1986, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1986.tb00501.x>, (04.06.2022), s.322.

O hâlde Şimdici için (D_p) argümanını savunabileceği metafizik gerekçe, bir nesnenin geçmişteki varlığının o nesnenin geçmişteki bağlamına *ilişkilendirebileceği* bir bağlam grubu oluşturmasına bağlıdır. Ancak bu gerçekten de altından kalkılması kolay bir şey değildir. Dinozorlar örneğinden devam edersek, örneğin dinozorlar yerine;

⌈ GEÇMİŞ Φ ⌋ (Yeryüzünde amniyotik yumurta ile üreyen hayvanlar)

Dediğimizde durum daha da karmaşıklaşacaktır. Burada dinozorları, amniyotik yumurta ile üreyen hayvanlar olarak gruplandırırsak bile dinozorları, o “hayvanlar” ile ilişkilendirecek başka bir bağlam ile ilişkilendirmek zorundayız. Zira amniyotik yumurta üreten tek hayvan dinozorlar değildir, aynı zamanda bazı memeliler de bu grupta vardır. Burada Şimdici için sorun GEÇMİŞ operatörü içerisinde eğer dinozorlar varsa onların niteliksel özelliklerini (amniyotik yumurta ile üreme) saf niceliksel özelliklere indirgeme problemidir. Bu problem Sider’in da örneğini verdiği başka bir durumda daha net anlaşılacaktır:

(A) David Lewis, Frank Ramsey’ye hayranlık duyar.

(A) doğru görünmektedir fakat Şimdicinin tercümesi nedir? İsimlerle ilgili deskriptivizmin itirazlarından feragat etsek bile (A) hâlâ problematiktir. Aşağıda teşebbüs edilen yorumlama da doğru olmakta başarısız olur çünkü Şimdiciye göre ‘Doğa yasalarının kanuniliğinin en iyi sistem analizinin mucidi’ (şu anda) referans veremez.

(A_p1) Modal realizmin mucidi (David Lewis çev.) doğa yasalarının kanuniliğinin en iyi sistem analizinin mucidine (Frank Ramsey çev.) hayrandır.

Geçmiş kip operatörü eklemek de yardımcı olmamaktadır:

(A_p2) GEÇMİŞ (Modal realizmin mucidi doğa yasalarının kanuniliğinin en iyi sistem analizinin mucidine hayrandır).

Bu yanlıştır çünkü Ramsey ve Lewis hiçbir zaman aynı zaman diliminde var olmadılar. (A_p2) ‘modal realizmin mucidi doğa yasalarının kanuniliğinin en iyi sistem analizinin mucidine hayrandır’ bileşik sözcüğü geçmişte doğruysa doğrudur ve bu bileşik sözcük eğer iki tanım da bir zaman içinde nesnelere atf yapıyorsa doğrudur.

(...) Her iki durumda da referans veren tanımlarda problem vardır zira her durumda Lewis ve Ramsey’nin tanımı tanımının oluşumunda değerlendirme

kaymaktadır.⁴⁰⁹

Burada eksik ve yanlış olan nedir? Şimdici, nasıl tercüme ederse etsin kipli kullanımın nominalist yapısını yani tekil varlığına dair özellikleri gözetmekten kaçınmaz (bu sadece Şimdinin sorunu değildir, hiçbirimiz kaçınamayız) ve bunun sonucu olarak o tekil varlıkların zamandaki değişimini, zamanın doğasını doğru bir şekilde tanımlayabilecek veriyi sunması için argüman olarak kullanmak zorunda kalacaktır. Bu Markosian'ın -ve literatürdeki pek çok yazarın- adını koyduğu şekliyle doğruluk-oluşturma problemi (*truth-maker problem*).⁴¹⁰

Markosian'a göre Şimdilik için “Doğruluk-Oluşturma Problemi (bundan sonra DOP olarak adlandırılacaktır) *doğruların doğruluk-oluşturuculara* yani şeyleri ve olguları doğru kılan şeylere ihtiyacı olduğuna dair popüler fikirden⁴¹¹” doğar. Öncelikle bir argümanın doğruluğunu sağlayan şeyler onu *esaslı* veya *nedensel* açıdan *doğru* kılan önermelerdir.⁴¹² Basit bir örnek vermek gerekirse eğer p'nin, q'ye sebep olması q'nün doğru olmasını gerektiriyorsa, ona doğruluk atfedilebilir. Zira $P \rightarrow Q$ ilişkisindeki nedensellik sonucu q'nün oluştuğunu bilebilirim. Eğer bir fiçı barutu yakarsam sonunda ortaya çıkan patlamanın gerçekleşmesi böyle bir nedensellik ilişkisini oluşturur. Dolayısıyla barutun etkisini bilebilmem için buna başvurabilirim.

Ancak bir de *özel unsurların* belirlenmesi problemi vardır. Bir yıldızın helyum ve hidrojenden oluşması böyledir. O hâlde hidrojen ve helyum içermeyen bir gök cismi için yıldız demem zordur. Yıldız olarak tanımlayabilmek için gerekli özü sağlamaz. Buradan Şimdinin DOP ile ilgili sorununa gelirse, burada sorun tıpkı yıldızı tanımlamam için gereken geçmişe dair bu bilgiyi genelleştirebilecek bir argümanım olup olmadığıdır. Markosian, burada bir ayrıma giderek DOP'u çözümlenmeden önce Şimdinin karşılaşıcağı başka bir problem olan “Şimdide olmayan Nesnelere Hakkındaki Doğrudan

⁴⁰⁹ Theodore Sider, a.g.e., s.329.

⁴¹⁰ Ned Markosian, “The Truth About the Past and the Future”, ed. Fabrice Correia ve Andrea Iacona *Around the Tree: Semantic and Metaphysical Issues Concerning Branching and the Open Future*, E-book, DOI 10.1007/978-94-007-5167-5 içinde, s.127-143.

⁴¹¹ Ned Markosian a.g.e., s.1.

⁴¹² D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, ABD: Cambridge University Press, Dijital Edisyon, 2008, s.91.

Referanslı Önermeler”⁴¹³ hakkındaki problemi ayırır. Ancak yine de bu ikisinin birbirinden nasıl ayrılacağını düşünmek zordur. Çünkü her bir doğruyu atfedebilmek için en basit atomik seviyede önermeye ihtiyacımız yok mudur? Her iki problemin de birbiriyle *sıradan* anlamda ilişkili olduğunu söyleyen birine karşı şunu sorabilirim: Bir zamanlar dinozorların var olduğunu Şimdilik bağlamında kabul etmeyen Şimdici, bu argümanın tüm şartlarını karşılayan belirli bir doğrudan referanslı önerme bulmak zorunda değil midir? Buna karşı da şöyle bir cevap verilebilir: eğer böyle bir argüman bulmak gerekiyorsa neden doğruluğunu ispat etmek için tümel yargılara başvurmasını ki? Ancak sorun Şimdinin burada genel bir yargıya başvururken doğrudan referanslı önermelerde karşılaşılabilecek güçlüklerdir. Eğer tersi olsaydı Şimdici için DOP başlı başına bir problem oluşmazdı diye düşünüyorum.

Markosian, bu konuda biri kısa biri de uzun olmak üzere iki versiyonlu bir çözüm önerir. Ben kısa versiyonundan bahsedecek ve eleştirilerimde uzun versiyona da değineceğim. Markosian’ın çözümü şöyledir. Doğa yasalarının determinist olduğunu düşünün. Ona göre:

(3) Beş saniye önce ay dünyadan bir milden daha uzaktaydı.

(4) Şimdiden beş saniye sonra ay dünyadan bir milden fazla uzak olacak.

Bu arada ilgili önermelerin nesnelere ile ilgili bir problem olmadığını fark edin. Ay, dünya ve *bir milden fazla* şimdi mevcut olan varlıklardır. O hâlde farz edelim ki ilgili önermeler vardır ve aslında şimdi gerçektir. Peki, Şimdiciye göre bu önermeleri doğru kılan nedir?

Bence bu her iki önerme için doğruluk oluşturanların (i) dünya, (ii) ay, (iii) onların mevcut ilişkisi ve (iv) bu şeyleri yöneten doğa yasaları olduğunu söylemek gayet mümkündür. Çünkü doğa yasaları, ayın beş dakika önce dünyadan bir mil uzakta *olmuş olması* ve benzeri gibi şeylerin mevcut düzeniyle birlikte bu yasaların sonucu olmasını temin edecek derecede ve yine benzeri bir şekilde ayın gelecekte beş dakika sonra dünyadan bir mil uzakta *olacak olması* gibi şeylerin mevcut düzeniyle birlikte bu yasaların sonucu olmasını temin edecek derecede büyük ihtimalle deterministiktir (Doğa yasalarının ve mevcut düzenin ayın dünyadan beş dakika önce bir mil uzakta olması veya ayın dünyadan beş dakika sonra bir mil uzakta olmasını *gerektirmediğini* ihtimali üzerinde duracağız). O hâlde, Şimdinin ontolojisinde doğa yasalarının benzer şekillerde yeteri kadar determinist olduğu varsayımıyla bu kolay doğrular için doğruluk oluşturanların hizmet etmesi için yeteri kadar şey vardır.

⁴¹³ Yukarıda s. 140’ta dinozorlar üzerinden ifade ettiğim problem.

Fakat şimdi benzeri açıklamaları önceki örneklerimize uygulayalım:

- (1) Eskiden dinozorlar vardı.
- (2) Bin yıl içerisinde Mars'ta insanların istasyonları olacak.

Burada, farz edin ki doğa yasaları (şeylerin mevcut ilişkileriyle bağlantılı olarak), dinozorların var olduğunu ve Mars'ta 1000 sene içerisinde insanların istasyonları olduğunu gerektirecek kadar determinist olsun. O hâlde hem (1) hem de (2)'yi şu anda doğru kılabilen yeteri kadar doğruluk oluşturan Şimdinin ontolojisinde vardır.⁴¹⁴

Bu gerçekten de güçlü bir argümandır. Bir Şimdici için kullandığı kipli ifadenin doğa yasalarının determinist ontolojik taahhüdüyle açıklanması doğruluk oluşturmaya bağlamında yeterli değil midir? Burada Şimdinin Kripkean bir rijiditeden⁴¹⁵ kaçınması da mümkündür,⁴¹⁶ ona göre mesela “20. Yüzyılın son büyük savaşı” ile kastedilenin “II. Dünya Savaşı” olup olmadığına dair çoklu dünya problemi karşımıza çıkmayacaktır. Çünkü ‘II. Dünya Savaşı’ adlandırmasında homonim bir karşılık bulmak gerekmecektir. Bunun sonucunda Şimdici geçmiş ve gelecekteki nesnelere dair bir tümceyi ifade ettiğinde onun doğruluğuna ilişkin tüm doğruluk oluşturanları çıkararak bir nesnenin şimdide olduğu halde ontolojik mevcudiyetine ilişkin soru işaretleri de ortadan kalkar.

Peki, doğa yasalarının *indeterminist* olduğu varsayılsa Şimdinin nasıl bir yol izlemesi gerekir? Markosian'ın çözümünün uzun versiyonu da bunu oluşturur. Markosian bu çözümü önceleyen başka bir argüman oluşturarak cevap vermeye başlar:

Önemli Varsayım: Verili herhangi bir zamanda şimdiki zamandaki kipli olgularının toplamı, dünyayı yöneten doğa yasalarının eşsiz bir setini belirlemek için yeterlidir.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Ned Markosian, a.g.e., s.5-6.

⁴¹⁵ Kripkeci rijit belirteçler (Kripkean Rigid Designators), aynı nesnenin tüm dünyalarda bulunduğu ve başka bir anlamı ifade etmediğini gösteren belirteçlerdir. Bu konuda felsefede en bilinen örnek, aslında aynı yıldız olmasına karşılık (Venüs), antik dönemlerde ayrı iki yıldız olarak düşünülen Hesperus ve Phosphorus (sabah ve akşam yıldızı) örneğidir. Kripke Hesperus ve Phosphorus belirteçlerinin (designator) eşit derecede doğru olduğu görüşündedir ve bu gibi belirteçlere de “rijit (sabit/katı) belirteç” denilmektedir. Bkz. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, ABD: Harvard University Press, 1980, s.20.

⁴¹⁶ Theodore Sider, a.g.e., s.328. Bkz. Ayrıca, Saul Kripke, *Naming and Necessity*, ABD: Harvard University Press, 1980, s.9.

⁴¹⁷ Markosian, a.g.e., s.9.

İlk olarak Markosian varsayımı daha da açıklamak için “doğa yasalarının tümeller arasındaki olumsal ilişkiler” olduğunu iddia eden “Armstrong-Tooley-Dretkse” (bundan sonra ATD olarak adlandırılacaktır) hipotezine başvurur.⁴¹⁸ ATD hipotezine göre doğa yasaları tümeller arasındaki belirli ilişkileri oluşturur; *F* ve *G* arasındaki neden-sonuç ilişkisinde belirleyici olan tümel olarak *F* ve *G* arasındaki ilişkideki *F-lik* ve *G-lik* özellikleriyle tarif edilir. Cian Dorr, Armstrong’a atıf yaparak şöyle bir örnek verir:

(10) Bir elektron olmak, *elektronluk* özelliğinin meydana gelmesiyle oluşur.

Elbette ilk opsiyon -analizi kabul edip, temel olarak konuşarak, hiçbir elektronun olmadığı yönündeki opsiyon- burada gerçek bir opsiyon değildir (elektronların gerçekten olması çok açık olduğu için değil, temel olarak konuşulursa yine, ama eğer yoklarsa özellikleri olmadığı için!). Benzer şekilde, ikinci opsiyonun daha ağır aksak bir versiyonu yani eğer soyut nesnelere varsa bir elektronun *elektron olmaklığı* somutlaştırdığını iddia etmek de çok fazla çekici değildir. Elbette bu karşı olgusal bir nesne için doğrudur, o bu bir elektron olduğu için doğrudur, tersi değil. Bu sebeple biz bir elektronu ilk anlamıyla veya (10)’daki önermeden oldukça farklı başka bir analizle değerlendirme arasındaki seçimle baş başa kalırız.

Uzun bir süreliğine (10) gibi analizler ‘*F*’ ve ‘*R*’ için ikame edilen yüklemeler ne olursa olsun aşağıdaki şemada bulunan tüm örneklerin doğru olduğuna dair iddianın bağlamı içerisinde düşünüldü:

(11) *F* olmak, *F-lik* özelliğinin ortaya çıkmasıdır.

(12) *x* için *R* ilişkisi, *x* için *R-olmanın* *y* ile ilişkisidir.⁴¹⁹

Bu şekilde düşünüldüğünde Markosian’ın hedefinin ne olduğu daha iyi anlaşılır. Eğer nesnelere bu anti-nominalist görüş içerisinde tekrar tasarlırsak, onların Şimdiciye göre uzay-zamandaki ontolojisinin doğruluğunu belirlemek için bu tümel yapıyı kullanarak doğruluk atfetmemiz mümkün olacaktır. Markosian’ın göstermek istediği tam olarak budur: Doğa yasaları ister determinist isterse de indeterminist olsun ATD hipotezi doğrultusunda açıklanması mümkündür. Markosian’a göre:

(...)İtirazın, geçmişe yönelik dünyamızı yöneten doğa yasalarının inanılmaz derecede indeterminist olduğu şeklinde düşünün. Özelde de kuantum fiziğinin bir sonucu olarak evrendeki tüm mevcut parçacıkların sadece beş dakika önce hiçbir şeyden var olduğuna dair sıfır olmayan kesin bir ihtimalinin olduğunu düşünün.

⁴¹⁸ Markosian, a.g.e., s.9.

⁴¹⁹ Cian Dorr, “There Are No Abstract Objects”, ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, içinde s.44.

O hâlde ileri sürdüğüm öneride, siz, ben ve evrenin geri kalanının beş dakika önce var olduğu doğru değildir. Beş dakika önce Şimdıcilik hakkında bir makale okuduğunuz da doğru değildir. Ancak bu sonuçların absürt olduğu düşünülerek itiraz edilecektir.

Bu itiraza cevabım ilgili sonuçların absürt olmadığıdır. Zira bence Şimdıcilik doğrudur ve ben doğruluk oluşturanlara dair yukarıdaki ilkeyi onaylıyorum. Bu sebeple de geçmişle ilgili doğruların tıpkı şimdikiler gibi nasıl temellendirilmemiş olabileceğini anlamıyorum. Başka bir şekilde düşünün: eğer itiraz edenin istediği türden doğrular burada olsaydı, onlar destekleyen hiçbir şeyin olmadığı temellendirilmemiş ve havada kalan doğrular olurdu. Ve bunu ürkütücü buluyorum. Bu sebeple de eğer doğa yasaları aynı şekilde inanılmaz derecede indeterminist ise bizim geçmiş hakkındaki doğrularımızda bir eksiklik var demektir.⁴²⁰

Ancak yine de doğa yasalarının determinist veya indeterminist olması halinde Şimdıciliğin nasıl savunulacağını anlamak zor görünmektedir. Bunun sebebi şudur: Neden Şimdici semantik bir doğruluk-oluşturana başvurmak için tüm bu zahmete girmek zorundadır? Sorun tam olarak buradadır. “Üç gün önce yağan yağmuru” doğru kılmak için elimdeki gerekli tüm kavram setleri zaten B serisindeki kiplerde gösterilir. Ben sadece zamanı “uygun” bir şekilde tarif eden A serisi ifadeleri kullanırım. Yağmurun üç gün önce yağdığını *yarı doğru (quasi-truth)* önermelerle ifade etmemin sebebi budur. Eğer yağmur şimdi yağmıyorsa ve öngörülebilir bir gelecekte yağması öngörülüyorsa her iki durumda da yağmurun varlığını sadece zamanın belirli bir düzleminde göstermek için çaba harcamama gerek yoktur; zira zaman sadece bir koordinat birimidir. Tıpkı uzayda belirli bir vektörü göstermek için koordinata başvurmak gerektiği gibi zamanı da benzer bir şekilde düşündüğümüzde nesnelere ontolojisi konusunda Lucretian⁴²¹ bir zamansal ilişkilendirmeye ihtiyacım yoktur. Dahası ATD hipotezi ile gördüğüm dünyanın *herhangi bir ne-liği* ile ilişkilendirilebilmesi için Sider’in da dediği gibi Şimdıcinin *doğruluğun varlığa bağlılığı* konusunda hile yapması gerekir.⁴²²

Peki bu gerçek anlamda bir hile midir? Burada sorun doğruluk oluşturan ile doğruluğu

⁴²⁰ Ned Markosian, a.g.e., s.15.

⁴²¹ Lucretianism, adını Romalı şair ve filozof Lucretius’tan alan ve dünyadaki varlıkların ilişkisel ve indirgenemez bir şekilde geçmiş kipte var olduğunu savunan görüştür. Bu görüşün modern Şimdıcilikten farkı, Şimdıciliği açıklamak için *muhakkak* kiplerin ilişkiselliğini açıklamaya gerek yokken, Lucretianizm fikrinin temelinde (ve aslında Stoacılıkta da böyledir) tüm varlıkların birbiriyle ve zamanla ilişkili olduğu düşüncesinin yatıyor olmasıdır. Bkz. Brannon McDaniel, “A Defense of Lucretianism” *American Philosophical Quarterly*, Ekim 2014, Cilt 51, Sayı 4. Sf. 373-385. <https://www.jstor.org/stable/24475416> (17.11.2022)

⁴²² Theodore Sider, a.g.e., s.36.

atfettiğimiz şey arasındaki ilişkinin ne kadar “gerçek” olduğu arasındaki farkta yatar. Eğer doğruluk oluşturan ile nesne arasındaki ilişkinin önemsiz bir ilişki olduğunu ya da John Bigelow’un, 1996 yılında kaleme aldığı *Presentism and Properties* adlı makalesinde *doğruluğun varlıktan sonra meydana geldiğini*⁴²³ söylediği gibi düşünürsak durum değişir. Bu ne demektir? Keller bunu *doğru olanın var olana bağlı* olduğu fikriyle açıklar.⁴²⁴ Eğer bir kupa kahve var olmasaydı, “masanın üzerinde bir kahve kupası vardır” demem mümkün olmazdı⁴²⁵. Peki, bu kahve kupasının varlığını diğerlerinden ayıran bir unsur yok mudur? İşte Bigelow, David Lewis’in metafiziğini takip ederek oluşturduğu Şimdıcilik unsurunu, bu unsurları *Humecu bağlılık (Humean supervenience)* ilkesine göre koşullandırır. Humecu bağlılık ilkesi Brian Wetherson’a göre üç temel önermenin bileşiminden oluşur:

1. *Doğruluk varlığı takip eder* (Bigelow, 1988). Yani bir dünyadaki tüm olgular, hangi tikellerin hangi temel özellikler ve ilişkiler üzerine oluştuğu olguları takip eder.
2. *Anti-haecetism*.⁴²⁶ Bir dünya hakkındaki olgular niteliksel özellikler ve ilişkilerin dağıtımını takip eder: özelliklerin hangi “çengellere” asılı durduğu ve olguların değiştirilmesi, olguları değiştirmez.
3. Uzam-zamansalcılık. Meydana gelen tüm esaslı temel ilişkiler uzam-zamansaldır ve tüm temel özellikler noktaların veya nokta ölçeğinde nokta yerini dolduranların özellikleridir.⁴²⁷

O hâlde karşımızda iki tür Şimdıcilik stratejisinin olduğunu söylemek yanlış olmaz. 1. Marcosiancı Humecu bağlılık hipotezine alternatif olarak savunulan ATD hipotezi. 2. Şimdıcinin Lewis-Bigelow çizgisinde Humecu bağlılık ilkesini savunması.

⁴²³ John Bigelow, “Presentism and Properties”, *Noûs*, Cilt 30, Ek: Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics, 1996, <https://doi.org/10.2307/2216235>, s.38.

⁴²⁴ Simon Keller, “Presentism and Truthmaking”, ed. Dean W. Zimmerman, *Oxford Studies in Metaphysics*, Cilt 1, ABD: Clarendon Press-Oxford, 2004 içinde, s.85.

⁴²⁵ Buna karşılık Meinongian doğruların nasıl olup da işin içine girdiği şimdi konumuz değildir; “Gandalf, Orta-Dünya’da yaşayan bir Maiar’dır” demek de doğrudur. Ancak nasıl bir doğru?

⁴²⁶ Haecetism, nesnelere “bu olmaklık (thisness)” özelliğine sahip olduğu görüşüne verilen addır. Bu adı ilk defa Latince *haec* (bu) kelimesinden türeterek felsefe literatürüne kazandıran ortaçağ filozofu Duns Scotus olmuştur. Bkz. Timothy B. Noone, “Universals and Individuation”, ed. Thomas Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, New York: 2003, içinde, s.119. Haecetism, Duns Scotus’un kullandığı anlamın yanı sıra modern felsefede nesnelere modal olarak aynı özelliklere sahip olup olmadığı üzerinden de tartışılır. Bu konuda bkz. Sam Cowling, “Haecetism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/haecetism/> (10.10.2022).

⁴²⁷ Brian Wetherson, “Humean Supervenience”, ed. Barry Loewer ve Jonathan Schaffer, *A Companion to David Lewis*, Büyük Britanya: Wiley Blackwell Publishing, 2015 içinde s.101.

Her iki senaryoda da Şimdiciiliğin zayıf düştüğünü göstermek zor değildir. Sider’in söylediği gibi, “eğer Şimdici doğruluğun varlığı takip ettiği ilkesini veya doğruluk-oluşturan ilkesini devam ettirecekse, kipi, şimdiki nesnelere ilişkileri ve özelliklerine bir şekilde dahil etmek için hile yapmak zorundadır.”⁴²⁸ Bu da yine Sider’in verdiği örnekte olduğu gibi dünyanın *daha önce dinazorları içerdiği* özelliği olması anlamına gelir.⁴²⁹ Sider’in sorduğu gibi “buradan ne çıkarmamız gerekir?”⁴³⁰

Bir an için tersini düşünelim. Zamanın doğasının yukarıda anlattığım gibi “nesnelere ve bu nesnelere bağlı olayların üst üste binmemesi için var olduğu” şeklindeki tanımın aksinin olduğu bir evren düşünelim. Bu “*haecceitist*” perspektife göre, kâinatındaki olayların üst üste bindiği ve dolayısıyla birbirleriyle niteliksel olarak ayırt edilmelerinin imkânsız olduğu bir zaman senaryosunda bir nesnenin t zamanında veya t_1 zamanında bulunmasının pek anlamı olmayacaktır. Bu durumda ne Şimdici için ne de Ezelici için zamanın bir koordinatlar sistemi veya tam tersine varlıkların oluşa geldiği bir düzlem olduğunu iddia etmek için belirli bir sebep kalmaz. Ancak Şimdici için zorluk bu karşıgerçeklik hipotezinde tam olarak ortaya çıkar. Nesnelere neden şimdideki varlıklarını sonlandırsınlar? Çünkü böyle bir olasılık olması için kâinatın Markosian’ın verdiği örnekteki gibi beş dakika önce yaratılmış olması halinde geçmişteki tüm nesnelere doğruluğunu ortadan kaldıracak bir zaman çizgisinin var olmadığı bir dünya olması gerekirdi.⁴³¹ Bu ise bu tersine verdiğimiz örnekte gösterdiğimiz gibi *şu an* yoktur. Aksine böyle bir örnekleme Ezeliciye zamanın doğası hakkında *onun nasıl olmadığı* yönünde ipucu verirken, Şimdiciye vermez. Çünkü geçmişteki nesnelere zaten yoktur, gelecekte var olacaklar da *henüz* var olmadığı için mevcut değildir. Bigelow bu durumun farkındadır:

Nedensellik varoluşsal olarak simetriktir: eğer bir olay varsa ve başka bir olayın sebebiyse o hâlde başka bir olay vardır ve bir olay varsa ve başka bir olay tarafından meydana gelmişse o hâlde bu başka olay da mevcuttur. Bazı şimdiki olaylar şimdide olmayan olaylar tarafından meydana gelmiştir ve bazı şimdiki olaylar da şimdide olmayan olaylar tarafından meydana gelmiştir. O hâlde şimdide olmayan olaylar vardır.⁴³²

⁴²⁸ Theodore Sider, a.g.e., s.39.

⁴²⁹ Theodore Sider, a.g.e., s.39.

⁴³⁰ Theodore Sider, a.g.e., s.39.

⁴³¹ Bkz. sayfa 155.

⁴³² John Bigelow, a.g.e., s.40.

Arşidük Franz Ferdinand'ın suikasta uğramasıyla I. Dünya Savaşı başlamıştır. Her iki olay da *şu anda yoktur* ancak nedensellikleri tartışma götürmez. Evren Big Bang'in oluşmasıyla meydana gelmiştir. Big Bang *şu an yoktur* ancak evrenin bu olay neticesinde meydana gelmediğini düşünemeyiz. Akli başındaki herhangi bir filozofun nedensellik ilkesi doğrultusundaki olayların şimdi dışında var olmadığını düşünmesi sağduyuya aykırıdır. Doğruluk-oluşturma ilkesinin Bigelow'un deyişiyle “güçlü bir şekilde yakamızı tutmasının”⁴³³ nedeni de budur.

Ancak elbette ki Şimdiciğin bu konudaki stratejisi sadece bundan ibaret değildir. Storrs McCall'un kapsamlı eseri *A Model of The Universe: Space-Time, Probability, and Decision*, Şimdici için bu konuda farklı bir strateji önerir.⁴³⁴ Esasında bu strateji kronolojik anlamda yeni sayılmaz. McCall'un Aristotelesçi ve Stoik zaman anlayışından mülhem önerisi⁴³⁵, dünyayı ikili ilişkiden oluşan topolojik bir uzay üzerinden tanımlar.⁴³⁶ Bundan kabaca bahsetmek gerekirse, uzay-zamanda iki noktalı olayların aynı özellikleri oluşturduğu *olay-tipleri* vardır. Bu olay tipleri McCall'un deyişiyle dallanıp budaklanma (*branching*) karakteristiğini gösterirler. Örneğin Arşidük Franz Ferdinand'ın suikasta uğraması uzay-zamanda tek noktalı bir eğilim gösterirken, aslında o bir *seçim noktasıdır* (*choice point*). Bu seçim noktaları zamandaki olay tiplerinin ontolojik statüsünün gerçekliğini doğrulamaya imkân verirken aynı zamanda dallanıp budaklanarak başka olayları meydana getirdikleri için Aristotelesçi zaman anlayışını uygulamak mümkündür; onlar *şu an yoktur* ancak gerçekliklerini tartışmaya da gerek yoktur. Ancak Bigelow'un dediği gibi “Russell ve Quine'in ışığında bizi Şimdici olmayan bir resmi düşündürmeye itmek McCall için kolay değildir.”⁴³⁷

Nedir zorluk? Sorunun temelinde zamanın soyut olup olmadığı sorunsalının var olduğunu düşünüyorum. Sider, Quine'a atıf yaparak “bir teorinin ontolojik bağlılığı bu teorinin birinci dereceden tanımlanmasındaki bağlı değişkenlerin değerine bağlıdır.”

⁴³³ John Bigelow, a.g.e., s.38.

⁴³⁴ Storrs McCall, *A Model of The Universe: Space-Time, Probability, and Decision*, ABD: Clarendon Press Oxford, 2004, s.295.

⁴³⁵ Bigelow buna ayrıntılı olarak değinmektedir: bkz. Bigelow, *Presentism and Properties*, s.43-44.

⁴³⁶ Storrs McCall, a.g.e., s.295.

⁴³⁷ John Bigelow, a.g.e., s.43.

demektedir.⁴³⁸ Bu durumda Şimdici Quine'ın nominalist yorumunu benimseyerek varlıkların ontolojik modlarını birbirinden ayırt edebilecek ancak tümel bir önermeye (şimdi-lik) varamayacak veya ikinci bir strateji belirleyip bu nominalizmi terk ettiğinde de zamanın soyut varlığını olumlu olarak kalacaktır. Sider bu bağlamda yarı doğruluk içeren Şimdici önermelerin en iyisi olmasa da iyi bir teori olduğunu ve saygı görmesi gerektiğini söyler.⁴³⁹ Ben de bu konuda aynı düşüncedeyim. Şimdilik teorisinin doğrudan Ezeliciliğin bir rakibi olmaktan daha çok, zamana ilişkin açıklamaya dair farklı bir perspektif getirdiğini düşünmek gerekir.

Dolayısıyla Şimdiciliğin yeterli bir ontolojik tanımı içerip içermediği sorgulanmalıdır.

D. Ezelicilik ve Dört-boyutçuluk

Ezelicilik (eternalism), Şimdiciliğin aksine geçmiş, şimdi ve gelecekteki nesnelere ve olayların gerçekten olduğunu savunan görüştür.⁴⁴⁰ Ezeliciliğin tanımı edebi bir dille büyük bilimkurgu yazarı Kurt Vonnegut'ın *Mezbaha 5* isimli kitabında çok güzel ifade edilmiştir. Kitaptaki uzaylı ırk Tralfamadore'lularla teması geçen hikâyenin protagonistisi Billy Pilgrim, karısına yazdığı mektupta bu uzaylı ırkın zamanı nasıl farklı bir şekilde yaşadıklarını aşağıdaki gibi anlatmaktadır:

Tralfamodore'da öğrendiğim en önemli şey şu, biri öldüğü zaman sadece ölmüş *görünüyor*. Yoksa geçmişte hâlâ capcanlı, o sebeple insanların cenazesinde ağlaması çok aptalca. Geçmiş, bugün, gelecek, bütün anlar hep var oldular ve hep var olacaklar. Tralfamodore'lular tüm farklı anlara bizim mesela sıra sıra Rocky Dağları'na baktığımız gibi bakabiliyorlar. Bütün anların kalıcı olduğunu görebiliyorlar, ilgilerini çeken herhangi bir anı bakabiliyorlar. Bir anın diğer anı ipe geçirilmiş boncuklar gibi takip ettiği ve bir anın geçince ilelebet geçip gittiği fikri bizim Dünya'da sahip olduğumuz bir yanılsama.

Tralfamadore'lu bir ceset gördüğü zaman bütün düşündüğü ölen kişinin o belli anda kötü bir durumda olduğu, ama aynı kişinin birçok başka anda gayet iyi durumda olduğunu. Şimdi ben de birinin öldüğünü duyunca omuz silkip geçiyorum ve Tralfamadore'lular ölümler hakkında ne diyorsa onu diyorum:

⁴³⁸ Theodore Sider, a.g.e., s.347.

⁴³⁹ Theodore Sider, a.g.e., s.347.

⁴⁴⁰ Thomas M. Crisp, "Presentism", *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ed. Michael J. Loux ve Dean W. Zimmerman, ABD: Oxford University Press, 2005, içinde, s.211.

‘Oluyor işte.’⁴⁴¹

Üzerine düşünül­düğünde ölen birini gördüğümüzde -hele bu kişi bizim bir yakınımızsa- böyle bir tepki vermenin sağduyuya aykırı olduğunu, en hafif tabirle akıl sağlığına uygun olmadığı sonucu çıkarılabilir. Ezelicilik konusundaki eleştirilerden biri bu olmakla birlikte bence bu Ezeliciliğin en güçlü yanısıdır: Yaptığı felsefi çıkarım neticesinde zamanla ilgili bazı rakip görüşlerde -özellikle Şimdıcilikte- bulunan psikolojizmin varlığını yadsıması.

Bu tanımdan hareket ettiğimizde Ezeliciliğin nesnelere zamandaki pozisyonu ile ilgili birtakım sonuçları olduğunu görürüz. Bir nesnenin geçmiş, şimdi ve gelecekteki varlığının gerçek olması demek aynı zamanda bu nesnenin uzay-zamanda yani nesnenin derinlik, genişlik ve uzunluğunun bulunduğu düzlemin yani uzamda bulunmanın yanı sıra dördüncü bir boyut olarak zamanda bulunması anlamına gelir. Bu durumda nesne sadece uzay içerisinde bir alan işgal etmez, aynı zamanda belirli bir zamansallığa da sahiptir. Bu da nesnelere zamansal parçalarının (*temporal parts*) olduğuna ilişkin görüşün oluşmasına sebep olmuştur ve dolayısıyla da zamansal parçalarla ilgili sorunlar da bu görüşle ortaya çıkar.

Bir an için Vonnegut’ın tarif ettiği Tralfamadore’lu uzaylılar gibi dünyaya baktığımızı farz edelim. Böyle bir dünya tablosu nasıldır? Dünyaya bu şekilde baktığımızda şöyle bir tablo görürüm: Amerikan İç Savaşı, Ezelicilik ile ilgili saat 23.11 ve 11 Ocak 2022 tarihinde yazdığım bu bölümün zamanı (yani şimdi) ve yıldızlararası seyahatin hepsi birden gözümün önünde serili bir şekilde dururlar. Bunların ardışıklığı benim bakış açımdan büyük bir sorun teşkil etmez; Amerikan İç Savaşı Gettysburg’da ya da benzeri bir cephede *hâlâ* yapılmaktadır (burada *hâlâ* teriminin yanlıcılığını da göz önünde bulundurmak gerekir), tezimi yazdığım bu bölüm *hâlâ* yazılmaktadır ve onlarca uzay gemisi yıldızlararası seyahat etmeye devam etmektedir. Bu tablo birbiri ardına gerçekleşen ve birbiriyle ilgisiz pek çok olayı bu şekilde gördüğümde sadece kuramsal açıdan şık değil aynı zamanda oldukça açıklayıcıdır. Ancak her teoride olduğu gibi Ezelicilikte de sorunlar vardır ve bu sorunlar büyük oranda nesnelere zamansal

⁴⁴¹ Kurt Vonnegut, *Mezbaha 5 veya Çocukların Haçlı Seferi: Ölümle Zorunlu Bir Dans*, çev. Hamdi Koç, İstanbul: Can Yayınları, 2021, s.35.

varoluşunda Ezeliciliğin nasıl bir ontolojik taahhütte bulunacağına göre cevaplandırılırlar.

Önce kavramları aradan çıkarmak gerekir; nesnelerin uzay-zamandaki bu varoluşları çoğunlukla Ezelicilikle birlikte adı anılan *Dört-boyutçuluk (four dimensionalism)* ile tanımlanır.⁴⁴² Yukarıda dediğimiz gibi nesne sadece uzamsal anlamda belirli parçalardan oluşmaz. Zamanın içerisinde bulunması itibarıyla zamanda da parçalarının oluşması gerekir. Bu aslında bir bakış açısından problem teşkil etmez. Sider’in çok güzel ifade ettiği gibi:

Üç boyutçuluk ve dört boyutçuluğun neye tekabül ettiğine dikkatle bakmak gerekir. Doktrinlere verilen bu adlar her şeyden önce yetersiz kılavuzlardır. Bir nesnenin dört boyutlu olduğunu söylemek onun dördüncü boyutta ilerlediğini söylemekse herkes dört boyutçudur, çünkü herkes nesnelerin zaman içerisinde devam ettiğinde mutabıktır. Bu tartışmalı değildir; tartışmalı olan bunu *nasıl* yaptıklarıdır. Belki de nesnelerin dört boyutlu olduğunu söylemenin daha zengin bir anlamı vardır fakat bu durumda bu daha zengin anlamın ne olduğunu bilmemiz gerekir; böyle söylemek yeterli değildir. Üç ve dört boyutçuluk arasında ayırım yapmak için başka belirsiz ifadeler de kullanılmıştır; örneğin David Wiggins, dört boyutçuluk olaylar hariç her şeye uygulandığında “olaylar zaman sürelerini işgal ettiğinde, kişiler gibi süreklilikler zamanı *işgal etmez*, daha çok zaman *içinde* devam ederler” derken dört boyutçuluğu reddetmektedir. Eğer bir zaman aralığı içinde devam etmek, onu işgal etmekten farklıysa o hâlde bu farklılığa dair bir açıklamaya ihtiyacımız vardır. Tartışmadaki başka bir zayıf nitelendirme ise bir nesnenin baştan beri başka bir nesneye göre “katı” bir şekilde özdeş olduğudur. Bu “katı özdeşlik” hakkındaki iddia tartışmalı değildir: zira herkes bir nesnenin kendisiyle özdeş olduğuna mutabıktır, zamanda süreklilik adındaki temel fenomeni kabul eden herkes nesnelerin bir zamanda var olduğunu ve başka zamanlarda var olan nesnelerle katı bir şekilde özdeş olduğunu kabul eder. Tartışmaya yönelik açık bir ifade için başka bir gerekçe de tartışmanın anlamsız olduğunu ve hatta sadece lafzi olduğunu söylemektir! Örneğin Peter van Inwagen zamansal parçalar hakkında şunları söylemiştir: ‘Ben açıkçası bu şeylerin ne olduğunu anlamıyorum ve bunun benim sorunun olduğunu sanmıyorum. Bence kimse bunların ne olduğunu anlamıyor çoğu filozof anladığını düşünmesine rağmen.’⁴⁴³

Ezelicilik ve dört boyutçuluk giriş bölümünde bahsettiğim gibi bu tezde savunduğum zaman hakkındaki görüşlerdir. Bu alıntı da Dört-boyutçuluğu ve Ezeliciliği dolaylı da olsa iyi bir şekilde tanımlamaktadır. Ezeliciliği savunurken Sider’in bu giriş

⁴⁴² Theodore Sider, “Four Dimensionalism”, *Philosophical Review*, No. 106, <https://doi.org/10.2307/2998357> 1997, s.I.

⁴⁴³ Theodore Sider, a.g.e., s.I-2.

cümlelerindeki ifadeleri bir kılavuz olarak benimseyerek ona göre hareket edeceğim. Bunlar nedir?

1. Ezelicilik içerisinde Dört-boyutçuluk zamansal parçaların sürekliliğinin *daimici* (*perdurantist*) açıklamasını savunur. Zamansal parçaların *süreci* (*endurantist*) olduğuna dair açıklamayı savunmaz. Bu iki görüşün yanında daimiciliğin başka bir varyantı olarak nesnelere zamansal parçalarının ani evrelerden oluştuğu ani evrecilik (*exdurantism*) görüşünü de ekleyebiliriz.⁴⁴⁴ Bunlara değineceğim.

2. Ezelicilik zamansal parçaların özdeşliği konusundaki tartışmalarda evre ve solucan teorileri gibi daha sonra bahsedeceğim teorilerle nesne ve olayların zamanda nasıl bir doğaya sahip olduğunu açıklar. Benim savunduğum teori is solucan teorisidir. Buna da değineceğim.

3. Zamandaki nesnelere arasındaki ilişkiler bana göre sadece deskriptif olarak açıklanmak zorunda değildir. Dolayısıyla bu tezin yazarı, nesnelere arasındaki ilişkilerin Frege'nin açıkladığına benzer bir şekilde *tanımlandığı*, yani nesnelere arasındaki ilişkilerin salt bağlamsal ilişkiler üzerinden belirlendiği yönündeki fikrine katılsa da bunun geçerli olmadığı alanın zamansal düzlemler olduğu fikrindedir. O hâlde şöyle söyleyebilirim; zamansal parçalar ve onların ilişkileri üzerine söylenebilecek her bir tanım, kontekstin dışında *indirgenebilir ontolojik* argümanlar yoluyla dile getirilebilir.

4. Zamansal parçaların zamansal konumları üzerindeki varlığı tıpkı Sider'in tanımladığı gibi şöyledir. Bu tanıma göre Dört-boyutçuluk:

Belirttiğim gibi, Dört-boyutçuluk uzam-zamansal nesnelere zamansal parçalarını olduğunu savunan görüştür. Bu da hangi uzam-zamansal nesnelere (eğer varsa) süreklilikleri olduğu sorusunu açık bırakır.

Benim tanımımınla, X 'in t zamanındaki zamansal parçasının, t zamanındaki x 'in gerçekten parçası olması gerekir.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Yuri Balashov, "Persistence", ed. Craig Callender, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time* içinde, New York: Oxford University Press, 2011, s.2/21.

⁴⁴⁵ Theodore Sider, a.g.e., s.61.

Bu tanıma ve yukarıda belirttiğim üç maddeye göre Dört-boyutçuluğu ele alacağım.

Elbette Dört-boyutçuluk ve Ezeliciliğin tek müdafi Sider değildir. Her ne kadar detaylarda farklı görüşleri olsa da literatürde Heller, Hawley gibi Dört-boyutçuluğu savunan isimler de vardır. Tezin bu alt bölümünde bu yazarlara da değinilerek Dört-boyutçuluk ve Ezelicilik tanımlanacaktır.

Yukarıda bahsettiğim ilk iki madde üzerinden incelemeye geçelim.

1. Daimicilik, Sürecilik ve Evrecilik

Daimicilik nesnelerin uzay-zamanda daimî olarak bulunmasını savunan görüş iken sürecilik bunun tersine nesnelerin uzay-zamanı tümüyle ve ard arda işgal ettiğini savunan görüştür.⁴⁴⁶ Her iki görüş de sırasıyla *perdurantism* ve *endurantism* olarak bilinirler. Bir de bu görüşe ek olarak evre teorisinin bir uyarlaması olarak görülebilecek *exdurantism* vardır.

Bu üç görüşü de iyi tanımlamak ve tez konusu açısından önemini kavrayabilmek için nesnelerin uzay-zamanda bir yeri işgal ettiğini söylerken bunun nasıl gerçekleştiğine dair tasavvurları da incelemek gerekir.

Nesneler, ister süreçlerin iddia ettiği uzay-zamanı gibi belirli bir sürede tümüyle ve art arda işgal etsinler, isterse daimicilerin dediği gibi uzaya “yayılmış olsun”, bu ilk başta karşı karşıya çıkılan soruyu yani nesnenin uzayda ve zamanda varolması ile ilgili temel sorunu ortaya koymamızı gerektirir.

Bu da bizi mereoloji⁴⁴⁷ kavramına ve mereolojide karşılaşılan problemlere götürmektedir. Daimicilik ve süreciliği anlamak için buna bir bakalım. Bu alt bölümde daimicilik

⁴⁴⁶ Theodore Sider, a.g.e., s.3.

⁴⁴⁷ Mereoloji, Yunanca μέρος (meros) “parça” anlamına gelen ve felsefede parça ve bütün arasındaki ilişkiyi araştıran alandır. Mereoloji alanında presokratik felsefeden modern felsefeye kadar pek çok tartışma mevcuttur. Bu konuda bkz. Achille Varzi, "Mereology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mereology/> (11.10.2022)

üzerinde daha çok duracağım ancak üç-boyutçuluk (genelde sürecilik ile birlikte anılır) bölümünde de süreciliğin ayrıntılı tanımını yapacağım.

Sider'in tanımından başlarsak:

Dört-boyutçuluk terimi esasında bu tartışmalardaki temel ayrımı karanlıklaştırmaktadır. O, *nesnelere mereolojik* anlamda uzamsal olduğu kadar zamansal parçalarının olması anlamında mıdır yoksa *gerçekliğin ontolojik* anlamda başka yerlerin olduğu kadar başka zamanların da gerçek olması anlamında mıdır? İlk anlamda o daimî olmayı, ikinci anlamda ise ezeli olmayı ifade eder.⁴⁴⁸

İnsan entelekti açısından nesnelere uzamsal değişimi çok sorun teşkil etmez. Suyun ısıtıcıda ısındığını su buharından ve fokurdamadan gözlemlerim. Aynı suyu buzluğa koyduğumda ise bir buz parçası olduğunu görürüm. Bu iki olayın uzamsal olarak gerçekleştiğini fark etmek ile bu ikisi arasında bir öncelik ve sonralık sırası, bir zamansal sıra olduğunu fark etmek arasında nüans vardır. O nüans da cisimlerin özdeşliğinde kendisini gösterir.

Eğer bir daimici, aynı suyun farklı zaman dilimlerinde farklı zamansal parçaları ve bu zamansal parçaların daima olduğunu savunuyorsa o hâlde suyun nasıl olup da buza veya buhara dönüştüğü halde “aynı su” olduğunu açıklamalıdır. Ya da sıklıkla başvurulan “kil topağı” ve “heykel” örneğinde olduğu gibi, birkaç gün önce kil topağı olan bir parçanın daha sonra heykel olması halinde bunun gerçekten indirgenebilir bir zamansal ontolojisinin olup olmadığını ontolojik deflasyonla sonuçlanan bir argümanlar zinciri oluşturmadan çözmek gerektiğini düşünmek gerekir.

Burada hem daimici hem de süreci için farklı stratejiler vardır. Bunlara değinmeden önce Matthew Slater'ın, Geoffrey Gorham'ın Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'undan bir pasaja yaptığı atfı inceleyelim:

Bir yaşam süresinin her biri birbirinden bağımsız sayısız parçalara bölünebilmesi, benim bir süre önce var olmuş olmamın şimdi var olmak zorunda olduğumu gerektirmez; beni bu anda yeniden yaratmış yani beni koruyan bir sebep var

⁴⁴⁸ Theodore Sider, a.g.e., s.68.

olmadığı sürece.⁴⁴⁹

Descartes burada, esasında argümanı insanın özdeşliğinde “ruhun” varlığını ispat etmek için kullanmış olsa da oldukça doğru bir soruna isabet etmiş görünmektedir. Eğer bir nesnenin -bu nesne insanın kendisi olsa bile- zamansal devamlılığı problemi yukarıdaki “su” örneğini birinci derece mantıkta tanımlarsak şu şekilde karşımıza çıkar:

1. $\forall x. \forall y (Su(x) \wedge (Buz(y) \Rightarrow \exists y (W(y) \wedge C(y)))$
2. $\forall x. \forall y (W(x) = \forall y D(y))$
3. $x=y$

Burada da gösterildiği gibi eğer su ve buz aynı “tözün” parçası olarak kabul edip devamlılıklarını sağlayan “şeyi” zamansal dizin içerisinde ön varsayarsak su ve buzun “aynı” olduğu görülecektir. Bu ise tahmin edilebileceği gibi kabul edilemez.

Eğer suyun buza dönüşmesini zamansal anlamda aynı anlam endeksinin bulunduğu bir küme içinde kabul edersek, su ve buzun özdeşliği sorun teşkil edecektir. Çünkü belirli bir zaman önce “su” olan nesne belirli bir zaman sonra “buz” olduğunda bu ikisi arasındaki ilişki bir zamansal devamlılığın sonucu mu sorusu doğacaktır. Su, buza dönüştükten sonra ikisinin özdeş olduğu söylenemez; bu yüzden zaman iki nesnenin özdeşliği konusunda farklı bir yaklaşım getirmemizi zorunlu kılar.

Bu durumda nesnenin t zamanındaki hâli ile t_1 zamanındaki hâlinin mereolojik anlamda tümellerle açıklanabileceğini mi yoksa üç-boyutçuların savunduğu gibi bu nesnelerin süreli⁴⁵⁰ mi olduğuna yönelik iki cevap karşımıza çıkar. Yukarıda hem daimici hem de süreci için farklı stratejilerin olduğunu söylemişim. Ancak daha doğru ifade etmek gerekirse daimici için öyle bir strateji vardır ki bu tek başına yeterli bile olabilir. Bunun formülasyonunu, Achille Varzi’nin aşağıdaki farklı zamanlardaki farklı nesnelerin oluştuğu herhangi bir şeyin olup olmadığını sorusundan yola çıkarak anlayabiliriz:

⁴⁴⁹ Matthew S. Slater, “Introduction: Framing the Problems of Time and Identity”, ed. Joseph Keim Campbell, Michael O’Rourke ve Harry S. Silverstein, *Time and Identity*, ABD: A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 2010, içinde s.15.

⁴⁵⁰ Bkz. David Lewis, *On The Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986, s.203.

(Q) Verili bir zamansal an sınıfında, I ve boş olmayan nesnel sınıfına f fonksiyonu uygulandığında, I içinde her bir t için $f(t)$ 'ye göre, tam olarak I 'nin zamanında var olan ve her t zamanında tam olarak $f(t)$ fonksiyonundaki nesnelere tarafından oluşturulan x için hangi koşullarda bir nesne olacaktır?

Böyle bir x nesnesinin -şayet varsa- f fonksiyonu tarafından belirlenen, ilgili her bir zamandaki mereolojik kompozisyonunun daimî olarak süregelen bir nesne olduğuna dikkat edin. O hâlde sonunda Diyakronik Kompozisyon Sorusu şuna tekabül eder: Hangi koşullarda f , devam eden bir nesnenin kariyerini oluşturan sekans kümelerini tanımlar? Sider'in terminolojisiyle: Hangi koşullarda f (minimal) diyakronik füzyona sahip olur?⁴⁵¹

Varzi'nin "Hangi koşullarda f (minimal) diyakronik füzyona sahip olur?" sorusu bu bağlamda önemlidir. Burada önemli olan nesnenin artzamanlı ilişkisinde devamlılığın ne olduğu problemidir. Sorun daimici için sadece nesnenin zamanda nasıl bir değişim gösterdiği değildir. Sorun mesela boyu t_1 zamanında 1.5 metre iken t_2 zamanında 1.8 metre olan bir insan için sorulduğunda başlar; bu kişi için atanan fonksiyon "bütün zamanlardaki" sınıfsal bir nesne olarak 1.8 metre boyunda bir insanı mı yoksa 1.5 metre olan bir insanı mı tanımladığımızda kendini gösterir. Hatta bu devamlılığı sadece kütle, ölçü veya şekil dışında düşünüp bir niceleme olarak ele alarak, kompleks varlıkların yapısına indirgediğimizde daha da problemliliğe hâle gelecektir. Bir insanı oluşturan nöronların kaçta kaçını insan yapmaya yeterlidir? Eğer belirli bir oran alacak olursak bebeklerin insan olmadığını, yetişkinlerin insan olduğunu düşünmemiz gerekir ki bu da rasyonel düşünceye aykırıdır. Nöronların zamanla arttığını dolayısıyla insan olmak için belirli bir seviyeye ulaştığını kabul ettiğimizde de insana dair atanan ve Varzi'nin sorduğu şekilde bir "fonksiyonu" olduğu gibi tanımlamak yetersiz kalacaktır.

İşte burada Varzi'nin mereolojik tümelciliğinin yani muğlaklık argümanının (*argument from vagueness*) bu soruna cevap verebileceğini ileri sürüyorum. Muğlaklık argümanı sınırlanmamış kompozisyonun (*unrestricted composition*) varlığını savunur ve dolayısıyla da nesnenin f fonksiyonunu tanımlamak mümkün olur.

Şöyle bir analogi kurarsak yanlış olmaz. Eğer bu f fonksiyonu için doğru bir işlem değişkeni tanımlanırsa, bu değişken doğru bir çıktı verecektir. Ancak bu nesnenin nasıl

⁴⁵¹ Achille Varzi, "Change, Temporal Parts, and The Argument from Vagueness", *Dialectica*, Cilt 59, Sayı 4, 2005, <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2005.01039.x>, s.487.

tanımlanacağı sorununu devre dışı bırakmaz. Analojiyi daha iyi anlayabilmek için sınırlanmamış kompozisyonun ne anlama geldiğini tanımlayabilmemiz gerekir.

Sınırlanmamış kompozisyon için literatürde pek çok tanım vardır. Ben burada Van Cleve'in "mereolojik tümelcilik" tanımını kullanıyorum:

Verili nesnelerin herhangi bir koleksiyonuna karşılık -bunlar ne kadar farklı veya ne kadar geniş alana yayılmış olursa olsunlar- bunların her birinden oluşan başka bir nesne vardır. Örneğin benim sol tenis ayakkabım ve onun deliklerinden geçen bağcıklarımın oluşturduğu bir nesnenin -çok zor, belki, sürpriz yok- olması gibi. Fakat şu nesnelerin hepsi de vardır: benim sol tenis ayakkabım ve onun deliklerinden geçen bağcıklarımın oluşturduğu bir nesne ve benim sağ tenis ayakkabım ve onun deliklerinden geçen bağcıklarımın oluşturduğu bir nesne; Eiffel Kulesi ve burnumun ucundan oluşan bir nesne; aydan oluşan ve masamda dağınık duran altı peni. A'dan z'ye herhangi bir nesne -ne olursa ve her nerede olursa olsunlar- o nesnelerin parçasından oluşan bir nesne vardır.⁴⁵²

Burada sorulması gereken soru şu olmalıdır; nesnelere gerçekten de sınırlandırılmamış başka nesnelere oluşur mu? Şu ana kadar bu soruya iki cevap hariç başka bir cevap verileceğini sanmıyorum. Bu cevaplardan birincisi, eğer nesnelere -sınırlanmamış kompozisyon gereği- başka nesnelere tekabül ediyorlarsa önümüzde *ad infinitum* nesne var demektir. Ancak durum böyle değildir; dikkat edildiğinde burada sorun *zaman içinde* biriken nesnelerin aynı anda aynı yerde olmalarının imkânsız olmasıdır. Karşımıza çıkan sorun, ise tesadüf paradoksu (paradox of coincidence) olarak bilinen paradokstur. Madem her bir nesne *için* oluşturduğu başka bir nesne vardır, o hâlde bu nesnelerin aynı zaman ve aynı yerde olmasının imkânsız olmasını kabul etmek *paradokstan* kaçınmak için yeterlidir. Buna verilebilecek ikinci bir cevap ise Van Cleve'in deyişiyle "tüm kompozit nesnelerin -dolayısıyla da tüm nesnelerin- gerçekliğinin öyleymişçesine, (*façon de parler/mecazen*) kabul edilmesini"⁴⁵³, dolayısıyla da nesnelerin aslında var olmadığı sonucuna götürür. Bu tür bir nihilizmin kabul edilmesi ise çok zordur. Nihilizm burada verilecek bir cevap olarak tatmin edici görünse de nesnelerin nasıl olup da birbiriyle çakışmadığını açıklayabilecek kadar güçlü değildir.

⁴⁵² James Van Cleve, "The Moon and Sixpence: A Defense Mereological Universalism", ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, içinde s.322.

⁴⁵³ James Van Cleve, a.g.e., s.327.

Burada karşımızda üçüncü şikkı olmayan bir soru vardır. Nesnelere sınırlandırılmamış bir kompozisyonuna ya “daima” ya da “asla” cevabı dışında başka bir cevap vermek çok zordur.⁴⁵⁴

Peter Van Inwagen bunu şu sorusuyla formülleştirir:

X’ler için nasıl birçok dereceli ilişki olmalıdır ki bir bütün oluşturmak için birbirlerini taşıyabilsinler?⁴⁵⁵

Van Cleeve ise bu soruya tümelcilerin *daima*, nihilistlerin ise *asla* dediği iki ekstrem cevabı olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁶ Şimdi bu nokta önemlidir çünkü Van Inwagen Genel Kompozisyon Problemine yönelik nihilist cevabın “Özel Kompozisyon Problemi” olarak adlandırdığı bu soruna da cevabı gerektirdiğini ileri sürmektedir.

Peki, bu iddiasında haklı mıdır? Sider’in buna cevabı oldukça açıktır. Sider’a göre, böyle bir nihilizmle sonuçlanabilecek elemecilik (*eliminativizm*) ancak belirli şeylerin hangi tümele dayanarak ifade edildiğine göre çözümlenebilir.⁴⁵⁷ Burada problem özellikle Sider’in da itiraf ettiği gibi makroskobik cisimlerin mikroskobik cisimlerle kompozisyonu konusunda yaşanır.⁴⁵⁸ Ancak sınırlandırılmamış kompozisyon zaten bu tür kompozisyonlar arasındaki basit nesnelere varlığını tam olarak reddedemez. Gerçekten de bir atom altı parçacıkla, Stonehenge’in aynı “şeyden” oluştuğunu söylemek zorlama görünebilir. Ancak bu durumda muğlaklık argümanından hareket ederek, her bir atom altı parçacık için başka bir atom altı parçacığın varlığını iddia etmek de *ad infinitum* bir sonuca götürebilir. Sorunu ise aşmanın yolu her bir nesne için atfedilen başka bir nesnenin sonsuza kadar gitmediğini ancak ve ancak “özdeş” olduklarını açıklamak olabilir. “Bir kuarkın, bir bisiklet lastiği ile aynı olduğunu” söylemek ilk başta sağduyuya aykırı görünür ancak diyakronik (artzamanlı) bakıldığında demek istediğim daha iyi anlaşılacaktır; evrenin zamansal parçalardan oluşan bir zaman tablosuna sahip olduğunu söylediğimizde, kuark ile bisiklet lastiğinin aynı anda aynı yerde üst üste çakışmaması da

⁴⁵⁴ James Van Cleve, a.g.e., s.326.

⁴⁵⁵ Peter Van Inwagen, *Material Beings*, New York: Cornell University Press, 1990, s.31.

⁴⁵⁶ James Van Cleeve, a.g.e., s.326.

⁴⁵⁷ Theodore Sider, a.g.e., s.179.

⁴⁵⁸ Theodore Sider, a.g.e., s.180.

açıklanabilecektir. Zamansal parçalar fikrinin kanımca önemi buradadır.

Daimicilik ve süreciliğin yanı sıra, her iki görüşün belirli özelliklerini bir araya getiren Ani evrecilik (*exdurantism*/stage theory) görüşü de önemlidir. Balashov bu görüşü aşağıdaki gibi tanımlar:

Evreciler, süreçlerin genelde inkâr ettiği şeyi, anlık nesne evrelerinin-varlıklarının münhasıran nesnelere uzay-zamandaki yollarının *t*-dilimlerine hapsedildiğini kabul ederler. Buna karşılık onlar bu türden bir 3B (üç-boyutlu çev.) varlığın duruma göre doğrudan ya da dolaylı olarak var olan (persist) bir nesneyi temsil ettiğini kabul ederler. Bu onları, zamansal olarak çok daha fazla bulunmasına karşılık ilgili nesnenin sadece *t*-diliminde bulunduğu ısrar eden daimicilerden ayrı tutar. Burada evrecilerin *t*-evresinde yığılan bu türden varlıkların varlığını reddetmesinin gerekmediğine dikkat edin. Bu sebeple Dört-boyutçuluk etiketi daimî olarak varolmada olduğu kadar evrede var olmak için de uygundur. Evrecinin direnmesi gereken şey ise sıradan bir şekilde daimî olarak bulunan nesnenin uzun süreli varlığının tanımlanmasıdır. O, bir köpeğin kısa bir köpek evresinde bulunduğunu, daha uzun bir uzay-zamanda köpek-solucan olarak bulunmadığını söyleyecektir. Bu sebeple, her iki taraf da ontolojilerinde çapraz-zamansal yığılmaların yanı sıra tipik olarak anlık maddi evreleri savunduğu için, daimî olarak var olma ve evrede var olma arasındaki fark ontolojik değil semantiktir.⁴⁵⁹

Evreci teori, bu anlamda zamansal parçaların uzun süreli varlığını tanımlamakta süreci ve daimici teorilerin bazı açmazlarını çözebilir görünmektedir. Ancak bu yine de diyakronik bulmacalar gibi sorunlarda nasıl bir işe yarar? Bunu aşağıda tartışacağım.

Zamansal parçaların mereolojik olarak tanımlanmasını açıkladığımıza göre bu parçaların literatürde nasıl ele alındığına geçelim.

2. Evre ve Solucan Teorileri

Dört-boyutçu açılarından zamandaki nesnelere özdeşliğinin “zamansal parçalar” ile tanımlanması diyakronik özdeşlik problemlerinin çözümü için birtakım öneriler getirilmesine yol açmıştır. Eğer sınırlandırılmamış kompozisyonu kabul ediyorsak bunun sonucu olarak zamansal parçaların varlığını, yani belirli bir uzamda bulunduğu kadar belirli bir zamansal dilimde (*temporal slice*) bulunan nesnelere de kabul etmek gerekir.

⁴⁵⁹ Yuri Balashov, a.g.e., s. 4-5.

Nesnelerin zaman içinde değiştiğini kabul ettiğimizde karşımıza çıkan ilk zorluk zamanda özdeşlik ile ilgilidir. Bir topak kil şubat ayında kildir ancak mart ayında heykele dönüşür. Heykel “aynı” kilden yapıldığına göre kilin dönüştüğünü düşünmek zor olacaktır; ya da tam tersine kil dnüştüyse heykel ile aynı olmadığı sonucuna varılır. İkisi de çelişkilidir. Kil, heykel yapıldığına göre artık varlığını endeksli kelimelerle ifade edersek “sonlandırmıştır.” Bu durumda hem kilin hem de kilden yapılan heykelin zdeşliklerinde problem vardır. İşte burada evre teorisi ve solucan teorisi devreye girerek bu gibi problemlere belirli cevaplar verirler.

Katherine Hawley’nin belirttiği gibi “Evre teorisine göre bir süveter, o süveterin yapıldığı iplik ve askıda asılı duran şey arasındaki fark nedir? İkisi de evre teorisine göre özdeştirler.”⁴⁶⁰ Yine Hawley’nin sorduğu gibi “Evre teorisi süveter ve ipliğin bariz farkları, onların geçmişleri ve devamlılıklarını nasıl açıklar?”⁴⁶¹

Ancak neden t_1 zamanındaki ipliğin ve t_2 zamanındaki süveterin birbirinden tamamen farklı olduğunu *düşünürüz*? Ayrıca eğer bunlar farklı iki zamanda özdeş ise birine “süveter” diğerine “iplik” demenin anlamı nedir? İpliğin zamanla bir süveter olmasını kabul eden Dört-boyutçu için temel problem bu değişimin reddi midir? Yoksa değişimi kabul ettiği takdirde özdeşlikten feragat etmesi gerekmez mi?

Daha önce de belirtildiği gibi Dört-boyutçuluğun temel düsturu nesnelerin uzamzamansal anlamda yer kaplamasıdır. Nesnenin sadece uzayda değil zamanda yer alması gerekir. Mark Heller’in da belirttiği gibi:

Fiziksel bir nesnenin uzamsal bir parça olarak değil de uzamzamansal bir parça olarak bulunduğunu (endure) ileri sürüyorum. Maddenin uzayda bölgeleri doldurması yerine, maddenin uzay-zamanın bölgelerinde yer doldurmasını düşünmeliyiz. Fiziksel bir nesne, uzay-zamanın bir alanının maddi bir içeriğidir. Böyle bir nesnenin uzamsal bir uzantısı olduğu gibi, zamansal bir uzantısı da vardır, o dört boyut boyunca uzanır; sadece üç boyut değil. Zıtlığı açık bir şekilde görmek gerekirse; öğlen yaratılan ve saat birde yok edilen bir nesneyi düşünün. Eğer zamanda süreli olan ve üç boyutlu bir nesneyi düşünürse, bu nesnenin farklı zamanlarda var olduğunu söylememiz gerekirdi; aynı nesne öğlen vardır ve saat

⁴⁶⁰ Katherine Hawley, *How Things Persist*, New York: Oxford University Press, 2001, s.156.

⁴⁶¹ Katherine Hawley, a.g.e., s.156.

birde yok edilmiştir. Böyle bir nesnenin sadece üç boyutu vardır. Tüm nesne sadece bu sınırları tamamen dolduran bir madde yığıdır. Öte yandan dört boyutlu bir nesnenin ek bir boyutta sınırları vardır. Tüm nesne sınırlarını doldurmalıdır ve dolayısıyla tek bir anda var olmaz. Eğer fiziksel nesnelerin dört boyutlu olduğunu kabul edersek, söz konusu nesnenin zamandaki belirli bir anlık bölgeden fazla yer tuttuğunu söylemek uygun olacaktır. O sadece öğlende ve saat birde var olmaz, tersine o öğlenden saat bire kadar vardır.⁴⁶²

Heller'in bu tanımından hareket ederek Hawley'nin son cümlesindeki önermeyi bir düstur olarak belirlersek evre teorisinin açıklamasını anlamak daha kolaylaşır. Hawley, Van Inwagen'in "mereolojik atomculuğunu" örnek vererek nesnelerin aslında sadece uzamsal olarak değil zamansal anlamda da var olmadığını, sadece atomların var olduğuna yönelik çıkarımına değinir.⁴⁶³

Burada kafa karıştırıcı unsur, aynı nesnenin neden farklı adlandırılmış olduğudur. Zamansal parçadan bahsettiğimizde nesnenin zamandaki parçasından değil, nesnenin zaman içindeki parçasından bahsediyorum. Dolayısıyla Heller'ın da belirttiği gibi "Not edilmelidir ki bir nesnenin zamansal karakteristikleri onun uzamsal karakteristiklerine tamamen analogik değildir. Bunun sebebi zamanın üç boyutlu uzamsal boyutlara benzemiyor olmasıdır."⁴⁶⁴ Dolayısıyla bir otomobilin E-10 otoyolunda bulunması ile o otomobilin saat 3'te bulunuyor olması arasındaki analogi tam bir tutarlılık vermez. Kalem masanın üstündedir ancak kalem saat 3'te değildir. Kalem saat 3'te veya 23 Şubat'ta masanın üzerinde olması onun zamansal bir andan oluşan bir parçada bulunduğu anlamına gelir. Örneğimizi daha da açarsak; ben söz konusu kalemi yok ettiğimde onun artık aynı anda var olmadığını dolayısıyla da "şimdi o kalem yok" demem için sıfır zamanda var olmadığını gösterebilmem gerekir. İşte aradaki fark böyle açıklanabilir; eğer zamansal anlardan oluşan bir diziyi gösteremezsem bu zamansal dilimlerde bulunan nesneyi de gösteremem. Dolayısıyla, zamansal parçadan anlaşılan şey kalemin belirli evrelerde var olduğudur. Bu evreler t zamanını ele alırsak mesela, t zamanının bölünebileceği tüm evreleri ifade eder. Bu durumda söz konusu nesnenin aynı t zamanı içerisinde geçirmiş olduğu tüm değişimleri tek tek tanımlamak mümkün olacaktır.

⁴⁶² Mark Heller, "Temporal Parts of Four Dimensional Objects", *Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in Analytic Tradition*, Cilt 46, Sayı 3, Springer Yayınları, Kasım 1984, s.325.

⁴⁶³ Katherine Hawley, a.g.e., s.162.

⁴⁶⁴ Mark Heller, a.g.e., s.326.

Hawley buna “biz olağan bağlamda devamlılıkları değil zamansal parçaları sayıyoruz.”⁴⁶⁵ diyerek cevap verecektir.

Ancak sonsuz sayıda evreden bahsedebiliriz. Hele daha sonra tekrar ele alacağım gibi atom altı bir yapının incelenmesinde bundan nasıl bahsedebiliriz? İşte burada Sider ile birlikte solucan teorisi devreye girer.

Sider’in solucan teorisiyle tekrar gündeme getirdiği Theseus’un Gemisi bulmacasını ve bu bulmacaya daha da güçleştirdiği örneğinden söz edersem ne demek istediğim daha iyi anlaşılacaktır.⁴⁶⁶

Theseus’un gemisi basitçe şu şekilde anlatılabilir. Bir geminin yüz tane payandasının olduğunu düşünelim. Bir payandası birinci yılda, diğer bir payandası takip eden ikinci yılda, son payandası olan yüzüncü payandası da yüzüncü yılında değişmiş olsun.

Bu aşağıdaki şekilde formüle edilebilir:

$$n+1+n+2+n+3+\dots+n+100$$

Takip eden yıllar içinde sıfırıncı yıldan başlayarak gemi öyle bir şekilde değişmiş olacaktır ki eski gemiden hiçbir eser kalmayacaktır. O hâlde Theseus’un Gemisi, Theseus’un Gemisi olmaya devam eder mi? Geminin varlığının devam edip etmeyeceği sorusuna şu faraziyeyle devam edelim; Gemi 53’üncü yılda değişmiş haliyle kalsın. Bu 53 payandasının değişmiş olduğu geri kalanların da hala aynı olduğu anlamına gelir.

Sider buna başka bir varyant daha ekler. Şimdi değiştirilen eski payandaları bir depoya koyduğumuzu ve geminin değiştirilen *tüm payandalarından* (yani 100 payandanın her birinden) yeni bir gemi yaptığımızı varsayalım. Şimdi elimizde sadece Değiştirilen Gemi değil ayrıca bir de eski Payandalardan ayrı bir gemi oluşacaktır. Üç gemiden

⁴⁶⁵ Katherine Hawley, a.g.e., s.163.

⁴⁶⁶ Theodore Sider, a.g.e., s.6.

bahsedebiliriz. Theseus'un Orijinal Gemisi, Değiştirilen Gemi ve Eski Payanda Gemisi.⁴⁶⁷

Bu soruna çok farklı çözümler getirilmiştir.⁴⁶⁸ Ancak bu çözümlerin pek çoğunun yukarıda bahsini ettiğimiz Dört-boyutçu ve uzay-zaman solucanı teorisi ile önerilen çözüm kadar ontolojik tutarlılığının olmadığını ve eninde sonunda Leibniz'in özdeşlik ilkesine takılmadan cevap veremeyeceğini düşünüyorum.

Sider'in bu konudaki cevabı da bu doğrultudadır. Gemiden ne anladığımıza bağlı olarak değişen bir cevap vardır. Yukarıda gemi örneğini verdiğimizde geminin 53. Yılda değiştiği halinin sıfıncı yılda değiştiği hâl ile özdeş olmadığını göstermiştim. Burada ise mesele bunun *geminin kendisine* uygulanıp uygulanmayacağıdır.⁴⁶⁹

Theseus'un Gemisi tıpkı değiştirilen parçalarının yer değiştirmesinde olduğu gibi başka uzay zaman solucanları içinde farklı özdeşlikler oluşturur. O hâlde Sider'in dediği gibi eğer geminin aynı payandaları taşıması gerektiği fikrindeyse Yeni Payandaları taşıyan geminin orijinal gemi yani Theseus'un Gemisiyle özdeş olduğunu düşünürüz.⁴⁷⁰

Sider buna ek olarak hangi uzay zaman solucanının gemi olarak sayılacağına kesin olamayabileceği cevabını da ekler.⁴⁷¹ Sider'in cevabı buna bağlı olarak şöyledir; dünya (âlem) uzay zaman sarmallarının içindedir ve metafiziksel olarak bu bulmaca çözülsede cevabımıza bağlı olarak geriye tek bir sorun kalır; hangi *kavramsal (conceptual)* uzay zaman solucanının gemi sayılacağı sorundur bu.⁴⁷²

O hâlde diyebiliriz ki Theseus'un Gemisi, sonraki gemilerle (ve hatta Sider'in bulmacaya eklediği değişen gemiyle de birlikte) özdeş değildir; her biri kendi dört boyutlu uzay zaman sarmalı içerisinde ayrı varlıklar oluştururlar. Geminin parçaları da değiştiği oranında değişeceği gibi özdeşlik yasası da çiğnenmiş olmayacaktır.

Yukarıdaki çözümden de anlaşılacağı gibi, solucan teorisi kanaatimce zamanda özdeşlik meselesine en rasyonel ve en avantajlı çözümlerden birisidir. Sider'in dediği gibi solucan

⁴⁶⁷ Theodore Sider, a.g.e., s.7.

⁴⁶⁸ Bkz. Andre Gallois, "*Identity Over Time*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-time/>>. giriş tarihi 16.02.2022

⁴⁶⁹ Theodore Sider, a.g.e., s.9.

⁴⁷⁰ Theodore Sider, a.g.e., s.9.

⁴⁷¹ Theodore Sider, a.g.e., s.9.

⁴⁷² Theodore Sider, a.g.e., s.9.

teorisinin de aleyhinde görülebilecek birtakım dezavantajları vardır. Bu dezavantajlardan birisi, solucan teorisi, değişimden sonra ortaya çıkan “yeni” özdeşliği açıklayabilse de değişen nesnenin değişimden “kurtulup kurtulmayacağı” yönündeki problemdir.

Örneğin kil, heykel olduktan sonra “kil” niteliğini yitirirse solucan teorisyeni “kil heykelden önce var” diyebilir mi? Bu dezavantajı ortadan kaldırmanın en iyi yolu Sider’in aşağıda açıkladığı gibi olabilir:

Eğer L kili (lump) S heykelini (statue) t zamanında oluşturuyorsa, L ezildikten sonraki zamanda özdeş olmadığı halde L ve S , t zamanında özdeştir. (...) Muğlak ve konvansiyonel özdeşlik durumlarında, çoklu gönderge adaylarına verilen isimler belirli zamanlarda özdeştir fakat diğer zamanlarda özdeş değildirler. Örneğin şu anda özdeş olmayan ancak 1865 yılında özdeş olan “Bookbinder” ismi, B_1 ve B_2 restoranları arasındaki isim olarak muğlaktır.⁴⁷³

Bu çözüm esasında zaman yolculuğu paradoksları gibi paradoksların çözümünde de uygulanabilir. Zaman yolculuğundaki en önemli problemlerden birisi olan “aynı anda aynı yerde olma” (*bilocation*) sorununa solucan teorisi ile de açıklama getirilebilir.

E. Smart ve Dört-boyutçu Zaman Anlayışı

J. J. C. Smart, tıpkı Grünbaum, Quine, Sider, Le Poidevin, Oaklander gibi B teorisi savunucularından birisidir⁴⁷⁴. Ancak doğal olarak sözü edilen bu düşünürlerin B teorisi içerisinde de kendine özgü fikir ayrılıkları vardır.

Smart, uzay-zaman üzerine seçme eserleri derlediği *Problems of Space and Time*'in girişinde Minkowski'nin şu sözüne atıf yapar: “Bu andan itibaren, uzay kendi içinde ve zaman kendi içinde salt gölgelerin içinde yitip gitmeye mahkûmdur ve sadece ikisinin birleşimi bağımsız bir gerçeklik oluşturacaktır.”⁴⁷⁵

⁴⁷³ Theodore Sider, a.g.e., s.166.

⁴⁷⁴ Dean Zimmerman, “Presentism and Space-Time Manifold”, ed. Craig Callender, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time* New York: Oxford University Press, 2011 içinde, s.2/58.

⁴⁷⁵ J. J. C. Smart, a.g.e., s.4.

Yukarıda sayfa 104'te, Smart'ın zamanın akışı metaforuna karşı çıktığından bahsetmişim. Smart buna ek olarak şöyle demektedir:

Zamanda *ne kadar* hızda gideriz ya da zaman *ne kadar* hızlı akar? Zamanın akışı hangi birimlerle ölçülür? Saniye başına...ne? Saniye başına saniye değil elbette! Grünbaum'un bu argümana *metrik* bir itiraz olduğu gerekçesine dayanarak itiraz ettiği doğrudur. Ona göre zamanın akışı nosyonu herhangi bir metrik unsur içermeyen *niteliksel* kavramdır. Ondan anladığım kadarıyla o, zamanın akışını deneyimimizin farkındalığı ve bu farkındalık eyleminin kendisi içinde, daha önceki eylemlerimizin farkında olduğumuz olaylar setinin yanı sıra bir olay olması sebebiyle savunuyor. Örneğin hafıza stokumuz devamlı değişiyor. Grünbaum'un "zamanın akışını" bu şekilde karakterize edişinde aşırı derecede kavrayışlı olduğunu inkâr etmiyorum ve eğer "zamanın akışı" ile kastedilen buyusa o zaman gerçekten böyle bir akış vardır. Ancak ben onun dikkatini çektiği olguların zaman *içinde* hareket anlamında akışı açıklayan bir *illüzyon* olduğunu görmeyi tercih ediyorum.⁴⁷⁶

Smart'ın bu açıklamasından hareket edersek onun Dört-boyutçuluğunu daha iyi anlayabileceğimizi düşünüyorum. Smart bu görüşünü benzerini 1949 tarihinde kaleme aldığı *The River of Time* makalesinde de sürdürür.

Smart bu makalede, zamanın akışının nehre benzetilmesindeki soruna değinir. Ona göre "zamanın nehri" metaforu "vahşi bir şiirsel imgelemin sonucu" değildir.⁴⁷⁷ Bize göre doğa, "bir şekilde doğaldır."⁴⁷⁸

Böyle bir ifadeyi kullanmak bizim için ne kadar doğal ve hatta işe yarar olsa da felsefi açıdan bazı problemler oluşturmaya başladığını kısa sürede fark etmek mümkündür. Yine Smart'ın sorduğu gibi:

Uzayda harekete nispetle 'ne kadar hızlı' diyerek sormak mümkündür. Örneğin ekspres bir tren saniyede 88 fit hareket edebilir. 'Ne kadar hızlı hareket ediyor?' sorusu 'saniyede 88 fit' cevabıyla kesin bir sorudur. Cevabı bilmiyor olabiliriz fakat ne gibi bir cevap gerektiğini bilebiliriz. 'Zamanda ne kadar hızlı ilerliyorum?' sorusu veya 'dün zaman ne kadar hızlı aktı?' sahte-soruları ile kıyaslayın. Buna nasıl bir cevap vereceğimizi bilmiyoruz. Ne türden ölçümleri yapmak zorundayız? Cevabımızın açıklanacağı hangi birimlerin olduğunu bile bilmiyoruz. 'Zamanda -/saniye hızla ilerliyorum?' böyle başlarız ve sonra durmak zorunda kalırız.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ J.J.C. Smart, a.g.e., s.17-18.

⁴⁷⁷ J.J.C. Smart, "The River of Time", *Mind*, New Series, Cilt 58, Sayı 232, Ekim 1949, s. 483.

⁴⁷⁸ J.J.C. Smart, "The River of Time", s.483.

⁴⁷⁹ J.J.C. Smart, "The River of Time", s.483.

Benzeri bir çıkarsamaya fizikçi Sean Carroll'da da rastlarız. Carroll'a göre;

Bunu şöyle düşünün: zaman akıyorsa hızını nasıl belirleriz? 'Saatte x saat' türü bir şey olmalıdır-birim zamanda bir zaman aralığı. Ben de size *x'in* kaç olacağını söyleyebilirim: her zaman 1. Zamanın hızı saatte 1 saattir, evrende ne olursa olsun.

Tüm bunlardan çıkarılacak ders, zamanın akan bir şey olarak düşünülmesinin pek de doğru olmayacağıdır. Çekici bir eğretilerdir, ama sıkı bir incelemeye dayanamaz. Bu düşünme tarzından kurtarmak için, kendimizi evrenin içinde konumlanmış, zamanın da etrafımızda aktığı şekilde tasavvur etmekten vazgeçmek yararlı olur. Tersine, evreni -tüm o çevremizdeki dört boyutlu uzay-zamanı -dış bir perspektiften izliyormuşuz gibi, bir şekilde belli bir varlık olarak düşünelim.⁴⁸⁰

Smart'ın A serisi ifadelerine karşı bu açıklaması oldukça bilinen ve tartışılan bir açıklama olmuştur. Mozersky'nin belirttiği gibi bunlardan en günceli Tim Maudlin ve Huw Price arasındaki tartışmadır.⁴⁸¹

Smart'ın daha iyi anlaşılması için bu tartışmaya bakalım. Bu tartışma nedir?

Zamanın geçtiğini savunan Maudlin'in şu önermelerden oluşan cümlelerinden hareket edelim:

Bir saatlik zamanda örneğin, benim zamansal pozisyonum nasıl değişecektir? Açıkçası bir saat daha ileri gelecekte, ölümüne bir saat daha yakın ve doğumumdan bir saat uzakta olurum. O hâlde zaman bir saat başına bir saat veya bir saniye başına bir saniye veya saat başına 3.600 saniye oranınca geçecektir. Bu cevaba nasıl kesin bir itiraz olabilir? Price 'diğer olasılıkların noksanıyla yaşamamız gerekir' demektedir ki yaşamalıyız: zorunlu ve *a priori* olarak zaman eğer geçiyorsa, saniye başına saniye oranında geçer...

(...)Price'ın 'daha temel' itirazı nedir? Bu, korkarım ki, bir kafa karışıklığıdır. Saniye başına saniye, belirli bir kurdan serbest olan bir dolar başına bir dolardan daha boyutsuz bir sayı değildir.⁴⁸²

Price'ın buna cevabı aşağıdaki gibidir:

⁴⁸⁰ Sean Carroll, a.g.e., s.36.

⁴⁸¹ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.171.

⁴⁸² Tim Maudlin, a.g.e., s.261-262.

Maudlin'in önerisine cevap olarak size X kurunda verdiğim paranın bir grafiğini düşünün. Size verdiğim para miktarında siz Y kurunda bir para verin. Böyle bir grafikte, kur değişiminin adil oranını işaret eden düz bir çizgi olacaktır: Maudlin'in söylediği gibi kur değişimi eşit satın alma gücü anlamındaki çizgide bulunan noktalarda yer alır. Ve X ve Y aynı kurdayken, bu çizginin eğimi 1 olur.

Buraya kadar tamam. Fakat zamansal durumda iki eksen olduğu zaman?

(...)Problem bu miktarların zorunlu olarak a priori eşit uzunlukta olmaları değildir. Problem bunların *tam da aynı şeyler olmalarıdır*.⁴⁸³

Burada Price'a katılmak mümkündür. Analitik önermelerin doğası düşünüldüğünde bu normaldir. Aksi halde, "bekârlar, evli değildir" dediğim zaman evli olmayanlar ve bekârlar arasındaki ilişki Maudlin'in iddia ettiği gibi analitik olmayan bir önerme olarak değerlendirilmek zorunda kalacaktır. 1 dakika başına 1 dakika (ya da 1 dakika başına 60 saniye) gibi bir oran sadece analitik olarak düşünülebilir. O hâlde onu Price'ın söylediği gibi *a priori* bir önermede "başka herhangi bir önermeden" farksız olmalıdır ki özdeşlik yasası gereğince onu analitik olarak eşitlememiz mümkün olsun.

Smart'ın zaman akışı ile ilgili ortaya koyduğu argümanların temelinde tam olarak bu fikrin gelişimi yatar. Smart'ın, 1949 tarihli makalesinde yukarıda birkaç kere benim de bahsettiğim Eddington'ın sözünden sıklıkla bahsetmesinin sebebi budur; "olaylar olmaz; onlar oradadır ve biz onlara denk geliriz."⁴⁸⁴

Gerçek dünyada zaman ile ilgili tecrübe ettiğimiz pek çok şey hakkındaki bilgimizi genelde onun hakkında telaffuz ettiklerimiz ile ölçme eğiliminin doğal bir sonucudur bu. Yeşil bir muz sarıya, daha sonra kahverengiye dönüşür çünkü doğal eğilimin bu yönde olduğuna yönelik algının aksine düşünmenin doğal olmadığı fikrini kabul etmek zorunda kalırız. Tıpkı bu muz örneğinde olduğu gibi Smart bu dönüşme (aslında İngilizce orijinalindeki "become" yani ana anlamı ile oluşa gelme) düşüncesinde bir şeylerin yanlış olduğunu fark etmiştir; "trafik ışığı yeşilken kırmızıya *dönüşür* fakat kırmızıya dönüşme dönüşmez"⁴⁸⁵. Dönüşmenin kendisinin Türkçe de dâhil pek çok dilde dönüşlü (refleksif) bir ifade olduğunu hatırlarsak ne demek istediğim daha iyi anlaşılacaktır; zamanın

⁴⁸³ Huw Price, a.g.e., s.19/26.

⁴⁸⁴ J.J.C. Smart, a.g.e., s.483.

⁴⁸⁵ J.J.C. Smart, a.g.e., s.486.

doğasını belirten böylesine bir ifade kendi içinde ve kendisi için doğru bir sonuç vermez.

Bir nesnenin değişimi bir anlamda da böyle bir “oluşu” ifade ettiği için esasında zamanda değişim ile ifade edilen şey olayın meydana gelmesi ya da oluşması değildir; biz farklı anlar içerisinde, bizim sadece onu zamanla tanımlayabileceğimiz bir “an” deneyimi yaşarız. Olayların zamanın akışı içerisinde kendisi için nasıl olduğunu bilmek zordur ancak “zaman aktığı” için olayın olduğunu söylemek bu sebeple mümkün değildir.

Dolayısıyla zamanın ölçümünde hassasiyet ne olursa olsun, değişimi “birebir” anlamak ve bu değişimin temelde bir zaman akışı sağladığını düşünmek arasında fark olmalıdır. Böyle bir değişim için bir atom saatini bu iş için seçebiliyor olsaydım da fark eden bir şey olmazdı, çünkü ne bu konudaki ifadelerim ne de atom saatiyle ölçüyor olmam zamanın gerçek geçişini değil dönüşümün oranını verir. 5 saniyelik bir ölçüm zamanın akışı -o da varsa- ile ilgili bilgi verir; kendisi ile ilgili değil. Dolayısıyla oran matematiksel bir gerçekliktir; zamanın geçişi değil. Aksi hâlde matematiksel gerçekliğin de “geçmiş” olması gerektiğini düşünürdük ve bu da başka bir absürtlük ile sonuçlanırdı. “ $5+2=7$ ” işlemi, bir dakika önce ile bir dakika sonra ayrı sonucu vermez.

Benzer şekilde uzayda ışık hızına yakın bir cisim ile şu an dünyada benim geçirdiğim zaman arasındaki oran mesela $1/5$ oranında değişiyorsa, bu oran -ivmelenmeyi bir yana bırakırsak- kat’i bir orandır. Hiç kimsenin, matematiksel bir ifadenin mesela $1/5$ ’in, $1/5$ olmadığını düşünmesi imkânsızdır. Ancak aynı oran ile ilgili ölçüm $1/6$ olsaydı bu değişimin matematiksel bir nicelik olduğunu düşünmekte gecikmezdik. O hâlde burada bir niceliksel değişim olduğunu belirtmek gerekir.⁴⁸⁶ Kısacası söylemek istediğim şudur; zamanın metrik olarak ölçümüyle tanımlanan analitik sonuç (1 saatin 60 dakika olması

⁴⁸⁶Michael Lockwood, *The Labyrinth of Time* isimli eserinde “ilk başta ikna edici görünse de bu argümanın kipsiz argümanı savunular aleyhine kendi kendini kanıtlayan bir önerme” olduğunu söyler ve ekler; “şimdi kipsiz görüşe göre bir şeyin zamanla değişmesi için onun basitçe farklı saat zamanlarında farklı özellikleri olması gerekir. Böylece bir bukalemenun veya sonbahardaki yapraklarının renginin değişmesi için farklı saat zamanlarında farklı renkler olması gerekir...Ve hareket etmek için trenin farklı saat zamanlarında farklı yerlerde olması gerekir. O hâlde kipsiz görüşü savunanların zamanı saat zamanıyla bağlı belirli niteliklere eşitlemeleri gerekir. Bkz. Michael Lockwood, *The Labryinth of Time: Introducing The Universe*, Oxford University Press, 2005, s.14.

Doğrusu bu çok kuvvetli bir argümandır. Ancak Zenon’un paradoksuyla bir karşılaştırma yapılarak incelenebilir mi? Yukarıda s.75 ve 76’da bunu incelemiştik. Eğer Russell’in hareket ile ilgili analogisini buraya da uygularsak olası bir çözümün mümkün olduğunu düşünüyorum.

gibi) sadece analitik bir sonuç olarak zamansal geçişin kendisini tanımlamaya yeterli değildir.

Smart'ı bu bağlamda düşündüğümüzde daha anlaşılır olacaktır. O da aşağıdaki paragrafta benzer bir ifadeyle bunu savunur:

Eğer geçmiş, şimdi ve gelecek olayların gerçek özelliğiye, o hâlde 1965 yılında şimdi olan bir olay bu tarihte gerçek, başka bir tarihte gerçek değildir (ve bu da neden bu gibi bir olayın 1965'te *vuku bulduğu* hakkındaki açıklamanın olması gerektiği anlamına gelir). Gerçekten de her olay bu ya da şu zamanda 'şimdidir' ve bu 'şimdi' nosyonu doğada bir olayı diğerlerinden ayırmak için objektif bir özelliğe sahip değildir. Biz, uzay-zamanın dört-boyutlu diliyle konuştuğumuzda, ne olaylardan ne de şeylerin değiştiğinden konuşuruz zira o şeyi, zaman dilimleri başkalarından *farklı* ya da *farklı olmayan* dört-boyutlu bir varlıkla nosyonunu değiştirmiş oluruz. Fakat değişimdeki kalıcılığın olduğu dilimizde bile olayların değişmediğini düşünmek zorundayız. Şeyler (ve süreçler) oluşa gelir, değişir veya aynı kalır; oysaki bir olayın (mesela bir futbol maçının) 'oluşa geldiğini' veya 'değiştiğini' söylemek absürttür.⁴⁸⁷

Yukarıda sayfa 104 ve devamında W.L. Craig'in, Smart'ın Williams'ın makalesinden sonra "zaman nehri" metaforuna yönelik yaklaşımının giderek değiştiğinden bahsettiğini söylemişim. Bu değişimi Mozersky, "onun refleksif ifade analizinden uzaklaşarak 'zamansal dilin tarih analiz teorisi' dediği bir teoriye yakınlaşmak suretiyle gerçekleştirdiğini söylemektedir."⁴⁸⁸ Bunu Mozersky'nin formülleştirdiği şekilde aktarırsak;

- (TA) a. '*e/t*şimdide'nin*' *t* zamanındaki ifadesi sadece ve sadece *e/t**, *t* ile eşzamanlı ise doğrudur.
b. '*e/t*geçmişte'nin*' *t* zamanındaki ifadesi sadece ve sadece *e/t**, *t'den önce* ise doğrudur.
c. '*e/t*gelecekte'nin*' *t* zamanındaki ifadesi sadece ve sadece *e/t**, *t'den daha sonra* ise doğrudur.⁴⁸⁹

Bu önermeler sistemi, Smart'ın "Genel düşüncelerin bir özelliği evrenin tamamı hakkında başka türden bir antroposentrik yansıtması olmasıdır. Birisi kolaylıkla geçmiş, şimdi ve gelecek nosyonlarının evrene objektif olarak uyarlanabileceği fikrine kapılabilir"⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, Londra: Routledge&Kegan Paul, 1963, s.134.

⁴⁸⁸ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.175.

⁴⁸⁹ M. Joshua Mozersky, a.g.e., s.175.

⁴⁹⁰ J.J.C. Smart, a.g.e., s.132.

ifadesinin tam olarak yansımastır.

Ancak Smart'ın refleksif ifade analizini bir yana bıraktığımızda, zamansal dilin tarih analizi konusundaki bu önermeleri ne kadar isabetlidir? Bu noktada W.L. Craig, Quine'in Smart'a yönelik bir eleştirisini hatırlatır.⁴⁹¹ Quine'in Smart'a yönelik kısaca yazdığı *Reply to J.J.C. Smart* başlıklı risalesinde şöyle bir eleştiri getirmektedir:

Onun (Smart'ın) endeksli tanımlarla bağlantılı tartışmasında, okurlar için (Smart için olmasa da) iki açıklayıcı yorum gerekebilir. Birisi endeksli tanımların ortadan kaldırılması benim kipi ortadan kaldırma motivasyonlarımdan en az olanıdır. Diğer de dilin endeksli tanımlar olmaksızın öğrenilebileceği veya koordinatlarının düzeltililebileceğini sağlamakla uğraşmıyorum.⁴⁹²

Burada, Quine'in demek istediğini açarsak; Quine tıpkı Smart gibi zaman konusunda Dört-boyutçuluk ve kiplerin elimine edilmesini savunurken, onun amacı aslında olgusal gerçekliklerin ontolojik olarak tanımlanmasının mantıksal formülünü bulmaktır. Ve bu anlamda başarılı olmuştur. Ancak Smart'ın bu konudaki yaklaşımında sorunlu olan kısım ise yukarıda dipnot 486'da Lockwood'un eleştirisinde ifade ettiğim gibi endeksli tanımların elimine edilmesinin metafiziksel tanımlamalar için yeterli olmasıdır. Aksi halde neden bir analogi bu kadar "tehlikeli" olabilir?

Diğer bir eleştiri de analogilerin *kendiliğinden* endeksli tanımları gerektirmesidir. Aksi durumda düşünce deneylerinde kullanılmaları mümkün olmazdı. Her ne kadar analogi filozofun alet çantası içerisinde mantık, çıkarımlar ve kıyasın yanında en zayıf organonlardan birisi de olsa bu konunun da akılda tutulması gerekir.

Ancak Smart'ın kimi açılardan çok keskin ve aşırı pozitivist görünen bu indirgemeciliği bir Dört-boyutçu açısından önemlidir. Çünkü tıpkı felsefenin diğer nesnelere olduğu gibi zamanla ilgili psikolojik ve hipotetik hangi argümanların savunulup savunulmayacağını ve onun varoluşsal önermelerle açıklanıp açıklanamayacağını öngörebilmemiz gerekir. Smart'ın Dört-boyutçuluğundaki bu ayrıntıya bu sebeple dikkat

⁴⁹¹ William Lane Craig, a.g.e., s.39.

⁴⁹² W. Von Orman Quine, "Reply to J.J.C. Smart", ed. Lewis Edwin Hahn ve Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of W.V. Quine: Expanded Edition*, ABD: Library of Living Philosophers, Open Court Publishing Company, 1998, s.518.

çekmek gerekir. Ve zamanla ilgili varsayımlarımızda nerede nasıl bir çizgi çekebileceğimiz için bize bir rehberlik vazifesi de görür. Tıpkı Lewis ve Quine gibi Smart'ın Ezelicilik ve Dört-boyutçuluğun tanımı açısından buna ihtiyacımız vardır. Smart'ın “demistifikasyonu” bu açıdan temel alınması gereken bir önermeler zincirini oluşturur. Bu önermeler ile zamanın varlığının gerçekdışı olup olmamasından çok onun geçişi ile ilgili problemlerdir ve bunların üstesinden gelmeyi ancak kipleri elimine eden Ezelici ve Dört-boyutçu formüllerle başarabiliriz. Zira Smart'a göre;

Böylece kipsiz konuşma şeklinin eleştirisinden uzak da olsa bence bu saf bir kazanımdır. Olayların bizim kipsiz dilimizde geçmişlik, şimdilik ve geleceklik açısından değişimlerini tercüme etmedeki başarısızlık, sadece üstü örtülü bir şekilde kiplerin ve ‘geçmiş’, ‘şimdi’ ve ‘gelecek’ kelimelerinin refleksif ifadelerinin tanımı olarak anlaşılabilir.⁴⁹³

Smart'ın bu yöndeki katkısı açıktır. Ancak Smart'ın neden refleksif ifade analizini bırakıp zamansal tarih analizine giriştiğinin altında yatan sebep ise Craig'in açıkladığı gibi “(i) Reichenbach bir ifadenin zamanı ve olay arasındaki B-ilişkisini ortaya koyarken, Smart ifadenin kendisini ve ilgili olay arasındaki ilişki arasındaki B-ilişkisini ortaya koymaktadır.”⁴⁹⁴ Smart'ın belki de yetersiz bulduğu refleksif ifade analizinin yerini zamansal tarih analizinin almasının nedeni budur.

F. Mellor ve B serisi Teorileri

D. H. Mellor, tıpkı yukarıda bahsettiğimiz Quine, Frege, Sider, Russell, Grünbaum gibi Ezelici görüşü savunur. Ancak daha önce de belirttiğim üzere Ezelicilik içerisinde de farklı görüşler vardır. Dört-boyutçuluk, Ezelici görüşün argümanlarından biriyken, diğer bir görüş de üç-boyutçuluktur.

Yukarıda üç-boyutçuluk ve Dört-boyutçuluk açısından önemli bir farkı yani birinin süreci (endurantist) diğerinin ise daimici (perdurantist) olduğunu söylemiştim. Theodore Sider, bu yönde güzel ve fonksiyonel bir ayrım çizer;

⁴⁹³ J.J.C. Smart, a.g.e., s.132.

⁴⁹⁴ William Lane Craig, a.g.e., s.54.

O hâlde terminoloji dört olası kombinasyonu açık bırakır: Ezelicilik+daimi olma, Ezelicilik+süre, Şimdıcilik+süre, Şimdıcilik+daimi olma.⁴⁹⁵

Sider’in bu kombinasyonları üzerinden hareket edersek Mellor ve onun gibi düşünen üç-boyutçuların (mesela Lewis) Şimdıcilik+sürecilik kümesi içinde olduklarını söyleyebiliriz. Ancak ilk olarak şunu söylemek gerekirse, mesele Özel Görelilik olduğunda üç-boyutçular ve Sider gibi Dört-boyutçular arasında Özel Görelilik+süreciliğin savunulabilir olduğuna dair mutabakat varsa da farklı görüşler de bulunmaktadır.⁴⁹⁶ Buna Özel Görelilik ve Ezelicilik alt başlığında ayrıca değineceğim.

Mellor’ın zaman anlayışını daha iyi anlayabilmek için onun nesnelere “yönelimi” hakkındaki semantik ve ontolojik görüşleriyle başlamayı daha uygun görüyorum.

Bunun sebebi Mellor’ın zaman felsefesindeki öncülleri bu görüşlerin oluşturması ve daha da önemlisi 1981 yılında yayımladığı *Real Time* eserini 1998 yılında *Real Time II* olarak güncellediği yıllarda bu görüşlerin daha etkili olmasıdır.

Nesnelere karakterlerinden kasıt nedir? Bir camın kırılmaya yönelik “eğilimi” onun bu yönde bir karakteri veya yönelimi (*disposition*) olduğunu gösterir (ya da gösterir mi?). Belirli bir doğa kanununu düşünelim. Mesela termodinamiğin ikinci yasası bize devridaim makinelerinin imkânsız olduğunu gösterir. Devridaim makineleri bu yasa sebebiyle mi imkânsızdır? Yoksa bu tür makinelerin olabileceği mümkün dünyalar var olmadığı için mi? Ya da tersinden düşünersek bir nesnenin belirli bir yükseklikten bırakıldığında düşmesi onun bir yönelimi (karakteri) mi yoksa böyle bir *yasalık* (*lawhood*) sonucu mudur? Zaman üzerine düşündüğümüzde de benzeri bir refleksiyonu yapabiliriz; nesnelere zamanla değişmesi nesnenin kendisinde bulunan bir özellikse zamanın fonksiyonu tartışmalıdır. Eğer zamanın “geçişini” kabul ediyorsak, nesnenin değişmeye eğiliminin olup olmadığı yani değişimin bir “yönelim” olup olmadığı tartışılır. İşte bu bağlamda Mellor’ın görüşleri önemlidir.

⁴⁹⁵ Theodore Sider, a.g.e., s.68.

⁴⁹⁶ Steven D. Hales ve Timothy A. Johnson, “Endurantism, Perdurantism and Special Relativity”, *The Philosophical Quarterly*, Cilt 53, Sayı.213, Ekim 2003, <https://www.jstor.org/stable/3542915>, s.528.

Mellor, 2000 yılında yayımladığı Yönelimlerin Semantiği ve Ontolojisi (*The Semantics and Ontology of Dispositions*) isimli makalesinde bu konuya değinir. Mellor, makalesinde Lowe'dan atıf yaparak şöyle demektedir:

Bir varlığın eğilimi ona dayandırıldığında, bu varlığın bazı (bir ihtimalle tam olarak belirli olmayan) doğa yasalarını karşıladığı bu şekilde ima edilmiş olur.⁴⁹⁷

Bundan ne anlıyoruz? Makalenin İngilizce orijinalinde, nesneye dayandırılan eğilimin yüklem olarak kılınmış olduğu (*predicated*) belirtilmiştir. Burada “yüklemlenmiş” terimini teknik anlamıyla ele alırsak, şöyle düşünebiliriz; her nesne semantik anlamda “yüklemine” bir karakter yani yönelim olarak taşır. “Elma çürür” dediğimde, elmanın çürüme eylemini onun kılınmış yüklemi aldığı bir karakter olarak görürüm.

Mellor, bu düşüncenin sebebini şöyle açıklar:

Bunun sebebi, varlığı veya yokluğu diğer benzeri özelliklere yasalarla bağlanan yönelimsel yüklemelerin eksik veya sahip olduğu özelliklerinin indirgeyici cümlelerle ifade edilebilir uygulama koşullarının olmasıdır.⁴⁹⁸

Bu karışık cümleden şu anlam çıkmaktadır; eğer bir nesnenin bağlı bulunduğu bir yasa varsa bu yasayı tanımlayan indirgeyici ifadeler başka özelliklere dair yasalara da bağlıdır. Doğa yasaları bunun en iyi örneğidir; doğa yasalarında tanımlanamayan bir özelliği bir nesnenin yüklemine ifade etmek için indirgeyici ifadenin kullanılması gerekir. Aksi hâlde o doğa yasasının uygulanabilir koşullarından bahsetmek zor olurdu. Ancak bundan olumlu cümle bir mantıklı önerme bağlamında -doğa yasasının başka özellikleri belirlemesine bağlı olarak- doğa yasasıyla tanımlanması gerektiği sonucu çıkarmak zor görünmektedir; çünkü her önerme doğa yasasına bağlı olmak zorunda değildir. Örneğin “Üçgenin üç kenarı vardır” şeklindeki analitik önermenin *öncülü* bir doğa yasasıyla ifade edilemez (deneysel olarak bunu başka şekilde gösterememekten değil, üçgenin üç kenarının matematiksel olarak ispat edilmesinden bahsederek). Bu sebeple üçgenin üç kenarı olması karakteristiği bir doğa yasasıyla değil bu yasanın uygulanabilir koşulundaki

⁴⁹⁷ D.H. Mellor, “The Semantics and Ontology of Dispositions”, *Mind*, Cilt. 109, Sayı.436, Ekim 2000, <https://www.jstor.org/stable/2660025>, s.770.

⁴⁹⁸ D.H. Mellor, a.g.e., s.770.

bir eksikliğin indirgeyici ifadeyle anlatılmasıyla ifade edilir. Daha da açarsak, tüm nesnelere karakteristikleri, yani onların doğalarını belirleyen özelliklerinin daha da iyi açıklayabilmenin yolu onların doğa yasaları ve/veya onların yokluğunun ifade edilebilmesi sonucu anlaşılır. “Evrime göre yaratılmamış bir canlı yoktur” önermesi *a contrario* böyle bir boş kümeyi ifade eder.

Böyle bir canlının “olduğu” boş küme başka canlıların evrim teorisine göre yaratıldığı sonucuna çıkarır, bu sonucu evetler. Buradan Mellor’ın zaman kavramını nasıl üç-boyutçulukla tanımladığını anlamamız mümkündür. Çünkü Mellor’ın zaman anlayışında kipli ifadelerin kipsiz ifadelerle karşı tercih edilmesine karşılık kipli ifadelerin dilde önemli bir rol oynadığı görüşünü içermesinin sebebi de budur; zamanın açıklanabilmesi için zihni bir karşılığının olması -dolayısıyla da zamanın doğasının açıklanması için gerekli “karakteristiklerin” tanımlanması- gerekir. Bu Kantçı eğilim Mellor’da hemen fark edilir; Lockwood’un mükemmel örneğiyle, “Örneğin, saate bakarak veya size söylendiğinde saatin şimdi 4.30 olduğuna dair inancı şekillendirmeksizin kasıtlı olarak saat 4.30’da nasıl telefon görüşmesi yapabilirsiniz?”⁴⁹⁹ Bu örnekten hareket edersek Mellor’ın zamansal süreçlerin zihni olarak varsayılması için kipli ifadelerin oluşturulması gerektiği sonucuna vardığını söyleyebiliriz.

Mellor’daki bu Kantçı eğilime Bardon da dikkat çekmiştir;

Mellor’a göre zamanın geçişi bir tür yansımadır. Onun açıklamasına göre bazı olayların şimdiliği (veya geçmişliği veya gelecekliliği) hakkında farklı zamanlarda farklı inançları tecrübe ederiz. Bizi olayların, objektif olarak A serisi belirlenimlerini değiştirdiği şeklinde edilmesi sonucuna götüren zaman hakkındaki bu inançlar arasındaki basit farklardır. Başka bir deyişle birinin kendi inançları dünyaya objektif değişimin isnadı olarak yansıtılır. Mellor’ın açıklaması, onun objektif değişime yönelik inancın doğrudan bir illüzyon ve hata olduğuna dair sonucudur.⁵⁰⁰

İşte Mellor’ın düşüncesindeki temel Kantçı çıkarım onun üç-boyutçuluk ile neyi açıklamak istediğini bize anlatmak için yeterli öncülleri kurmamıza veri sağlayabilir. Mellor’a göre “zamanın yönü bir şeyden *daha önce* olmak ile ondan *daha sonra* olmak

⁴⁹⁹ Michael Lockwood, a.g.e., s.10.

⁵⁰⁰ Adrian Bardon, *The Brief History of The Philosophy of Time*, ABD: Oxford University Press, 2003, s.103.

arasındaki farktır.”⁵⁰¹ Ancak Mellor’a göre bu açıklayıcı olmadığı için o şunu da ekler; “*daha önce ve daha sonra* arasındaki fark onu uzam farkından ayırt edebilmek için ayrıca ona *has (intrinsic)* da olmalıdır.”⁵⁰² Şöyle düşünersek; bir şey nesne olarak uzamsal anlamda onun *arkasında* veya *önünde* olabilir. “Kitap kahve fincanının arkasında” dediğim takdirde onun uzamsal özelliklerine dair hassalarını açıkça ifade etmiş olurum. Ancak “Dinozorlar Waterloo Savaşı’ndan daha öncedir” demek kipsiz bir ifade olarak doğru olsa da Mellor’a göre bu öncelik sonralık ilişkisinin özellikleri olumsal veya olumsal değil zorunlu olmalıdır. Zamansal özellik (*temporal intrinsic*) konusunda buna değinmişim. Bu zamansal özellik olmadığı takdirde zamanı uzamsal bir konumlandırmadan ayırt etmek Mellor’a göre mümkün olmayacaktır.

Bu aynı zamanda yukarıda dediğimiz gibi zamanın geçişine dair belirli bir deneyimin temellendirilmesi için de önemlidir; zira L. A. Paul’un dediği gibi;

Şimdilik ve zamanın geçişine dair zamansal tecrübelerimizi açıklamak için, en azından pre-teorik olarak niteliksel değişimi tecrübe ettiğimizi açıklamak zorundayız. *O* nesnesindeki bir standart ontolojik karakterizasyon, *O*’yu onda *t1* zamanında uygun içsel *P* özelliğine sahip ve *O*’yu *t2* zamanında uygun içsel özellik olan (*P* yerine) *Q*’ye sahip olarak tanımlar. Bununla birlikte bu tanımın bir özelliği de *P* özelliğine sahip *O*’nun *t1* zamanında, *t2* zamanında *Q* özelliğine sahip *O*’nun asla değişmeyeceğidir. Değişimin bu ontolojik karakterizasyonuna karşı çıkabilecek biri de Mellor’dır çünkü bu karakterizasyon değişimi bir dizi değişmez olaylar serisine indirgemektedir.⁵⁰³

O hâlde Mellor’a göre böyle bir açıklama zamanın değişime dair özelliklerinin inkâr edilemeyeceği bir B serisi açıklamasıyla mümkündür denilebilir. B serisinin bu şekilde açıklanmasının ise Mellor’a göre bir yolu vardır; nedensellik. Yukarıda nesnelere karakteristiği hakkında Mellor’ın makalesini örnek vermişim. İşte Mellor’ın bu bağlamda söylemek istediği şey de tam olarak budur; nesnelere bu özelliği zorunlu olarak nedensellik bağlamında gösterirler. Dolayısıyla Mellor’ın B serisinin öncelik ve sonralık ilişkisi birbirini takip eden iki olayın art ardalık (*ens successivum*) gerçekleştiği bir zamansal ontolojiyi gerektirmektedir. Mellor bu doğrultuda Humecü bir tablo

⁵⁰¹ D.H. Mellor, “The Direction of Time”, ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve Andrew McGonigal ve Ross P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2012, içinde s.449.

⁵⁰² D.H. Mellor, a.g.e., s.449.

⁵⁰³ L. A. Paul, “Temporal Experience”, Adrian Bardon, *The Future of The Philosophy of Time*, Birinci Baskı, Birleşik Krallık: Routledge Publishing, 2012, içinde s.100.

çizmektedir. Ona göre “eğer bir pencereye vurmak onun kırılmasına yol açıyorsa, ona böyle vurulmadığı zamandan daha çok ona bu şekilde vurulduğunda sıklıkla kırılması bir tesadüften daha fazla olmalıdır⁵⁰⁴.” Ancak bu tanımda bir sorun vardır: “Dinozorların Waterloo Savaşı’ndan önce” olması gibi klasik B serisi tanımlamalarının yeri burada nerededir? Zira dinozorların *daha önce* olması Waterloo Savaşı’na sebep olması anlamına gelmez. Eğer Mellor’ın terimleriyle konuşursak “zamanın yönü” bir öncelik ve sonralık ilişkisi içinde olduğu sürece dinozorların bu savaştan önce olması için aradaki tüm olaylar zinciri birbirinin neden-sonuç zincirinden oluşan bir olaylar zinciri midir? Bu önemli bir sorun doğurur. Eğer evrenin Büyük Patlama’dan sonraki tüm değişimleri farklı neden-sonuç ilişkilerinin bir ürünüyse ve sadece Büyük Patlama bir nedense ihtimalci (*possibilist*) bir senaryoyu düşünmek imkânsız olmayacak mıdır? Çünkü Büyük Patlama’nın tek neden olduğu tüm durumlarda diğer tüm sonuçlar belirlenmiştir; başka neden ve sonuç ilişkilerinden bahsetmek bu durumda daha da zorlaşır.

Ya da tersini düşünelim. Bu durumda çizgiyi nerede çekmek gerekir? Eğer evrenin başlangıcı ve sonucuna kadar gidebilen bir neden-sonuç ilişkisini kusursuz bir şekilde yakalayabiliyor olsaydık bu neden-sonuç ilişkisi evrenin sonlanması ile birlikte ortadan kalkardı. O hâlde evren sona ermeden önceki son olayın da sondan bir önceki neden olduğuna dair absürt bir yargıya varmamız gerekirdi. Bu ise kabul edilemez. Eğer B serisi içerisinde tüm durumları ancak ve ancak nedensellik zinciri içerisinde bir öncelik sonralık ilişkisi içerisinde ele alırsak B serisinin zamansal tanımlarını olağanüstü derecede kısıtlamış oluruz ve daha da önemlisi B serisinin nedensellik dışındaki açıklamalarının zamansal ilişkileri göstermesi inanılır olmamaya başlar. Burada sadece bir mesele bu da değildir; karşıolgusal neden-sonuç da bir sorundur. Eğer “Versailles Anlaşması olmasaydı, II. Dünya Savaşı olmazdı” demek gibi bir takım koşullu önermeleri bu bağlamda nasıl açıklayabiliriz? Mellor’ın buna cevabı ise nettir;

(...) b) Bununla birlikte karşıolgusal teorilerin etki için zorunlu olmayan sebeplerin açıklanması ile ilgili zorluklar vardır. Örneğin “C’nin E’ye sebep olması” her zaman olduğu gibi eğer C olmasaydı E olmazdı gerekliliğini kurmakta başarısız olur. Fred bırakmış olsaydı bile sigara içmesi onun kanser olmasına sebep olabilirdi. Reichenbach ve diğerlerinin de düşündüğü gibi bu tür durumlarda *baş edebilecek* teori, ihtimallerin sadece sıklık olmadığı -örneğin

⁵⁰⁴ Christopher Ray, *Time, Space and Philosophy*, Routledge-Taylor&Francis Group, Master E-book, 2003, s.172.

sigara içenlerin ve içmeyenlerin sıklıkları gibi- nedenselliğin ihtimalci teorisisidir.⁵⁰⁵

Burada Mellor'ın düşüncesindeki temel sorun nedensellik ilişkisinin Hume'cu bağıllık üzerine açıklanmasından çok, belirli bir kipsiz ifadenin öncelik ve sonralık ilişkisinde nedensellik içerip içermemesinde yatar. Eğer “ x olmasaydı y olmazdı” diyebilmem için ikisinin arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisinin tanımlanması gerekir. X 'in yerine kili, y 'nin yerine de heykeli koyarsak, kilin önce olması gerektiği fikri nedensellik ilişkisinden anlaşılır; ancak bunu söyleyebilmek için kipsiz bir ifadeye ne kadar bağlı olduğumuz tartışmalıdır⁵⁰⁶.

Peki, burada Mellor'ın üç-boyutçuluğunun Humean bağıllık ilkesine (*supervenience principle*) dayandığı söylenebilir mi? Bunun cevabı da onun *süreci* açıklamalarında yatar. Süreciliğin tanımı Crisp'in kısaca yaptığı gibi şöyledir:

Süreciler, uzay-zamansal sürekliliklerin zamanda süreç içerisinde bulduklarını düşünürler. Geniş anlamıyla, bir şey zamanda, farklı zamanlarda bulunarak sürekliliğini korur. Diyelim ki x , ancak ve ancak (i) hiçbir zaman *zamansal kapsamı* olmadığı (yani masamın uzayda “yayılmış bir şekilde” durduğu gibi durmadığı) ve (ii) bazıları için $m \neq n$ ise, belirli bir zaman önce (ve gelecekte) n zaman birimi önce (o zamandan beri) iken, bazıları için $y, x=y$ 'nin olduğu ve belirli bir zaman önce (ve gelecekte) m zaman birimi önce (o zamandan beri) $z, x=y$ olduğu durumlarda X süreli olarak vardır⁵⁰⁷.

Crisp'in açıklamasını daha açık hale getirirsek; muzun yeşil ve sarı halleri birbirine eşit olmadıkları halde, onların özelliklerine dair değişimler, uzay-zamanda sürekli olarak bulunmalarını gerektirir; dolayısıyla da sarı ve yeşil muzun uzay-zaman içerisinde belirli bir zamansal kapsamı (*temporal extent*) yoktur, bir süreklilikleri vardır. Bu süreklilik sayesinde muzun yeşilden sarıya dönüştüğünü söyleyebilirim. O hâlde üç-boyutçu için nesnenin zamansal kapsamı diye bir şey söz konusu değildir. Sider, *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time* isimli eserinin “Üç-Boyutçuluk Nedir?” başlıklı alt bölümünde Mellor'dan atıf yaparak benzer bir tanımı vermektedir:

⁵⁰⁵ D.H. Mellor, a.g.e., s.455.

⁵⁰⁶ Bunun dışında Mellor'ı bekleyen başka bir zorluk ise Özel Görelilik ve Kuantum fiziğinin zaman ile ilgili bazı fikirlerinin üç-boyutçu zamansal özellikleri desteklememesi olabilir ki buna ayrıca son bölümde değineceğim.

⁵⁰⁷ Thomas M. Crisp, a.g.e., s.216.

“şeyler ömürleri sürecince tamamen mevcutturlar (*wholly present*).”⁵⁰⁸ Burada İngilizce tanımını özellikle verdim çünkü üç-boyutçuluğun Şimdıcilik ile karıştırılmaması gerekir; Şimdıciliğin tam tersine üç-boyutçu da nesnelere zamansal özelliklerine dair B-tipi yargılamaları tıpkı Dört-boyutçu gibi savunur ancak bir fark nesnelere daimî olarak bulunmaları (*perdure*) değil o süre içinde bulunmalarıdır (*endure*). O hâlde zamanın süreci tasavvurunda nesnelere zamana yayılmaz; onlar o süre içinde bulunur. Bu tanım oldukça muğlak görünmektedir. Açmak için Sider’in kullandığı tariften yararlanalım:

Bir süre zarfında uzay-zaman bölgesinde bulunan (*endure*) bir nesne, uzay-zamanı “tararken”, uzay-zamanda bulunan (*perdure*) bir nesne o uzay-zamanın bölgesinde “yayılmıştır, nesnenin tümü farklı zamanlarda bölgenin farklı alt bölgelerini işgal eder.”⁵⁰⁹

Bu tarif de yine yukarıda Sider’in alıntılıdığımız gibi nesnelere üç-boyutçulara göre tamamen mevcut olduğu görüşüyle uyumludur. Tüm bunlara karşılık, Mellor’ın ayırt edici özelliği zamanın akışı ve zamanın oku hakkındaki açıklamalarının onun üç-boyutçu kuramına etkisiyle görünmektedir. Nasıl?

Şöyle düşünelim; x , t zamanında tamamen mevcuttur. Ancak t zamanı içerisinde bir parçada mı mevcuttur? Mevcutsa nasıl mevcuttur? Sider’in dediği gibi “ x ’in t ’de tamamen mevcut olması x ’in parçası olan her şeyin t zamanında mevcut olmasıdır. Fakat nesnelere var olduğu andan itibaren tamamen mevcut olması” bütünüyle önemsizdir ve düşündüğümüz gibi tartışmalı bir doktrin olmaz zira hiç kimse bir nesnenin bir parçasının verili bir zamanda var olması gerektiğini inkâr etmez.”⁵¹⁰ O hâlde burada nüans nerededir?

Buradan üç-boyutçu için ikinci bir problem daha ortaya çıkar. Zamanın B serisiyle ifadesini kabul ettiğimizde onun objektif varlığının (ya da yokluğunun) ontolojik çıkarımını da kabul etmiş olurum. O hâlde zamansal içkinlikten bahsedebilmem için de zamanın, uzayla analogik olarak *öncelik* ve *sonralık* ilişkilerini içerdiğini söylemem ve dolayısıyla da B serisinin oluşturduğu zamandaki nesnenin, Dört-boyutçuların iddia ettiği

⁵⁰⁸ Theodore Sider, a.g.e., s.63.

⁵⁰⁹ Theodore Sider, a.g.e., s.3.

⁵¹⁰ Theodore Sider, a.g.e., s.64.

gibi zamanda yayılmadığını ancak zamanda bir alanda bulunarak zamansal düzlemi taradığını (*sweep through*)⁵¹¹ savunmam zorlaşır. Çünkü, iki ayrı önerme karşına çıkar. Birincisi nesnenin zamanda bulunması için onun Kantçı bir kategorinin parçası olarak zamanda bulunma özelliği taşıdığını söylerim. İkincisi de iki nesne arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisinin aslında bu bulunma özelliğini taşımasından bağımsız olup olmadığını açıklama yoluna gitmem gerekir. Bu ikisi de birbirine zıt açıklamalar olduğundan nesnenin metafiziksel konumunu tanımlamak daha da zorlaşacaktır.

Mellor, buna şöyle bir cevap verir:

Ben düşünüyorum ki zamanın herhangi bir uzamsal boyuttan farklı olmasını, zaman ve uzay arasında tözsel ve içkin bir fark olması takip etmelidir ki bu ayrım tüm uzay-zaman noktalarına uygulandığı için, küresel olduğu kadar yerel de olmalıdır. Bu şartlar, zamanın geçmesi gerektiğine dair herhangi bir yeterli açıklama için gerekli testleri oluştururlar: o, (zamanın, çev.) yönünün, içkin, yerel ve herhangi bir uzamsal karşılığında yoksun olmasını sağlar.⁵¹²

Mellor'ın bu açıklamasına, onun diğer bir eseri olan *Real Time II*'deki açıklamasını da ekleyebiliriz. Mellor'a göre birincisi (aslında yukarıdaki alıntıyla ortak sebeplere dayanarak) zamanın akışındaki nedenselliğin herhangi bir uzamsal yön ile ilgisinin olmamasıdır. Mellor'a göre "zamanın nedensel tanımı tüm bunları bir nedenin sonuçlarının zamansal yönde yani sonrada açıklar."⁵¹³ Kısacası Mellor'a göre zamanı uzaydan farklı kılan onun yönle ilgili tözüdür. Eğer zamanın öncelik ve sonralık ilişkisini içeren bu şekilde bir tözsel durumu olmasaydı, onu uzaydan ayıramazdık. İkincisi de yukarıda değinmiş olduğumuz onun Kantçı yaklaşımıdır. Mellor'ın dediği gibi "...böyle yaparak özeldde zamanın nasıl bir nedensel tanımı ve düzeni olduğunun Kant'ın zaman için yaptığı meşhur "içsel duyunun formu" tanımının başarısını gerektirdiğini gösteriyorum."⁵¹⁴ Üçüncüsü de Mellor'ın B serisinin zamanın değişime dair doğasını açıklamasına yönelik inancıdır. Ona göre; "değişimin boyutu aynı zamanda nedenselliğin de boyutu olmalıdır."⁵¹⁵

⁵¹¹ Theodore Sider, a.g.e., s.69.

⁵¹² D.H. Mellor, a.g.e., s.450.

⁵¹³ D. H. Mellor, *Real Time II*, s.5.

⁵¹⁴ D.H.Mellor, a.g.e., s.6.

⁵¹⁵ D.H.Mellor, a.g.e., s.6.

Tabii ki, Mellor’ın düşünceleri bu söyledikleri ile sınırlanamaz. Mellor’ın Humecu bağıllık ilkesine (*Humean supervenience*) yaklaşımını zamanın yönüyle tarif etmesi de onun bu üç-boyutçu kavramsallaştırmasında oldukça etkilidir. Mellor’a göre:

(...) Dahası, eğer zaman nedenselliğin boyutuysa, nedenselliğin zamansal ifadesi şunu takip eder: Nedenler, sonuçlardan *önce* gelmelidir. Ve bu, geçmiş de şimdiki ve geleceği önelediği için ve bizim algılarımız ne algıladığımızın (veya yanlış algıladığımızın) sonucu olduğu için, bizim niye asla geleceği algılayamadığımızı veya geçmişti etkileyemediğimizi gösterir. Tüm bunlar zamanın uzay-zamanın nedensel boyutu olmasıyla açıklanabilir.⁵¹⁶

Mellor’ın üç-boyutçuluğuna yönelik Theodore Sider ve Michael Tooley çeşitli eleştiriler getirir. Yukarıda Mellor’dan alıntılıdığım ve üç maddede özetlediğim üç-boyutçu görüş için sunduğu gerekçelere karşı (nedensellik, Kantçı zaman yaklaşımı ve zamansal içkinlik) Michael Tooley çeşitli eleştiriler getirmektedir. Tooley ilk olarak şunu sorar; “bir nesnenin içkin özelliği düşünülduğünde başka zaman veya mekanlarda nesnelere olmadığı zaman bu nesne o özelliklere nasıl sahip olacaktır?”⁵¹⁷ Tooley’nin ikinci bir itirazı da Mellor’ın nedensellik ile kurduğu zamansal içkinlik modellemesinin Stalnaker-Lewis karşıolgusallık durumlarını içermesini gerektirdiğini savunmasıdır.⁵¹⁸ Mellor’ın üç-boyutçu modellemesini temel aldığı “objektif ihtimal” durumları da diğer bir itirazın konusudur. Eğer bunları Humecu olmayan bir şekilde ifade edersek, Tooley’e göre her bir an arasında sonsuz andan bahsedebiliriz.⁵¹⁹ Bu da kabul edilebilir değildir. Çünkü Tooley’nin deyimıyla “eğer objektif ihtimal ontolojik olarak nihaiyse, şeylerin içkin özellikleri t_1 zamanındaki x ’in sonsuz sayıda içkin özelliğe sahip olmasını gerektirir ki aslında bu da içkin özelliklerin sayılamayacak sonsuz sayıda olması demektir.”⁵²⁰

Tooley, Mellor’ın objektif ihtimaller düşüncesine bir itiraz daha ekler, o da şudur; çoğu deneysel önermeyi (özellikle bilimsel önermeleri) “görelilik” kavramı olmadan değerlendiremeyiz. Ancak objektif ihtimal görelilikten ayrıldığında önerme sağlıklı olmayacaktır. Sigara içmenin kansere sebep olması ihtimalini objektif bir değerlendirme

⁵¹⁶ D. H. Mellor, *The Facts of Causation*, New York: Routledge Publishing, 1995, s.235.

⁵¹⁷ Michael Tooley, “Causation”, ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve ark. *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Publishing, 2012, içinde, s.466.

⁵¹⁸ Michael Tooley, a.g.e., s.467.

⁵¹⁹ Michael Tooley, a.g.e., s.467.

⁵²⁰ Michael Tooley, a.g.e., s.467.

olarak değil de görelî bir sıklık olarak almanın sebebi budur; eğer objektif bir ihtimal olsaydı her *durumda* sebep sonucu “kesin” olarak etkilerdi. Ancak pozitif bilimler böyle bir objektif ihtimali varsayarak sonuca varmazlar. Eğer bir sigorta istatistiği yaşılar için daha düşük prim verilmesini öngörüyorsa bunun sebebi yaşlı ölümünün “kesinliği” değil, istatistiksel sıklıktır. Ya da tersine, bir kuş gözlemcisinin siyah bir kuş görme ihtimali varsa bu ihtimal “kesin” olduğu için değil, bu ihtimale dayalı bir olasılık var olduğu içindir.

Mellor’a yönelik bu eleştiri genelde Humecu olmayan bağlılığı ve buna bağlı olarak da “genişleyen blok evren” teorisini savunan Tooley gibi filozoflardan gelmektedir. Sider’a göre ise temel eleştiri, nesnelerin nasıl mevcut olduğuna yönelik üç-boyutçuluğun açık olmaması ve sürecilik tartışması üzerinden şekillenir. Burada Şimdiciiliğin ve geçmiş+şimdi’nin gerçek olduğunu ileri süren genişleyen blok evren görüşünün eleştirisinden farklı bir durum daha vardır.

Bence, üç-boyutçuluğun karşısındaki en büyük problem, nesnelerin uzay-zamanda, zamandan bağımsız olarak Fine’in tarifıyla “yayılmış bir şekilde”⁵²¹ (*stretched-out*) var olması ile ilgilidir. Thomas Sattig’in tarifıyla biraz daha açalım:

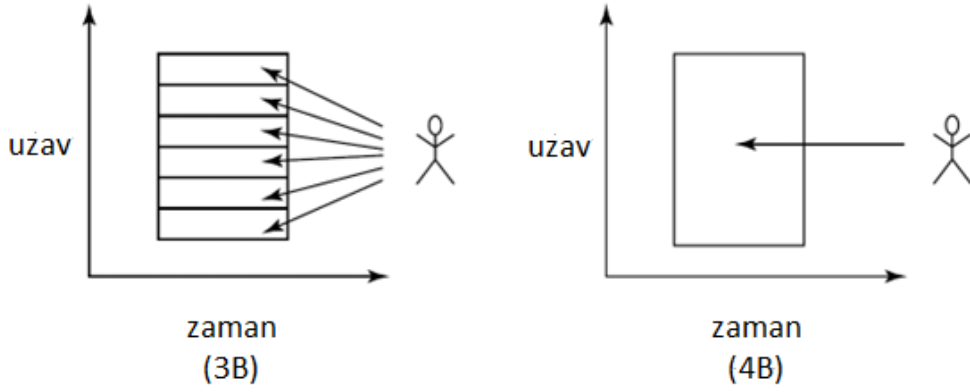
(3B) (i) sıradan bir nesne çoklu uzay-zaman bölgelerinde bulunur ve (ii) bu uzay-zaman bölgeleri zamansal olarak uzatılmamış, somutlaşmamış ve simültane değildir.⁵²²

Sattig’in kitabındaki grafiği alıntılarsak:⁵²³

⁵²¹ Kit Fine, “In Defense of Three-Dimensionalism”, *The Journal of Philosophy*, Cilt 103, Sayı 12, Özel Sayı: Parçalar ve Bütünler, Aralık 2006, s.699.

⁵²² Thomas Sattig, *The Language and The Reality of Time*, New York: Clarendon Press, Oxford, 2006, s.47.

⁵²³ Thomas Sattig, a.g.e., s.48.



Bu grafikte görüldüğü gibi nesne (temsili olarak bir insan) zamanda “uzatılmış” bir şekilde var olmaz fakat uzayda bu şekilde var olur. Ancak Dört-boyutçu açısından nesne uzayda da zamanda da aynı şekilde var olur.⁵²⁴ Yine Sattig’in ifadesiyle bu sebeple üç-boyutçuluk ve Dört-boyutçuluk birbirlerini dışlarlar.⁵²⁵ Üç-boyutçuluktaki sorun ise zamanda bu şekilde var olan nesnenin, “tümüyle mevcut” olmasının çelişkili olmasıdır. X nesnesinin t zamanında tümüyle mevcut olmasını aşağıdaki şekilde tarif edersek;

$$\exists x t (F_x \rightarrow F_t)$$

Aynı X nesnesinin zamanda tümüyle mevcut olduğu hâlde yayılmamış olduğunu söylersek;

$$\exists x t (F_x \rightarrow \neg F_t)$$

Elimizdeki işlem şu şekilde olacaktır:

$$\forall x t (F_x \rightarrow F_t) \rightarrow \exists x t (F_x \rightarrow \neg F_t)$$

Bu ise $F_t \equiv \neg F_t$ ile sonuçlanacağı için çelişkilidir. Eğer üç-boyutçuluğun açıklamasını birbiriyle *kesin olarak bağlı olmayan* bir uzay-zaman düzlemi için düşünseydik belki yukarıdaki önerme doğru olabilirdi. Ancak uzay-zamanın artık birbirinden ayıramayacağını düşünmek için ciddi sebepler vardır ki bunlardan en önemlisi Özel

⁵²⁴ Thomas Sattig, a.g.e., s.48.

⁵²⁵ Thomas Sattig, a.g.e., s.49.

Görelilik Teorisidir. Bununla birlikte Sider -bence de haklı olarak- Genel Göreliliğin üç-boyutçuluk açısından bir engel oluşturmadığını söyleyecektir.⁵²⁶

Yukarıda incelemiş olduğumuz dört görüş (Hareket Eden Şimdi, Üç-boyutçuluk, Dört-boyutçuluk ve Şimdıcilik) zamanın metafiziksel açıklamasında birbirine rakip görüşlerdir. Peki bu görüşler içerisinde Ezelicilik ve Şimdıcilik zamanın fiziksel bir açıklaması olan Özel Görelilik açısından ne ifade ederler? Şimdi buna bakalım.

G. Özel Görelilik, Şimdıcilik ve Ezelicilik

Filozoflar -ve farklı bilim insanları- arasında Özel Göreliliğin (bundan sonra ÖG olarak kısaltılacaktır), zamansal ezelilik görüşlerinin (üç-boyutçuluk+sürecilik ve Dört-boyutçuluk+daimicilik) elini güçlendirdiğine dair genel bir kanı vardır.⁵²⁷ Bu kanının güçlü olmasının nedenlerinden birini, Einstein'ın yakın dostu Michele Besso'nun ölümü üzerine ailesine yazdığı taziye mektubundaki benzer düşüncelerinden görmek mümkündür:

O şimdi hareket edip bu tuhaf dünyaya veda ederek benim önüme geçti. Bunun hiçbir anlamı yoktur. Bizim gibi adanmış⁵²⁸ fizikçiler için, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ayırım, ne kadar kuvvetli olsa da bir illüzyondan daha fazla önem taşımaz.⁵²⁹

Bu da yukarıda tarifini yapıp açıkladığımız Ezelicilik kapsamındaki görüşlere uyan bir düşüncedir. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ayırımın tamamen referans ile oluştuğunu kabul ettiğimizde bu ayrımlar silikleşir ve dolayısıyla Ezeliciliği savunmak için yeterli olduğu söylenebilir. Ancak ne kadar yeterlidir? Sadece Einstein'ın mektubuna veya bu konuda genel bir kanı olduğuna dayanarak Şimdıciliğin ÖG'nin aleyhine ve Ezeliciliğin lehine olduğu fikrine varmak doğrudan sonuca varmak olacaktır. O hâlde ÖG ve Ezelicilik tutarlı mıdır? Tutarlıysa bu tutarlılık nerededir?

⁵²⁶ Theodore Sider, a.g.e., s.80.

⁵²⁷ Steven D. Hales ve Timothy A. Johnson, a.g.e., s.525.

⁵²⁸ Bu mektubun İngilizce çevirisi Lockwood'dan alınmıştır. Lockwood, Almanca inançlı anlamına gelen "glaubige" kelimesini İngilizce "devout" yani Türkçe "adanmış" olarak çevirmiştir. Bence bu çeviri doğru değildir. Einstein inançlılığa vurgu yapmaktaydı.

⁵²⁹ Michael Lockwood, a.g.e., s.52.

Aşağıda bu sorulara verilen olumlu ve olumsuz cevapları kısaca özetleyeceğim, sonra da kendi görüşümü açıklayacağım. Ancak bunları yapmadan önce “kısaca ÖG nedir?” sorusuna cevap vermekte fayda görüyorum.

1. Özel Görelilik Nedir?

Dünyayı ÖG kadar etkileyen bir bilimsel keşif olduğunu düşünmeyen bilim insanı ya da filozof çok azdır. ÖG keşfinin etkisi felsefeden edebiyata ve genel olarak sanatlara kadar her yerde görülebilir. Bu aynı zamanda 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında ÖG'nin getirdiği sonuçların en azından bazılarını bir kâhin gibi tahmin eden filozof McTaggart ve astronom John Herschel⁵³⁰ gibi âlimlerin de gördüğü büyük bir değişim demektir.

Böyle büyük ve köklü bir değişime sebep olan keşif neyi değiştirmiştir? Bunun cevabını doğrudan Einstein'ın 1905 tarihli “*Zur Elektrodynamik bewegter Körper*” yani Türkçesiyle “*Hareket Eden Nesnelere Elektrodinamiği*” eserinden alıntılarla verelim:

Eğer K 'nin A ve B noktaları arasında atıl bir sistemde atıl duran saatler senkronize edilir ve A noktasındaki saat B 'ye v hızıyla nakledilirse, o zaman B 'deki bu saat artık daha fazla senkronize olmayacaktır; onun yerine, eğer t 'yi, A 'dan B 'ye seyahat için saatin ihtiyaç duyduğu zaman olarak alırsak, A 'dan B 'ye nakledilen saat başlangıçta B 'deki saatten $\frac{1}{2} tv^2/V^2$ saniye (dört ve daha yüksek dereceli niceliklere kadar) kadar gecikecektir.⁵³¹

Bu ne demektir? İki noktada bulunan iki saatten birisinin v hızıyla diğer noktaya taşınması ile saatin senkronizasyonunun bozulması ilk olarak şu anlama gelir; zaman mutlak değildir. Eğer uzay boyutunun yanında zamanı kesin bir mutlak boyut olarak görebiliyor olsaydık sadece teoriyle değil deneyle doğrulanan bu veri yanlış olurdu. O hâlde her iki saat için geçişinin “aynı” olmadığı sonucu şu anlama gelir. Birbirine referanslı iki nesnenin kendi referans çerçeveleri (*reference frames*) bulunur. Bu referans çerçeveleri

⁵³⁰ Lockwood Herschel'in aşağıdaki şiirine atıf yapar:

Zamanın Bir'i ve Üç Uzay
Sembollerin Zincirinde nasıl da birbirine dolanabildiler.
Michael Lockwood, a.g.e., s.42.

⁵³¹ Albert Einstein, *The Collected Papers of Albert Einstein*, Cilt 2, İsviçre Yılları, Yazıları: 1900-1909, çev. Anna Beck, New Jersey: Princeton University Press, 1989, s.153.

nesnelerin saatlerinin birbirine görelilik olarak değiştiği anlamına gelir. Christopher Ray'ın Einstein'ın meşhur “ikizler paradoksunu” basitleştirerek verdiği örneğe atıf yaparsak:

Einstein'ın tahmini bizim şunu söylememize izin verir: Eğer birisi hızla giden bir uzay gemisiyle Dünyayı terk ederse, -diyelim ki o kişi dünya zamanıyla on yıllığına gitsin- gemideki herhangi bir saat Dünyadaki saatten birkaç saniye daha az olarak işaretlenir. Ve o kişi de önemli bir şekilde bir biyolojik saatten daha fazlası olmadığı için, uzay gezgini arkada kalanlardan daha az yaşlanmış olacaktır. ÖG aynı zamanda bizim, gezginin bu gidiş dönüşünde ne kadar hızlı hareket ederse gezgin ve arkada kalanlar arasındaki yaş farkının artacağını söylememize izin verir.⁵³²

Buradan çıkaracağımız ikinci sonuç da şu olacaktır; zaman sadece görelidir. Bu, aynı zamanda, zamandaki nesnelere açısından da objektif bir zaman bağlamı bulunmadığı anlamına gelir. Her iki nesnenin zamanı arasındaki fark, o nesnenin öbüründen üç yıl önce veya iki gün sonra olması değil ikisinin de böyle olmasının sebebinin zamanın mutlak bir niteliği olmamasındandır. Bu da Hawley'nin dediği gibi, “metafizik bir bakış açısından ÖG'nin en önemli sonucu, pek çok olay çifti açısından olayların aynı zamanda veya farklı zamanlarda olup olmadığı meselesine dair objektif bir olgunun olmaması fikridir.”⁵³³ Buradan anlaşılacak sonuç ise x nesnesinin (ve olayının) t_1 ve t_2 zamanlarında bulunmasının objektif olmadığı gerçeğidir. O hâlde ÖG'nin karşımıza çıkardığı en önemli bilimsel veri sadece zamanı nasıl algıladığımız fikrinin değişimini değil aynı zamanda ontolojik olarak da nesne ve olaylara dair tüm fikirlerimizin baştan sona değiştirecek bir sonucu olmasıdır. Bu temel fikir de Jill North'un hatırlattığı gibi ÖG'ye göre “tercih edilen bir eşzamanlılık çerçevesinin olmamasıdır.”⁵³⁴ Bu durumda zaman felsefecisi için artık herhangi bir olayın diğer olaya göre imtiyazlı bir konumu kalmaz. Bunun ne kadar önemli olduğunu ÖG bağlamında Şimdilik ve Ezeliçilik tartışması üzerinde göreceğiz.

ÖG'nin ne olduğu bahsini kapatmadan önce değinilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Bu bahiste konu aldığımız *ilk bakış* bir ÖG tanımıdır ki asla yeterli olmadığı gibi bilimsel gelişmeler ışığında değerlendirildiğinde ÖG ve farklı kuantum modelleri, kuantum alan

⁵³² Christopher Ray, a.g.e., s.24.

⁵³³ Katherine Hawley, “Metaphysics and Relativity”, ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve Andrew McGonigal ve Ross P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2012, içinde, s.508.

⁵³⁴ Jill North, “A New Approach to the Relational-Substantival Debate”, ed. Dean W. Zimmerman, *Oxford Studies in Metaphysics*, Cilt 11, New York: Clarendon Press-Oxford, 2004 içinde, s.10.

teorisi, kütleçekimi ve özellikle Büyük Patlama kozmolojisi gibi konular düşünüldüğünde tartışmalar devam etmektedir.⁵³⁵ Özellikle bazı kuantum modelleri ve teorik EPR (Einstein-Podolsky-Rosen) köprüleri tartışmaları⁵³⁶ sadece fizikçiler arasında ateşli tartışmaları oluşturmaz aynı zamanda felsefecileri de bekleyen pek çok tartışmayı da içerir.

Bu tezin kapsamında ÖG'nin temel bileşenlerini oluşturan Lorentz dönüşümleri, Minkowski uzayı⁵³⁷ gibi teknik detaylara yer olmadığı için girilmemiştir. Bu başlıkların da ÖG bakımından ayrıca önemli olduğu hatırlatılmalıdır.

2. Özel Görelilik ve Şimdilik (ya da A-teorileri)

Yukarıda ÖG'nin B-teorilerinin elini kuvvetlendirdiğini söylemiştim. Ancak bu konuda Şimdici veya genel olarak A-teorilerini savunan filozoflardan gelen sağlam ve tutarlı itirazlar bulunmaktadır. Bu alt bölüm, ÖG'nin aslında Ezelicilik (veya Genişleyen Blok Evren teorisi) gibi B-teorilerine bağlı görüşleri doğrulaması gerekmediğine dair birtakım itirazları konu alacaktır.

Sider, Şimdiciliğe karşı ölümcül vuruşun ÖG olduğunu söyler.⁵³⁸ Sider'a göre;

Şimdilik için çok mühim olan *şimdiki* zaman mefhumu, uzay-zamanın uzay ve zaman olarak ayrı bir şekilde bölümlenmediği ve gözlemciye bağlı eşzamanlılığın nosyonunun olmadığı Minkowski uzay-zamanında anlamsızdır.⁵³⁹

Bunu şimdilik Sider'ın öncülü olarak kabul edip, Şimdici görüşlerin itirazlarına bakalım. Ned Markosian bu öncülden hareketle bileşik bir önermeler zincirinden başlayarak örnek verir:

⁵³⁵ Huw Price, *Time's Arrow and Archimedes' Point*, New York: Oxford University Press, 1996, s.204-206.

⁵³⁶ Huw Price, a.g.e., s.205.

⁵³⁷ Bu konuda bkz. Peter Simons'ın "Whitehead: Process and cosmology", ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve Andrew McGonigal ve Ross P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2012, içinde s.181-190.

⁵³⁸ Theodore Sider, a.g.e., s.42.

⁵³⁹ Theodore Sider, a.g.e., s.42.

- (1) ÖG doğrudur.
- (2) ÖG, mutlak eşzamanlılık ilişkisinin olmadığını gerektirir.
- (3) Eğer mutlak eşzamanlılık denilen bir ilişki yoksa o hâlde mutlak şimdilik özelliği diye bir özellik yoktur.
- (4) Şimdıcilik, mutlak şimdilik denilen bir özelliği gerektirir.
- ∴
- (5) Şimdıcilik yanlıştır.⁵⁴⁰

Markosian bu önermeyi ortaya koyduktan sonra gerçekten önemli bir soruyu soracaktır; “ÖG, mutlak eşzamanlılık ilişkisinin olmadığını gerçekten içeren veya en azından onu gerektiren felsefi bagaja sahip midir?”⁵⁴¹ Bu noktadan sonra Markosian, ÖG'nin iki ayrı versiyonu olarak nitelendirilebilecek iki ayrı yorumdan bahseder.⁵⁴² ÖG⁺ olarak adlandırdığı birinci yorum, yukarıda Markosian'ın sorduğu soruya olumlu bir cevap vermektedir. Evet ÖG, mutlak eşzamanlılık ilişkisinin olmadığını gerçekten içeren veya en azından onu gerektiren felsefi bagajı taşıyabilir. ÖG⁻ olarak nitelendirdiği ikinci yorum ise ampirik olarak ÖG⁺ ile eşdeğerdir ancak mutlak eşzamanlılık ilişkisini içeren veya en azından onu gerektiren felsefi bagajı taşımaz.⁵⁴³ Markosian'a göre ÖG⁻ olarak adlandırılan ikinci yorum doğrudur; çünkü ÖG için her ne kadar yeteri kadar ampirik veri bulunsa da aynı ampirik veriler ÖG'yi de destekleyebilir.

Bunu oldukça etkili bir önerme olarak görmek gerekir. Tanrı ile ilgili bölümde de görebileceğimiz gibi bilimsel önermelerin muhakkak ontolojik önermeleri desteklemesi gerekir mi sorusu başlı başına bu tezin kapsamını aşan bir sorudur. Ancak bu alandaki cevapların kesin olmadığını söylemek mümkündür. Markosian'dan devam edelim.

Markosian buradan devam ederek önermenin ikinci öncülünü (2) reddeder.⁵⁴⁴ Ona göre ÖG mutlak eşzamanlılık ilişkisini ortadan kaldırmak zorunda değildir.⁵⁴⁵ Markosian'ın sözlerini alıntılırsak:

İki nesne veya olayın belirli bir referans çerçevesine nispi olarak eşzamanlı olmasını belirlemek mümkün olsa da diğer şeylerin yanında ÖG 'nin her iki nesnenin veya olayın mutlak olarak eşzamanlı olup olmadığını belirlemesi de

⁵⁴⁰ Ned Markosian, “A Defense of Presentism”, s.73.

⁵⁴¹ Ned Markosian, a.g.e., s.74.

⁵⁴² Ned Markosian, a.g.e., s.75.

⁵⁴³ Ned Markosian, a.g.e., s.75.

⁵⁴⁴ Ned Markosian, a.g.e., s.75.

⁵⁴⁵ Ned Markosian, a.g.e., s.75.

fiziksel olarak imkânsızdır. Ancak bu mutlak eşzamanlılık olarak bilinen bir ilişkinin varlığıyla tutarlıdır. Aynı zamanda mutlak şimdilik denilen bir özellik de tutarlıdır.⁵⁴⁶

Markosian'ın bu önermesi şu temele dayanır; somut aktüel dünya somut şimdiki zamanla özdeşdir.⁵⁴⁷ Ancak ÖG'nin belirli bir referans çerçevesini diğerine tercih etmemesi bu *şimdi ve burada'nın* diğer bir *şimdi ve burada'ya* nispetle daha tercih edilebilir olduğunu nasıl gerektirir? Markosian, tıpkı daha Kripke gibi olası dünyalar açıklamasına başvurur.⁵⁴⁸ Her ne kadar bunlar Markosian'a göre kelimenin tam anlamıyla gerçek dünyalar olmasa da modal anlamda soyut nesnelere olarak vardır.⁵⁴⁹ Bu durumda Markosian'ın bileşik önerme dizgesini şu şekilde okuyabiliriz:

- (1) ÖG doğrudur.
 - (2) ÖG mutlak bir eşzamanlılık ilişkisinin şu ya da bu dünyada farklı olmasını gerektirir.
 - (3) ÖG böyle bir mutlak eşzamanlılık ilişkisine izin veriyorsa o *bu aktüel dünyada* vardır.
 - (4) Şimdilik mutlak şimdilik denilen bir özelliği gerektirir.
- ∴
- (5) Şimdilik doğrudur.

ÖG'nin Ezelicilik ile değil, Şimdilik ile uyumlu olduğuna dair tek eleştiri Markosian'ın eleştirisi değildir. ÖG'nin fizik ile ilgili en katı varsayımlarımızı değiştirdiği alanlardan birisi de zamanın esnekliğidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek bize *ilk bakışta* kesin görülür. Buradaki kesinliği felsefi ve ontolojik realizm anlamında almamak gerekir. Burada “kesinlikten” kastedilen şudur; geçmişe gidemeyiz, şimdikiyi ancak elimizden geldiği kadar değiştirebiliriz ve geleceğin ise ne kadar değişeceği konusunda -olasılıkların en yüksek olduğu senaryolarda dahi- çok bir fikrimiz yoktur.

ÖG'nin bu bağlamda Ezelici görüşlerin ontolojik ajandasına en büyük katkısı ise zaman yolculuğudur. Eğer Şimdilik gibi mutlak bir şimdiden bahsediyorsak zaman yolculuğu imkânsızdır. Ancak ÖG teorik de olsa zaman yolculuğunun mümkün olduğunu bize

⁵⁴⁶ Ned Markosian, a.g.e., s.75.

⁵⁴⁷ Ned Markosian, a.g.e., s.79.

⁵⁴⁸ Ned Markosian, a.g.e., s.77.

⁵⁴⁹ Ned Markosian, a.g.e., s.77.

göstermektedir.⁵⁵⁰ Formüle edersek;

- (1) ÖG'ye göre zaman yolculuğu mümkündür.
- (2) Zaman yolculuğu mümkünse mutlak zaman ilişkileri yoktur.
- (3) Şimdıcilik mutlak şimdiliğin (yani mutlak zaman ilişkilerinin) varlığını varsayar.
- ∴
- (4) Şimdıcilik yanlıştır.

Simon Keller ve Michael Nelson, 2001 yılında yayımlanan makaleleri ile bu görüşe karşı çıkar.⁵⁵¹ İlk olarak açık olanı belirtmek gerekirse Ezelicilik açısından zaman yolculuğu mümkündür çünkü her üç zaman kipi de *vardır ve gerçektir*. Ancak Şimdıcilik için sadece şimdi varsa zamanda yolculuk imkânsızdır. Hiç kimse bulunduğu anın ötesine gidemez. Çünkü Şimdıcilik tanımı gereği nesnelere şimdi dışında varolamayacağını savunur. Nelson ve Keller'ın harikulade ifadesiyle “eğer Şimdıcilik doğruysa, geçmiş veya geleceğe yolculuk Oz Diyarı'na yolculuk etmek gibidir.”⁵⁵² Nelson ve Keller bu argümana “hiçbir yer argümanı” (*nowhere argument*) demektedirler.⁵⁵³ Kısacası olmayan bir yere yolculuk mümkün değildir; dolayısıyla şimdiden başka olmayan bir zamana da yolculuk mümkün olmaz. Ancak Keller ve Nelson bunun Şimdici terimleriyle mümkün olduğunu iddia etmektedirler.⁵⁵⁴ İkisinin verdiği örnek, 1985 yılında odasında Pink Floyd dinleyerek pinekleyen Jennifer adlı bir kadının hikâyesidir. Odasına birden yaşlı bir kadın gelir ve Jennifer'a teniste oldukça yetenekli olduğunu ve tenisteki yeteneğiyle dünya çapında bir sporcu olabileceğini söyler. Jennifer bu bilgiyle tenis eğitimi alır, Wimbledon müsabakalarını kazanır ve dünya çapında bir tenisçi olur. Aradan yıllar geçer. 2054 yılında Jennifer'ın odasına giren aynı yaşlı kadın evinde oturup keyfini çatmaktadır. Bir profesör zaman makinesi için paraya ihtiyaç duyduğunu söyler ve bunun karşılığında makineyi istediği gibi kullanmasına izin vereceğini söyler. O yaşlı kadın Jennifer'ın yaşlı hâlidir ve makineye binip genç Jennifer'ın yanına gider.⁵⁵⁵

⁵⁵⁰ Richard T.W. Arthur, a.g.e., s.180.

⁵⁵¹ Simon Keller ve Michael Nelson, *Presentists Should Believe in Time-Travel*, Australasian Journal of Philosophy, Cilt 79, Sayı 3, <https://doi.org/10.1080/713931204>, s.334.

⁵⁵² Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.335.

⁵⁵³ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.335.

⁵⁵⁴ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.335.

⁵⁵⁵ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.335-336.

Bu hikâyedeki olayların Dört-boyutçu ontolojiye ve zaman açıklamasına uygun olduğunu burada uzun uzun anlatmaya gerek yoktur. Eğer Dört-boyutçu uzay katmanları tüm zamanlardaki tüm nesnelere içeriyorsa, bu katmanlarda yer alan herhangi bir t noktasına (yani t zamanına) gitmek mümkündür. 2054 yılındaki Jennifer ile 1985'teki Jennifer zamandaki katmanlardan ikisinde bulunurlar ve birisinin diğerini ziyaret etmesi için zaman -en azından teorik olarak- engel değildir. Elbette bu durumda kişisel özdeşlik, nedensellik gibi Nelson ve Keller'ın da hatırlattığı birtakım problemler yine karşımıza çıkar.⁵⁵⁶ Mesela nedensellik burada çok önemlidir. En önemli paradokslardan birini oluşturur. Özellikle bu senaryoda, yaşlı Jennifer'ın mı yoksa genç Jennifer'ın mı teniste çok başarılı olduğunu bilmektedir sorusunu sorabiliriz. Bu tek başına geriye doğru nedensellik (*backward causation*) gibi temel problemleri doğurur. Buna Dört-boyutçuluk kısmına geldiğimde değineceğim. Şimdilik Nelson ve Keller'dan devam edelim.

Nelson ve Keller tıpkı Dört-boyutçuluk gibi Şimdiciliğin de zaman yolculuğuna eşit olarak tutarlı bir açıklama getirebileceği görüşündedirler.⁵⁵⁷ Nelson ve Keller Şimdiciliğin karşısındaki kipli ifadelerin gerçekliğine ilişkin bariz problemleri bir kenara bırakarak, Şimdicilerin zaman yolculuğunu savunabileceği görüşünü, Jennifer'ın hikâyesinin “kipli” bir versiyonu ile anlatılması ile mümkün olduğunu göstermek suretiyle gösterirler.⁵⁵⁸ Önce ve sonra ile anlattığımız aynı hikâyenin Dört-boyutçu yorumunu A-teorisinin kipli ifadeleriyle anlatabiliyoruz.⁵⁵⁹ Ancak bu yeterli görünmez. Kişisel özdeşlik ve nedensellik söz konusu olduğunda Şimdicinin -tıpkı Dört-boyutçu gibi- açıklaması gereken sorunlar vardır. Keller ve Nelson, Dört-boyutçunun karşısındaki sorunların, Şimdiciden farklı olmadığını ve görünürde daha favori görünen B-teorileri açıklamaları kadar A-teorileri açıklamalarının da eşit derecede tutarlı olabileceğini kişisel özdeşlik, nedensellik ve sürecilik-daimicilik tartışması üzerinden savunurlar.⁵⁶⁰

Mesela kişisel özdeşlik nasıl bir problem teşkil etmektedir? İlk başta akla gelen soru 2054 yılındaki Jennifer, zaman yolculuğundan geri döndükten sonra hafızası tazelenir mi

⁵⁵⁶ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.335.

⁵⁵⁷ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.337.

⁵⁵⁸ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.338.

⁵⁵⁹ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.338.

⁵⁶⁰ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.338-340.

sorusu olacaktır. Eğer hafızasında yaşlı bir kadınla görüştüğü imgesi varsa o hâlde iki Jennifer'dan bahsedebiliriz. Ancak Şimdinin zamansal parçaları savunmadığını biliyoruz. Bu durumda nasıl bir savunma yapılabilir? Nelson ve Keller bunun bir paradoks olmadığını harici bir zaman (zaman makinesiyle yapılan yolculuk) ve kişisel zaman arasındaki farkla açıklarlar.⁵⁶¹

Nedenselliğe gelindiğinde, Nelson ve Keller'a göre Şimdici ve Dört-boyutçu arasında bu bir ayrım yaratmaz.⁵⁶² Çünkü ikisinin de sözleriyle;

Elbette Şimdici görüşüne göre tüm olaylar hareket eden şimdi içerisinde yer almalıdır. Fakat nedensellik bir olay değildir, olaylar arasındaki bir ilişkidir ve olaylar arasındaki ilişkiler bir zaman içerisinde oluşan şeyler değildirler.⁵⁶³

Zaman yolculuğu söz konusu olduğunda karşımıza çıkan en önemli problemlerden birisi aynı anda iki yerde olma (*bilocation*) problemidir. Nelson ve Keller buna süreci açıdan bakarak çözüm bulunabileceğini söylerler. Yukarıda sayfa 176'da ÖG ve Dört-boyutçulukta inceleyeceğimi söylediğim problem burada da karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak zamandaki nesnelere mereolojik bir toplamdan oluşup oluşmadığı sorunuyla yine karşılaşırız. Dört-boyutçu açısından bu sorunun yaratabileceği bulmacaları çözmek mümkündür. Çünkü mereolojik toplam ile bir nesnenin zamandaki tüm parçalarını oluşturan tüm gruplarını da kast ediyordum, bu durumda atom altı parçacık düzeyinde de (bu konudaki kuantum alan denklemlerinden çıkan zorluklar bir yana) zamansal parçalarının olduğunu savunabilirim. Ancak Nelson ve Keller'ın süreci açıklama açısından süreci bu problemle gerçekten bir zaman makinesini kullandığında karşılaşır; üç-boyutçu+süreci açısından da bu problemin en az Şimdici kadar çetrefilli olduğunu söyleyebiliriz. Eğer nesnelere süreli varlıklarını Minkowski uzay-zamanında zamansal parçalara bölemiyorsak üç-boyutçunun açıklamalarının da bir açmazla karşılaşacağını söyleyebiliriz. Nelson ve Keller bu bağlamda “naif” buldukları değişim örneğini vermektedirler: “Farz edin ki *a* değişiyor: *a*, *F* olmaktan *F olmamaya* doğru değişiyor. Değişen şeyin bu durumda bir verili bir özelliği ve aynı özelliğin tersi *vardır*. Nelson ve Keller burada hatanın zamansal niceleyiciyi içeren bir kiplik kullanılmaması olduğunu

⁵⁶¹ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.340.

⁵⁶² Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.341.

⁵⁶³ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.341.

söylemektedir. Onlara göre zaman yolculuğunun aynı anda iki yerde olma problemi burada başlar. Eğer süreciyse, hikâyedeki Jennifer'ın 2054'te de 1985'teki hâli de çakışacaktır; çünkü sürecilik tamamıyla mevcudiyeti gerekli kılar. Her ne kadar Sattig, üç-boyutçu+süreci açısından Minkowski uzay-zamanının kusursuz bir şekilde uyumlu olduğu fikrindeyse de⁵⁶⁴ (o bunu rölatif bağıllık üzerinden tanımlar) ben bunun değişim söz konusu olduğunda problemlili olduğunu iddia ediyorum.

Bu durumda Nelson ve Keller'ın senaryosundaki zaman yolculuğu nasıl bir yolculuktur? Keller ve Nelson'ın buna cevabı şöyledir: “O hâlde Şimdinin zaman yolculuğu ihtimaline gerçekten inanmıyor ancak geçmiş ve gelecek kipli gerçekliklerin tuhaf düzenlemelerine inanıyor olduğunu söylemeli miyiz? Belki de söylemeliyiz.”⁵⁶⁵ Ancak bunun ne kadar tatmin edici olduğunu kendimize sormamız gerekir. Çünkü zaman yolculuğu kiple ifade edilebilecek bir sorun veya tuhaf bir zaman düzenlemesi değil ama bir *gerçekse* o zaman Şimdici veya A-teorilerine bağlı görüşlerin en azından bu gerçekliği ifade etmede yetersiz olduğu görüşü kaçınılmazdır.

Bunun yanında Şimdici için zaman yolculuğu ile ilgili diğer bir sorun da zamanın geçişi ile ilgili olacaktır; eğer Şimdici zamanın geçişinin kipli ifadelerle tespit edilebileceğini savunuyorsa banal anlamıyla aslında gerçekten zamanda bir yolculuk yapılabileceği fikrini de savunabiliyor olması gerekir. Bir insanın hayatı geçmişten gelip şimdi ve geleceğe doğru gidiyorsa bu bir zaman yolculuğudur. Peki, bu neden savunulamasın? Eğer A serisi ile ifade edilen bir zamansal olaylar sıralaması için zamanın geçtiğine ilişkin yeteri kadar açıklama varsa bu durumda zaman yolculuğunun da mümkün olduğunu düşünmesi gerekir. Ancak Şimdilik çelişkili bir biçimde buna müsaait değildir. Benzer bir açıklamayı Steven Savitt de yapmaktadır. Savitt'e göre zamanın geçişine ilişkin problem, eşzamanlılığın göreliliğiyle ortaya çıkar.⁵⁶⁶

Fakat tekrar ortaya koyarsak; ÖG'nin Minkowski uzay-zamanına dayanan açıklaması bir ontoloji oluşturur mu? Daha açık ifade edesek ÖG'nin öncülleri matematiksel bir araç mı

⁵⁶⁴ Thomas Sattig, a.g.e., s.182.

⁵⁶⁵ Simon Keller ve Michael Nelson, a.g.e., s.345.

⁵⁶⁶ Steven Savitt, “Time in The Special Theory of Relativity”, ed. Craig Callender, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, New York: Oxford University Press, 2011, içinde s.10.

yoksa ontolojik bir araç mıdır? Hatırlanırsa Markosian da bu soruya bir cevap vermişti.⁵⁶⁷ İşte yine bu soru bağlamında birbirine yakın üç olası senaryo daha vardır ki bahsetmeye değer. Bunlardan ilkinin Sattig şöyle açıklar; “...Buna karşılık Şimdiciğin sıradan zaman üzerine alternatif bir versiyonu da vardır. Sıradan zaman hakkında konuşan Şimdici zamanların yüklemeleri olarak kipsiz bir ifadeyle konuşabilir ama zamanları gerçek zamanlar olarak değil *ersatz* zamanlar olarak görür. Bu *ersatz* zamanlar tek bir hiperdüzlem hariç uzay-zamanın soyut temsillerini taşımaz.”⁵⁶⁸

Buna ek olarak Yuri Balashov’un Neo-Lorentzian⁵⁶⁹ yorum olarak adlandırdığı bir ÖG yorumunu da ekleyebiliriz. Balashov’un sözleriyle:

Teorinin “neo-Lorentzian” yorumu kabul edildiğinde, bazı yazarların mutlak eşzamanlılığın ve mutlak şimdi ile ilgili olguların ÖG’de yer aldığı konusunda iddiaları vardır ve bu yorumun fiziksel olarak kabul edilebilir ve standart formüle metafiziksel olarak tercih edilebilir olduğunu tartışmışlardır.

Fikir, bu teorinin tüm ampirik sonuçlarının (uzunluğun daralması, zaman genişlemesi ve benzeri) kabul edilebilir olduğunu ancak yine de metre çubuklarının *gerçekten* de uzunluğa sahip olduğu ve olaylar arasındaki zaman aralıklarının *gerçek* zamana atıf yaptığı imtiyazlı atıl referans çerçevelerinin var olduğunun ısrar edilebilmesini içerir.

(...) Bu anlamda imtiyazlı bir referans çerçevesi nosyonunu takdim etmekteki amaç herhangi bir gözlemcinin farkı keşfetmesini önlerken ontolojik olarak önemli bir farkı çizmektir.⁵⁷⁰

ÖG’nin hiçbir referans çerçevesinin diğerine nispeten imtiyazlı olmadığına dair önermesi ve Şimdiciğin veya hareket eden şimdi teorilerinin kast ettiği şey ortak bir ontolojik zemin dışında okunabilir mi? Yine Balashov’un ifadeleriyle:

Uzay-zaman katmanı nosyonunda yansıtılan uzay ve zamanın birleşmesinin ontolojik önemini reddedip bu birleşmeyi sadece matematiksel bir araç olarak

⁵⁶⁷ Bkz. s. 199.

⁵⁶⁸ Thomas Sattig, a.g.e., s.64.

⁵⁶⁹ Neo-Lorentzian yorum, Lorentzian yorumdan farklı olarak, evrende ışığın yayılmasında (dolayısıyla zamanın ölçülmesinde) kozmolojik bir sabit ve temel olduğunu ileri süren yeni bir Özel Görelilik yorumudur. Craig de aşağıda göreceğimiz gibi Şimdiciğin, eşzamanlılıkla bu şekilde uyumlu olduğunu ileri sürerken bu yoruma dayanır. Bkz. S. J. Prokhovnik, “Neo-Lorentzian relativity” *Journal of the Australian Mathematical Society*, Cilt 5, Sayı 2, (1965), sf. 273-284. doi:10.1017/S1446788700026835 (17.11.2022)

⁵⁷⁰ Yuri Balashov, *Persistence and Spacetime*, s.3.

görebilir.⁵⁷¹

Eğer bu açıdan bakılacak olursa Şimdici *ersatz* kipli ifadeleri kullanarak imtiyazlı referans çerçeveleri tanımlayabilir gibi görünmektedir. Benzer şekilde Smart da “bu meselede A-teorisyenine ufak bir zeytin dalı uzatacağını”⁵⁷² söyler ve ekler; “Her ne kadar özel görelilik tercih edilen bir referans çerçevesi belirlemese de bu şekilde tercih edilen bir çerçevenin teorisinin dışından belirleneceği ihtimalini dışarıda tutmaz.”⁵⁷³

Bu konuda da Smart ile aynı fikirdeyim. Tam da bu noktada ÖG'nin yarattığı bu ontolojik zeminin Şimdiciliğe aykırı olmadığı ya da en azından ÖG'nin bu ampirik verilerinden Şimdicilik aleyhine kesin bir sonuç çıkmayacağını öngören diğer iki itirazı da inceleyelim.

Bu konudaki diğer -ve bence çok önemli bulduğum- diğer bir itiraz ve savunma da W. L. Craig'in savunmasıdır. Belirtmek gerekir ki aşağıda atıf yapacağım Craig'in ileri sürdüğü bileşik önerme yapısı Tanrı'nın zamansallığı, Şimdicilik ve ÖG ile ilgili ayrıntıları da içerir. Dolayısıyla bu bileşik önermeye, Tanrı ve Zaman ile ilgili açıklamaları ayırdığım Bölüm III'te tekrar döneceğim.

Craig “Tanrı'nın metafiziksel zamanı bizim fiziksel zamanımızla ne kadar ilişkilidir?”⁵⁷⁴ diye sorar ve aşağıdaki önermeyi kurar:

1. Tanrı vardır.
2. Zamanın herhangi bir A-teorisi doğrudur.
3. Eğer zamanın A-teorisi doğruysa o hâlde kipli olgular ve zamansal oluş da vardır.
4. Eğer Tanrı ve kipli olgular ve zamansal oluş varsa o hâlde Tanrı kipli olguları ve varlığa gelecek olan şeylerin sebebini bilir.
5. Eğer Tanrı kipli olguları ve varlığa gelecek olan şeylerin sebebini biliyorsa, o hâlde Tanrı zamansaldır.
6. Kipli olgular ve zamansal oluş vardır (2,3).
7. Tanrı ve kipli olgular ve zamansal oluş da vardır (1,6).

⁵⁷¹ Yuri Balashov, a.g.e., s.4.

⁵⁷² J.J.C. Smart, “The Tenseless Theory of Time”, ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, içinde, s.233.

⁵⁷³ J.J.C. Smart, a.g.e., s.233.

⁵⁷⁴ W. L. Craig, “The metaphysics of special relativity: Three Views”, ed. William Lane Craig ve Quentin Smith, *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*, New York: Routledge Taylor&Francis Group E-library, 2008, s.21.

8. Tanrı kipli olguları ve varlığa gelecek olan şeylerin sebebini de bilir (4,7).
9. Tanrı zamansaldır (5,8).
10. Eğer Tanrı zamansalsa, o hâlde imtiyazlı referans çerçeveleri vardır.
11. Eğer imtiyazlı referans çerçeveleri varsa, o hâlde ÖG'nin Lorentzian yorumu doğrudur.
12. İmtiyazlı referans çerçeveleri vardır (9,10).
13. ÖG'nin Lorentzian yorumu doğrudur (11, 12).⁵⁷⁵

Bu önermede 5. ve 11. Öncülleri çeşitli açılardan sorunlu buluyorum. Buna ÖG ile ilgili bölümün sonunda kısmen, Tanrı ile ilgili bölümde de detaylı olarak değineceğim. Ancak Smart'ın uzattığı “zeytin dalını” ve Balashov'un bahsettiği “neo-Lorentzian” yorumu düşünürsek imtiyazlı referans çerçevesinin mümkün olduğunu düşünmek için bazı gerekçeler bulmak mümkündür.

Neden? Einstein'ın teorisi yine Smart'tan yukarıda atıf yaptığımız gibi imtiyazlı bir referans çerçevesinin, teorinin dışında var olup olamayacağı yönünde bir şart koşmaz. Daha da açarsak, ÖG bir teori olarak imtiyazlı referans çerçevesi olmadığını savunur ancak bunun kozmolojik ölçekte olup olmayacağını tanımlamak zordur. Ancak bu durumda Şimdinin bir koz olarak Öklidyen hiperdüzlemleri (*hyperplane*) savunmasına yol açabilir.⁵⁷⁶ Bu hiperdüzlemler, “ÖG teorisinin dışında” imtiyazlı bir referans çerçevesini sağlayabilir mi? Oldukça teknik olan bu soru için yeterli olduğumu sanmıyorum. Ancak Balashov Ezelici görüşte olmasına karşılık tartışmanın devam ettiğini söylemektedir.⁵⁷⁷

ÖG'nin Dört-boyutçu ve Ezelici görüşlerle -özellikle Blok Evren görüşüyle- tutarlı olmadığını iddia eden başka bir çalışma da nöro-bilimci Dean Buonomano'nun “*Einstein and why the block universe is a mistake?*” Türkçesiyle “Einstein ve blok evren görüşü neden hatadır?” başlıklı kısa makalesidir.⁵⁷⁸

Buonomano'nun çalışması, ÖG üzerinde durulan klasik-analitik zaman felsefesi tartışmalarından farklı bir bakış ortaya koymaktadır. Bu bakış ise beynin zamanı nasıl

⁵⁷⁵ W. L. Craig, a.g.e., s.21-22.

⁵⁷⁶ Yuri Balashov, a.g.e., s.71.

⁵⁷⁷ Yuri Balashov, a.g.e., s.3.

⁵⁷⁸ Dean Buonomano, *Einstein and why the block universe is a mistake?* <https://iai.tv/articles/einstein-and-the-block-universe-auid-2065> giriş tarihi: 03 Mart 2022.

algıladıdır (esasinda yukarıda s.118'de eleştirdiğim Deng'in çalışması da benzeri bir bakıştan yaklaşmaktaydı). Buonomano, aslında tam tersi bir önerme kurarak bunu öne sürer. Ona göre, “bizim günlük deneyimlerimizin aksine, belki de insan beyninin mimarisi fizik yasalarını yorumlarken Ezeliciliğe karşı bir önyargı dayatıyordur.”⁵⁷⁹ Bu durumda Buonomano'ya göre esasında Ezelicilik lehine ampirik bir kanıt ÖG'de aramak yersizdir. Çünkü ÖG henüz Ezelicilik lehine kesin bir kanıt vermez. Ancak Buonomano, Şimdıcilik için kanıt sunduğunu iddia etmektedir:

Fakat Şimdıcilik için bir kanıt vardır. Beyinlerimiz, fiziksel dünyayla ilgili ölçümler ve girişimler yapan işlem cihazlarıdır. Esasında, mezoskopik ölçekte, beyin dünyanın fiziksel özelliklerini ölçerek gerçekliğin bir temsilini yaratarak etkileyici bir iş çıkarır. Bizim renk veya ısıya dayalı sübjektif deneyimlerimiz hayatta kalmamızı sağlar çünkü onlar gerçeklikle ilgilidir.⁵⁸⁰

Bu felsefi anlamda her şeyin olduğu gibi kabul edildiği en basit ontolojik açıklama (bir *desert landscape*) olabilir mi? Buonomano'nun bu soruya olumlu bir cevap vereceğini sanmıyorum ancak bu düşünce her ne kadar güçlü görünse de farklı soruları akla getirir; insan beyninin gerçeklik ve hayatta kalmaya adapte olma arasında tercih yapması gereken durumlarda (kimi travmalarda ortaya çıkan psikozlar, nevrozlar vs.) bu gerçekliği yadsıdığı ve hayatta kalma gerçekliğine tutunmasını zamanın doğasını belirlemesi için yeterli bir gerekçe olarak alabilir miyiz? Zira insan beyninin gerçeklikle ilgili yapılan çalışmalarda her zaman gerçeğin tarafını tutmadığı deneysel verilerle gösterilmiştir.⁵⁸¹

Eğer insan bilinci zamanın ölçümü için bir referans ve dolayısıyla zamanın mutlak varlığının delili olarak kabul edilirse çeşitli sorular karşımıza çıkar. Bir insanın herhangi bir sebeple bilincini geçici olarak kaybettiğini düşünelim. Tekrar bilincini kazandığında, bilincinin kapanmasına yol açan evrimsel biyolojik sürecin -mesela tehlikeli bir kanamaya karşı- onu korumaya almak amaçlı kapandığını söylemek mi yoksa bilincin kapandığı anda zamanı duyumsayamamış olması sebebiyle zamanın şimdilerden ibaret olduğunu mu söylemek daha mantıklıdır? O insan tekrar bilincini kazandığında

⁵⁷⁹ Dean Buonomano, a.g.e., <https://iai.tv/articles/einstein-and-the-block-universe-auid-2065>

⁵⁸⁰ Dean Buonomano, a.g.e., <https://iai.tv/articles/einstein-and-the-block-universe-auid-2065>

⁵⁸¹ bkz. Ronald Gruber, Ryan P. Smith ve Richard A. Block, *The Illusory Flow and Passage of Time within Consciousness: A Multidisciplinary Analysis, Timing&Time Perception*, DOI: 10.1163/22134468-2018e001, Brill Publications, 2018.

söyleyebileceği şey zamanı algılamamış olduğudur. Bu tıpkı bir saatin bozulması sebebiyle zamanın işleyişinin durduğunu düşünmeye benzer. O saatin amacının “zamanı ölçmek” olması zamanın objektif doğasına içkin bir şey söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmez. Dolayısıyla, Buonomano’nun bu eleştirisini doğru bulmuyorum.

ÖG ve Şimdıcilik üzerine değindiğim açıklamalardan sonra şimdi ÖG ve Ezelicilik’ten bahsedebilirim.

3. Özel Görelilik ve Ezelicilik

Sider, kitabının Şimdıcilik ve Özel Görelilik başlıklı bölümünde şöyle söyler:

(...) Bazı Şimdıcıler demiştir ki: Özel Görelilik için bu daha da kötüdür, en azından onun Minkowskian formülasyonunda. Belki de gelecekteki ampirik araştırmalar bunu destekleyecektir ancak bilim metafiziğe karşı tartışmasında tarihi olarak akıllı yatırım bilime olmuştur.⁵⁸²

Bilim ve metafizik tartışmasında “akıllı yatırımın” kime yapılması gerektiği bu tezin kapsamını aşar. Birkaç kelime ile şunu söylemek mümkündür; her ne kadar Sider’in fikirlerine katılsam da bunun tekrar gözden geçirilmesi gereken bir düşünce olduğu kanaatindeyim. Şöyle ki metafizik, bilimin doğrularını ispat etmek zorunda değildir. Tam tersi de bilim için geçerlidir. Bu, *bu doğruların çakışmayacağı* anlamına gelmez ancak muhakkak *çakışacağını da* göstermez. Şurası önemlidir; eğer bir koşullu önerme -ister bilimsel isterse de rasyonel verilere dayansın- o önermenin sonucu ve öncülü arasındaki ilişkinin ne olduğu çok önemlidir.⁵⁸³ Örneğin yıldızların on iki burç etrafında dönüp insanların kaderini tayin ettiği fikrine dair hurafe belli belirsiz ya da tam tersi açık bir metafizik ile sonuçlanabilir. Bu metafizik, öncülün yanlış olduğu durumda yanlış olmak zorunda mıdır? Bu soruyu sorabiliriz. Elbette bundan yıldızların artık insanın kaderini tayin etmediğini doğrulayan bilimsel verinin önemsiz veya ilgisiz (*trivial and irrelevant*) olduğu sonucu çıkmaz. Ancak her koşullu önermenin öncülünün yanlış olması, çıkarımın yanlış olması anlamına gelmez. Yukarıda Russell ve Whitehead’in Occham’ın usturasına

⁵⁸² Theodore Sider, a.g.e., s.42.

⁵⁸³ Alan Hausman, Howard Kane ve Paul Tidman, *Logic and Philosophy: A Modern Introduction*, Wadsworth, 11. Baskı, Kanada: CENGAGE Learning, 2010, s.81.

dair kullanılan maksimin önemi buradadır. Eğer her metafizik önermenin sonucunu bilimsel bir doğrulama ile tespit etmek zorunda kalsaydık başta matematik olmak üzere pek çok temel aksiyoma dayanan bilimin kurallarını dışarıda bırakmak zorunda kalırdık. Bu sebeple bilimsel verilerin ontolojik sonuçlarının gerçekten de metafizik birtakım önermeler için gerekçe olup olmadığı üzerinde iyi düşünülmesi gerekmektedir.

Bu kısa açıklamadan sonra ÖG ve Ezelicilik arasındaki bağıntının ne kadar güçlü olup olmadığı tartışmasına dönebiliriz. ÖG ve Şimdıcilik başlıklı alt bölümde, Sider'in ÖG'nin, "Şimdıciliği alt eden ölümcül vuruş olduğu"⁵⁸⁴ iddiasına atıf yapmışım.

Yukarıda yaptığım açıklama doğrultusunda Sider'ı haklı bulsam da ÖG ve Dört-boyutçuluğun pürüzsüz bir birlik gösterdiğini söylemek erken olacaktır. Mutlak bir eşzamanlılığın olmadığı gerçeğinin Dört-boyutçuluğun ontolojik sonuçlarına uysa da bunu ÖG tarafından B-teorilerine verilen açık bir çek olarak düşünmek hatalı olur. İlk önce bu tutarlılıktan kısaca bahsedip sonra Dört-boyutçuluk bağlamında karşılaşılabilecek güçlüklerle değineceğim.

Steven Hales ve Timothy Johnson, *Endurantism, Perdurantism and Special Relativity* (Sürecilik, Daimicilik ve Özel Görelilik) başlıklı makalelerinde Michael Rea'dan bir alıntı yaparak bu konu hakkındaki tartışmanın ilk önermesini ileri sürerler:

1. Eğer ÖG doğruysa, o hâlde Ezelicilik de doğrudur.
2. Eğer Ezelicilik doğruysa, o hâlde sürecilik yanlıştır.
3. O hâlde eğer ÖG doğruysa, sürecilik yanlıştır.⁵⁸⁵

Daha önce bahsetmiş olduğum gibi sürecilik ve daimicilik arasında bu bağlamda tam bir ortak nokta henüz bulunabilmiş değildir. Hales ve Johnson'ın alıntılıdığı gibi Dört-boyutçu+daimici olan "Rea ve Sider örneğinin ikinci öncülü reddederken, Merricks ikinci öncülü kabul etmektedir."⁵⁸⁶ Burada ben de Sider ve Rea ile aynı fikirde olduğumu söyleyebilirim. Çünkü ÖG'nin doğruladığı Ezelicilik fikri aynı zamanda sadece Şimdici süreciliği değil aynı zamanda üç-boyutçu süreciliği de kapsar; dolayısıyla ikinci öncülü

⁵⁸⁴ Bkz. s.198.

⁵⁸⁵ Steven D. Hales ve Timothy A. Johnson, a.g.e., s.528.

⁵⁸⁶ Steven D. Hales ve Timothy A. Johnson, a.g.e., s.528.

muhakkak doğru kabul etmek zorunda değiliz. Kaldı ki yukarıda açıkladığım gibi henüz Şimdıcılığı tamamen dışarıda tutmak için de belirli bir sebep yoktur.

Ancak şimdi meselenin en çetrefilli olduğu noktaya gelirsek; o da dört-boyuçu zamansal geçiştir. Dört-boyutçuluğa karşı getirilen en mühim eleştirilerden birisi, Dört-boyutçuluğun zamanın geçişi ve Leibniz özdeşlik kuramı arasında oluşan değişim ile ilgili bulmacaları nasıl çözeceğiydi. Sider’da gördüğümüz gibi bu bulmacalar (Theseus’un Gemisi gibi) Dört-boyutçu çerçeve içerisinde çözülebiliyordu.

Ancak eşzamanlılığın mutlak olmadığı bir referans çerçevesinde değişim konusunu nasıl açıklayabiliriz? Uzayda A ve B noktaları arasında (Öklidyen değil Minkowski uzayını varsayarak) hareket eden bir uzay gemisi içinde bulunduğumuzu düşünelim. Bu uzay gemisi ışık hızına yakın bir hızla gideceği için uzay gemisinin yolcuları uzay gemisinin referans çerçevesi içerisinde “yaşlanırlar.” Terk ettikleri A noktasındakiler de kendi referans çerçevelerine göre yaşlanırlar. Buraya kadar sorun yoktur. Verilebilecek cevap basittir çünkü; iki noktanın kendi referans çerçevesi içinde değişimi mümkündür. A noktasındaki Ahmet ve B noktasına seyahat eden Bülent 10’ar yıl farkla yaşlanmış olursa eğer, sorun şurada başlar; Dört-boyutçu açısından A noktasındaki Ahmet’in yaşı o referans çerçevesinde “her zaman gerçektir.” Yani A noktasında geçen 10 yıl sonra da gerçektir, 5 yıl önce de gerçektir. Aynısını B noktasına giden Bülent için de söylemek mümkündür. O hâlde bunlardan hangisi *gerçektir*? Dört-boyutçu açıklama için hepsinin gerçek olduğu söylene de *eşzamanlılık* düşünüldüğünde problem derinleşir. Solucan teorisi iki değişim örneği için de bir nesnenin o uzay zaman solucanı içerisinde *önce ve sonra* değişebileceği bir senaryo öngörür ama tam olarak sorun buradadır; ÖG’ye göre B’ye giden Bülent, A’daki Ahmet’e göre eşzamanlı olarak değişmediğine göre, Bülent’in değişimi için yapılan açıklama her şekilde A’ya göre doğru olmayacaktır. Ancak Dört-boyutçu için öncelik ve sonralık doğru ve tüm zaman noktalarındaki nesnelere gerçek ise bunu nasıl açıklayabiliriz?

C. W. Rietdijk, buna oldukça basit ancak tartışmalı bir açıklama getirmektedir. Rietdijk’e göre (yukarıda verdiğim örnekteki B’yi, P’nin yerine koyarsanız):

(...) Şimdi görüyoruz ki bir olay tüm diğer sistemlerde *tek bir* atıl sistem için “geçmişte” (veya şimdide) olarak belirlenmiştir, yani *P* bu sistemlerde tanımın mutlak anlamıyla her zaman gelecektir.⁵⁸⁷

Rietdijk’in bu çözümünü şöyle ispatlayabiliriz; A ve B arasındaki görelî zaman *mutlak eşzamanlılığı* ortadan kaldırırken, her şeyin belirlenmiş olduğu uzay-zaman sürekliliğinin imkânını sağlar. Rietdijk bunun “indeterminizmin” kesin sonu olduğunu düşünür.⁵⁸⁸

Benim bilimsel verilerden kesin ontolojik sonuçların çıkarılıp çıkarılmayacağına dair endişemin kaynaklarından birisi de budur; bu sonuç kuantum fiziğinin “indeterminizmi⁵⁸⁹” ile nasıl bağdaşabilir? Sorunun ontolojik ve metafizik boyutu bir yana, ÖG ve kuantum fiziği arasındaki tek problem sadece determinizm değil aynı zamanda kütleçekimdir.⁵⁹⁰ Bu sorun özellikle iki teoriyi de uzlaştırma (Kuantum Alan Teorisi, Büyük Birleşik Teori) gibi aşırı derecede zor teşebbüslerde ve felsefi olarak kesin ontolojik çıkarımların yapılmasının ne derece tartışılabilir olduğu alanlarda iyice belirli olmaktadır. Örneğin Weinert’in dediği gibi Schrödinger denklemlerinde ortaya koyulan zamansal asimetri objektif bir zaman geçişinin göstergesi olarak okunurken,⁵⁹¹ ÖG ve -kimi durumlarda Genel Görelilik- açısından bunun tutarlı bir tablo göstermemesi nasıl açıklanabilir?

Burada Nicholas Maxwell’in sorduğu şu soruyu yani “İhtimalcilik ve Özel Görelilik Uyumsuz Mudur?” sorusunu bir daha sorabiliriz. Maxwell’e göre uyumsuzdur:

Öte yandan Özel Görelilik, geçmiş ve gelecek arasında evrensel, mutlak, muğlak olmayan bir ayırım olmadığı sürece doğrudur.⁵⁹²

Önerme zinciri basittir. Eğer ihtimalcilik (*probabilism*) doğruysa E_1 ve E_2 olaylarının referans çerçeveleri onları birbirine görelî kıldığı için mutlak bir eşzamanlılık yoktur,

⁵⁸⁷ C.W. Rietdijk, “A Rigorous Proof of Determinism Derived from The Special Theory of Relativity”, University of Chicago Press, *Philosophy of Science*, Cilt 33, Sayı 4, Aralık 1966, <https://doi.org/10.1086/288106>, s. 342.

⁵⁸⁸ C.W. Rietdijk, a.g.e., s.343.

⁵⁸⁹ Friedel Weinert, *The March of Time: Evolving Conceptions of Time in The Light of Scientific Discoveries*, Springer, E-book, 2013, DOI 10.1007/978-3-642-35347-5, s.213.

⁵⁹⁰ Friedel Weinert, a.g.e., s.211.

⁵⁹¹ Friedel Weinert, a.g.e., s.216.

⁵⁹² Nicholas Maxwell, “Are Probabilism and Special Relativity Incompatible?” *Philosophy of Science*, University of Chicago Press, Cilt 52, Sayı 1, Mart 1985, s.23.

eşzamanlılık olmadığı için geçmiş ve gelecek ayrımı muğlaktır. Geçmiş ve gelecek aynıysa, “yarın yağmur yağabilir” olarak ifade ettiğim cümlenin bir anlamı yoktur çünkü yağmur yarın yağacaksa yağması kesindir, bunda bir ihtimal aramanın anlamı bulunmaz. Maxwell, aynı şekilde bunun göstergelerinden birinin kuantum teorisi olduğunu düşünür. Schrödinger, Bohm ve Broglie ile bildiğimiz kuantum çöküş teorileri⁵⁹³ (*collapse theories*) ise tam aksine ihtimalci senaryo üzerine kuruludur.⁵⁹⁴ Maxwell burada çok yerinde bir ayrıma giderek ihtimalcilik ve determinizm arasında belirlediği bir yol çizer. Ona göre Humecu “olaycılık” (*eventism*) yani nedensellikler arasında kurulan bağlantıların sadece psikolojik olduğuna dair görüş terk edilmelidir, bu bağlamda ontolojik ihtimalcilik ve nesnecilik (*objectism*) ile sonuçlanan bir görüşe varılmış olur.⁵⁹⁵

Maxwell, kuantum fiziğinin Popper tarafından yorumlanan bu yorumunu değiştirerek bu sonuca varır.⁵⁹⁶ Fakat burada Dört-boyutçuluğu savunan için çıkarılması gereken kıssadan hisse nedir? Her ne kadar tartışmalı olmasa da Dört-boyutçuluğun temel düsturlarından birisinin Einstein’ın teorisini ispatlayan Sir Arthur Eddington’ın “olaylar olmaz, onlar oradadırlar ve biz onlarla karşılaşırız⁵⁹⁷” düsturu düşünüldüğünde bu olaycılığın tamamen reddedilemez olduğunu ve dolayısıyla ÖG’nin “gerektirdiği” determinizmi terk etmenin Dört-boyutçu açısından ne kadar mantıklı olduğunu sormak gerekir.

Yukarıda Craig’in belirtilen önermelerini *a contrario* çürütmek de mümkündür; eğer imtiyazlı referans çerçevesini kabul edersek olayların hem olduğu hem de olmadığı bir zamansal düzlemi nasıl düşünebiliriz? Bu bir çelişki doğuracaktır çünkü ÖG eğer olayların “olaycı” olduğu bir yaklaşımda savunulursa, zamansal ilişkilerin sadece ilişki olduğunu savunarak mutlak bir zamansal konum olmadığı sonucuna varabiliriz ki bu da bu çelişkili önermenin sonucu olur.

Bu açıdan Lee Smolin’in aşağıdaki açıklamasının yukarıda özetlemeye çalıştığım ÖG, Şimdıcilik ve Ezelicilik trilemmasına (üç önermeli çıkmaza) daha fazla açıklık getirdiğini

⁵⁹³ Nicholas Maxwell, a.g.e., s.36.

⁵⁹⁴ Nicholas Maxwell, a.g.e., s.36.

⁵⁹⁵ Nicholas Maxwell, a.g.e., s.35.

⁵⁹⁶ Nicholas Maxwell, a.g.e., s.36.

⁵⁹⁷ Michael Lockwood, a.g.e., s.54.

düşünüyorum:

John Randolph Lucas şöyle yazar: “Blok evren görüşü zamanın oldukça yetersiz bir resmini verir. Zamanın geçişini, şimdinin üstünlüğünü, zamanın yönselliğini ve geçmiş ve gelecek arasındaki farkı açıklamakta yetersizdir.

Bu kitabın argümanlarının hedef aldığı tartışma budur. Bu sorunlara, linguistik analizlere bağlı filozoflar tarafından sıklıkla düşünüldüğü gibi değinmeyeceğim. Daha çok bunların fizikteki ön varsayımlarıyla ilgileniyorum. Ki aralarında özel göreliliğin kâinatın tüm tarihine uygulanabilmesi vardır. Ancak özel görelilik tüm evrene uygulanamaz çünkü o fiziğin hepsini kapsamaz; özelde kütleçekimini içermez. En iyi ihtimalle, o, kütleçekimini içeren bir teoriye yakın bir tahmin olabilir.⁵⁹⁸

Yukarıda kütleçekiminin ÖG açısından ne kadar sorunlu olduğunu söylemiştim. Smolin’in de doğruladığı bu ifadeyi de içine katarsak, şu ortaya çıkmaktadır: Dört-boyutçu filozof eğer zamandaki tüm anların birbirine eşit oranda gerçek olduğunu ve dolayısıyla da bunların determinizmlerinin açıklanabilir bir metafiziğe bağlı olduğunu düşünüyorsa sadece bilimsel varsayımlar yeterli gelmediği gibi Dört-boyutçu ve Şimdici açıklamaların arasındaki (eğer varsa) kesin çelişkilerin bir sonuca varmasını sağlayıp sağlayamayacağını kendisine sormak zorunda kalacaktır.

Kuantum mekaniği indeterminist, ÖG determinist bir tablo çiziyorsa ikisi arasındaki tutarsızlık ve eşdeğerlilikleri birleştirme görevi filozofun değil bilim insanınınındır. O hâlde felsefeci olarak farklı bir gözle bakmak zorundayız.

Ancak burada odaklanılması gereken nokta, bilimsel olarak hangi felsefi görüşün onaylanacağı değildir.

İkinci bölüm boyunca ele aldığım zaman felsefesi görüşleri, temellendirildikleri A ve B serisi açıklamalarına bağlı olarak farklı yorumlanabilirler. Ancak açık ve seçik bir tanım vermek açısından, bu bölümde ele alınan görüşler içerisinden Ezelicilik/Dört-boyutçuluk ve daimicilik kombinasyonundan oluşan metafiziğin daha açıklayıcı olduğunu savundum. Diğer zaman felsefesi görüşlerinin ise kimi noktalarda özellikle değişim ve özdeşlik

⁵⁹⁸ Lee Smolin, *Time Reborn: From Crisis in Physics to the Future of The Universe*, Kanada: Alfred A. Knopf, 2013, s.76.

arasındaki problemin bir sonucu ortaya çıkan ve özellikle “diyakronik bulmaca” denilen paradoks ve bulmacaları çözmekte zor olduğunu ileri sürdüm.

Son ve üçüncü bölümde, Tanrı ve zaman ilişkisinde bu metafiziğin nasıl uygulanacağı ve bu bağlamda Tanrı fikri üzerinde nasıl düşünmemiz gerektiği üzerinde duracağım.

III. BÖLÜM

TANRI VE ZAMAN İLİŞKİSİ

*Cân ile hem cihân benim dehr ile hem
zamân benim
Gör bu latîfeyi ki ben dehr ü zamâna
sığmazam*

Seyyid Nesimi/Sığmazam

Buraya kadar zaman felsefesinin temel meselelerindeki tartışmaları ve bu tartışmalarda hangi görüşleri savunduğumu, hangilerinin reddedilmesi gerektiğini belirttim. Hangi görüş olursa olsun, zamanın dışında (*atemporal*) veya zamansal olsa da uzay-zamandan aşkın bir varlığı; yani hem uzay-zamanın *içinde* hem de uzay-zamanın *dışında* bir varlığın olup olmadığı sorusu her filozofun sorması gereken sorudur.

Hegel'in dediği gibi "Dinin olduğu kadar felsefenin de nesnesi, nesnelliği içinde ebedi hakikattir. Bu da Tanrı ve Tanrı'nın açıklamasından başka bir şey değildir."⁵⁹⁹ Dolayısıyla zaman felsefesinde Tanrı'nın rolünü açıklamak için Tanrı'yı felsefenin doğrudan bir nesnesi olarak görmek gerekir. Yine Hegel'in dediği gibi: "Tanrı, genel itibarıyla felsefenin nesnesidir ve aslında onun tek uygun nesnesidir."⁶⁰⁰

Bunun sonucu olarak, zaman ve Tanrı ilişkisine ayırdığım bu bölümde ve bu tez kapsamında Tanrı'nın varlığını bir ön kabul, mantıksal ve ontolojik bir gereklilik ve bunlardan öte fiziksel bir gerçeklik olarak kabul ediyorum. Bu sebeple Tanrı ve zaman ilişkisinde "Eğer Tanrı varsa...şu ya da bu sebeplerle zamansızdır/zamanın içindedir" gibi şartlı bir önermeye başvurulmayacaktır.

Ancak elbette ki bu kabul, uzay-zaman ile ilgili anlattıklarımız ve bu konuda ileri sürülen

⁵⁹⁹ "Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes.", G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969, s.28.

⁶⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016, s.13.

ciltler dolusu bilgi ve düşünce ele alındığında *tek başına* yeterli değildir.⁶⁰¹ Dolayısıyla en mühim soru şudur; Tanrı burada nerededir ve spesifik olarak Tanrının varlığı yukarıda savunduğumu söylediğim Ezelici ve Dört-boyutçu görüşlerle tutarlı olarak savunulabilir mi? Bu sorular ise bunların hepsini kapsayan en temel ve en önemli soruyu işaret etmektedir: Tanrı uzayı ve zamanı yaratmış mıdır? Bu sorulara verdiğim cevaplar tezimin bu son bölümünün ana fikrini oluşturacaktır. Bu sorulara da cevap verebilmek için Tanrı'nın gerek geleneksel gerekse de modern felsefede savunulan sıfatları üzerinden yapılan tanımları özetlemek ve bu doğrultuda da uzay-zaman ve Tanrı ilişkisine dair temel önermeleri ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Bundan bahsetmeden önce Tanrı kavramının -bu tez bağlamında- ne anlama geldiğini kısaca açıklayalım.

A. Tanrı Kavramı

Tanrı ile neyin kastedildiği felsefe ve dinler tarihinin en geniş kapsamlı tartışma konularından birisidir. Bu tartışmalar tezimin amacı ve kapsamını aşar. Ancak yine de Tanrı kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için kendi düşüncelerimle birleştirdiğim iki farklı tanımın önemli olduğunu düşünüyorum.

Bunlardan birincisi Tanrı'nın nihai ve en yüce varlık (*ultimate being*) olarak ontolojik statüsüdür. Bu aynı zamanda onun mükemmellik sıfatına da uyar. Ancak tahmin edilebileceği gibi herhangi bir dindeki tanrı ile başka bir dindeki tanrı tasavvuru birbirine uymayabilir. Buna karşılık, birbiriyle her ne kadar ilgisiz ve farklı görünse de tüm dinlerde bu varlıklar ile ilgili tasavvurların ortak bir yanı vardır: Onları kimi zaman nihai kimi zaman da sadece diğer varlıklardan yüce kılan insan üstü doğaları. Aşağı yukarı her "din" bu tür varlık/varlıkların olduğu konusunda hemfikirdir.

⁶⁰¹ Neden yeterli olmasın? Bu da din felsefesinin, tez konumun kapsayamayacağı kadar büyük başka bir sorusudur. İnançlarımızı ne kadar rasyonalize edebiliriz? Ya da edilebilir mi? Burada baştan söylemem gerekirse, Tanrı'yı sadece bir inanç nesnesi olarak ele almayı onun aynı zamanda mantıksal bir zorunluluk olduğunun da savunulabilir olduğunu düşünüyorum. Ancak O'nu sadece bir inanç nesnesi olarak görenlerin de kendilerine sorması gereken sorular vardır ve bu sorulardan kaçınamayacaklardır. Bu konuda devrimsel çalışmalardan biri olan Alvin Plantinga'nın *Warrant and Proper Function* adlı eserine bakılabilir: bkz. Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press, 1993.

Tüm dinlerdeki ortak kesişim kümesinde bu türden bir nihai varlık olduğu fikri, tezimde Tanrı ile neyi kastettiğimi açıklamaktadır. Bu sebeple Tanrı derken herhangi bir dindeki kısıtlayıcı ve epistemolojik olarak hafzedici (*rule out*) tanımlardan uzak durarak en geniş anlamıyla Tanrı kavramını kullanmaya çalıştım.

Bu ise nihai ve en geniş anlamıyla kullanılan Tanrı'nın nasıl bir nihai varlık olduğu sorusunu doğurmaktadır.

Jeanine Diller, *God and Other Ultimates* (Tanrı ve Diğer Nihai Kesinlikler) isimli makalesinde, Hartshone ve Reese'in Tanrı tasavvurlarını kategorize ettiği bir modelin olumlu olarak cevap verilen beş sorusuna atıf yapar:

- T: Tanrı ezeli midir?
- Z: Tanrı zamansal mıdır?
- B: Tanrı bilinçli midir?
- B: Tanrı dünyayı bilir mi?
- İ: Tanrı dünyayı içerir mi?⁶⁰²

Bu soruların hepsine ya da içlerinden en azından birine verilen olumlu bir cevap farklı modellerin olumlanmasına yol açacaktır. Eğer Tanrı'nın 1. bilinçli olup olmadığı, 2. dünyayı bilip bilmediği gibi sorulara olumlu bir cevap verilirse Tanrı'yı teist modele daha yakın tasavvur edebiliriz; olumsuz cevaplar ise daha soyut bir Tanrı modeline bizi götürecektir. Fakat bunlar *görünürde* tanımlamalar olabilir mi? Benim düşünceme göre - ve daha sonra aşağıda ayrıntısıyla açıklayacağım gibi- Tanrı'yı açıklayan kimi teist yaklaşımlar, belki de bu görünür tanımlamaları belirleyici kabul ederek sadece Tanrı ve zaman ilişkisindeki problemlere cevap vermekte zorlanmamakta aynı zamanda kısıtlayıcı da olmaktadır. Örneğin, Diller'ın Panikkar'dan aktardığı gibi:

Brahman, kesinlikle İbrahimi geleneklerin tek gerçek ve yaşayan Tanrı'sı değildir. Öte yandan Shang-ti veya *kaminin* de *brahman* ile aynı olduğu da söylenemez. Ancak yine de bunların hiçbiri birbiriyle ilgisiz değildir.⁶⁰³

⁶⁰² Jeanine Diller, "God and Other Ultimates" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/god-ultimates/> s.12. (29.05.2022)

⁶⁰³ Jeanine Diller, a.g.e., s.3.

Bu sebeple yukarıdaki soruların cevaplarına göre değişebilecek cevaplar her ne kadar apayrı Tanrı kavramları oluştursa da bence ezeli, değişmez ve zamansız bir Tanrı'nın "farklı" bir şekilde tasavvur edilmesi çelişkili olmak zorunda değildir. Örneğin Hint felsefesinde *Brahman* kesinlikle böyle bir kutsal bilgiyi ve ilmi temsil eder ancak bu Tanrı'nın değiştirilemez, parçalanamaz ve özü aynı olan varlığını bölmez. Bu sadece dinsel bir tasavvurdur ancak bunu bir önerme haline nasıl getirebiliriz? Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse bu tür bir nihai varlığın zamanla ilişkisini belirlemek ve özelliklerini daha iyi anlamak için nasıl bir önerme kurmak gerekir?

Burada da Tanrı kavramının daha iyi açıklanması ve şekillendirilmesi için önemli bulduğum ikinci bir tanımdan bahsetmek gerekir. Bunun için büyük matematikçi Kurt Gödel'in ölümünden sonra yayımlanan defterlerinde bulunan, Anselm'in ontolojik kanıtını yorumladığı modal kanıtın kullanılabileceğini düşünüyorum:

Aksiyom 1: Bir özellik veya onun değili pozitiftir fakat her ikisi birden değildir:

$$\forall \varphi [P(\neg \varphi) \equiv \neg P(\varphi)]$$

Aksiyom 2: Pozitif bir özellikle anlaşılan bir özellik pozitiftir:

$$\forall \varphi \forall \psi [(P(\varphi) \wedge \forall x [\varphi(x) \supset \psi(x)]) \supset P(\psi)]$$

Teorem 1: Pozitif özellikler ihtimal dâhilinde örneklendirilebilir:

$$\forall \varphi [P(\varphi) \supset \diamond \exists x \varphi(x)]$$

Tanım 1: Tanrı-benzeri (God-like) bir varlık, tüm pozitif özelliklere sahiptir.

$$G(x) \equiv \forall \varphi [P(\varphi) \supset \varphi(x)]^{604}$$

Gödel'in de göstermiş olduğu gibi, pozitif özelliklerin her biri Tanrı'nın nihai ve mükemmel gerçekliğine aykırı bir durum yaratmayacaktır. Eğer Tanrı'ya atfedilen bütün mükemmel özellikler, onun varlığının aynı zamanda gerçekliğini ifade ediyor ve bu özellikler ile oluşturulan bir tasavvurun Tanrı'yı tanımlamak için yeterli olduğu düşünülüyorsa Tanrı ve/veya Tanrı-benzeri bir özellik gösteren varlığı reddetmek için bir sebep yoktur.

O hâlde Tanrı fikrinin ve kavramının açıklanması ve savunulması mümkün bir tanımına

⁶⁰⁴ Christoph Benz Müller ve Bruno Woltzenlogel Paleo, "Automating Gödel's Ontological Proof of God's Existence with Higher-order Automated Theorem Provers", *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications* konferans makalesi, Ağustos 2014, DOI: 10.3233/978-1-61499-419-0-93, s. 1.

Burada kullandığım Gödel'in kanıtının tam olarak verilmediğini hatırlatmak gerekir. Tanrı benzeri bir varlığın tüm pozitif özelliklere sahip olduğunu göstermek için kanıtın sadece belirli bir kısmı kullanılmıştır.

ulaşmak mümkündür. Yukarıda belirtilen iki görüş veri olarak alındığında Tanrı ve tanrı-benzeri özellik gösteren varlık/varlıklar, “bilinen evrenin yaratılmasını (create) ve/veya *mevcut/yaratılmış* bir evrenin düzeninin devamını sağlayan (sustain) ve bu evrendeki bilinçli tüm yaratımlardan -bilindiği kadarıyla insanlardan- daha üstün özellikleri olan varlık/varlıklar” olarak tanımlanabilir.

Bu tanımın kendisi pek çok açıdan muğlaktır. Örneğin Tanrı hangi açıdan üstündür? Onun özellikleri nelerdir? Tam da bu sebeple bu tanım yapılmıştır; çünkü Tanrı'nın yaratıcı ve düzenin devamını sağlayıcı özelliği, O'nun zaman ile ilişkisinde zamana müdahale edip edemeyeceği sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, esasında tüm tartışmanın temelinde yaratım ve evrendeki düzenin devamının sağlanması tanımları arasındaki farkın açıklanması yatmaktadır.

Bu sebeplerle Tanrı/tanrılar olarak bilinen varlık/varlıkların tanımı bu tezin amaçları doğrultusunda en geniş anlamda ele alınmıştır.

B. Tanrı'nın Yaratımı ve Zaman⁶⁰⁵

Tanrı ile ilgili her tür felsefi açıklama çabasını ilk başta ikili bir yol ayrımı belirler. Bu yol ayrımı kaçınılmaz olarak Tanrı'nın en mükemmel ve en iyi olması ile Tanrı'nın hem zamandışı (*atemporal*) ve/veya hem zamandan aşkın hem de zamanla içkin olmasıdır. Bu ikisi özsel anlamda birbiriyle çelişkilidirler. Gerçekten de Tanrı hem zamansal hem de *aynı zamanda* en iyi özelliklere sahip ise aynı zamanda herhangi bir insan veya hayvanın ızdırabına nasıl izin verebilir?

⁶⁰⁵ Bu bahse girmeden önce önemli bulduğum bir konu daha vardır. Semavi dinlerin yani Tevrat, İncil ve Kur'an'ın vazettiği Tanrı anlayışı hōristik yorumlara bağlı olarak Tanrı hakkında beyan edeceğim kimi görüşlerle çelişkili görünebilir. Örneğin Tanrı *ex nihilo* yaratma özelliğine sahip midir? Ben sahip olmadığı fikrindeyim. Tanrı'nın *ex nihilo* kâinatı yaratıp yaratmadığı Semavi dinlerin gerek ortodoks gerekse de heterodoks yorumlarında bile tartışmalıdır ve bence bu konularda hiçbir teolog -görünürdeki Ortodoks mutabakatın sosyolojik, antropolojik ve hatta kimi zaman politik bir mutabakat olmasını saymazsak- kesin bir mutabakata varmış değildir. Benim fikrimce *ex nihilo* yaratım olmaması bu metinlerin hiçbirisiyle -bilhassa Kur'an'la- çelişkili değildir. Fakat bu yorum, doğrudan söz konusu dinlerin metinlerinin yorum bilgisini gerektireceği ve tezimin amacı bu yorum bilgisi doğrultusunda dinsel metinleri yorumlamak olmadığı için Kutsal Metinler değil, Kutsal Metinler'le başlangıçta çelişkili görünen ancak yine de *çoğunlukla* teolojik temelleri olan ve teolojik konulara değinen felsefi görüşler ele alınacak ve buna göre bir sonuca varılacaktır.

Bu bölümde Tanrı'nın mükemmelliği ve onun sonsuz iyiliğine ilişkin özellikler öncül olarak kabul edilecektir. Dolayısıyla Tanrı ve zaman ilişkisine ayırdığım bu bölümde amacım Tanrı'nın zaman dışı olduğunu savunmak olduğu için, onunla ilgili etik endişelerin çoğu zaman gerekçesiz olduğunu savunmak için ciddi nedenler olduğunu ileri sürmek gerekir. Bunlardan ilki Tanrı'yı kendimize yakın görmemize sebep olan antropomorfizmdir. Felsefenin amacı ise antropomorfizmin meşrulaştırılması değildir. Ancak bu yine de etik ve moral anlamda Tanrı'nın iyi olmadığı veya mükemmel özelliklerinin olmadığı *sonucunu* doğurmaz. Hatta tam tersine etik ve moral anlamda mükemmel bir Tanrı'nın zamandışı olması gerektiğini ileri sürmek gerekir.

Bu da Tanrı'nın yaratıcı fonksiyonunun nasıl tanımlandığının açıklanmasını gerektirmektedir. Basitleştirmek adına, evrenin iki tür yaratım senaryosu olduğunu düşünelim:

1. Tanrı evreni *ex nihilo* (hiçlikten/hiçten) yaratmıştır.
2. Evren sudûr (taşma/emanation)⁶⁰⁶ veya başka bir yolla daha önce varolmuştur, Tanrı ise onun mimarıdır.

Bu iki yaratım senaryosunun, basitleştirilmiş hâliyle, Tanrı'nın bu tez bağlamında düşünülen tanımı ile doğru orantılı olarak ele alınması gerekir. Eğer ilk senaryoyu yani evrenin hiçlikten yaratılmış olduğunu kabul edersek şu soruları sormak zorundayız.

1. Tanrı evreni, daha önce uzay-zamanın olmadığı bir durumdan (hiçlikten) uzay-zamanın olduğu başka bir duruma nasıl taşımıştır?
2. Tanrı bu iki hâli gerçekleştirdiğine göre hem zamanın içinde hem zamanın dışındadır. Ancak zamanın içinde olan “bir varlık” zamandan payını alırsa, evreni daima “yaratım süresi” içine alamayacaktır. Çünkü Tanrı, aynı zamanda, zamanın

⁶⁰⁶ Sudûr, evrendeki varlıkların Tanrı veya Tanrılık (“godhead” veya kimi zaman “godhood”) özellikleri taşıyan bir varlıktan “taşarak, ondan akarak” doğduğunu ileri süren Neo-Platoncu öğretiler. Bu görüşün ilk başta materyalist gibi görünmesine karşılık öyle olmadığını da savunulmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Christian Wildberg, "Neoplatonism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/neoplatonism/> (25.10.2022)

içindedir. O halde Tanrı aynı zamanda nasıl hem zamandışı hem de zamanın içinde olabilir?

3. Bu senaryoda evren, Tanrı olmaksızın yaratılmış olamayacağına göre, evrende sürekli meydana gelen olay ve varlıkların sebebinin de Tanrı olması gerekir mi? Örneğin evrenin ilk saniye ve dakikalarında ortaya çıkan kuarklardan sonra bildiğimiz baryonik maddenin temel yapıtaşlarını oluşturan nötron, proton gibi atom parçacıklarını Tanrı'nın yaratmış olması gerekir mi? Kısacası Tanrı'nın t_1 zamanında yarattığı nesne, t_2 zamanında yarattığı nesneyi mantıksal ve fiziksel olarak önceliyorsa, bunda Tanrı'nın yaratımının rolü nedir?
4. Tanrı evreni *ex nihilo* yaratıyorsa onu sonlandırabilir. Ancak Tanrı'nın zaten zamanın hem dışında hem de içinde olduğu bir yaratım senaryosunda, onu sonlandırabilmesi için “zamanı” da sonlandırabilmesi gerekir. Bu sefer zamandan payını alan bir Tanrı'nın zamansal varlığı da sonlanıyorsa onun gerçek varlığı da sonlandığı için bu paradoks nasıl açıklanabilir?

Tüm bu sorular, Tanrı'nın müdahale edebileceği bir evren fikrine karşı itiraz olarak da sorulabilir. Gregory W. Dawes, *Theism and Explanation (Teizm ve Açıklama)* kitabında şöyle söylemektedir:

(...) Teist açıklamaların en azından realist bir yorumuna göre, teistin sırtında iki yük vardır. Teist bir açıklamayı ileri sürmek için o hem gözlemlenemez bir failin varoluşunu varsaymak hem de bu ifade mantığının en iyi şekilde bu failin işi olduğunu göstermek zorundadır. Ve bu da daha az kafa karıştırıcı bir olayın kasti bir eylem olarak açıklanmasını gerektirir.⁶⁰⁷

Tanrı'nın *ex nihilo* yaratımı gerçekleştirilebildiği kabul edildiğinde, Dawes'in da işaret ettiği bu sorulara daha iyi açıklama getirebilmek için bu yaratımı kabul eden teistin bazı stratejileri olabilir. İlk olarak *ex nihilo* yaratımı kabul eden bir teist, Tanrı'nın yarattığı şeylerin bir değişim içerdiğini kabul etmek zorundadır. Örneğin bir nota kâğıdına, aklıma gelen belirli notaları yazıp, bu notaların herhangi bir enstrümanla seslendirilmesini sağlamam, bir müzik eserini yarattığımı gösterir. Ancak Tanrı'nın yaratımında nota kâğıdı ve enstrümanı da yarattığını kabul etmek gerekir. Dolayısıyla tüm bu yaratımların

⁶⁰⁷ Gregory W. Dawes, *Theism and Explanation*, BK: Routledge-Taylor&Francis Group, Birinci Baskı, 2009, s.42.

hepsinde Tanrı'nın *payı* olmuştur. Tanrı'nın payının olması ise onun zamanın içinde faili olduğu tüm yaratımlarla birlikte *değişebilmesini* ve dolayısıyla da zamandışı olmamasını gerektirir. Bu yaratım modeli, Tanrı'nın *tüm anlarda (instants)* yaratımını gerektirir.

Örneğin;

(GEÇMİŞ) Tanrı, t_1 zamanında evreni yarattı.

(ŞİMDİ) Tanrı, t_2 zamanında bir insanı yaratıyor (bir çocuğun doğumu gibi)

(GELECEK) Tanrı, t_3 zamanında bir kara deliği yaratıyor.

Tüm bu yaratımlarda Tanrı aktüel olarak yaratımın içindedir; her bir yaratım örneğin bir kara deliğin ortaya çıkmasında olduğu gibi anlaktır ve bu *ex nihilo* yaratım, sadece ilk başta (*ab initio*) evrenin yoktan yaratımını değil daha sonraki tüm zamanlarda diğer tüm varlıkların yaratımını da içerir.

Peki bundan başka birkaç modeli düşünmek mümkün müdür? Bu konuda felsefe literatüründe sayısız tartışma vardır. Ancak konunun kapsamı açısından Brian Leftow'un önerdiği üç senaryodan bahsetmek gerekir. Leftow'a göre bu üç model; "Tümel yaratım (*universal creation*)", bu modeli daha geniş anlamıyla savunan yaratım modeli (*thicker creation*) ve dolaysız sonradan yaratım (*immediate late creation*)" modelleridir⁶⁰⁸. Leftow, ilk olarak tümel yaratımı Michelangelo'nun Davut heykelini yaratması örneğini verdikten sonra şöyle tanımlar:

Farz edin ki evrenin alt düzey bir dekompozisyonu olsun, parçalar daha fazla parçadan oluşmasın, yani basit parçalardan oluşsun. Tanrı bu basit parçaları (*simples*) *ex nihilo* evrenin başlangıcında veya belki sonra yaratır. Bunlar ya varolurlar, ortadan kaybolurlar veya başka basit parçalara dönüşürler. Eğer basit bir parça başka bir basit parçaya dönüşürse, bu parçanın olmadığı şeyler ondan önce gelir ve daha sonraki basit parçalar başka bir parçaya dönüşene kadar devam ederler. Bu, bir parça diğerine dönüştüğünde ortadan kaybolması ve bu şekilde ortaya yeni bir şey çıkması halinde olmalıdır.

Bu basit parçalar, *Davut'un* mermer bloğunu oluşturur. Eğer bunların hepsi yaratılmış olsaydı, *Davut'un* tüm parçaları yaratılmış olurdu. Eğer bu yaratılmış basit parçalardan bazıları çıkmış olsaydı, *Davud'u* oluşturan tüm nesnelere (*stuff*) yaratılmış olurdu. Eğer *Davut'un* tüm basit parçaları veya onu oluşturan tüm

⁶⁰⁸ Brian Leftow, *God and Necessity*, Birleşik Krallık: Oxford University Press, 2012, sf.14-19.

nesnelere yaratılmış olursa, Tanrı da *Davut'un ex nihilo* ortaya çıkmasını sağlamış olurdu.⁶⁰⁹

Bu modeli, yukarıda sayfa 168'te tanımladığımız sınırlanmamış kompozisyon ile birlikte ele alabiliriz. Bu durumda Davut heykelini oluşturan mermeri oluşturan her bir atomun, basit parça olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmek mümkündür. Ancak sınırlanmamış kompozisyon için bunu söylemek zor görünmektedir. Sebebini yukarıda tanımlamıştık; eğer Davut heykelini oluşturan mermeri oluşturan atomları oluşturan başka atomlar ve bunların da sınırlandırılmamış bir kompozisyonu varsa bu modelin geçerliliğinden bahsetmek zor olacaktır. Leftow da buna katılır:

Eğer evrenin alt düzey bir dekompozisyonu yoksa, bu model işe yaramayacaktır. Fakat modelin alt düzeyini ortadan kaldırmak mümkündür; basit parça olarak dediğimiz parçaların gerçekten parçaları olduğunu ve bu parçaların da *ad infinitum* parçaları olduğunu söyleriz. Daha sonra her *sun* (*faux*) parçanın tüm parçalarıyla yaratıldığını veya daha önce *sun* bir basit parça ve onun tüm parçalarından ortaya çıktığını söyleriz.⁶¹⁰

Benim görüşüme göre bu açıklama tatmin edici değildir. Leftow'un öncülü en basit seviyede bir dekompozisyonun varlığına dayalıdır. Bu türden bir dekompozisyonun varlığını varsayalım. O halde parçalar daha basit parçalardan, diğer parçalar da -daha sonra- basit parçalardan oluşan parçalardan oluşacaktır. Bunu kabul etsek bile, bu basit parçaların nasıl yaratıldığını açıklamak çok zordur. Bu şekilde bir basit parça -varsayalım ki evrendeki bazı parçaların- temel yapıtaşını oluştursun. Diğer bazı parçalar ise, bu basit parçadan veya başka basit parçalardan arta kalanlardan oluşsunlar. O halde istersek bu parçaların adını Leftow'un deyimiyle *sun* (*faux*) basit parçalar olarak koyalım, sonucun değişmeyeceği açıktır; bu diğer basit parçalar bir şekilde diğer *tüm* parçaları oluştururlar. Ancak bu Tanrı'nın yaratımı olarak görünmesi gereken bir müdahaleyi gerektirmez. Çünkü bu basit parçalar herhangi bir varlığın müdahalesini yani onun zaman içinde onu değiştirmesini gerektiren bir eylemi zorunlu kılar. Bunun için ise Tanrı'nın ya da başka bir varlığın müdahalesi varsa burada ayırım nerededir? Basit parçaları Tanrı yaratıyor, ancak bu basit parçalardan oluşan bir parça olan mermeri, Michelangelo Davut'un heykeli hâline getiriyorsa burada iki ayrı yaratıcı vardır. Basit parçalardan oluşan parçaların

⁶⁰⁹ Brian Leftow, a.g.e., s.15.

⁶¹⁰ Brian Leftow, a.g.e., s.16.

yaratımı, mutlaka *ex nihilo* yaratım olarak kabul edilmek zorunda değildir. Bu da Tanrı'nın *ex nihilo* yaratımını açıklamayı kendiliğinden imkânsız kılar. Dolayısıyla bu varsayımdan yola çıkarak Tanrı'nın müdahalesi olduğunu söylemek bir tür varsayılan iddiayı ispatlama olarak kabul edilen *begging the question* hatasına yol açar.

Buradan Leftow'un geniş anlamı olarak tanımladığı modele geçelim. Leftow ilk modele daha geniş bir anlam ekler ve bu yaratım modelini ona göre açıklar:

Farz edin ki, başlangıçta ya da daha sonra Tanrı, eyleme geçmeye hazır determinist neden sonuç sistemlerini *ex nihilo* yaratsın. Tanrı onların neyi getireceğini önceden bilir. Tabii ki O, bunların bazılarında kasti olarak da vardır (Belki de O sadece bazılarını önceden bilinen fakat onun arzularının bir bedeli olarak kasıtlı olmayan şekilde kabul eder: Belki de bu etkiler, yarattıklarının doğası göz önüne alındığında kaçınılmazdır). Bu sistemleri, O amaçladığı doğrultuda eyleme geçmesi için yerleştirmiştir; Tanrı onlara amaçladığı doğrultuda etki doğuran bir şekilde sebep olur. Böylece Tanrı, o anda onların etkilerini istemese bile bu sistemler bir kere varolduğunda onları detaylı bir şekilde ele alır. Böylece eğer Tanrı böyle bir sistem yarattırsa, geniş anlamıyla şeyleri de onların deterministik bir şekilde görünmesi amacıyla yaratır: Bu yolla parçaları bütünlere amaçladığı gibi düzenler. Eğer Tanrı bazı deterministik sistemleri *ex nihilo* yaratmışsa ve en azından bildiği bazı şeylerin varlığını amaçlamışsa, onların varolacağını da bilir. Tanrı bazı şeyleri bu şekilde sonradan-yaratır (late create).

(...) Eğer bir maestro, arzuladığı şekilde orkestranın çalmaya hazır olduğu şekilde evrenin başlangıcında veya daha sonradan yaratılmışsa, o hâlde maestro açık bir şekilde geniş anlamıyla orkestra ile müziğini yapar. Eğer Tanrı, Michelangelo'nun heykeli oymasına sebep olmuşsa, Tanrı geniş anlamıyla Michelangelo vasıtasıyla Davut'u ondan yaratmıştır.(...)

Bu eklemeler de ikinci bir model ile sonuçlanır. Tanrı uzaktan bir şekilde ve yaratımları da sonradan yaratımların en yakın sebepleridir. Bu modelde Tanrı ve onun yaratıkları bir sonuç doğuracak şekilde eyleme geçerler; yani bireysel olarak nedensel anlamda yeterlidirler. Fakat ikisi de dolaysız bir şekilde yeterli değildirler. Tanrı sadece yaratımları vasıtasıyla 'sonradan yaratır'.⁶¹¹

Leftow'un bu açıklamasını analiz etmeden önce üçüncü ve son açıklamasını yani "dolaysız sonradan yaratımı" ele alalım. Ondan sonra bu iki açıklamayı birlikte analiz edelim. Leftow, birinci ve ikinci modelden başka bu son modeli de ileri sürerek *ex nihilo* yaratım modelini savunmaktadır:

Diğer bir model de Tanrı ve yaratımlarının dolaysız olarak aynı etkilere sebep

⁶¹¹ Brian Leftow, a.g.e., s.17.

olmasıdır. Farz edin ki Tanrı, Yaratımda, “t-t zamanında şu ya da bu olsun” yani S olaylarının deterministik sisteminde Mars’ın oluşmasını sağlasın. Bu yaratıcı istençtir (*volition*). O, S ve Mars’ın varoluşunu *ex nihilo* hesaba katar. Tanrı, böyle buyurarak, Mars’ın varoluşu dahil tüm sebep-sonuç sekansını *ex nihilo* görünür şekilde t zamanında yaratır. Bu istencin doğrudan etkisi olan bir sekansı vardır. Böylece Tanrı, Mars’ın varolmasında doğrudan etkili yaratıcı istencini ortaya koyar -Tanrı, Mars’ı nedensel farklılık benzeri bir durumda *ex nihilo* yaratır- yine de yaratımlarının sebep-sonuç bağlamında girdileri vardır. Çünkü S’nin sonraki her birine sebep olduğu her olay, kaçınılmaz olarak Mars’ın varoluşuna sebep olur⁶¹².

İkinci modeli düşünelim; Tanrı determinist doğa yasalarını yaratır, daha sonra yaratımlarının bu doğa yasalarına uyması kaçınılmaz olduğu için bu yasalar doğrultusunda etki ederler. Ancak Tanrı, sadece doğa yasalarını yaratmaz, bunlara aynı zamanda müdahale de edebilecek bir ikinci sistemi de vardır; yaratımları da aynı zamanda yaratıcı olduğu için onlar sayesinde yaratım tamamlanmış olur.

Zamanla ilgili iki bölümde de ele aldığımız gibi, neden-sonuç ilişkilerinin doğrudan Hume’cu bağıllık olarak görülmesi fikri terk edildiğinde Leftow’u haklı bulmak mümkündür.⁶¹³ Ancak sorun da modelin kendi içerisinde bu çelişkiyi barındırmasında yatar. Eğer fail Tanrı’ysa, yarattığı x nesnesinin fiili için ayrı bir “istenç” daha yaratmış olması gerekir. Maestronun orkestrasının oluşması için gereken nesnelere her biri için belki tek bir arzunun varlığını temellendirmek mümkünken, maestronun ve orkestranın müziğini çalması için ayrı bir istenç daha olması mı gerekmektedir? Eğer Tanrı’yı bir tür sahnenin yönetmeni olarak düşünürsek sanırım metafor yanlış olmaz; sahnenin yönetmeni, oyuncuların oyunu istediği şekilde oynamasını ister. Oyuncular ise buna göre oyunu oynarlar. Ancak, oyuncuların oyunu oynama istenci için ayrı bir etkin ve hatta yeterli sebebin olması gerekir. Yönetmenin oyunu oynama istenci Leftow’un deyimiyle ne kadar detaylı bir şekilde ele alınmış olursa olsun, “kâğıt üstünde” bir belirlenimdir. Dolayısıyla muhakkak oyuncuların (nominalist-idealist tartışmayı dışarıda bırakarak) her

⁶¹² Brian Leftow, a.g.e., s.17.

⁶¹³ Burada Hume’un sebep-sonuç ilişkilerine yönelik psikolojik ilişkilendirmenin benzerini El-Gazali’de de görmek mümkündür. Gazali, bilindiği gibi, Eş’ariyyun’u ve Farabi’nin savunduğu Neo-Platoncu ikincil etkin sebepleri reddedebilmek için, dünyevi olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin tek sebebinin Allah olduğunu, iki olay arasındaki sebep-sonucun bağlantısının psikolojik bir açıklama olduğunu ve dolayısıyla Allah’ın doğrudan bu ilişkilerin sebebi olduğunu ileri sürmüştü. Gerek Hume’cu gerekse Gazalici açıklamaya bakıldığında -failin Tanrı olması dışında- benzerlik açıktır; ancak daha sonra da ele alacağımız gibi, bu ikincil etkin nedenlerin neden platoncu gerçek varlık olarak görülmesi gerektiği çok tartışmalıdır. Bu konuda bkz. Michael E. Marmura, “Al-Ghazali”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson ve Richard Taylor, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2005, içinde, s.145.

biri için tümel bir ifade Tanrı'nın uhdesindeyse oyuncuların ayrıca bir istence sahip olmaları başka bir tümel ifadeyi oluşturur. "Tanrı, Michelangelo'nun Hz. Davut heykeli yapmasına sebep oldu" tümcesiyle "Tanrı Michelangelo'nun Hz. Davut heykeli yapması iradesine sebep oldu" tümcesi arasında ciddi bir fark vardır. Hz. Davut heykelinin yapılması kaçınılmazsa, Leftow haklıdır. Fakat yine de bu iki iradeyi birbirinden ayıracak yeterli sebebi bize veremez. Hangisi hangisinin yeterli sebebidir? "Tanrı, Michelangelo için sunduğu mermeri tamamen yok edebilirdi, dolayısıyla da Michelangelo Hz. Davut heykelini yapamazdı" diyebilirdik; ancak bu durumda da "Tanrı'nın o mermeri yok etmesi için ikinci bir faile ihtiyacı yokken, neden Hz. Davut heykelini yapmak için başka bir faile ihtiyaç duysun?" sorusunu sormak mümkündür.

Burada orta çağ ve antik çağ felsefesinin en temel konularından olan birincil etkin sebep ve ikincil etkin sebep gibi tartışmalar, tezin konusunu aşmaktadır. Ancak Leftow'un sonradan yaratım modeli yine de bu sorunların tekrar yüzeye çıkmasına sebep olmaktadır. Fakat şimdilik bir an için Leftow'un argümanının geçerli olduğunu ve Tanrı'nın yanı sıra yaratımlarının da etkin sebepler olabileceğini ileri sürelim. Bu durumda karşı-olguasal önermeler de bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Eğer karşı-olguasal durumları reddetsek bile, yukarıda bahsini ettiğim "sınırlandırılmamış kompozisyon" düşüncesi gereği⁶¹⁴, evrende olan nesne kadar aktüel olmayan nesnenin varlığını düşünmek mümkündür. Her bir ata karşılık aktüel olarak olmayan bir at düşünebiliriz. Dolayısıyla sebep-sonuç ilişkisinin bu şekilde açıklanmasına karşılık, bu sebep-sonuç ilişkisinin "olmadığı" deterministik veya indeterministik bir evreni de tahayyül edebiliriz. O halde şu soruyu sormak mümkündür; Tanrı, Leftow'un ileri sürdüğü gibi önce deterministik yasaları (ya da öyle görünen yasaları, zira Leftow "görünmesi" ifadesini kullanır) belirliyorsa, bunların kaçınılmaz olması gerekir. Ancak "kaçınılmaz" burada gerçekten çok kötü ve yetersiz bir kelimedir. Geçmişteki her şey kaçınılmazdır. Gelecekteki şeylerin kaçınılmaz olduğunu ise ancak "sıklık" belirleyebilir. Ve bu özellikle çok belirli bir sebep-sonuç ilişkisi gerektiren eylemlerde neyin kaçınılmaz olduğu sorusuna yol açar. Şimdi bunun ne ifade ettiğini David Lewis'in aşağıdaki metaforuyla ele alalım:

⁶¹⁴ Bkz. s.168.

Örneğin, birisinin işe başlaması için çok güçlü bir tavsiye mektubu yazıyorum; bu sebeple başka biri bu işi kaçırıyor ve başka bir işe giriyor, ki bu da üçüncü bir iş arayanın işini yerinden ediyor. Bu üçüncü iş arayan başka bir yere gidiyor ve biriyle buluşup evleniyor ve onların soyu ve tüm torunları, şayet benim eylemim olmasaydı sonsuza kadar ne yaşayacaklar ve *a fortiori* ne de öleceklerdi. Belki de benim eylemim olmasaydı *her* bir ölümün gerçekleşmiş olmayacağı bir ölümün olduğu bir zaman vardır. Benim eylemimi tüm bu ölümlerin sebebi olarak seçip ayırmak çok garip olurdu. Fakat o, benim analizim ve genel kullanıma göre onların *bir* sebebidir. Ancak yine de ben onları öldürdüğümü inkâr ederim.

Daha çarpıcı bir örnek olarak Big Bang'ı düşünün. Bu olay anladığım kadarıyla, istisna olmaksızın sonraki *her* olayın sebebidir. O halde o her ölümün de sebebidir. Fakat Big Bang kimseyi öldürmedi.

O hâlde, öldürmek ölmenin özel tür bir sebebidir. Fakat özel bir tür sebebi nasıl ayırt edebiliriz?⁶¹⁵

Bu örnek çok çarpıcıdır. Çünkü Tanrı'nın yaratım özelliği, hiçbir sebep-sonuç ilişkisinin bozulmadan birbirini takip ettiği deterministik bir evrende, teorik anlamda ölümü de gerektiriyorsa, ölüm de bir "bir varlığın sona ermesi durumunun" yaratımıdır. Ancak Leftow'un açıklamasında akla yatkın olmayan şey de tam olarak buradadır. 50. Kattaki bir binadan atlayan ölen kişinin ölümünde, atlayan kişi, atlamanın yarattığı sebep, doğa yasaları ve bu yasaların mucidi olan Tanrı ile birlikte tüm bu ölümden sorumludur. Çünkü bu determinist yasa -görünürde nasıl olursa olsun- Tanrı tarafından önceden belirlenmiştir; doğa yasalarının belirlenimi anlaşılabilir. Ancak Tanrı niye bundan sorumlu olmalıdır? Evrende doğa yasalarını belirlediği için, birinin 50. Kattan atladığı için ölümünden Tanrı'yı sorumlu tutmak, birisinin hiçbir sebep ve meşru müdafaa yokken insan öldürmesinden dolayı insan öldürmeyi yasaklayan ceza kanunu suçlamaktan çok farklı değildir.⁶¹⁶

Burada dolayısıyla, yeterli sebep ilkesinin doğrudan ele alınması ile aşlamayacak bir sorun söz konusudur. Leftow bu problemin aşılması için şöyle bir argüman ileri sürer:

GSA⁶¹⁷. Tüm x'ler için eğer x Tanrı'nın bir parçası, bir yönü veya davranışı veya olay değilse, Tanrı, x var olduğu sürece x'in varoluşuna *ex nihilo* türünde yaratma

⁶¹⁵ David Lewis, *Philosophical Papers*, Cilt II, New York, Oxford: Oxford University Press, s.184-185.

⁶¹⁶ Bu yine de David Lewis'ten verdiğimiz örneği doğrudan çürütmez. Bu örneği hulfî kıyas yapabilmek için verdim.

⁶¹⁷ Leftow, bu kısaltmayı kitabında "her şeyin kaynağı olarak Tanrı/God Source of All" olarak kullanmaktadır.

türünden nedensel katkı yapar.

(GSA) Tanrı'nın olaylara ilişkisi hakkında herhangi bir iddiada bulunmaz çünkü Kitab-ı Mukaddes yazarları sıklıkla Tanrı'nın şu ya da bu olaya sebep olduğunu söylerler ve Tanrı'nın bunların hepsine neden olup olmadığını ve devam ettirip ettirmediği hakkında bir fikir beyan etmezler. Tanrı'nın bir taş blokundan ziyade *Davut heykelinin* yapımında *ex nihilo* katkısı Michelangelo'nun eylemidir ancak Michelangelo onun bunu yapmasına sebep olmaz. Michelangelo her ne yaparsa yapsın, yapıp yapmamak Tanrı'ya kalmıştır ve taşın ansızın varlığını ortadan kaldırmak yerine yapmamak da tamamen O'nun tasarrufundadır.⁶¹⁸

Kısacası *ex nihilo* yaratım ile anlaşılan, Tanrı'nın sadece *ex nihilo* yaratımda bulunması değil aynı zamanda bu yaratımı sürdürmesidir. Bu da sorunun başka bir boyutunu oluşturur. Schaffer'in söylediği gibi:

Eğer olaylar nedensel terimlerle özgünleştirilirse o hâlde (ontolojik konuşulduğunda) nedensellikten önce tarihin olması imkansızdır. Zira tarihin kendisi, tüm aktüel olayların toplamı olarak belirli ilişkiler içinde nedenselliğe bağlı olan belirli sayıda olayları ön varsayar. Tanrı o hâlde olduğu gibi belirli bir tonda: "Tarih olsun!" diyemez. Zira Tanrı'nın tarihi şekillendirmek için ilk önce nedensel ilişkileri yaratması gerekir.⁶¹⁹

Ancak Schafer'in dediği gibi bu nedensel ilişkilerin yaratılmış olması bir zamanda doğru, başka bir zamanda yanlış bulunabilecek ifadeleri de içermek zorundadır. Tanrı, hiç kuşkusuz bu ilişkileri bir tür "akış şeması" gibi yaratabilir. Ancak bu sefer bu ilişkilerin sonucunda oluşan olaylara dair nasıl bir "ol" emri vereceğini belirlemek çok zordur.

Bu sebeplerle Leftow'un *ex nihilo* yaratım olabileceğini ileri süren modellerini savunmanın akla yatkın olmadığını düşünüyorum. Hatırlatmak gerekir ki bu modeller, felsefe tarihindeki *ex nihilo* modellerin hepsini içermese de onların genel olarak öncüllerini içermektedir.

Şimdi ikinci senaryoya geçtiğimizde Tanrı ve evren -dolayısıyla da uzay-zaman arasındaki ilişkinin Antik Yunan'dan beri tanımlanan ve farklı biçimlerde savunulan Platoncu-Aristotelesçi modellerini görmek mümkündür. Yukarıda Tanrı'nın *ex nihilo*

⁶¹⁸ Brian Leftow, a.g.e., s.21.

⁶¹⁹ Jonathan Schaffer, "Causation and Laws of Nature: Reductionism", ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, içinde, s.88.

yaratımda değişime tabi olmasının kaçınılmaz olduğunu söylemiştik; dolayısıyla *ex nihilo* yaratım fikri mükemmel bir Tanrı anlayışını doğrudan ortadan kaldırmasa da onun önermelerini de ciddi olarak etkileyecektir.

Peki mükemmel bir Tanrı ve *ex nihilo* yaratım çelişkisinden ne anlıyoruz? Bu iki Tanrı tasavvuru arasındaki çelişkinin kökenine R.T. Mullins'ten bir atıf yaparak değinelim:

Zorunlu bir varlık var olmaya başlayamaz veya var olmaya son veremez. Bu, Hristiyanların, ezililiği telaffuz etmek amacıyla yaptıkları pek çok hamleyi anlamak için önemlidir. Örneğin John Duns Scotus şunu ileri sürer: “Sen zorunlu bir varlıksın ve o halde sen ezelisin çünkü Sen her an içinde herhangi bir halefiyet kuvveti olmaksızın sonlandıramaz süreye sahipsin. Çünkü sürekli olarak neden-sonuç ilişkisinin olduğu veya en azından varlığının başka bir varlığa bağımlı durumlar haricinde halefiyet olamaz ve bu bağımlılık, varlığın kendisi içinde zorunluluğundan oldukça uzaktır.”⁶²⁰

Bu iki varsayım da Proclus ve John Philophonus arasında altıncı yüzyılda geçen tartışmada önemli bir rol oynar. Proclus'un savının bir parçası, Hristiyan *ex nihilo* yaratım doktrininin ilahi mükemmellik, zamansızlık, değişmezlik ve basitlik ile çelişkili olduğu yönündedir. Bu bakımdan, Hristiyan Tanrısı değişmez değildir. Eğer Hristiyan Tanrı'sı değişebilir ise O, olumsal olmalıdır. Yine bu bakımdan, Hristiyan Tanrı'sı, orijinal olarak mükemmel bir Tanrı'nın yaratığı olabilir. (...) Mükemmellik, zorunluluk, zamansızlık ve değişmezlik ile bu Platoncu ve Aristotelesçi varsayımlar arasındaki güçlü bağlantıya dikkat çekmek gerekir.^{621/622}

Dolayısıyla bu tartışmanın monoteist bir Tanrı tasavvuru ile Antik Yunan'dan bu yana savunulan Tanrı tasavvuru (filozofların Tanrı'sı) arasındaki gerilimden doğduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Ancak bu soyut ve mükemmel Tanrı tasavvurunun Hristiyanlıktaki yeri ve dolayısıyla da günümüz felsefesine akseden problemlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Mükemmel Tanrı tasavvurunun tam bir tanımı, felsefede ontolojik argüman olarak bilinen Anselm'in argümanı Tanrı'nın mükemmel olduğunu ve kendisinden daha yüce bir varlığın olmadığı fikrini içerir. Aziz Anselm'in tanımladığı gibi:

⁶²⁰ Evan Roche, *The De Primo Principio of John Duns Scotus: A Revised Text and a Translation* (Washington, D.C.: The Franciscan Institute, 1949), 143–5.

⁶²¹ John Philophonus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1–5*, çev. Michael Share (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2004), 42, 50, and 64.

⁶²² R.T. Mullins, *The End of Timeless God*, Oxford Studies in Analytic Theology, Birinci Baskı, ABD: Oxford University Press, 2016, s.48-49.

Elbette ki Tanrı vardır, ancak bir ahmak kalbinde der ki Tanrı yoktur.

Ve böylece Rabbim, sen ki iman anlayışını verensin, bize hayırlı olduğunu bildiğin için biz senin var olduğuna iman ettiğimiz gibi var olduğunu anlayabilirim ve sen bizim inandığımız gibisin. Şimdi biz sana senden daha yücesinin düşünülemediği bir varlık olarak inanırız.⁶²³

Aziz Anselm'in bu tanımı, Padgett'in da belirttiği gibi çok daha önceleri Plotinus'a kadar giden bir Neo-Platoncu çizginin sonucudur:

İskenderiye teolojisinin platonculuğu sayesinde ki ilahi zamansızlık daha sonra Hristiyan teolojisine girmiştir. Fakat *Ennead'larında* tutarlı ve düzenli olarak Bir'in mutlak anlamda zamansız olduğunda ısrar eden Origenes'in çağdaşı filozof Plotinus'tur. Plotinus çağda mutlak zamansızlık ile ilgili en zengin ve en etkili tartışmayı kaleme almıştı. Onun bu tartışması Augustine ve Boethius'u, sonra da bu vesileyle Anselm'i, Thomas'yı ve tüm Ortaçağ geleneğini etkilemiştir.⁶²⁴

Kendisinden daha yücesinin düşünülemediği ve zamansız bir varlık⁶²⁵ olarak Tanrı, teistin stratejisinde Tanrı'nın yaratımdan noksan olamayacağı fikrine *zorunlu olarak* varmasa da önemlidir. Dolayısıyla böyle bir Tanrı sadece evrenin herhangi bir zamanının ve mekanının Tanrı'sı değil, tüm zaman ve mekanların Tanrı'sı olmalıdır.

Bu durumda Tanrı'nın mükemmelliği ve onun yaratım kudreti arasındaki farkı nasıl tanımlayabiliriz? Başka bir deyişle Tanrı, hem zamansızlık ve tanrısal basitlik (*divine simplicity*) özelliğine sahip hem de aynı zamanda değişmez olabilir mi? Alan Padgett, *God, Eternity and The Nature of Time* (Tanrı, Ezelilik ve Zamanın Doğası) isimli eserinde mükemmel ve zamansız Tanrı ile neden-sonuç ilişkilerine bağlı bir zaman arasındaki gerilimi şu soruyla ifade eder: *Sonsuz olan sonlu ile kısıtlanabilir mi?*⁶²⁶ Ve buna cevap olarak kendi kurduğu bir ezelilik perspektifinden önemli bir ayrım yapar:

⁶²³ St. Anselm, *Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams, ABD: Hackett Publishing Company, 1995, s.99.

⁶²⁴ Alan Padgett, a.g.e., s.43.

⁶²⁵ Bu kavramı ateist "görünen" görüşlere de uyarlamak mümkündür. Lee Smollin, *Time Reborn*'da zamanın içinde olup zamansız her şeye olan inancın mitolojik olduğunu söylerken, *hiçbir şeyin zamanı aşamayacağını* ileri sürer. Eğer buradaki önermesini öyleymişçesine söylenmiş bir söz olarak değil ancak bir önerme olarak alırsak onun için zamandan daha büyük bir varlığın olmadığı sonucuna vardığını düşünebiliriz. Dolayısıyla Smollin belki bir şahıs ya da inanç nesnesi olarak zamana "inanmıyordu" ancak gereklilikten kaçınmamıştır demek mümkündür. Bkz: Lee Smollin, *Time Reborn: From Crisis in Physics to the Future of The Universe*, Alfred A. Knopf, Kanada, 2013, s.13.

⁶²⁶ Alan Padgett, *God, Eternity and The Nature of Time*, ABD: The Macmillan Press LTD, 1992, s.2.

Tanrı aslında değişir; fakat yaratıcısı ve Rabbi olduğu değişen gerçeklikle ilişkisi anlamında. Tanrı, temel doğası, karakteri ve mükemmelliği anlamında değişmez. Tanrı'nın zorunlu varlığı, öte yandan, başka hiçbir şeyden etkilenmediği veya etkileşime girmediği için değişmez ve ezelidir. Ancak onun gücüyle ilişkili olarak, örneğin Tanrı'nın faaliyeti sürekliliğini sağladığı değişen dünyaya ilişkin bir şekilde değişir; ancak Tanrı'nın kadir-i mutlak olması onun değişmeyeceği anlamına gelmez. O hâlde Tanrı değişmezdir ancak o Augustinci-Thomasçı anlamıyla değişmez değildir. Paul Helm, olumsal ve zorunlu değişmezlik, tüm yüklemelerin değişmezliği ve belirli yüklem kümelerinin değişmezliği arasında kullanışlı bir ayırım yapar. O hâlde benim görüşüme göre Tanrı onun karakteri ve mükemmelliği olan zorunlu ve tözsel olarak belirli yüklem kümesine istinaden değişmezdir.⁶²⁷

Dolayısıyla Tanrı'nın zamana müdahil olduğu monoteist açıklama, onun değişmez olduğu kimi durumları zorunlu olarak dışarıda bırakmak zorunda değildir diyebiliriz. Bu da mutlak değişmezliğin yerine sınırlı bir değişmezlik kavramıyla düşünülmesi gerektiği anlamına gelir. Ancak Paul Helm'in bu konudaki detaylı ayırımına değinmeden önce önemli bir ayrıntıdan bahsetmek gerekir.

Bir varlığın ezeliliğinden kastedilen eğer onun başı ve sonunun olmamasıysa bu ezelilik tanımının kendisi monoteist açıklama için sorun oluşturacaktır. Dolayısıyla burada bu ezelilik tanımının kökenine inmek gerekir. Mullins, daha önceki atıfta gösterdiğim gibi bu ezelilik ve değişmezlik gibi özelliklerin Platoncu ve Aristotelesçi bağlantısından bahseder. Ancak bence bu konuda Platon ve Aristoteles'i önceleyen çok daha eski bir varlık metafiziğinin izini bulmak mümkündür. Bu izin kökleri ise Parmenides'e dayanır.

Parmenides'in varlık öğretisi bence bu anlamda bir ilktir. Parmenides her ne kadar ona atfedilen yazıtta belirli bir tanrıdan bahsetmese de *Varlığın* olumsal olmayan metafiziğini ilk defa ileri süren filozof olarak bence ilahi basitlik unsurunu taşıyan Tanrı fikrinin de öncülerinden biri olmuştur.

Parmenides'in -kimi yerde vahyi bilgiyi andıran- monoloğunda anlattığına göre gecenin tanrıçasıyla karşılaşp, tanrıçanın ona söylediği "*vardır ve olmaması mümkün değildir*"⁶²⁸ argümanı ile takdim ettiği bu varlık düşüncesi felsefe tarihinde pek çok şekilde yankı

⁶²⁷ Alan Padgett, a.g.e., s.125.

⁶²⁸ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayaz, İstanbul: İthaki Yayınları, Birinci Baskı, 2012, s.142.

bulan bir düşüncedir. Parmenides'in varlık kavramı ve onun bu kavramın tanımından teolojik bir sonuç çıkartıp çıkartmadığı konumuzun dışındadır. Ancak Jaeger'in de onayladığı gibi⁶²⁹ Parmenides'in bu düşüncesi dinsel düşünceden ayrılamaz. Bu anlamda onun var olanın olmamasının mümkün olmadığı ve dolayısıyla var olanın dışında olanın düşünülemez olduğuna dair tanımlamasının aslında *Tanrı'nın tözü* olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte Charles Kahn, "Var olmama (Not-Being) ile Platon'un Formların sonsuz varlık kavramının Parmenides'in *to on* (var olan) kavramından açık bir şekilde türetildiği görüşündedir.⁶³⁰ Yunancada var olmak fiilini ifade eden *einai* fiilinin yüklemel olarak var olmayı ifade ettiği ve Parmenides'in bu var oluş fiilinin *varoluşsal* ve *yüklem* anlamlarını karıştırdığı da ifade edilmiştir.⁶³¹ Yunancanın bu konudaki sentaktik tartışmalarına girmek bu tezin amacı değildir. Ancak Parmenides'in doğrudan yüklem anlamındaki var olmayı metnin bağlamına baktığımızda varoluşsal (*existential*) anlamıyla karıştırdığını düşünmek zor görünmektedir. Kaldı ki Kahn da benzer bir görüşle, Schofield'den atıf yaparak Parmenides'in var olma anlamında kullandığı *esti* ve mevcut olmak anlamında kullandığı *einai* (ἔστί ve εἶναι) fiillerini simültane bir şekilde "hem varoluşsal hem de yüklemel (*existential and predicative*)" kullandığını düşünmektedir.⁶³² Yani "Tanrı vardır" demek ile "Tanrı iyidir" demek Parmenides'in kullandığı anlamda mümkündür.⁶³³

O hâlde Parmenides'in varlık düşüncesinin sonraki pek çok teolojik ve felsefi "ezeli Tanrı" kavramının çatısını oluşturduğunu söylemek gerekir. Bu, konu açısından oldukça önemlidir çünkü Parmenides'in hiçten hiç çıkmaz (*ex nihilo nihil fit*) formülü⁶³⁴ daha

⁶²⁹ Werner Jaeger, a.g.e., s.143.

⁶³⁰ Charles Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek with A New Introductory Essay*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003, s.vii.

⁶³¹ David Sedley, "Presocratic Themes: Being, not-being and mind", ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve Andrew McGonigal ve Ross P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2012, içinde, s.11.

⁶³² Charles Kahn, a.g.e., s.IX.

⁶³³ Ancak Türkçede böyle bir yardımcı fiilin olmadığını hatırlatmak gerekir. Yunancanın da dâhil olduğu Hint-Avrupa dil ailesinin bazı üyelerinde, mesela İngilizce ve Almancada bunu daha iyi fark etmek mümkündür: Örneğin Almancadaki "Gott ist" (Tanrı vardır) ve "Gott ist gud" (Tanrı iyidir) demek için kullanılan "sein" (olmak) yardımcı fiili iyi bir örnektir. Birinde Tanrı'nın varoluşsal varlığı, diğerinde de ona yüklenen sıfat olarak "iyilik" yüklem olarak kullanılmıştır. Elbette ki günümüz analitik felsefesinin uğraş alanlarından biri de bu varoluşsal ve yüklemel sıfat olarak kullanılan ifadelerin aslında analitik değil sentetik olduğu dolayısıyla da varoluşsal sıfatların gerçek olmadığına yönelik Kantçı iddiaya dayandığı için ontolojik ve kozmolojik kanıtlara karşı önemli itirazlar söz konusudur.

⁶³⁴ W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, İngiltere: Cambridge University Press, 1969, s.200.

sonra ayrıntıyla değineceğimiz gibi Craig'ın modern bir şekilde revize ettiği *kelâm kozmolojik argümanında*⁶³⁵ önemli bir rol oynamaktadır.

Ezeli Tanrı ne demektir? Eğer Parmenides'i takip edersek belirli bir sonuca ulaşırız. Evrendeki tüm varlıklar hiçbir şeyden var olmuş olamazlar. O hâlde onların aktüel bir başlangıcı ve aktüel bir sonu olmayan bir varlık tarafından meydana gelmiş olmaları gerekir. Şöyle formüle dersek:

- (1) Varlık vardır ve olmayan değildir.
- (2) Olmayan bir şey düşünülemez.
- (3) Varlık, kesintisiz, süresiz ve zamansızdır.
- (4) Olmayan bir şeyin varlığı hem düşünülmemeyeceği hem de olamayacağı için hiçten hiçbir şey çıkmaz.

Bu Ezeli Tanrı düşüncesinin ilk adımlarından birini oluşturur. Dolayısıyla ezellilik -ilahi sadeliğin tamamlayıcısı bir fikir olarak- hiçbir istisnai duruma kapı açmaz; Varlığın ezeli olması durumunda onun zamandan etkilenen herhangi bir yüklem seti olmamalıdır. Varlık ve dolayısıyla da Parmenides'in bu düşüncesinden etkilenecek oluşturulan "Mükemmel Varlık Teolojisi" bu anlamda zamansız bir Tanrı'yı şart koşar.

Bunu, teoloji ve felsefenin tarihinde sıklıkla karşımıza çıkan sorulardan birinde görmemiz mümkündür. Örneğin zamansız Tanrı fikri önce Aziz Augustine ve sonra da Leibniz'in sorduğu şu soruya cevap vermekte sorun yaşamaz: eğer zaman bağımsız bir varolan ise neden Tanrı evreni şu zamanda değil de bu zamanda yaratmıştır?⁶³⁶ Bu soru zamansız (*timeless*) ya da zamandıışı bir Tanrı düşünüldüğünde anlamsızdır. Çünkü yine Leftow'un işaret ettiği gibi; "(...) atıf yapılan argüman, Tanrı'nın zamanın içinde olduğu durumu varsayar, zira Tanrı zamanın içinde değilse, onun *ne zaman* yarattığı sorusu ortaya çıkmaz."⁶³⁷ Tanrı'nın zamanla ilişkisinde onun zamansızlığı, mükemmellik özelliğini gösteren bir açıklama olabilir. Anselm, Augustine ve Descartes gibi düşünürlerin de temel

⁶³⁵ W. L. Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, ed. John Hick, İngiltere: The Macmillan Press LTD, 1979, s.63.

⁶³⁶ Adrian Bardon, a.g.e., s.58.

⁶³⁷ Brian Leftow, "Why Didn't God Create The World Sooner?" *Religious Studies*, Cilt.27, Sayı 2, Haziran 1992, <https://doi.org/10.1017/S0034412500020813>, s.157.

aldığı Boethius'un dediği gibi:

Akıl sahibi her varlığın ortak düşüncesi Tanrı'nın sonsuz olduğudur. Öyleyse sonsuzluğun ne olduğunu düşünelim çünkü bu bize hem tanrısal yapıyı hem de tanrısal bilgiyi açıklayacaktır. Sonsuzluk⁶³⁸, sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hâkimiyettir. Bu durum zamana bağlı şeylerle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır, çünkü zamana bağlı olarak yaşayan her varlık şimdi yaşar ve geçmişten geleceğe doğru yol alır. Zaman içinde bulunan hiçbir varlık kendi yaşam süresinin bütününe aynı anda kavrayamaz. Henüz yarına ermemiştir, dünü ise çoktan yitirmiştir, yaşadığı bugünde bile ancak değişebilir ve geçici bir anı yaşayabilir. O hâlde zamana (sic.) koşullu yaşamak durumunda olan varlık, Aristoteles'in evren hakkında düşündüğü gibi ne var olmaya başlamıştır ne de bir an gelecek varolmasını durduracaktır.⁶³⁹

Fakat bu monoteist teolojideki kimi görüşler için, örneğin Cleanthes gibi teologlar için ikna edici değildir.⁶⁴⁰ Buna göre Tanrı'nın mükemmelliği ve sadeliği sadece onun sadece *soyut nesne (abstract object)* olmasını içermez. Tanrı *gerçektir*. Daha doğru bir şekilde ifade edersek, Tanrı'nın mükemmel olması için soyut birtakım özelliklere sahip olması (kesintisizlik, mükemmellik, iyilik) yeterli değildir. Onun kişisel bir varlık (*personal being*) olması gerekir. Gerçek bir varlık ise tüm evrenlerde ya da başka dünyalarda *varolan* bir varlık demektir. Chris Swoyer'in dediği gibi “pek çok dinsel gelenekte, Tanrı uzay ve zamanın dışındadır fakat diğer her şeyi yaratmıştır ve pek çokları (dinsel geleneğin) onu soyut bir nesne olarak görmekte tereddüt etmektedir.”⁶⁴¹

Bu itirazın *ex nihilo* yaratım modellerindeki problemlerine yukarıda değinmiştim.⁶⁴² Şimdi iki farklı Tanrı tasavvurunun doğrudan zamanla ilişkisi üzerinden bakalım.

R. T. Mullins iki tasavvurun da çelişkili olduğunu söylemiştir:

Tanrı ancak ve ancak (i) başlangıcı olmayan, (ii) sonu olmayan ve (iii) ardılı olmayan bir özelliğe sahipse zamansızdır. Tanrı'nın ardılı olmayacak şekilde var olduğunu söylemek Tanrı'nın önce bir şey yapıp sonra başka bir şey yapmadığı anlamına gelir. Zamansız bir Tanrı, zamansal varlıklar gibi anların ardı ardına

⁶³⁸ Çeviride kastedilen sonsuz ve sonsuzluk kavramları, Tanrı'nın Ezeliliği (eternatum) anlamındadır.

⁶³⁹ Boethius, *Felsefenin Tesellisi/Philosophae Consolation*, çev. Çiğdem Dürüşken, Birinci Basım, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, Humanitas Yunan ve Latin Klasikleri, Temmuz 2006, s.349.

⁶⁴⁰ Cleanthes bu tür bir Tanrı doktrininin pratik olarak ateizmden farklı olmadığını savunur. Bkz. Gregory W. Dawes, a.g.e., s.47.

⁶⁴¹ Chris Swoyer, “Abstract Entities”, ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, içinde, s.14.

⁶⁴² Bkz. sf.222-228.

gelmesiyle karakterize edilmez. Tanrı ancak ve ancak (i) başlangıcı olmayan, (ii) sonu olmayan (iii) ardılı olmayan bir şekilde zamansaldır. Zamansal bir Tanrı ise anların ardı ardına gelmesiyle karakterize edilir. Başka bir deyişle, zamansal bir Tanrı'nın hayatında bir önce ve sonra vardır. O, tıpkı bizim gibi bir anı ve sonrasını tecrübe eder. Zamansız bir Tanrı bir an ve sonrasını tecrübe etmez. Zamansız bir Tanrı, onun yerine tüm hayatını bir anda tecrübe eder.

Önümüzdeki bu tanımlarla görebiliriz ki, Tanrı'nın zamansız ve zamansal olduğu iddiası yanlıştır.⁶⁴³

Bu çelişki ise Mullins'in deyimiyle "çağdaş teolojide bir kafa karışıklığıdır."⁶⁴⁴

Mullins'in düşüncesini savunsak da hem zamansız ve hem de zamanın içinde bir Tanrı'nın olduğuna dair tasavvurun kuvvetli argümanları vardır. Bunları iki ayrı pozisyon olarak değerlendirebiliriz: Kişisel bir Tanrı'nın mevcudiyetini savunan teoloji ile mükemmel varlık teolojisi.

İlk argümanı *Personal* (Kişisel) (kısaca P_e) ve ikincisini de (2) *Perfect-Being* (Mükemmel Varlık) (kısaca P_b) argümanlar olarak düşünelim.

Benim adlandırdığım adıyla P_b yani Mükemmel Varlık öğretisi aynı zamanda literatürde Mükemmel Varlık Teizmi (*Perfect Being Theism*) olarak bilinen bir argümandır. Aşağıda ele alacağım gibi bu argümanın tartışmasız en önde gelen savunucularından birisi de yukarıda atıf yaptığım Aziz Anselm'dir.⁶⁴⁵

Tahmin edilebileceği P_e argümanı kutsal kitap yorumuna daha yakın görünmektedir. Ancak tezimin gerek bu bölümünde gerekse de Tanrı ile ilgili diğer alt bölümlerinde bu argümanın neden yetersiz olduğunu ve teolojik pek çok problemden kaçınmadığını ve dolayısıyla kutsal kitapların teolojik çıkarımlarında çıkmaza yol açtığını göstereceğim. Bunun tersine P_b argümanı daha fazla "kimlikten yoksun bir Tanrı" portresi çizmektedir ve aslında P_e'ye göre daha fazla mantıksal zorunluluğu barındırır da yine de bazı eksiklikleri bulunmaktadır. P_b argümanının bazı açık eksiklikleri giderilebilir mi? Bunları da belirttikten sonra kendi görüşümü beyan edeceğim. Bu iki Tanrı tasavvuruna daha

⁶⁴³ R. T. Mullins, a.g.e., s.xvi.

⁶⁴⁴ R. T. Mullins, a.g.e., s.xvi.

⁶⁴⁵ Yujin Nagasawa, *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*, ABD: Oxford University Press, 2017, s.9.

yakın bakabilmek için şimdi Paul Helm ve Elenor Stump ve Norman Kretzmann arasındaki tartışmadan yola çıkmak gerektiğini düşünüyorum.

Yukarıda sayfa 232’de Padgett’ın, Helm’e yaptığı atıfta, Helm’in Tanrı’nın değişmezliğine yönelik ayrımından bahsetmişim. Helm ilk olarak şu soruyu sorar:

Neden ilahi zamansızlık, insan zamanıyla hiçbir zamansal ilişki içermeyen bir mevcudiyeti içeremez? Eğer Tanrı zamansız olarak varsa, o zamanda herhangi bir olayda ne önce ne sonra ne de eşzamanlı bir şekilde vardır. O zamansızdır.⁶⁴⁶

Helm, bu soruyu sorduktan sonra ilahi zamansızlığı Plantinga’nın önermesini geliştirerek, Tanrı’nın önbilgisi üzerinden açıklar:

“Tanrı, seksen sene önce Paul’ün çimleri 1999 yılında biçeceğini biliyordu.”

ifadesi Tanrı’nın belirli bir zamanda kipli ifade anlamında ne bildiğini açıklar. Bunun aksine zamansız olarak doğru veya yanlış ifadeler olarak anlaşılabilir ifadeler bu bakımdan ne özellikle geçmişle ne şimdiyle ne de geçmişle ilgilidir. Ve Tanrı’nın seksen sene önce bildiği (...) bir *p* önermesinin özellikle geçmiş, şimdi veya gelecekle ilgili olmadığıdır. Bu önermeyi zorunlu kılan, olumsal olarak zorunlu kılan Tanrı’nın bunu dün bildiğidir ve bu geçmişte olmak ve böylece olumsal olarak zorunlu olmakla bilinenin olumsal zorunluluğunu doğurur.⁶⁴⁷

Dolayısıyla Tanrı’nın buradaki zamana dair ne olduğunu bilmesi, zamansal önermelerin olumsal bir zorunluluk içermesiyle açıklanabilir. Bu şekilde zamandışı veya zamansız bir Tanrı’nın zamanı bilmesinin açıklanması mümkün olabilir. Ancak yine de P_b savunucusunun Tanrı’nın zamanı *tüm anlarla (at once)* yaşaması iddiasını ne kadar etkiler?

Helm bu noktada Stump ve Kretzmann’ın *Ezelilik* (Eternity) makalesinde Tanrı’nın zamanla eşzamanlı olabileceğine dair çözümünü⁶⁴⁸ eleştirir ve şöyle der:

Farz edin ki ‘Tanrı (zamansız olarak) Helm’in Kasım 1987’de daktilo ettiğini biliyor’. Soru, Tanrı’nın bilgisindeki anlamıyla ‘şimdinin’ benim şimdi yazmamla aynı olduğu düşünüldüğünde, Tanrı benim yazmamla eşzamanlı

⁶⁴⁶ Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time*, ABD: Oxford Scholarship Online, Kasım 2003, s.28.

⁶⁴⁷ Paul Helm, a.g.e., s.137.

⁶⁴⁸ Eleanor Stump ve Norman Kretzmann, “Eternity”, *The Journal of Philosophy*, Cilt 78, Sayı 8, Ağustos 1981, <https://doi.org/10.2307/2026047>, sf. 429-458.

mıdır? Neden öyle olmalıdır? Neden bu belirlenmiş düşünme yolu kaçınılmaz olsun ve bir tuzak olmasın ki? Farz edin ki Tanrı'nın bilgisi benim yazmamla eşzamanlıdır; bundan Tanrı'nın benim yazmamı bilmediği sonucu çıkarılabilir mi?⁶⁴⁹

Helm'in bu soruya bir önerisi vardır. Helm, Kenny'nin, tüm zamanların, sonsuzluğa nazaran eşit olduğu bir Ezelicilik senaryosuna karşı ileri sürdüğü klasik önermeye atıf yapar: "Aziz Thomas'ın görüşüne göre benim bu makaleyi yazmam tüm Tanrı'nın ezeliliğiyle eşzamanlıdır. Yine bu görüşe göre, büyük Roma yangını tüm ezelilikle eşzamanlıdır. O halde ben tam olarak bu cümleleri yazarken Neron kalpsizce dalaverelerine devam ediyordur."⁶⁵⁰

Helm bu örneği verdikten sonra Swinburne'den şu atfı yapar:

"İçsel tutarsızlık aşağıdaki gibidir. Tanrı'nın zamansızlığının insan zamanının tüm anlarında eşzamanlı olarak içerildiği söylenmiştir. O hâlde, o dün benim ne yaptığım, bugün ne yaptığım ve yarın ne yapacağım eşzamanlı olarak mevcuttur. Fakat eğer t_1 , t_2 ve t_2 de t_3 zamanıyla eşzamanlıysa o halde t_1 , t_3 ile eşzamanlıdır. O halde Tanrı'nın bu şeyleri bildiği anlar hem dün hem bugün hem de yarınla eşzamanlıdır ve o hâlde bu günlerin her biri birbiriyle eşzamanlıdır. Bunun sonucunda, dün, bugün ve yarınla aynıdır ki bu saçmadır⁶⁵¹."

Gerçekten de öyledir.

Peki bu içsel tutarsızlık nasıl giderilir? Bundan kaçınmanın en açık yolu eşzamanlılık fikrine kısıtlamalar getirmek ve böylece belirli bağlamlarda geçişken olmamasını sağlamaktır. Fakat bu zorluğu karşılamanın başka bir yolu vardır. Eşzamanlılığın, zamansız bir Tanrı ve bireyler arasındaki ilişki olarak açıklaması neden tümünden terkedilmesin? Çünkü eşzamanlılık konsepti belli ki zamanı ima eder. Eğer A ve B eşzamanlıysa onlar aynı zamanda oluyordur. Fakat Tanrı zamansızdır. Bir olayın t_1 zamanında A şeklinde ve t_2 zamanında B şeklinde tarihinin açıklandığı bir dizi önermenin (zamansız) bir şekilde varsayın. A 'nın oluşumu, B 'nin oluşumundan farklı bir zamandadır. Bu bir dizi önerme arasında nasıl bir zamansal ilişki olduğuna dair soru ve A ve B hakkında ne dedikleri sorusu niye sorulsun? Bu soru, bir olay olan cümlelerin atfedilmesiyle ilgili olabilir ancak elbette sabit anlamlı bir gönderge hakkında olmadığı kesin midir? Bu göndergeye bir kayıt deyin; bu kaydın A veya B 'nin oluşumu ile eşzamanlı olmasını sormak neden anlamlı olsun? Ve eğer anlamlıysa böylece A ve B 'nin eşzamanlı olup olmadığı, bu sebeple de olayların zamansız bir kayda indirgenmesi anlamlı olsun? Swinburne zamansız varlığa itiraz eder çünkü Tanrı'yı insan zamanıyla eşzamanlı olarak tüm anlarda varlığa "dahil" olarak görür. Fakat Boethius'un açıklamasından veya cazip bulunan herhangi bir zamansızlık açıklamasından bu sonucun çıkacağı hiç kesin değildir. İlahi

⁶⁴⁹ Paul Helm, a.g.e., s.29.

⁶⁵⁰ Anthony Kenny, *The God of The Philosophers*, New York: Oxford University Press, 2001, s.38.

⁶⁵¹ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, New York: Oxford University Press, 1993, s.228.

zamansızlık neden insan zamanıyla hiçbir zamansal ilişki sağlamayan bir varoluş biçimiyle mevcut olmasın ki? Eğer Tanrı zamansız bir şekilde varsa, o ne önce ne sonra ne de zamanın hiçbir olayıyla eşzamanlı değildir. O zamansız varolur.⁶⁵²

Bu açıklama oldukça mantıklı görünmektedir. Ancak ne kadar tatmin edicidir? Belki de Helm'in argümanında eşzamanlılık tanımını tekrar gözden geçirmek gerekiyordur. Tanrı'nın zamansızlığını, Tanrı'nın bütün varlığının tüm zamanlarda bulunması değil de "tüm zamanları kapsaması" olarak yorumlarsak nasıl bir sonuca varabiliriz? Bu soruya olası bir formülün cevap olarak nasıl şekillendirilebileceğini aşağıda D bölümünde inceleyeceğim.

Bu sebeplerle, sorunu Tanrı ve ezililik terimlerinin nasıl tanımlandığında ararsak ezililik konusunda daha açık ve seçik bir sonuca ulaşabiliriz. Burada Stump ve Kretzmann, ezililik tanımını Boethius'tan alıntılarlar:

Ezililik, sınırsız hayata bir an içinde tümüyle sahip olmadır.⁶⁵³

Bu aynı zamanda Nelson Pike'in da Aziz Thomas'dan atıfla yaptığı tanıma benzer:

Sonu olmayan bir hayata tam eşzamanlı ve mükemmel bir şekilde sahip olma.⁶⁵⁴

Bu iki tanımdan yola çıkarak Tanrı'nın nasıl bir ezililiğe sahip olduğunu anlamak daha mümkündür. Tanrı'nın mükemmelliği onun sonsuz olarak varoluşunu *kaçınılmaz* olarak içerir. Pike'in değindiği gibi:

Tanrı mükemmel derecede iyidir. Findlay'in açıklamasıyla Tanrı "zorunlu anlamda tüm mükemmel iyiliğe sahip olmak zorundadır. Mükemmel iyilik (Findlay'in dediği gibi) temlik edilemez bir şekilde O'na ait olmalıdır. [...] Özsel yüklemleme (*essential predication*) doktrinine göre eğer belirli bir birey mükemmel şekilde iyiyse, bu birey mükemmel iyiliğe "bir anlamda zorunlu bir şekilde" sahip olmalıdır. Bu da eğer o belirli birey mükemmel şekilde iyiyse mükemmel bir iyi olmakta başarısız olamayacağı anlamına gelir. Mükemmel iyiliğe sahip olamayan herhangi bir birey *bu* birey olamaz.⁶⁵⁵

⁶⁵² Paul Helm, a.g.e., s.26-27.

⁶⁵³ Eleanor Stump ve Norman Kretzmann, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, Cilt 78, Sayı 8, Ağustos 1981, s.431.

⁶⁵⁴ Nelson Pike, *God and Timelessness*, Londra: Routledge & K. Paul, 2017, s.10.

⁶⁵⁵ Nelson Pike, a.g.e., s.22.

Pike'ın bu açıklamasını da eklediğimizde Tanrı'nın mükemmelliği ile ilgili başka bir çıkarıma da ulaşırız; bu da Tanrı'dan başka hiçbir varlığın bu yüceliğe ulaşması mümkün olmadığına göre hiçbir varlığın bu şekilde mükemmel olamayacağıdır. Her kürsü örneğinde olduğu gibi Sokrates'in de mükemmel olabileceğini söyleyebiliriz; ancak bu mükemmellik özünde bir mükemmellik midir? Sokrates, Pike'ın dediği gibi mükemmel iyiliğe "sadece harici ve olumsal" anlamda sahiptir.⁶⁵⁶ Hatta Sokrates örneğinden devam edersek şunu da söyleyebiliriz; varsayalım ki Sokrates tanrısal anlamda mükemmeldir. Her yönüyle mükemmel olsa da Sokrates zamanın dışında olamaz. Bu tek başına onun mükemmel olmasını önler. Çünkü onun sahip olduğu tüm özellikler onun ölmesiyle birlikte varlığını sonlandırmıştır. Bunun sonucunda şöyle söyleyebiliriz:

- (1) X Tanrı'dır.
 - (2) X mükemmel bir şekilde iyidir.
- O hâlde,
- (3) Tanrı mükemmel şekilde iyidir.

Dolayısıyla Pike'ın da dediği gibi Tanrı'nın bu mükemmelliğini ifade eden fonksiyonu zorunlu doğru (*necessary truth*) olarak tanımlamak mümkündür.⁶⁵⁷ Şimdi Tanrı'nın mükemmelliğini ondan daha yüce bir varlık olmadığı fikrine, bu yüceliği ise onun zamansızlığına ve bu zamansızlığı da olumsal olmayan, dolayısıyla zorunlu olan bir doğruluğa indirgedik. Bu zorunlu doğruluk mesela $2 \times 2 = 4$ gibi bir doğru mudur? Brian Leftow'a göre bazı zorunlu doğrular Tanrı ile ilgili değildir ve bunlar negatif varoluşsal yüklemeler değildir.⁶⁵⁸ Bu da bizi bu zorunlu doğruların nasıl bir doğruluk oluşturan içerdiği ve bu doğruluk oluşturan fonksiyonların hangisinin Tanrı'nın mükemmelliği ile tanımlanabileceği sorusuna götürür. Örneğin Tanrı veya Tanrı benzeri (God-like) bir varlığın ontolojisinin doğruluk oluşturan bulunmaksızın tanımlanması mümkün müdür? Ya da daha açık ifade edersek; her doğruluk oluşturan fonksiyon Tanrı'nın mükemmel özelliklerini içermek zorunda mıdır? Eğer Tanrı'nın mükemmelliği $2 \times 2 = 4$ 'ün zorunlu doğruluğunu taşıyor dersem bu değişmezliği de zamana atfetmek zorunda kalırım. O

⁶⁵⁶ Nelson Pike, a.g.e., s.23.

⁶⁵⁷ Nelson Pike, a.g.e., s.24.

⁶⁵⁸ Brian Leftow, *God and Necessity*, s.23.

hâlde Tanrı'nın mükemmelliğinin zamansız bir doğruluk değeri olduğunu savunmak gerekmektedir. Fakat bu ontolojilerin her birinin Tanrı'ya bağlı olup olmadığını söylemek gerekecektir. Örneğin $2 \times 2 = 4$ doğrusu Tanrı'dan bağımsız mıdır? Zira Tanrı tüm mükemmelliği ile bunu farklı bir sonuç olarak da belirleyebilirdi. Bu durumda yine Leftow'un dediği gibi bu da şöyle bir sonuca ulaştırır: "eğer Tanrı hakkındaki zorunlu bir doğrunun ontolojisi varsa bu Tanrı'nın dışında olmalıdır." İslam'da da Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığına dair sorun da buna benzer bir akıl yürütmeye dayalıdır. Eğer zorunlu doğruların Tanrı dışında bir varoluşu varsa bunların aynı zamanda Tanrı ile ortak bir ontolojiye sahip olması mümkün müdür? Eğer öyleyse bu Tanrı için bir eksiklik, dolayısıyla da onun mükemmelliği için bir problem oluşturur mu? Leftow burada dört ayrı senaryodan bahseder:

12. Tanrı ve O'na eşlik eden her şey zamansaldır ve başlangıcı yoktur.
13. İkisi de zamansızdır ve 'evren' (diyelim ki) soyut nesnelere oluşmuştur.
14. Tanrı zamansızdır ve O'na eşlik eden her şey zamansızdır ve varolmaya başlamamıştır.
15. Tanrı zamansaldır fakat varolmaya başlamamıştır ve O'na eşlik eden her şey zamansızdır.⁶⁵⁹

Bu dört senaryo içinde (13-14) Tanrı'nın mükemmelliği içerisine onun zamansızlığını katabiliriz. Ancak o zaman P_b argümanının getirdiği sorunlarla yüzleşmek zorundayız. Zira tüm bu mükemmellik şemasını oluşturan *tanrısal basitlik (divine simplicity)* Anselm'in ortaya koyduğu gibi bölünemez, kompozit olmayan tek bir varlık formunu ifade eder.⁶⁶⁰ Anselm bu fikri büyük oranda Neo-Platonculara -hatta özellikle Proclus'a- borçludur. Leftow'un aktarımıyla:

Tanrı ve Bir aynıdır çünkü Tanrı'dan daha büyük yoktur ve hiçbir şey Bir'den büyük değildir...[Platon'un] Demiurgos'u bir tanrıdır, Tanrı değildir. Bir olan tanrı bir tanrı değildir fakat basitçe Tanrı'dır.⁶⁶¹

Katherin Rogers'a göre Anselm'in argümanı sadedir.⁶⁶² Anselm de tıpkı kendisinden önceki Platoncular ve Neo-Platoncular gibi Tanrı'nın basitliğinin, onun mükemmelliğinin

⁶⁵⁹ Brian Leftow, a.g.e., s.25.

⁶⁶⁰ Katherin Rogers, *Perfect Being Theology*, Birleşik Krallık: Edinburgh University Press, Dijital Baskı, 2006, s.19.

⁶⁶¹ Brian Leftow, a.g.e., s.6.

⁶⁶² Katherin Rogers, a.g.e., s.19.

bir işareti olarak düşünmüştür. Tanrı'yı bu şekilde düşünmek pek çok açıdan ontolojisini açıklamak için iyi bir öncül olarak kabul edilebilir. Ancak bunu biraz açıklamak gerekmektedir.

Tanrı'nın mükemmelliği, basitliği bağlamında ne ifade ediyor? O'nun varlığı bölünemez, değişmez ve bölünemez. Gerek aktüel gerekse de potansiyel olarak bölünemez bir varlık, tam olarak kendi potansiyelini içeren bir varlıktır. Örneğin, bir insan olarak varlığımın bölünebilirliği konusunda her ne kadar sezgisel olarak bir kuşku duymasam da fiziksel ihtiyaçların yarattığı zorunluluklara tabiyimdir. Tanrı bunlara tabi olmadığı içindir ki *kısıtlı olmaksızın* aktüeldir. Bir insanın kendisini gerçekleştirme (*self-realisation*) uzun ve harici şartların izin verdiği ölçüde gerçekleşebilecek bir şeyken Tanrı için bu söz konusu değildir. O hâlde Tanrı'nın mükemmel olması için bu "harici şartlardan" arı olması gerektiğini ileri sürebilir miyiz? Bunu söyleyebiliriz. Ancak bu sefer *basit bir varlığın* kendisini gerçekleştirmeyle ne anladığımızı sormamız gerekir. Çünkü Tanrı'nın iyi, kötü veya adalet gibi konularda sonradan kazanılmış herhangi bir bilgiye ihtiyacı yoktur. Tanrı'nın mükemmelliği ile ilgili sorun da burada karşımıza çıkar. Eğer bu bilgiye ihtiyacı yoksa, o var olduğu gibi vardır, dolayısıyla bu noktada *mükemmel* olarak var olmasının nasıl bir amacı olabilir? Çünkü Tanrı'nın basitliği ve kesinliğinde böyle bir amaç yoktur. Çünkü o kadar mükemmeldir ki böyle bir amaca sahip olması gerekmez. Ancak Rogers bu noktada şöyle söyler:

Metodolojiye ilişkin olarak Anselm, meşhur *Proslogion'unun* başlangıcında Tanrı'dan "daha mükemmelinin düşünülemediği" fikrini tartışmaya kaplı olarak ele alır. Bundan daha azı ibadet için uygun bir nesne olamaz. Tanrı'nın yaratımla ve sonsuzluğun zamanla ilişkisini analiz ederken başlangıç noktası Tanrı'nın mükemmelliğidir ve metot ise bu kavramı analiz etmektir.

(...) Fakat, mükemmellik sonsuzluğu gerektirdiğinden, Tanrı'nın zamansız ve zamanın da kipsiz olduğu sonucuna varmalıyız.⁶⁶³

Lâkin burada sorulması gereken soru şudur; eğer Tanrı mükemmelliğinin bir alameti olarak basit ise zamansızlığı nasıl basit olmaktadır?

⁶⁶³ Katherin Rogers, "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, Cilt 24, Sayı 1, Makale 1, s.5. DOI: 10.5840/faithphil200724134.

Bu konuda daha önce fikrimin P_b düşüncesi etrafında olduğunu söylemişim. Bunun benim için en önemli sebeplerinden birisi P_e taraftarının, Tanrı'yı zamanın içinde açıklamaya çalıştığında karşılaşılabilecek zorluklardan birisidir; Tanrı'nın varlığının McTaggart'ın maşa örneğindeki gibi bir gün sıcak ve bir gün olduğu bir zamansal geçişten etkilenmesini bekleyemeyiz. Böyle bir zamansal geçiş Tanrı için söz konusu olamaz. En azından bu tür bir zamansal geçişi Tanrı için kabul edemeyiz. P_b tarafında olmak için en fazla savunulabilir argümanlardan birisinin bu olduğunu söylemeliyim.

Bu ezeliğin kabulü ile ortaya çıkabilecek felsefi ve teolojik sorunlar nelerdir? Şimdi buna bakalım.

1. Ezlilik, Değişmezlik ve Zorunlu Doğrular: Bir Çelişki

Bu alt başlık altında Tanrı'nın ezeliğinin kabulü ile ortaya çıkabilecek bazı teolojik ve felsefi sorunlara değinmek istiyorum.

Tanrı ezeldir; ancak bu ezeli olma hali çok fazla muğlak olmaya müsait bir tanımdır. Tanrı örneğin ezeli olduğu halde kendisini değiştirebilir mi? Eğer ezeliyse değiştirememesi gerekir ancak onun ezeliği aynı zamanda değiştirip değiştirememesine karar verecek kadar güçlü olmasının da bir sonucudur veya tam tersine çok kudretli olduğu için ezeldir. Çelişkiler bununla sınırlı değildir, Tanrı'nın ezeli olması onun *şu ya da bu zamanda* değişmez olduğu anlamına gelir. Bu değişmezlik onun basit olmasının bir sonucudur; hiçbir şekilde parçalarına ayrılamaz, kesintiye uğratılamaz. Ancak Aziz Anselm'in de dediği gibi:

Eğer onun yaşamı zamanda yayılmış ise tüm anlarda değil ancak zamanın parçalarında yayılmış bir şekilde var olur ve bunu söyleyemeyiz çünkü O'nun varlığı Onun kendisi hariç başka bir şey değildir...eğer O'nun sonsuzluğunun bir geçmişi, şimdisi ve geleceği varsa bunu onun varlığının ta kendisinin geçmişi, şimdisi ve geleceği vardır.⁶⁶⁴

Aziz Anselm'in savunduğu ve Dört-boyutçu zaman görüşüne yakın Tanrı tasavvurunun sorunu ise burada başlar; eğer Tanrı bu ezeliğe sahipse, onun sahip olduğu geçmiş, şimdi

⁶⁶⁴ Katherin Rogers, a.g.e., s.5.

ve gelecek soyut varlıklar veya onların bilgisi midir yoksa Tanrı tüm geçmişi, geleceği ve geleceği bilebileceği somut bir zaman boyutundan mı bahsediyoruz? Tanrı bunlara soyut varlıklar olarak sahipse, neden diğer soyut varlıklara sahip olmasın? Eğer somut bir zaman boyutuna sahipse, o zaman O her şeye sahiptir. Bu durumda Tanrı ve diğer şeyler arasındaki farkı ve daha da önemlisi yaratım mefhumunu muğlaklaştırmış oluruz. Daha da açıklığa kavuşturmak için Paul Helm'in sorduğu soruları temel alarak başlayalım:

Alimler arasındaki konsensüs, Hristiyan teizmi olarak bilinen inanç gövdesi üzerine ihtimamlı felsefi refleksiyonlarından oluşan 'analitik din felsefesi' olarak bilinen mevcut çalışmalarla daha da genişlemiştir. Birkaç istisna hariç din filozofları Tanrı'nın zamansız sonsuzluğu fikrinden vazgeçmekte birleşmişlerdir.

Bu fikirden vazgeçmek için iki sebep vardır. En önemli ve merkezi sebep Tanrı'nın zamansız ezeli varlığının belki de önermeler ve sayıların zamansız olarak var olması sebebiyle sadece zamansız varoluşu tutarsız olduğu için değil fakat evrenin yaratıcısı ve sürdürücüsü olarak zeki bir varlığın zamansız var oluşunun tutarsız olmasıdır. Bu şekilde bir varlık, düşünceler ve amaçlarla dolu bir kişi olarak nasıl var olabilir?⁶⁶⁵

Tanrı'nın varlığı, sayılar ve önermelerin zamandan münezzehe olmasıyla tutarsız mıdır? Ezelilikten ne anlaşılması gerektiğini anlamak için özellikle buraya dikkat çekmek gerekir. Bu durumda Tanrı'nın zamansız var oluşu ve bu hakikatlerin zamansız var oluşu arasındaki çelişki daha açık görünmeye başlar. Nelson Pike, John Searle'ün özel adlarla ilgili tezine atıf yaparak şöyle söyler:

Eğer biz özel adlara ilişkin bu anlam teorisini kabul edersek bu mükemmel iyiliğin bireysel bir Tanrı'nın (eğer varsa) tözüne dair bir özelliği olarak ele almamız gerekir, Tanrı, bir özel ad olarak 'mükemmel şekilde iyi birey' *anlamına gelir* ve (hipotetik okunduğunda) 'Tanrı mükemmelen iyidir' önermesi zorunlu bir doğru olmak zorundadır. Bu analiz bazında, 'eğer x Tanrıysa, x mükemmelen iyidir' fonksiyonunun gerekliliği onun içerisindeki terimlerin anlamından sonuçlanan bir sonuç olarak analiz edilebilir. O zaman bunun analitik bir doğru olarak sayılması gerekir.⁶⁶⁶

O hâlde Tanrı'nın zamansız var oluşu kabul edildiğinde Tanrı'nın mükemmel olması, bir hakikat olarak onun mükemmelliğiyle (ve bu vesileyle onun ile ilgili analitik olarak

⁶⁶⁵ Paul Helm, a.g.e., s.28.

⁶⁶⁶ Nelson Pike, a.g.e., s.25.

sonuçlanan tüm sıfatlarla) çelişir hale gelmektedir.⁶⁶⁷ Ancak Pike bu gibi bir durumun özel bir tür gramer hatasına düştüğü fikrindedir:

Bence eğer bir varlık zamandan noksansa, bu tür bir varlığa zamansal konum ('önce') veya süre ('ezeli) atfetmek (yani 'zamanın bir özelliğinin uygulanamaması' gibi) atfetmek bir gramer hatasıdır. Zamansız bir varlığın zamansal konum veya süreye sahip olduğunu söylemek sadece *yanlış* yüklemi atfetmek değildir; aynı zamanda bahse konu varlığa yanlış *türden* yüklem atfetmektir.⁶⁶⁸

O hâlde burada önümüzde iki seçenek vardır; Tanrı'nın ezeli *olması* yüklemine yanlış olduğu kanaati ya da Tanrı'nın ezeli olması anlamındaki ontik statüsüne farklı bir bakış açısı getirmek gerekliliği. Ben ikincisinden yana olduğumu ileri sürüyorum. Ancak bundan önce ezeli olandan ne anladığımı tanımlamak istiyorum. Ezeli olan, içinde sonsuz varlığı ontolojik içeren ancak bu sonsuzluğu sadece sayılabilir bir sonsuzluk olarak değil aynı zamanda *aktüel* olarak bulundurandır. Ezeli olan iki anlamda da kesintisizdir; sayılamaz ve bölünemez. Bunu bir argüman olarak ele alırsak ne demek istediğim daha iyi anlaşılacaktır. Sayılamaz ve bölünemez olan özelliklerinden sadece birinin bölünebilir olduğunu ileri sürersem o varlığın ezeli olma özelliğinden bahsedemem. Bu ikisinin de bir arada olması gerekir. Matematikçi Gauss bu ayrımı daha önce yapmıştı:

Matematikte asla cevaz verilmeyen sonsuz büyüklüğün tamamlanmış bir şey olarak kullanımına karşı çıkıyorum. Sonsuzluk sadece bir *façon de parler* (sözün gelişi) olarak, diğerleri kısıtlama olmaksızın artmaya izin verilmiş olduğu halde, belirli oranların belirsiz bir şekilde yakın olduğu limittir.⁶⁶⁹

Nagasawa'nın da işaret ettiği gibi, Gauss'un açıklaması, aktüel sonsuzluk ve potansiyel

⁶⁶⁷ Bu çelişkidenden Tanrı'nın özel bir isim olmadığı savunularak kaçınmak mümkün müdür? Monoteist bir Tanrı'nın değil de herhangi bir tanrının zamansızlığından bahsettiğimizde, bu bir analitik doğru olmak zorunda mıdır? Örneğin bu herhangi bir tanrı olursa, onun tözüne dair bir özellik olarak bahsetmek için özellikle belirtmem gereken bir gösterge ortaya çıkmayabilir. Mesela; Tanrı'dan değil de "tüm evreni yaratan mimardan" bahsediyorum dersen; "1. x tüm evreni yaratan mimardır ve 2. x iyidir" demek onunla ilgili analitik bir hakikati ele vermeyebilir. Ancak analitik doğrular *her zaman geçerli doğrulardır*. Dolayısıyla tüm evreni yaratan mimarın böyle bir özelliğine atıf yaptığım anda bu doğrunun geçerli olduğunu gösteren tüm örneklerin de doğru olması gerekir; "tüm evreni yaratan mimar zamansızdır", "tüm evreni yaratan mimar ezeldir" demek gibi. Ancak "İsrailoğullarını II. Ramses'ten kurtaran Allah'tır" ile "Big Bang'in sebebi Allah'tır" demek problemi daha da derinleştirecektir. Bu konuda bkz. Kai Nielsen, "The Intelligibility of God-Talk", *Religious Studies*, Cilt 6, Sayı 1, Mart 1970, sf.1-21. <https://www.jstor.org/stable/20004795> (19.05.2022)

⁶⁶⁸ Nelson Pike, a.g.e., s.27.

⁶⁶⁹ Yujin Nagasawa, *The Existence of God: A Philosophical Introduction*, New York: Routledge, Taylor&Francis Group, Taylor&Francis e-Library, 2011, s. 109.

sonsuzluk arasındaki farkı içermektedir.⁶⁷⁰ Cantor da bunu doğal sayıların sayısı kadar sıfırdan büyük çift sayıların var olduğunu göstererek meşhur küme teorisiyle ispatlamıştır. Cantor'a göre:

- (1) $\aleph_0 + n = \aleph_0$.
- (2) $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$.

Sonsuz sayılara eklenen herhangi bir sayı sonsuzun belirsiz limitini artırmıyordu. Sonsuzun aktüel olabilmesi halinde bile onun sayılabilmesi için ona eklenen sayının da belirli bir sonlu sayıyı vermesi gerekir. Ancak öyle olmamaktadır. Bunu daha iyi anlayabilmek için meşhur matematikçi David Hilbert'in "sonsuz otel paradoksu" örneğinden yararlanabiliriz. Sonlu sayıda (mesela 10) odası olan bir otelin dolu olması hâlinde açıktır ki yeni bir müşteri oraya yerleşemez. Ancak Hilbert'in güzel bir şekilde örneklemediği gibi otelin şimdi sonsuz sayıda odasının olduğunu düşünelim.⁶⁷¹ Farz edelim ki otelin tüm odaları doludur. Fakat bu sefer yeni bir müşteri geldiğinde, otel görevlisi 1 numaralı odadaki müşteriyi 2 numaralı odaya, 3 numaralı odadaki müşteriyi 4 numaralı odaya kaydırarak yeni müşteriye yer açar. Bir süre sonra otele sonsuz sayıda müşteri geldiğini düşünelim. Otel görevlisi bu sefer 1 numaralı odadaki müşteriyi 2'ye, 2'dekini 4'e, 3'tekini 6'ya, 4'tekini 8'e kaydirmiştir. Bunu yaparak tek sayılı odaların hepsi boş olur ve tüm *sonsuz* konukları oraya yerleştirebilir.⁶⁷²

Ancak Craig'in de hatırlattığı gibi:

Bu hikâyede otel sahibi akıllı bir şekilde yürüttüğü işletmesinin devam edeceğini sanır ancak otelinin potansiyel olarak değil *aktüel olarak sonsuz* sayıda odasının olduğunu ve *tüm odaların dolu olduğunu* unutmamıştır.⁶⁷³

Zira yine Craig'in dediği gibi: "Eğer otelin aktüel olarak sonsuz belirli odalarından oluşan bir koleksiyonu var ve *tüm* odalar doluyorsa, o hâlde daha fazla oda kalmaz."⁶⁷⁴ O hâlde aktüel olarak sonsuz varlıklardan bahsedemeyiz.

⁶⁷⁰ Yujin Nagasawa, a.g.e., s.109.

⁶⁷¹ William Lane Craig, a.g.e., s.23.

⁶⁷² William Lane Craig, a.g.e., s.85.

⁶⁷³ William Lane Craig, a.g.e., s.85.

⁶⁷⁴ William Lane Craig, a.g.e., s.85.

Ancak Tanrı'nın varlığı işte bu anlamda farklı bir durum sergiler; Tanrı Cantor'un da dediği gibi "mutlak sonsuzdur."⁶⁷⁵ Onun sonsuzluğu aktüel sonsuzluğun ötesinde bir varlık olarak *mutlaklığı* gerektirir. Bu mutlaklık ise sonsuzluk kavramının yukarıda Hilbert'in oteli örneğinde gösterdiğimiz gibi "sonsuz sayıda mutlak varlığın sonlu" önermeyle tanımlanması gibi paradoksal olarak sonuçlanacak bir sonsuzluk türü değildir. Tam da bu noktada Pike'a yaptığım atıfta görüldüğü gibi, Tanrı'ya yüklenen ezeli olmanın niteliği sorununu daha iyi anlamış oluruz; Tanrı bu anlamda ezeli değildir, onun ezeli sıfatı, mutlak sıfatının sonucudur. Eğer mutlak olarak varlığından bahsedersen, sonlu olmadığı fikrine ulaşmam için gereken fikri (*eidos*) anlamam mümkün olur. Tanrı işte tam da bu anlamda sonsuzluk fikrinin var olmuş hâlidir, ki bu da onun sadece sonsuz (infinite) değil ezeli (eternal) olduğu anlamına gelir. Sadece Platonik bir nesne olarak sonsuzun ontolojisinin varlığı değil aynı zamanda bunun dışında *gerçekleşmiş* olan varlığıdır. Bu durumda onun iki tür sonsuzluğu içinde bulundurduğunu söylemek mümkündür; aktüel olan sonsuzun ötesinde mutlak bir sonsuzluğun Platonik hakikatlerden bağımsız olarak gerçekleştiği bir *gövdedir* (*corpus*) Tanrı. Bu gövdenin Cantor'un yukarıda tanımladığı şekilde indirgenemez bir tür olduğu fikrinin tekrar telaffuz edilmesi gerektiğini söylemek bu yüzden önemlidir. Eğer Tanrı'nın bu şekilde bir sonsuzluğa sahip olmasını bekleyemezsek onun zamanla ilişkisinde "nerede" olduğunu anlamakta daha da zorlanırız. Elbette burada bu fikre karşı aşağıdaki Peter Van Inwagen'den atıf yaptığım gibi bazı itirazlar gelebilir:

Eğer varsaydığım gibi olaylar yoksa ve birinin zihninde varsa, onlar sözde olaylardır, o hâlde açıkça Tanrı'nın zihninde hiçbir şey düşünce değildir. Ancak farz edelim ki, ben hatalıyım ve olaylar var. Farz edelim ki tüm x nesnelere için F özelliği var ve herhangi bir t zamanında x 'in F özelliğinin olması önermesi bir olayı gerektirsin. Ve farz edelim ki x bir düşünür olsun ve F doğru türden bir zihni özellik olsun, bu olay x 'in zihninde bir fikirdir. Ve yine farz edelim ki Tanrı (hatırlanırsa onun zamansal bir varlık olduğunu farz ediyoruz) doğru türden belirli zihni özellikleri farklı zamanlarda haizdir ve o hâlde Tanrı'nın zihninde düşünce olarak belirebilir.⁶⁷⁶

Van Inwagen'in itirazı, açıkça görüldüğü gibi Tanrı'nın zamansal bir varlık olarak kabul edildiği öncülüne dayanır. Leftow, Van Inwagen'in bu fikrini aşağıdaki gibi özetlemiştir:

⁶⁷⁵ Yujin Nagasawa, a.g.e., s.111.

⁶⁷⁶ Peter Van Inwagen, "God and Other Uncreated Things", ed. Kevin Timpe, *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*, New York: Routledge Studies in the Philosophy of Religion, Taylor&Francis e-Library, 2009, içinde s.15.

-ilahi düşünceler olay olabilir. Fakat olaylar yoktur. Birisi zamanda bir özellik kazanırsa, dördüncü bir şey olarak o kişi tarafından oluşturulmuş, bir olay, özellik ve zaman yoktur. Oluş özelliğiyle bulunan nesnelere saymaksızın bu üçü anlamında (olay, özellik ve zaman) ne olduğunu tam olarak tarif edebiliriz.

-eğer olaylar olmuş olsaydı, onlar özellikleri içerirdi ve ilahi anlamda zihni olayların lehine Platonist önermelerin elimine edilmesi soyut varlıkları tamamen ortadan kaldırmazdı.⁶⁷⁷

Bu da Van Inwagen'in değinmiş olduğu Tanrı ve tümeller arasındaki ilişki problemini açıklamamız gerektiğini göstermektedir. Ancak Tanrı'nın ezeli olması özelliği için şunu demek mümkündür; eğer *soyut bir varlık* olarak Tanrı'nın mutlaklığını önceden varsayamazsam onun somut bir varlık olarak varlığının -bunu açıkça bilsem bile- soyut varlıkların *ondan çıkarımını* başka nasıl ifade edebilirim? Ben de Leftow gibi her zorunlu doğrunun belirli bir ontolojisinin olmadığı yönündeki fikre⁶⁷⁸ katılıyorum. Bu doğrultuda Tanrı'nın bu doğrulardan bağımsız olamayacağını ancak teist yargılardan bazılarını da olumlayacak bir şekilde onları *bilemeyeceği* düşüncesinin doğru olmadığını savunuyorum. Bunun sebebi de açıkça belirttiğim üzere Tanrı'nın tartışmasız bir özelliği olarak kabul edilmesi gereken ezeliğidir.

Ancak bu da bir sorun doğurur. Bu "tartışmasız özelliğin" tartışmasız olabilmesi için mutlak bir doğru olması gerekir; yani bu bir zorunlu doğrudur. O hâlde bu bir tür döngüsel muhakeme hatası olarak görülebilir mi? Bu tür bir zorunlu doğruyu bir ontoloji olarak kabul etmek gerekir ki Tanrı'nın zorunlu doğruları bilip bilmediği konusunda açık bir kesinlikle konuşabilelim. Örneğin;

"Bazı filozoflar keldir."

Dediğim zaman bu filozoflara ait kesin bir doğruluktan bahsederim; Sokrates'in ve Aristoteles'in kel olduğu doğrudur. Ancak bu " $\text{Log}_{10}e = 0.4342944819$ " demek gibi bir doğruluk değeri taşımaz. Sokrates'in veya Foucault'nun bir zamanlar kel olmadığı veya Russell gibi gür saçlı filozofların hepsinin bulunduğu tüm kümeler düşünülünce, hangi

⁶⁷⁷ Brian Leftow, a.g.e., sf.512-513.

⁶⁷⁸ Brian Leftow, a.g.e., s.59.

zorunlu doğruları hangi ontolojilerden çıkaracağımız muğlaklık kazanmaktadır. Bu muğlaklıktan çıkmak için Tanrı'ya atfedilen bazı özelliklerin onun *kendi içinde* ne kadar doğru olup olmadığını sormak gerekir. Çünkü şurası açıktır ki Tanrı'ya ait bir özellik olarak ezeli olmayı, insana ait bir özelliğin analogisiyle betimlemek problemlidir. Bunun yanında esas problem ise onun ezeli olduğu gerçeği yanında hangi doğruların ne kadar doğru olarak kalabileceği düşüncesidir. $2+2=4$ bir gerçeklik olarak Tanrı ile eşit derecede ezeliyse, bu değişmeyen gerçekliğin ezeliliği ile Tanrı'nın ezeliliği arasındaki görünürdeki paralellikten ne çıkarmalıyız?

Buna cevap verebilmek için Eleonore Stump ve Norman Kretzmann'ın ve Norman Kretzmann'ın 1992 tarihli makalelerine geri dönmek gerekiyor. Stump ve Kretzmann, Ezlilik-Zamansallık Eşzamanlılığı (*Eternal-Temporal Simultaneity*) olarak adlandırdıkları bir açıklamaya başvururlar:

(EZ') Her bir x ve her bir y için x ve y aşağıdaki şartlarda ancak ve ancak EZ olarak eşzamanlıdır

(i) Ya x ezeldir ve y zamansaldır veya tersi (uygunluk adına x ezeli y ise zamansal olsun) ve

(ii) Eşsiz bir referans çerçevesi içinde bulunan bir A cismine göre, x ve y 'nin ikisi de şimdidedir -yani (a) x , A'ya göre sonsuz şimdidedir, (b) y zamansal şimdidedir ve (c) hem x hem de y A'ya göre, A'nın her ikisiyle de doğrudan ve dolaysız nedensel ilişkiye girebileceği ve (ve farkındalığı varsa) her birinin farkında olabileceği şekilde konumlanmıştır ve;

(iii) Sonsuzca zamansal referans çerçevesi içinde bulunan bir B cismine göre, x ve y şimdidedir -yani (a) x sonsuz şimdidedir, (b) y , B ile aynı zamandadır ve (c) hem x hem de y B'ye göre, B'nin her ikisiyle de doğrudan ve dolaysız nedensel ilişkiye girebileceği ve (ve farkındalığı varsa) her birinin farkında olabileceği şekilde konumlanmıştır.⁶⁷⁹

Bence Stump ve Kretzmann'ın Boethiusçu ezlilik kavramına getirdikleri bu perspektif bu anlamda önemlidir. Çünkü Tanrı'nın bu şekilde eşzamanlı varoluşu aynı zamanda onun "yaşamsız" bir şekilde zamansız olduğuna yönelik eleştirileri savuşturmak için de gereklidir. Tanrı'nın *zamansızlığı*, bu durumda onun yaşamsız ve zamandan yoksun

⁶⁷⁹ Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Eternity, Awareness, and Action", *Faith and Philosophy*, Cilt 9, Sayı 4, 1992, DOI: 10.5840/faithphil19929433, s.478.

olduğu anlamında değil, tüm nesnelere ve olaylara göre *zamansız* olduğu şeklinde açıklanabilir. O hâlde ezellik bu anlamda Tanrı'ya yüklenebilen bir sıfat olarak kullanılabilir.

Stump ve Kretzmann'ın önermeleri, her bir x ve y olayının içinde bulunduğu eşsiz A veya B referans çerçevelerinin birbirine göreliliği olduğu *ayrı bir zamansal konum* bulunduğunu ileri sürer. Bu durumda Tanrı için mesela ayrı bir referans çerçevesi belirlerken x ve y olaylarının ikisi için de eşit olarak bulunabileceği zamansal bir düzlemin olduğu fikrine dayanır.

Stump ve Kretzmann'ın, Boethiusçu veya Anselmçi anlamda ezeli bir Tanrı'yı tanımlamak için yeterli olduğuna dair varsayımı kabul ederek başlanması gerektiğini ileri sürüyorum. Zira Tanrı'nın ezelliliğinin başka türlü anlaşılabilirliğini sanmıyorum. Çünkü "Tanrı'nın sonunun ve başlangıcının olmaması onun muhakkak bir zamansal çerçeveden münezzehe olmasını gerektirir mi?" sorusunu sorduğumuzda elimizde Tanrı'nın var olduğu tüm zamansal durumları içeren bir cevap bulmakta zorlanıyoruz. Soruyu daha da açarsak; bir nesnenin sonunun ve başlangıcının olmaması için muhakkak zamansız olması gerekir mi? Bu durumda pekâlâ *zamansal* ama aynı zamanda ezeli bir varlıktan bahsetmem mümkün olabilir mi?

Bunun hiçbir şekilde mümkün olduğunu sanmıyorum. Ezelliliğin aşağıda anlatacağım gibi bir aktüalite içermesi gerekir. Eğer Tanrı başlangıç ve sondan münezzehe ise bunun zamanın içinde olabildiğini düşünmek Tanrı'nın varlığını soyut ve somut anlamda temellendirebileceğimiz bir özdeşliği tamamen ortadan kaldırır.

Bu özdeşliğin bence *a priori* başka bir sonucu ise değişmezliktir. Değişmezliği Tanrı söz konusu olunca nasıl anlayabiliriz? Örneğin bir muzun rengi sarıdan kahverengiye dönüşünce onun "özelliklerinin" değiştiğinden bahsedebiliriz. Ancak Tanrı bu şekilde değişen bir varlık değildir; ya da şöyle ifade edersek daha doğru olacaktır. Tanrı için değişebileceği tüm durumları ifade eden herhangi bir küme yoktur. Fakat bu değişmezlik için de belirli bir kriter belirlemek gerekir; Cleland'ın bahsettiği gibi literatürde bahsedilen iki tür değişim vardır. Birisi gerçek değişimler, diğeri de gerçek olmayan

değişimler⁶⁸⁰ (salt Cambridge değişimi olarak tanımlanan değişimler). Nesnelere gerçekte ne kadar değiştiğini ve değişme özelliği gösterip göstermediğini yukarıda tartışmış ve görüşümü nesnelere gerçek bir değişim göstermediklerini sadece olaylara yönelik ise niceliksel bir değişim tanımlanabileceği yönünde belirtmiştim. Nesnelere sadece zamansal evreler üzerinde değişim özelliği gösterdiğini ileri sürersek gerçek bir değişimden bahsetmek zor olacaktır. Daha doğrusu statik bir zaman görüşü değişimi muhakkak reddetmek zorunda değildir, tersi de söylenebilir; bir nesnenin değiştiğini söylemek için zamanın var oluşunu ön bir varsayım olarak kabul etmek zorunda değiliz. Değişmezlik ile ilgili temel problemlerin çoğunu belirledik ancak tanımlandığında ortaya çıkan güçlüğü görmek zor değildir; t_1 ve t_2 zamanları arasında bulunan x nesnesinin değişmezlik özelliğini gösterebilmesi için bu zamanlar arasında bulunmaması gerekir. Ancak değişmezliğin gerek dinamik gerekse de statik zaman görüşleri açısından yarattığı zorlukların dışında onun tanımlanmasında temel problem benim açımdan doğruluk oluşturan değerlerin değişmesiyle ilgilidir.

Bu tez kapsamında önermemi Tanrı'nın *zamansız* bir ezeliliğe sahip olduğu fikrini öne çıkartarak devam ettireceğim. Ezellilik ve değişmezlik nedir sorusuna cevap verdiğimi düşünüyorum. Şimdi Tanrı'nın ezeliliği ve değişmezliğinin ne olduğu sorusuna cevap verelim.

2. Tanrı Nasıl Değişmez ve Ezeli Olabilir?

Birinci alt bölümde ezeliğin tanımını yaptım ve Tanrı'nın ezeliğinin onun zamansızlığıyla anlaşılabilmesi fikrini savundum. Ancak bu ezeliğin bir yönüdür. Yukarıda Tanrı'nın mükemmelliği başlığı altında Boethius'un "Tanrı'nın bir anda sınırsız hayata sahip olması" olarak tanımlandığını ifade etmiştim. Bu sınırsızlığın ne olduğunu ve ne ifade ettiğini daha iyi tanımlarsak Tanrı'nın ezeliği ve zaman ilişkisindeki muhtemel problemlere daha iyi cevap verilebilir diye düşünüyorum.

Tanrı'nın sonsuz hayatı, zamanla ilişkisi düşününce ne demektir? Edward Wierenga,

⁶⁸⁰ Carol E. Cleland, "The Difference between Real Change and "Mere" Cambridge Change", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Cilt. 60, Sayı. 3, Kasım 1990, <https://www.jstor.org/stable/4320159>, (04.06.2022) sf. 257-280.

Nelson Pike'in argümanını biraz daha özetleyerek şöyle bir tarif yapmaktadır:

(1) x , zamansal kapsamdan yoksunsa zamansızdır ve x zamansal konumdan yoksundur.⁶⁸¹

Ancak Wierenga'ya göre, Pike'in bu türden zamansal konum yüklemeleri bireylerden çok olaylara uygulanır. Eğer tüm zamansal konum yüklemeleri bu şekildeyse, hiçbir bireyin zamansal konumu yoktur.⁶⁸² Bu da Tanrı ile ilgili sınırsızlığın nasıl anlaşılması gerektiğine dair nasıl bir argüman üretmemiz gerektiği konusunda daha ayrıntılı düşünmemiz gerektiğini ortaya koymaktadır. Wierenga, bu noktada ezeliyet ve değişmezliğin nasıl anlaşılması gerektiğini şöyle tanımlar:

Eğer Tanrı ezeliyse, o hâlde onun eylemleri ve bilme eylemi, zaman içinde olmaz. Olaylara başvurmak yerine bunu Tanrı'nın özellikleri olarak söyleyebiliriz; örneğin *İbrahim'i yaratması* veya *South Bend'in Kokomo'nun kuzeyinde olmasını bilmesi* onun herhangi bir zamanda sahip olmadığı özelliklerdir. Daha genel olarak;

(3') x 'in ancak ve ancak P özelliği var ve t zamanında x 'in P özelliği varsa, x 'in zamansal konumu vardır.⁶⁸³

Bu durumda zamansız, değişmez ve ezeli bir Tanrı'nın nasıl olup da yaratım süreci içerisinde olduğu en azından daha basit bir açıklama kazanır; Tanrı bir özellik olarak zamansızlığa sahiptir, o hâlde bu olaylar ve onlara Tanrı'nın potansiyel müdahaleleri zamansızlıkla bir çelişki doğurmaz. Wierenga bunu şu sözlerle açıklar: "her ne kadar ezeliyet zamansızlığı içerse de o zamansızlık tarafından *içerilmez*."⁶⁸⁴

Ancak bunun basitleştirilmiş bir Tanrı ontolojisi olduğunu söylemek de mümkündür. Daha doğrusu şöyle düşünelim; Tanrı'nın tek, basit ve bölünemez bir varlık olarak olayları yaratmayı veya onları bilmeyi bir özellik olarak taşıdığı fikri bence muğlak ve sonucu belirlemekten uzaktır. Çünkü bu sefer Tanrı'nın zihni sürecinin ne olduğu sorulacaktır. Bir kaplan da avını nasıl avlayacağını *bilir*. Ancak bu konudaki iradesini

⁶⁸¹ Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, ABD: Cornell University Press, 1989, s.168.

⁶⁸² Edward R. Wierenga, a.g.e., s.168.

⁶⁸³ Edward R. Wierenga, a.g.e., s.170.

⁶⁸⁴ Edward R. Wierenga, a.g.e., s.167.

neyin belirlediğini bilemez. Tanrı'nın bilmesi bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi bence hiçbir varlığın düşünemeyeceği bir matrisi içermektedir. Fakat Wierenga'nın bu ifadesinde sorunlu olan argüman özelliğini içeren herhangi bir kümenin kendine referans vermesindeki sorundur. Olayları Tanrı bir özellik olarak kendisinde taşıyorsa x ya da y olayına atfedilebilecek sınırsız bir Tanrı'nın varlığını ileri sürmek tam da bu Tanrı'yı x ya da y olayının varlığı içerisinde tanımlamak anlamına gelir.

Bana göre Tanrı'nın ontolojik gerçekliği bu şekilde bir kendi kendine referansı içeremez. Aksi halde bu onun varlığının tam aksine bir sonucu gerektiren argümana dönüşürdü. O da Tanrı'ya böyle bir referans olarak ihtiyaç duyulmadığı argümanıdır. Çünkü din ve bilim çelişkisi ve benzeri argümanlar bir yana, pozitivist ateizmin en temel argümanlarından birisi Tanrı'nın bir ön kabul olarak varsayılmasının *gereksizliği*dir. Aslında bu bağlamda teizm ironik olarak ateizmin eline, zamansal bir Tanrı ile sınırlanan referans vermektedir. Buna sonuç bölümünde değineceğim.

Eğer Tanrı'nın ezellik ve değişmezliğinden anlaşılan daha önce de belirtmiş olduğum gibi Stump ve Kretzmann'ın zamansızlıkla bağlantılı eşzamanlılık ise buradaki eşzamanlılık tanımının başlangıç için en iyi çözüm olduğunu düşünüyorum. Yukarıda Paul Helm'in, Stump ve Kretzmann'ın *eşzamanlı zamansızlık* tanımının dar anlamıyla (*stricto sensu*) “zamansızlıktan vazgeçme” olduğunu söyleyerek itiraz ettiğine değinmiştim.⁶⁸⁵ Helm'in görüşünün neden önemli olduğuna da son bölümde değineceğim.

C. Tanrı'nın Mutlak İlmî

Tez boyunca savunduğum Dört-boyutçu ve Ezelici görüşün Tanrı tarafından nasıl yaşandığını düşünelim. Zamanda olan *olaylar* ve *nesnelere* Tanrı'nın gözünden Dört-boyutçu bir şekilde vardılar; bizim gözümüzden değil. Esasında işaret etmek istediğim nokta Tanrı'nın farklı referans çerçevelerine bağlı olaylar içerisinde şu ya da bu, p veya q özelliğine sahip x nesnesinin bir referans çerçevesine sahip olması değildir; tüm referans çerçeveleri içerisinde inkâr edilemeyecek tek bir varlık olarak bulunmasıdır. Dünyadan

⁶⁸⁵ Paul Helm, a.g.e., s.28.

fırlatılan bir roket, dünya zamanıyla o referans çerçevesinde bulunur ve bu referans çerçevesi uzayda bulunan herhangi bir nesne (ve hatta olayla) izafi olarak eşsiz bir statüde değildir. Ancak Tanrı'nın varlığının başka herhangi bir nesneden farkı tüm bu çerçevelerin dışında bulunan gerçek tek varlık olarak eşzamanlı olmasıdır. Başka bir örnek vermek gerekirse bundan 300 bin yıl öncesine giden bir zaman yolcusu farklı referans çerçevelerinde *hareket edebilir* ancak bunlara sahip değildir. Tanrı bu referans çerçevelerinin herhangi birinde yer alan herhangi bir olayla *vardır*. Dolayısıyla Tanrı sadece uzay-zamanın içerisinde bir varlık olarak değil, doğrudan *onun-la* vardır. Buna karşılık Hasker'ın sözleriyle ifade ettiği görüşe atıf yaparsak:

Gösterildiği gibi eğer Tanrı ezeliyse, o bizi sadece sonsuzluk içerisinde bizim kendi değişmez “benzeşimler”, “görünümler” veya temsillerimiz üzerine temaşa ederek bilir. Fakat ben bunu işin aslında aşırı derecede kabul edilmesi güç buluyorum. Ben kendi adıma, ezeli bir Tanrı'nın, bizim onun inayetli mevcudiyetiyle hayatımızda tarihsel müdahaleleri ile deneyimlediğimiz olayların hepsine sebep olabileceğini anlıyorum.⁶⁸⁶

Ancak bu tür bir Tanrı görüşünün nasıl savunulabileceğini anlamak zordur. Deneyimlediğimiz şey Tanrı'nın *bir olayı* değilse nedir? Ancak bu olayın Tanrı'nın tüm zamanlardaki varlığının dışında olduğunu söylemek teizmin temel bir argümanı olarak müdahaleci ve her şeyi bilen Tanrı anlayışını devre dışı bırakır mı? Tanrı'nın zamansız sınırsızlığı kavramını anlamamanın bu noktada önemli olduğunu düşünüyorum. Bunu daha iyi açıklamak için Alan Padgett'in aşağıdaki önermesini ele alalım:

Tanrı'nın bizzat kendisi bazı açılardan zamansaldır: Bu onun zamansız olamayacağı anlamına gelir mi? Bu “zamansızlıktan” ne kastedildiğine bağlıdır. Aristoteles eğer bir şey *(i)* zamanla ölçülemiyorsa ve *(ii)* zamandan etkilenmiyor veya zaman tarafından içerilmiyorsa zamansız olduğunu düşünmüştü. Benzer bir şekilde ben de Tanrı'nın aslında hem zamansal hem de “görelî” bir şekilde zamansız olduğunu iddia ettim.⁶⁸⁷

Burada da temel problem Padgett'in birbiriyle temelde çelişkili gibi görünen iki kavramı seçmesinde değil, kastettiğinin ne olduğunun anlaşılmasında görünüyor. Örneğin kuantum fiziğinin bir atomun uzamsal varoluşunun belirlenmesindeki güçlüğüne dair meşhur Çift Yarıklık deneyini ele alalım. Bu deneyde atom hem dalga hem de parçacık

⁶⁸⁶ William Hasker, *God, Time, and Knowledge*, New York, Cornell University Press, 1989, s.184.

⁶⁸⁷ Alan Padgett, a.g.e., s.126.

fonksiyonu göstermektedir. Tanrı'nın elbette hem zamansal hem de zamansız olması için bu bağlamda engel yoktur. Ancak *bu bağlam* nedir? Çünkü Tanrı atomlardan oluşmaz (ya da en azından dar anlamıyla, hилоzoist teolojiler dışında düşünülen bir Tanrı için bunu söyleyebiliriz). Ayrıca böyle bir bağlam oluşsaydı bile kendi oluştuğu atomları bu şekilde kontrol edebilecek bir varlıktan bahsetmiş olurduk. Bu çelişkiyi de bir kenara bırakırsak, Tanrı'nın kavramsal anlamda ikisini bir arada bünyesinde bulundurması bir özdeşlik sorunu olarak görülmelidir. Kavramın dışında düşünüldüğünde böyle olup olmadığına yönelik inanç elbette ne monoteizm ne de bu inancı sorgulayan felsefe açısından sorun teşkil etmez çünkü artık bu iki zıt kavramın uygulanabileceği bir inanç nesnesi yoktur, dolayısıyla bu açıdan bir monoteistin neden birbirine zıt iki kavramı savunarak inandığını sormaya gerek kalmaz. Ancak tekrar dediğim gibi felsefi bir problemi işaret etmesi açısından bu zamansızlığın göreliliğini söylemek Padgett'in durumunda kurtarıcı olmayacaktır.

Çünkü Padgett, Stump ve Kretzmann'da olduğu gibi Tanrı'nın Ezelilik-Zamansallık Eşzamanlılığından farklı bir tasavvur çizmektedir. Hem zamansallık hem de zamansızlık birbirine göreliliği için Stump ve Kretzman'ın açıkladığı bir eşzamanlılık formülü gerekir. Çünkü tahmin edilebileceği gibi zamansız bir nesne, zamansal varlığa göre zamanda değildir. Dolayısıyla bu bağlamda Padgett'in önerisini kabul etmek zor görünmektedir.

Tüm bunlar mükemmel varlık teolojisinin -aşağıda da üzerinde duracağım farklı modifikasyonlarla- kabulünün daha olanaklı ve benimsenebilir olduğunu göstermektedir. Mükemmel varlık teolojisi hiç şüphesiz birtakım dezavantajlardan yoksun değildir. Leftow'un ifade ettiği gibi:

Ben Tanrı'nın farkında olmadığı bir mevcudiyetin olmadığını ileri sürüyorum. Zira Tanrı'nın algıladığı şeylerin Tanrı ile birlikte sonsuzda oluşu, her ne kadar bu oluşlar bir anda değil ama birbiri ardı sıra olsa da oluştuğu zamana göre zamanda oluşun ta kendisidir.⁶⁸⁸

Leftow'un bu cümlesinden de anlaşılacağı gibi, P_b açısından sorun, Tanrı ile birlikte sonsuz olan tüm nesnelerin aynı anda olması halinde Tanrı'nın "farkındalığını" nasıl

⁶⁸⁸ Brian Leftow, *Time and Eternity*, New York: Cornell University Press, 1991, s.235.

açıklayacağımızı içermektedir. Çünkü Tanrı eğer tüm anlarda, tüm oluşlarla birlikteyse bu oluşların herhangi bir zamana “göre” başka bir zamanda olup olmadığını bilmesinin anlamı kalmayacaktır.

Bu sebeple şimdiye kadar bu ezililik ve değişmezlik kavramlarını ve Tanrı'nın onlara bir özellik olarak nasıl sahip olduğunu tanımladığımıza göre, Boethiusçu anlamda yine Stump ve Kretzmann'ın ele aldığı gibi onun ezililiğinin mutlak ilmiyle ve dolayısıyla onun farkındalığıyla çelişkili olup olmadığını nasıl değerlendirebiliriz?

Stump ve Kretzmann'ın Ezililik-Zamansallık Eşzamanlılığı hipotezinin ve bu hipotez bağlamında Tanrı'nın mutlak ilminin nasıl açıklanacağını üzerinde duracağım. Ancak onu açıklamaya geçmeden önce Tanrı'nın ezililik özelliğinin onun mutlak ilmiyle (*omniscience*) neden çelişmediğini Cantor'un aşağıdaki pasajına atıfla işaret etmek gerekmektedir:

Ben aktüel sonsuzluğun indirgenemez bir tür olarak varlığını (Genus Supremum) asla varsaymadım. Tam da aksine, aktüel sonsuzluğun bu şekilde bir Genus Supremum'unun olmadığını gösterdim. Tüm bu son ve sonluötesi varlığın ötesinde yatan bir tür (Genus) değildir: O, adı Tanrı olan, her şeyin içinde olduğu, her şeyi içeren, eşsiz, tamamen bireysel olarak tek, insan zekâsı için sırrına varılamaz bir Mutlaklık, ayrıca matematiğin nesnesi olmayan, ölçülemeyen, en basit yapı (Ens Simplicissimum), en saf harekettir.⁶⁸⁹

Bu en saf hareket ve Mutlaklık olarak Tanrı bir “genus” olmadığı için onun mutlak bir ilmi olduğunu ancak varsayabilir ve bu ilmin derinliği konusunda akıl yürütemeyiz. Bu varsayım ise sadece belirli idealaların şekillenmesinden oluşabilir. Ancak Cantor ironik olarak, Tanrı'nın insan anlayışının ötesinde olduğu fikrini canla başla savunmasına karşılık bu kısa paragrafta onun nasıl tanımlanamayacağını en özlü ve olabilecek en muhteşem şekilde tanımlamış olur.⁶⁹⁰

Cantor'un bu tanımından hareketle şunu diyebilmek mümkündür. Tanrı zamansız varlığını, zamanın gerçekliğinden veya onun gerçek dışılığından almaz. Bu da bizi

⁶⁸⁹ Joanna Van Der Veen&Leon Horsten, “Cantorian Infinity and Philosophical Concepts of God”, *European Journal for Philosophy of Religion*, Eylül 2013, s.125. DOI:10.24204/ejpr.v5i3.222

⁶⁹⁰ Joanna Van Der Veen&Leon Horsten, a.g.e., s.125.

Tanrı'nın zorunlu olarak olaylar ve nesnelerin dışında var oluşunun olumlanması ve dolayısıyla bu varoluşun onun mutlak ilmini gerektirdiği fikrine götürür.

Ancak yine de Tanrı'nın bu mutlak ilminin en azından nasıl bir soyutlamayı gerektirdiğini ve neye indirgenebileceğini sorabiliriz. Yukarıda yine Stump ve Kretzmann'ın düşüncelerine atıfla, Tanrı'nın zorunlu doğrulardan farklı bir ezeliğinin olması gerektiğinden bahsetmişim.⁶⁹¹ Ancak bu yine de Tanrı ve onun zorunlu doğrulara dayalı bilgisi arasındaki çelişkinin kaynaklandığı Platoncu açıklamanın üzerinde durmayı gerektirmektedir.

Her iki hakikat de *aynı anda* savunulamayacağına göre (Tanrı'nın ezeli bir varlık olarak nesnelere hakkında bilgisi ve ezeli hakikatler) Platonculuk için en fazla dezavantajlı görünen eleştiri aşağıda Leftow'un getirdiği eleştiridir diyebiliriz:⁶⁹²

Realizmde *K* özelliğinin *K*-yapma rolü vardır: bir özellik, *K* olmayı kurucu olarak oluşturan doğru ilişkinin varlığıdır. *K*-olmanın, *K* ile ilişkisindeki katkısıdır. O hâlde tanrısal varlığın varoluşu Tanrı'nın varlığını olduğu gibi açıklar, Tanrı mutlak ilim sahibidir çünkü belki tanrısal varlık mutlak ilim sahibi olmayı gerektirir veya içerir. Tanrı'nın olduğu gibi olması o varlığın olduğu gibi olmasını açıklamaz zira gördüğümüz gibi eğer tanrısal bir varlık Platonikse, o varlığını veya içeriğini ona sahip olan Tanrı'dan almaz. Bu durumda Platonizm, boşlukta asılı bir mecaz teori olarak ondan daha üstün olan tözel özelliklere bel bağlar.⁶⁹³

Leftow'un Platoncu olmayan bir zamansız Tanrı tasavvurunu *zamansız* olarak savunmasının imkânsız olduğu fikrindeyim.⁶⁹⁴ Leftow, bir düşünce nesnesi olarak Tanrı'nın *varlığı* ve bu varlığın *bilgisini* birbirine karıştırıyor gibi görünmektedir. Tanrı'nın düşünce nesnesi olarak varlığı, onun varlığını gerekli kılan bir unsur değildir. Daha da açarsak, matematiksel bir nesnenin varlığının Platonik gerçekliği, onun *varlığının* gerçekliğidir. Bu nesnenin kendisinin varlığının bilgisinin değil. Bazı matematiksel nesnelerin -ve hatta formülasyonların da- tamı tamına ispatlandığı Lewis gibi bir modal dünya tasavvuru düşünsek bile, bunlar muhakkak bir ontoloji gerektirmez.

⁶⁹¹ Bkz. s.256.

⁶⁹² Elbette bu eleştirinin temelinde nominalizmin idealizme karşı varlık ekonomisinin düzenlenmesine yönelik uyarısı da yatmaktadır. Bir varlığı açıklamak için pek çok varlığın açıklamasını gerektiren bir ontolojik şemanın çıkarılması gerekir. Bu doğrudur. Ancak bunu yaparken varlıkların hangi platoncu özelliklerinin diğerlerinden ayrılacağını belirtmek zordur.

⁶⁹³ Brian Leftow, *God and Necessity*, s.234.

⁶⁹⁴ Brian Leftow, *Time and Eternity*, s.111.

Leftow'un "bazı zorunlu doğruların aktüel doğruları sağlamadığını; aktüel doğrunun soyut mümkün dünyalardan olmayan bir şeyin katkısını gerektirdiğini" söylemesi de bu fikrimi doğrular niteliktedir.⁶⁹⁵ Ancak Leftow'un bu ifadesi bu durumda Platoncu karşıtı senaryoda ileri sürdüğü yukarıdaki fikirle çelişmektedir. Daha da açarsam, Leftow eseri *Time and Eternity*'nin pek çok yerinde Neo-Platoncu varlık hiyerarşisinden açıklamasının yeterli olmadığını göstermek için bu yola başvurmuştur. Şu örneğini ele alalım:

Zamansız varlıkların zamansal varlıklardan daha üstün derece varlığının olduğu iddiası onların zamansal varlıklardan yani daha gerçek olduğunu ileri sürebilir yani bir şekilde zamansız varlıklar zamansal olanlara göre daha orijinaldirler. Eğer böyleyse John Wayne, Caspar Milquetoast'a göre daha orijinaldir çünkü F ile temsil edilen erkeklik özellikleri yelpazesine göre John Wayne, Caspar Milquetoast'a nazaran daha orijinal, tam veya daha yoğun F'dir.⁶⁹⁶

Leftow bunu Augustineci (ve dolayısıyla temelde Neo-Platoncu) Tanrı tasavvurunun eleştirisi olarak iddia etmektedir. Leftow'un bu argümanı, çakmaklı misket tüfeğinin tüfek olma özelliklerinin otomatik taarruz tüfeğine göre, daha orijinal ve otantik olması sebebiyle daha orijinal olduğu iddiasına benzer. Oysa ki buradaki orijinallik (semantik tartışma bir yana) tamamen atfedilen özelliklerin gerçekliğine bağlıdır. Dolayısıyla Platon'un veya Neo-Platoncuların bunu nasıl başardığı ayrı bir tartışma konusu olsa da nesnelere arasında bu türden bir hiyerarşi kurabilmek için nesnenin doğruluk değeri olarak matematiksel gerçekliği Platonculuk için önemlidir. Eğer bir erkeğin erkeklik özellikleri diğer bir erkeğin erkeklik özelliklerine nispeten *matematiksel bir eidos* bilgisini temsil ediyorsa bir hiyerarşi konusudur. Bu anlamda Leftow'un Tanrı'nın zamanla ilişkisinde ezelilik ve değişmezlik ile ilgili Stump ve Kretzmann doğrultusunda geliştirdiği *eşzamanlı zamansızlık* ve Platonculuk konusundaki eleştirilerine katılmıyorum.

Tanrı'nın değişmezlik ve ezeliliği konusundaki fikirler ile ilgili görüşüm, Tanrı'nın bu özelliklere kesin ve diğer Platoncu nesnelere paylaşılabılır şekilde olduğu yönündedir. Benim düşünceme göre Tanrı ve Dört-boyutçu zaman fikrinin bir arada ele alınabilmesi için Neo-Platoncu fikirlerin tekrar uygulanabilmesi gerekir. Zira bu fikirler kipsiz ve indirgenebilir endeksli ifadelerin varlığını savunmakla çelişkili değildir. Peki, aykırı olmasa bile Tanrı'nın bu endeksleri bilmesini nasıl açıklayabiliriz?

⁶⁹⁵ Brian Leftow, *God and Necessity*, s.57.

⁶⁹⁶ Brian Leftow, *Time and Eternity*, s.82.

Burada Paul Helm'den aşağıda yaptığımız atfa başvurarak daha iyi bir açıklama yapabiliriz:

(...) Nesnelere zamansal bir sekans içerisinde mevcut olduğu, Tanrı'nın da “dün”, “önce”, “şimdi” ve “sonra” gibi zamansal endeksli ifadelerin nosyonuna dair zaman konseptine sahip olup olmadığı daha da tartışmalıdır. Eğer o zamanda değilse, bu açıklamalar ona uygulanamaz; *a fortiori* bunları da kendisine uygulayamaz. Fakat mesela doğum günü yıllar önce olan biri olan birisinde olduğu gibi, Tanrı'nın bunu anlayan birine ilişkin bir fikri olması mümkün müdür? Bu da makul değildir. Bir bekar, evlenmenin ne demek olduğunu bilebilir. Bunun sebebi sadece, bekarların evlenebilmesi midir? Ancak zamandaki bireylere zamansal endeksli ifadelerin uygulanmasına neyin dahil olduğunun bilgisi Tanrı için mümkün olmasa bile bu çok önemli değildir çünkü bu tür endeksli ifadelerin kullanımının, doğru olarak kullanılabilmesi için endeksli olmayan zaman konseptinin varlığına bağlı olduğu makul bir biçimde tartışılmıştır.

Tanrı'nın, zamandaki yaratıkların bilgisine sahip olması da tanrısal basitlik fikriyle çelişkili değildir. (...) Tanrısal basitlik, Tanrı'nın zamansal ya da zamansal olarak parçalara bölünememesi anlamına gelir ve her ne kadar onun özellikleri farklı olsa da “Tanrı bilgedir”, “Tanrı iyidir” ifadesinden, bu yüklem tek bir en yüksek moral doğaya işaret etmiş olmakla farklıdır. Tanrı'nın zamanda varolması bu basitliği dışarıda bıraksa da Tanrı'nın zamansız varlığı bunun zorunlu koşuludur. Fakat tanrısal basitliğin taraftarları bu doktrini Tanrı'nın zihnindeki nesnelere kadar uzatmazlar. Tanrısal basitlik, Tanrı'nın yarattığı ve bildiği en az *tek bir şeyin* (italik çev.) olduğu fikriyle tutarsız değildir.⁶⁹⁷

Yukarıdaki atıfta italik olarak belirtilen “tek bir şeyin” olduğu fikri, meseleyi anlamak için çok önemlidir. Eğer tanrısal basitlik, Tanrı'nın sonsuz yaşamı içerisinde onun endeksli ifadeleri bilmesini engelliyorsa, bunun sebebi belki de bizim bu endeksli ifadeleri “pek çok” nesnenin bilgisi olarak değerlendirmemiz olabilir mi?

Örneğin, “bugün” için kullandığım ifadenin bilgisi insanın biyolojik bir saat mekanizması olarak yaşadığı pek çok “bugün” için geçerlidir. Ancak tüm bu “bugünlerin” bilgisi, zamansal ya da zamansal diğer tüm bilgilerle birlikte Tanrı'da diğer tüm varlıkların bilgisiyle birlikte “tek” bir kümede bulunsa ne olurdu? Bu şüphesiz insan için düşünülmesi imkânsız bir şeydir; insanlar hangi akli yetide olursa olsunlar, kavramların insanlarda belirli bir Kantiyen şema içerisinde bulunduğunu düşünmek eğilimindeyizdir. Örneğin insan için matematiksel bilgiyle, otobüse saat kaçta bineceği bilgisi doğrudan

⁶⁹⁷ Paul Helm, a.g.e., s.25.

ilgili görünmez ancak Tanrı için tüm bu bilgiler sadece “bilgidir” ve bu bilgiler ölçülebilir varlıklar olarak yani her biri ayrı ayrı bir kavram kümesi altında değil ancak sadece belirli ölçüler olarak görülebiliyor olabilir.

Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi insandan farklıdır. Bu örneği biraz daha genişletelim. Örneğin zamanın geçtiğini saatime bakarak bilebilirim. “Bugün saat 7’de yemek yiyeceğimi” bilebilirim. Ancak saatime bakabileceğim ve bugün saat 7’de yemek yiyeceğim bilgisi konusunda kesin konuşsam bile bunlar değişebilir. Saatin 7 olduğu bilgisi bir saat sonra yanlış olur, yemek yiyeceğim bilgisi ise hayatın akışına göre değişebilir. Benzer bir şekilde bilimsel olarak vakıf olduğumu iddia ettiğim bir bilgi de böyle olabilir; bir atomun davranışı ve onun kütleçekim ile ilişkisini hesapladığım bilgi yanlışlanabilir. Ancak bunun doğrusunu Tanrı bilmek *zorundadır*.

Bu örnekten hareket edersek; zamanda bir saat ileri giderek saat 7’de yemek yiyeceğimi *öngörebilir miyim?* Böyle bir bilgiye sahip olursam Tanrı ile aynı mutlak bilgiye sahip olmuş olmaz mıyım? Ya da bilim ve teknolojiye ulaşılan olağanüstü bir gelişme bilime ulaşmamdaki pek çok engeli ortadan kaldırırsa ne olacaktır? Bir insanın bilincini, yok edilmesi imkânsız ve yok oluşu ancak bir kaza ile gerçekleşebilecek bir taşıyıcıya aktardığını düşünün. Bu insan teknik olarak ölümsüz olacaktır. Bu insan tanrılaşmasa bile bilgisinin olağanüstü derecede artması mümkündür. Ya da insanlar zamanı, gerçekliği ve geleceği simüle edip gösterebilen inanılmaz zeki ve “tanrısal” bir yapay zekâ geliştirdikleri zaman bunu Tanrı'nın bilgisiyle kıyaslayabilir miyiz?

Daha da önemli bir paradoks -sanırım- böyle bir yapay zekânın Tanrı'nın varlığını kanıtlaması olacaktır.⁶⁹⁸

⁶⁹⁸ Elbette henüz böyle bir yapay zekâ geliştirilememiş olduğu gibi, mevcut olarak geliştirilen yapay zekâların gerçekten de ne kadar yapay zekâ olduğu çok tartışmalıdır. Çoğu filozof ve bilişim uzmanı yapay zekâ teriminin *ad hoc* bir terim olduğunu düşünmektedir. Böyle bir yapay zekânın Tanrı'nın varlığını ispatlaması ise gerçekten bir paradoks olur muydu? Yakın zamanda Benzmüller ve Paleo'nun bir çalışmasında, Gödel'in ontolojik argümanını çalıştırdıkları bir yapay zekânın böyle bir kanıt bulduğu ileri sürülmüştü. Bu konuda bkz. Christoph Benzmüller ve Bruno Woltzenlogel Paleo, “Automating Gödel's Ontological Proof of God's Existence with Higher-order Automated Theorem Provers” *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications*, Konferans Makalesi, Ağustos 2014, sf. DOI:10.3233/978-1-61499-419-0-93

Bu senaryoları bilimkurgusal bulabiliriz. Daha ayağı yere basan argümanlar üzerinden gidersek, Tanrı'nın diğer insanlar ve varlıklara nazaran mutlak bir ilmi olduğunu düşünmemiz gerektiğini iddia eden sebeplerin makul bir açıklaması bence bu şekilde daha iyi anlaşılabilir. Tanrı'nın mutlak ilmini içeren zihni, herhangi bir kuark parçacığının yeri ve hızının zorunlu bilgisiyle, blues müziğinin pentatonik gamlardan oluştuğu bilgisini *aynı* ölçekte biliyor olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin sadece $2+2=4$ 'ü değil bu matematiksel gerçeğin *kesinliği* olduğunu da söylemek zorundayız. Çünkü bu ölçümsel bilgi ona raporlanmaktadır ve o bunu bilmektedir.

Bu da yukarıda tartışmamın son bölümünde Platonculuk ile ilgili yaptığım analize tekabül etmektedir. Daha özlü bir şekilde ifade etmek gerekirse, tüm bu varlıkların maddi olarak uzay ve zamanda işgal ettiği yer sadece *bir* bilgi olabilir. Bu da Platoncu açıklamada eksik kalan noktayı yani, ezeli hakikatlerin Tanrı'nın bilgisi ile çelişkili olabileceğine dair itirazları savuşturmamızı sağlamak için başka elimize başka bir koz verebilir.

Ancak tüm bu bilgi onun tüm zamanlarda aynı anda bulunmasıyla nasıl birlikte açıklanır? Çünkü *a priori* bilgiler, deneyimden bağımsız olmakla zamandan da bağımsızdır. Anthony Kenny, “eğer Tanrı her şeyi biliyorsa, bildikleri gerçekler arasında mantığın ve matematiğin *a priori* gerçekleri de vardır.”⁶⁹⁹ demektedir. Zira Tanrı'nın *a priori* gerçekleri bilmediğini düşünmek onun mutlak ilme sahip olduğu fikrine aykırı olacaktır. Şöyle düşünersek; “tüm bekârların evli olmadığını” bilmek Tanrı için ne demektir? Kenny tam bu noktada, Augustine'in platonculuğunu hatırlatır:

Augustine, eğer zihinlerimizden daha üstün bir şey varsa onun Tanrı olduğunu itiraf eden bir rakibin, Tanrı'nın varlığını ispat etmiş olduğunu iddia eder. Zira eğer hakikatten daha üstün bir mükemmellik varsa bu o zaman Tanrı'dır; fakat değilse o zaman hakikatin kendisi Tanrı'dır.

(...) Augustine'in argümanında önemli bir adım matematiksel doğruların keşfedildiği ve zihin tarafından icat edilmediğidir. Bu matematikteki Platoncu tipik bir ifadesidir. Şüphesiz ki 'Platoncu' yararlı bir kelime değildir. Platonizm felsefede, tıpkı politikada 'faşizmde' olduğu gibi, yargı belirten anlamının tanımsal anlamını aşındırdığı bir kelimedir. 'Platoncu', tıpkı 'faşist' gibi kendilerine ait olduğunu iddia etmekten çok başkalarını o şekilde çağırmaya hazır bir isim olagelmiştir.⁷⁰⁰

⁶⁹⁹ Anthony Kenny, *The God of The Philosophers*, s.16.

⁷⁰⁰ Anthony Kenny, a.g.e., s.16.

Kenny'ye katılıyor ve en azından matematiksel Platonculuğu savunan biri olarak Tanrı'nın bu şekildeki bilgisinin mümkün olduğunu savunuyorum. Ancak bu bilginin mahiyetindeki sorun başka bir problematiğe götürmektedir. O da matematiksel nesnelere doğruluğunun *sonsuz* olup olmadığı fikridir. Öklidyen üçgenin üç kenarının olduğu bilgisinin *hiçbir dünyada* değişmeyeceğini düşünürsek bu bilginin Tanrı'nın sonsuz bilgisiyle eşit olduğu sonucuna varırız.

Burada Kenny'ye atıf yaparak meseleyi biraz daha iyi açıklayabiliriz:

Bana göre, Tanrı'nın varlığını matematik felsefesinin problemlerine bir çözüm olarak postüle etmek yararsızdır. Matematiksel doğruların nesneliği kısaca Tanrı'nın gücünün sınırları hakkındaki problemler olarak geri döner: Skolastik teori açısından zorunlu ancak bağlayıcı olmayan, iradi olmayan ve Tanrı'yı henüz etkilemeyen problemler. Bu problemlere bağımsız olarak ilahi kadir-i mutlaklık meselesine gelince değineceğiz.

Öte yandan, matematik ve mantığa ilahi mutlak ilimlerin uygulanması nosyonu matematik felsefesine içkin problemleri çoğaltmaz. Eğer realizm doğruysa, o hâlde Tanrı'nın Platoncu doğrularla ilişkisi gizemlidir ancak bu, biz insanların nasıl olup da onları sembollerin sanatsal manipülasyonları ile bildiğimizden daha az gizemli değildir. Öte yandan eğer konstrüktivistler haklıysa, onun *a priori* disiplinleri bilmesi yaratıklarının bilgisini azaltır; özellikle insanoğlunun güçleri, aktiviteleri ve kararları hakkındaki bilgisini.⁷⁰¹

Tanrı'nın $2+2=5$ formülünü elde edememesi, Platoncu formülün uygulandığı teist herhangi bir yaklaşım için problemdir. Ancak belki de Leftow'un yaptığı gibi bu zorunlu doğru kavramının ne olduğunu biraz daha açabiliriz. Bir doğruyu zorunlu kılan nedir? Örneğin $2+2=4$ 'ü zorunlu olarak doğru kılan *şey* ile Ağrı dağına dağ yapan *şey* birbiriyle aynı özellikleri mi taşır? Şu önermeyi düşünelim:

“Argun Sezer ve bu tezin yazarı aynı kişilerdir.”

“2 ve 2'nin toplamı 4 eder.”

Bu tezin yazarı ile onun isminin aynı olması arasındaki ilişki mi (ve bağlacının mantıksal olarak zorunluluk doğurduğu ilişki) yoksa bu tezin yazarının Argun *olması* mı

⁷⁰¹ Anthony Kenny, a.g.e., s.26.

zorunluluğu gerektirir? Belki de bu sebeple, bu tezin yazarı olma özelliğine sahip olmak ve Argun Sezer olmak arasındaki ilişkinin kendisi Tanrı açısından *zorunlu bir ilişki* değildir. Zira, Argun Sezer ve bu tezin yazarını belirleyen ilişkinin özdeşliği, bu tezi yazmam için gerekli bir ilişki değildir. Argun Sezer *sadece* bir tez yazarı değildir; ancak bu onun tez yazarı olmadığı tüm kümelerde başka özelliklerle kurduğu ilişkiler (bu tezin yazarı aynı zamanda amatör bir bilgisayar programcısıdır gibi) üzerinden tanımlanabilecek genel bir küme içerisinde oluşabilir. Bu durumda Argun Sezer'in tümel doğruluğunun onun alt sınıflara uygulanabildiği ilişkilerin *bilgisi* Tanrı için zorunlu bir doğru demem mümkün olacaktır.

$2+2=4$ için de benzer bir argümanı kurabiliriz. 4 sayısını elde etmek için çok farklı kümelerde (belki de sonsuz?) farklı işlemler yapılabilir. Bu durumda bu zorunlu doğruyu oluşturan ilişki tüm alt sınıflar için geçerli bir ilişki olarak Tanrı'nın bilgisi dahilinde olmalıdır. Burada Leftow'dan devam edersek:

9. Bazı kuvvetli zorunlu doğrular Tanrı hakkında değildir ve negatif varlıklar değildirler.

Bu mümkün görünüyor. Kuvvetli bir anlamda $2+2=4$ 'ün doğru olmamasının imkânsız olmadığı zorunludur. $2+2=4$, negatif bir varlık değildir. '2' ve '4' göndermeleri (örneğin) ilahi fikirler olsa da daha başka öncüle gerek kalmaksızın (örneğin Tanrı vardır ve fikirleri vardır gibi), bu doğru bizi sadece aritmetik konusunda bilgilendirir, Tanrı hakkında değildir ve dolayısıyla bunun Tanrı hakkında olmaması muhtemeldir. Doğruluk, ontolojisini açıkça göstermez.⁷⁰²

Bu önerme de Platoncu bir hakikati, Tanrı'yla ilişkilendirmekten kaçındığı müddetçe geçerli olarak kabul edilebilir. Çünkü yine Leftow'un işaret ettiği gibi, bu zorunlu doğruluk açısından, "Belki de $2+2=4$ 'te, '+' ve '=' ifadeleriyle olan ilişkileriyle var olan 2 ve 4 sayıları için durum budur. Bu durum, "bu sayılar ve ilişkiler doğruluğun ontolojisini taşırlar." şeklinde ifade edilebilir.

Esasında bunun benzerini çok daha iyi bir örnekle de görmek mümkündür. Bilgisayar programları, belirli komutlar yanlış girildiği zaman bunun bir sentaks problemi olduğunu söylerler. Tıpkı $2+2=4$ örneğinde olduğu gibi, örneğin '+' ifadesi yerine '_' ifadesini

⁷⁰² Brian Leftow, *God and Necessity*, s.23.

girersek bunu bilgisayar bir işlem çağrısı olarak görmez. Çünkü bilgisayarın kendisine ne sunulacağına ilişkin bilgisi yoktur. Bir fonksiyonun bilgisayara mutlaka tanımlanması gerekir. Bu konudaki Platoncu bir matematiksel gerçeklik ile ilgili bilgiye sahip olsak bile aradaki ilişkiyi tanımlayabilmemiz gerekir. Bunu tanımlaması gereken ise kullanıcıdır. O hâlde şunu söylemek mümkün olabilir; bu insanın ve Tanrı'nın bilgisi olabilir ancak Tanrı için bu bir ilişkiden ibarettir; bu ise Tanrı'nın bu bilgiyi değiştirme gücünün bir göstergesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla sorun $2+2=4$ 'ün *zorunlu bir doğru olarak* nasıl tanımlandığındadır. Eğer bunu ontolojisi olmayan belirli bir zorunlu doğru olarak düşünersek belki bu şekilde Tanrı'nın bunu değiştirme gücünün olup olmadığına ilişkin tartışmayı sonlandırmak mümkün olabilir.

Fakat zorunlu doğrular, Tanrı'nın mutlak ilmi ve zaman ilişkisinde karşımıza çıkabilecek problemlerin sadece birisidir. Asıl ve en mühim mesele, Tanrı ve zaman ilişkisi açısından ilahi önbilgi, doğa olayları ve insanın özgür iradesi meselesidir. Çünkü bunlar sadece *a priori* bilgileri değil *a posteriori* bilgileri de kapsar. Kenny'nin veciz bir şekilde yaptığı ayrıma atıf yaparsak:

(...)Aquinas için mühim ayrım *a priori* ve *a posteriori* bilgi arasındaki ayrım değil fakat cevher ve cüzi şeyler ve olayların bilgisi arasındaki farktır. Asıl büyük bölünme, Tanrı'nın zorunlu doğrular hakkındaki bilgisi (zorunlu doğru ister mantıksal, metafiziksel isterse de doğal olsun) ve onun tarihsel olgular gibi olumsal doğrular hakkındaki bilgisidir.⁷⁰³

Sorunun adını basitçe koyarsak;

1. Tanrı zamansız, ezeli ve değişmez; o tüm zamanları bir arada yaşar.
2. Tanrı tüm zamanları yaşadığı için bunlar belirlenmiştir.
3. O hâlde Tanrı'nın diğer tüm varlıklar hakkındaki bilgisi belirlenmiştir ve Tanrı bunları bilemez, bilse de değiştiremez.

Bu problem sadece Tanrı'nın zaman ile ilişkisi açısından bir problem değildir; başka bir açıdan da insanın özgür iradesinin olmaması halinde, insanın *ne olacağını* sadece Tanrı'nın değil, zamanın (ve hatta böyle bir uzay-zamanda bulunmasının sonucu olarak

⁷⁰³ Anthony Kenny, a.g.e., s.27.

özgür iradesini ortadan kaldıran diğer doğal olumsal durumların mesela biyolojik belirlenimlerin, evrimin, beynin yapısının vb.) belirlediği felsefi bir tablo ortaya koyacaktır. Bu problemin çok yerinde bir şekilde ifade edildiği Prior'ın 1962 tarihli *The Formalities of Omniscience* (Tanrı'nın Mutlak İlminin Biçimleri) başlıklı makalesine başvuralım:

Aziz Aquinas gibi pek çok muteber filozof, muhtemelen 'bilme' fiilinin bizim tercümemizde kipsiz olarak düşünüldüğü bir şekilde Tanrı'nın bilgisinin zamanın dışında olduğu fikrini savunmuşlardır. Bu fikre, onun son etkisinin, eğer varsa, zamansız olan bu doğrulara ilişkin *Tanrı'nın neyi bildiğini* kısıtladığı gerekçesiyle karşı çıkıyorum. Örneğin Tanrı, ele aldığım bu fikir itibarıyla Manchester'da yapılan 1960 tarihli final sınavlarının bittiğini bilemez; zira bu O veya kimsenin zamansız olarak bilebileceği bir şey değildir çünkü zamansız olarak doğru değildir. Şimdi doğrudur fakat bir yıl önce doğru değildi (bunu 29 Ağustos 1960 yılında yazıyorum) ve şu ana kadar bu konuda zamansız olarak söylenebilecek her şey 1960 final sınavlarının bitiş tarihi olarak 29 Ağustos'tan daha önce olduğunu anlayabiliyorum ve bu, bu sınavlar bittiğinde bildiğimiz şey *değildir*. Bunu daha önce kullandığım argümandan daha iyi gösterebilecek bir yol olduğunu düşünmüyorum, yani 1960 final sınavlarının bittiğini bildiğimizi bilmemiz argümanı sadece tarihler arasında zamansız bir ilişki olamaz çünkü bu, bu sınavlar bittiğinde *memnun olduğumuz* şey değildir. Her hâlükârda bu, bir kişiye Tanrı *şimdi* ne biliyor diye sorulduğunda 'Hiçbir şey' ve dün ne bildiği sorulduğunda 'Hiçbir şey', yarın ne biliyor diye sorulduğunda 'Hiçbir şey' söylemesi gerektiği gibi Tanrı'nın mutlak ilmini tasdik etmenin olağandışı bir şekli olarak görünüyor.⁷⁰⁴

Esasında Prior'ın bu argümanı bence karşımızdaki durumu en iyi anlatan argümanlardan birisidir. Ancak yukarıda 140-141. sayfalarda ele aldığım Prior'ın diğer meşhur argümanı olan "*Tanrı'ya şükür ki bitti!*" argümanına getirilen itirazların bir benzerini burada da ileri sürmek mümkündür.

İlk itiraz, Tanrı'nın "gözünde" 1960 yılında bitmiş olan sınavlardan *memnun olduğumuz* gerçeğinin sadece psikolojik bir yansıma olduğu düşüncesi olabilir. Bu itiraz, Prior'ın argümanını tam olarak çürütmez. Çünkü gerçekten de zorlu bir deneyimin bitmesini bilmeden, bundan memnun olamayız. Ancak Prior'ın asıl argümanı bundan da öte Dört-boyutçuluk açısından tüm zamanların karşısında eşit olarak hepsi bir anda ya da hepsi bir anın içinde (ister Boethius'ın dediği gibi bir anda (*all at once*) ya da Anselm'in dediği gibi tüm zamanlarda (*in every time*)) olsa bile Tanrı için tüm bu zamanların *hiçbir şey*

⁷⁰⁴ Arthur N. Prior, "The Formalities of Omniscience" *Philosophy*, Cilt 37, Sayı 140, Nisan, 1962, s.116. <http://www.jstor.org/stable/3748369> (04.06.2022)

ifade etmediği fikridir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir cüz ve olumsal doğru olarak tarihsel bilgiyi bilmesi beklenmez.

Buna iki açıdan itiraz getirilebilir. Birincisi kanaatimce Nelson Pike'ın iyi bir şekilde kurulmuş argümanıdır. Pike itirazını kurmadan önce Prior'ın ne anladığını ortaya koyar:

(c) Arthur Prior'a göre, eğer Tanrı'nın ilmi mutlak ise (omniscient) ve verili bir zamanda Tanrı varsa (örneğin T_1), O, *o zamanda doğru olan ne ise* (örneğin T_1) onu bilebilir. Eğer verili bir önerme T_1 zamanında doğru değilse ilmi mutlak olan bir varlık bile onun T_1 zamanında doğru olduğunu bilemez.⁷⁰⁵

Teoloji ve felsefede uzun bir süredir tartışılan, zamansız bir Tanrı'nın ön bilgisi ile ilgili problemlerin pek çok farklı versiyonu vardır ancak devam eden incelemede Pike'ın ortaya koyduğu şekliyle ele alacağım. Pike bizden Jones isimli varsayımsal birinin cumartesi günü çimleri biçtiğini düşünmemizi ister.⁷⁰⁶ Bu durumda (Dört-boyutçu açıdan) 80 yıl önce de cumartesi günü çimi biçtiği doğrudur. Bu sebeple, Jones cumartesi günü çimleri biçmekten kaçınamaz çünkü *her zaman doğrudur*.⁷⁰⁷ Pike'ın sözleriyle:

Şimdi, Prior'a göre Tanrı'nın T_1 zamanında Jones'un T_2 zamanında çimleri biçtiğini bilmesi için, T_1 zamanında Jones'un çimleri T_2 'de biçtiği doğru olması gerekir. Taslağı yapılan argüman düşünüldüğünde, eğer T_1 'de Jones'un T_2 zamanında çimleri biçtiği doğruysa Jones'un T_2 zamanında çimleri biçmekten kaçınmaması gerekir.⁷⁰⁸

Burada Prior'ın hatası, mutlak ilim sahibi bir varlığın verili zamanda bir şeyi nasıl tanımladığına dair muğlak bir argümanı, onu nasıl bilebileceğine atfetmiş olmasıdır. Tanrı'nın T_1 zamanından, T_2 zamanındaki verili bilgiyi nasıl tanımlayacağını bilmemiz imkansızdır. Her iki zamanı da bir panoptikon gibi zamandaki tüm anlardan görüp mü bilmektedir yoksa farklı bir zaman dışı işleyişi mi vardır? Bunları bilmiyoruz. Bunları bilemiyor olmamız, Tanrı'nın bunları bilemiyor olması anlamına gelmez. Burada esas sorun ise her iki zamanda (T_1 ve T_2 zamanlarında) bulunan doğruluk değerleridir. T_1 zamanında bilgisayarda yazı yazdıktan sonra T_2 zamanında ayağa kalktığımda her iki verili zamandaki doğruluk değerleri açısından bakıldığında doğrudur. Ancak Tanrı

⁷⁰⁵ Nelson Pike, a.g.e., s.65.

⁷⁰⁶ Nelson Pike, a.g.e., s.65.

⁷⁰⁷ Nelson Pike, a.g.e., s.65.

⁷⁰⁸ Nelson Pike, a.g.e., s.66.

açısından bu bir problem değildir çünkü iki zamanda da ne olacağını Tanrı tüm anlarda bulunduğu için bilir; dolayısıyla neyin *hiçbir şey* neyin *her şey* olacağına dair ontolojik son karar Tanrı'nın gözünde insanın kararı olamaz. Bu *bizim açımızdan* belki de hiçbir şeydir. Çünkü tüm zamanlar aynı derecede eşitse belki de O'nun için *hiçbir şeydir* ya da belki de *her şeydirler*. Burada Prior'a katılmadığım nokta esas olarak budur; Dört-boyutçu açısından T_1 ve T_2 zamanlarının her ikisinin de aynı doğruluk değerini taşıması, sadece doğruluk değerlerinin varlığını gösterir, bu doğruluk değerlerinin atıf yaptığı nesne ve olayların karakteristiklerinin Tanrı tarafından nasıl bilinebileceğini değil. “28 Mayıs 2022 tarihinde yağmur yağdı” cümlesi ile “29 Mayıs 2022 tarihinde hava güneşliydi” cümlelerini ele alalım. Eğer Tanrı, zamansız bir şekilde mevcutsa bu iki olay arasındaki ilişki bir doğruluk değeri ilişkisi olarak Tanrı tarafından bilinir; zamanın varlığının nasıl bildirileceği açısından değil. Pike'ın, Prior'a karşı itirazı da bu noktada doğrudur. Kenny'nin dediği gibi:

Nelson Pike kitabı *Tanrı ve Zamansızlık'ta* (1970) Prior ve benzeri bir şekilde yazan filozofların kullandığı argümanları ele alır ve zamansız bir varlığın bilemeyeceği bir dizi olgunun esasında onlar tarafından tanımlanmadığını fakat zamansız bir bireyin bilgisini formüle ederken veya bunu rapor ederken kullanamayacağı belirli formdaki cümleler olduğunu iddia eder. Zamansal bir varlığın “bugün Mayıs'ın Birinci günü” gibi bir söz sarf ederek rapor edeceği bu gibi olguların zamansız bir varlık tarafından endeksli ifadelerden yoksun bir şekilde ifade edilemeyeceğini düşünmemiz için bir nedenimiz yoktur.⁷⁰⁹

Kenny'nin son cümlesinde ifade ettiği önermesine katılmasam da bu atıfta önemli olan, Tanrı'nın zamanın bilgisinin ona *ne şekilde* iletildiği ile onun nasıl tanımladığı arasındaki farkı açıklamasıdır. Eğer Tanrı'nın olumsal durumlar hakkındaki bilgisini endeksli ifadelerin nasıl tanımlanıp tanımlanmadığı doğrultusunda ele alırsak bu eksik bir tanımlama olacaktır. Çünkü zamanı tanımlayan endeksli ifadelerin doğru olmadığını insanın bilgisi açısından söyleyebiliriz; Tanrı'nın açısından değil. Bana göre de endeksli ifadeler (en azından pek çoğu) çoğu durumda doğruluk değerini oluşturan bilgileri vermezler. Ancak Tanrı açısından, onun bu bilgiyi nasıl tanımladığını bilmemiz zordur. Bence Tanrı'nın, bu türden bir ön bilgiye sahip olmasının Ezelicilikle çelişmeden savunmak zordur ancak belirtildiği gibi Tanrı'nın bu bilgiyi nasıl tanımladığından ziyade onun *zihninde* bunu nasıl bir süreç içerisine aldığı kendi fikrimce herhangi bir felsefenin

⁷⁰⁹ Anthony Kenny, a.g.e., s.40.

sınırlarını aşar.

Yine aynı sebeple Tanrı'nın ön bilgisinin varolup olmadığını, olsa bile bunu nasıl tanımladığını tasavvur etmek imkansızdır. Daha önce sayfa 207'de William Lane Craig'ın *Metaphysics of Special Relativity* makalesine atıf yaparak, Craig'ın katılmadığım noktalarından bahsetmiş ve bunu tekrar ele alacağımı söylemişim. Hatırlanacağı gibi Craig'ın argümanları şu şekildeydi:

1. Tanrı vardır.
2. Zamanın herhangi bir A-teorisi doğrudur.
3. Eğer zamanın A-teorisi doğruysa o hâlde kipli olgular ve zamansal oluş da vardır.
4. Eğer Tanrı ve kipli olgular ve zamansal oluş varsa o hâlde Tanrı kipli olguları ve varlığa gelecek olan şeylerin sebebini bilir.
5. Eğer Tanrı kipli olguları ve varlığa gelecek olan şeylerin sebebini biliyorsa, o hâlde Tanrı zamansaldır.
6. Kipli olgular ve zamansal oluş vardır (2,3).
7. Tanrı ve kipli olgular ve zamansal oluş da vardır (1,6).
8. Tanrı kipli olguları ve varlığa gelecek olan şeylerin sebebini de bilir (4,7).
9. Tanrı zamansaldır (5,8).
10. Eğer Tanrı zamansalsa, o hâlde imtiyazlı referans çerçeveleri vardır.
11. Eğer imtiyazlı referans çerçeveleri varsa, o hâlde ÖG'nin Lorentzian yorumu doğrudur.
12. İmtiyazlı referans çerçeveleri vardır (9,10).
13. ÖG'nin Lorentzian yorumu doğrudur (11, 12).⁷¹⁰

Bu bileşik önermede 5. ve 11. önermeleri sorunlu bulmamın sebebi de yukarıda Pike ve Kenny'ye atıf yaptığım aynı sebeplere dayanmaktadır. Özellikle 5. önerme açısından sorunlu olan nokta da yine Tanrı'nın kipli ifadeleri bilip bilmemesi değil bunu *nasıl raporladığı* ile ilgilidir. Çünkü 5. ve 11. önermelerdeki temel sorun -Helm'in bu konudaki açıklamalarıyla birlikte- tüm doğruluk değerlerini bilebilecek bir Tanrı'nın zamansallığının, bildiği doğruluk değerini geçersiz kılmasına dönüşecektir. Eğer Tanrı zamansal veya zamanın içinde bir varlık ise, kendisiyle birlikte, “yarın havanın güneşli olacağı” bilgisi de değişebilir ve bu değişim ikisinden birinin, yani ya Tanrı'nın varlığının ya da havanın güneşli olacağı bilgisinin doğru olup olmadığı sorusunu sormamızı gerektirir.

⁷¹⁰ W. L. Craig, “The metaphysics of special relativity: Three Views”, ed. William Lane Craig ve Quentin Smith, *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*, New York, Routledge Taylor&Francis Group E-library, 2008, s.21.

Tanrı eğer bu açıdan imtiyazlı bir referans çerçevesine sahip olsa bile bence bu durum değişmezdi çünkü bu referans çerçevesinin ontolojisinin Tanrı'nın sahip olduğu bilgi açısından değişip değişmeyeceğinin önemi yoktur; Tanrı tüm referans çerçevelerinden farklı bir yerdedir. Onun zamanı nasıl bildiği zaman endeksli ifadelerin bizim tarafımızdan nasıl tanımlandığına bağlı olarak anlaşılabilir. Bu sebeple başka bir çözüm bulunması gerekir.

Dolayısıyla bu raporlamanın nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamak gerekir.

D. Ezelicilik ve Tanrı'nın Zamansızlığı: Bir Çözüm

Bu noktaya kadar, zaman felsefesindeki görüşler içerisinde en savunulabilir bulduğum Dört-boyutçuluk (yani Ezelicilik) görüşünün Tanrı'nın zamansızlığı ile tutarlı olduğunu bu konudaki gerekçelerimi göstererek iddia ettim.

Ancak yine de sorunu bir daha tanımlayalım. Buraya kadar kadir-i mutlak (*omnipotent*) ve mutlak ilmi olan (*omniscience*) olan bir Tanrı'nın zaman bilgisinin Ezelicilik açısından nasıl tanımlandığını açıkladık. Fakat Zikri Yavuz'un da belirttiği gibi:

Thomas Aquinas için ezelilik, Tanrı'nın hiçbir şekilde zamansal olanla herhangi bir ilişkiye sahip olmaması anlamına gelir. Bu yüzden zaman teorileri açısından endeksli ifadeleri zamanın özsel bir niteliği sayıp saymadığı gerçek bir sorun olarak varlığını korumaktadır. Zamanın dışında ezeli bir Tanrı'nın zamanın içindeki bir varlık hakkında bilgisinin mümkün olup olamayacağı sorusu ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Eğer bu soruya cevabımız, "bilemeyeceği" şeklinde olumsuz olursa, o takdirde Tanrı'nın her şeyi bilen (*omniscience*) olduğunu iddia etmemiz gerçekten zor bir iddia olacaktır. Fakat buna cevabımız endeksli ifadelerin zamanın özsel bir niteliği olmadığı ve dolayısıyla Tanrı'nın bilmesi gerektiği bir durumun olmadığı şeklinde olursa, o takdirde beraberinde âlemin yaratılmasıyla bağdaşır bir zaman teorisini tutarlı bir şekilde savunabilmemiz gerekmektedir.⁷¹¹

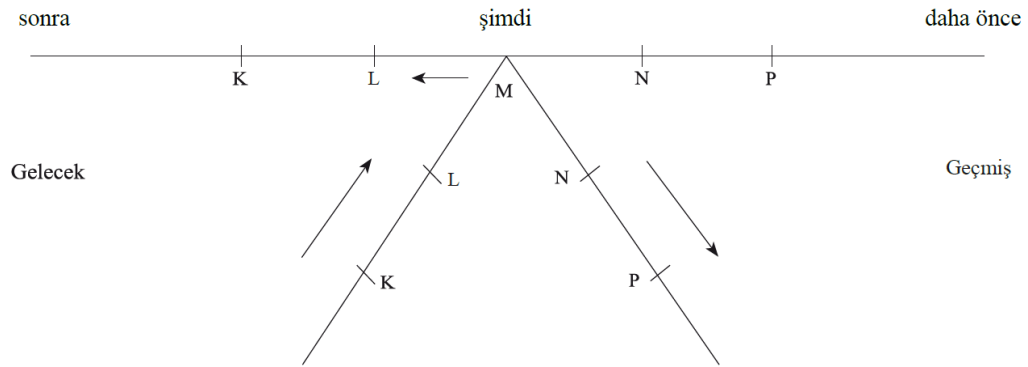
Dolayısıyla zamansız bir Tanrı'nın Ezelici görüş içerisinde zamanın bilgisine sahip olduğunu açıklamak ilk başta tutarsız görünmektedir. Çünkü Tanrı, eğer Boethius, Aziz Aquinas ve benzeri filozofların savunuları gereği, tüm zamanları aynı anda yaşıyorsa onun zaman bilgisinin mutlak olmakla birlikte, eylemini sınırladığını düşünmek gerekir.

⁷¹¹ Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi, 2006, s.7.

Burada ileri sürdüğüm çözümün ilk adımı Neo-platoncu bir tasavvuru tekrar canlandırmaktır. Neo-platoncu filozoflardan Suriyeli Iamblichus'un entelektüel zaman kavramına bakalım. Iamblichus'a göre zaman iki türdür. Bunlardan birincisi "ulvi ve entelektüel zaman", ikincisi ise "sakil ve duyulur zaman"dır.⁷¹²

Iamblichus'un ayrımının yukarıda sayfa 134'te incelediğim HEŞ'e benzeyen tarafları vardır. Ancak ben söz konusu Ezelici-Neo-platoncu bu açıklamanın, HEŞ'in metafizik anlamda en zayıf olduğu noktalardan farklı olduğunu ve daha da önemlisi HEŞ'e yönelik getirilen eleştirilerden birisi olarak hiperzaman fikrinin sonsuza kadar geri gidebileceğine yönelik eleştirilerden muaf olduğunu düşünüyorum.

Iamblichus'un zaman ayrımını Shlomo Pines aşağıdaki gibi tanımlamıştır:⁷¹³



İki zaman türü de bu tabloda açıkça tanımlanmıştır. Düz çizgi ile gösterilen ve Iamblichus'un sakil zaman olarak tanımladığı zaman tablosu sonra, şimdi ve daha önce arasındaki zamanı tarif ederken, düz çizgiye geniş açı ile çizilen iki paralel çizgi de entelektüel zamanı tanımlamaktadır. Bu da Pines'in Iamblichus'un zaman tasavvurunun McTaggart'a benzerliğini işaret etmesinden de anlaşılabilirliği gibi⁷¹⁴ zamanın iki farklı tasavvurunun *nasıl* görüldüğünü anlamamızı sağlar.

⁷¹² Turan Argun Sezer, "Suriyeli Iamblichus'a Göre Varlık ve Zaman; Analitik Felsefe Açısından Bir Değerlendirme", <https://kualiafelsefedergisi.com/2020/08/suriyeli-iamblichusa-gore-varlik-ve-zaman-analitik-felsefe-acidan-bir-degerlendirme/> (28.11.2022)

⁷¹³ Shlomo Pines, *The Concept of time in late Neoplatonism*, ed. Shmuel Sambursky, İsrail: Israel academy of sciences and humanities, Jerusalem, 1987, s.15.

⁷¹⁴ Shlomo Pines, a.g.e., s.21.

Ancak bu insan açısından böyledir. Bu tablo Tanrı açısından nasıl yorumlanabilir? Burada Iamblichus'u takip eden Plotinus'a bir atıf yaparsak:

Onların (ilksel ve kutsal varlıkların) gelecek olan şeye dair herhangi bir iştiaqları yoktur, onlara sonsuzluk olarak verilen tüm hayatı tamamen yaşarlar. Onlar için herhangi bir şey arayışı da yoktur çünkü gelecek onlar için bir şey ifade etmez çünkü tam ve külli Cevher o halde onların parçası değil fakat gelecekte ya da ona bağlı olan hiçbir varlığa ait olmayan bir durumdadır. Zira sadece tüm Varlıklar tüm evrene ait değildir, olmayan bir varlık olmamalıdır. Bu durum ve doğa, ebediyettir; çünkü ebediyet (aion) her zaman var olma (aei on) kelimesinden türemiştir.⁷¹⁵

Plotinus, burada Iamblichus'tan farklı olarak varlıkların birden (yani olanın kendisinden) türediğini düşünerek farklı bir anlam katar. Iamblichus'a göre zaman ancak ilahi henadlar (tek bir varlıktan südür eden pek çok varlık) tarafından anlaşılır. Her iki ontolojik senaryo ne olursa olsun, Bir'den meydana gelen zaman dahil tüm varlıklar Tanrı'nın birliğinin bilgisi içerisinde yer alırlar. Çünkü bu bilgi tıpkı Tanrı'nın varlığı gibi bölünemez. Dolayısıyla doğal bir sonuç olarak Tanrı'nın kozmosu içerdiğine yönelik Spinozist yorumu benimsemek mümkündür. Paul Helm, eseri *Eternal God*'da farklı bir strateji belirlese de (zira ona göre zamansız Tanrı'yı kendi hayatı ve geleceğin ön bilgisi açısından savunmak mümkündür) yine de Spinozizm için şunu söylemektedir:

Özellikle, insan özgürlüğü ve sorumluluğunun hem vahameti olmadığını hem de sonuçları olmadığını, ilahi devamlılık ve ilahi mutlak ilmin hafifletilmemiş bir versiyonunun vahim sonuçları açısından göstermeye çalışıyorum. Bilhassa diğer bağlamlarda uygulanabilir olan verili varsayımları savunmak için çaba gösterilmişse de determinizm, ilahi bilgi ve insan özgürlüğü bir arada varolabilirler ve yaratıcıyı zamansız varlık olarak belirlemek, kaçınılmaz olarak Spinoza'nın panteizmine götürmez. Her ne kadar Spinoza'nın panteizminden kaçınılsa da ortaya çıkan sonucun Spinozist alışımı bazıları için fazla gelebilir ancak bu konuda yapılabilecek bir şey yoktur.⁷¹⁶

Bu noktada Spinozizm kaçınılmazdır çünkü Tanrı ve zamanın varoluşu arasındaki dikotominin oluşturduğu gerilimden kaçınmanın bir yolu yoktur. Bu da Iamblichus ve diğer Neo-platoncuların bize anlatmaya çalıştığı iki tür zamanın nasıl aydınlatılması

⁷¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson ve R. A. H. King, ABD: Cambridge University Press, s.336.

⁷¹⁶ Paul Helm, a.g.e., s.xiii.

gerektiğini düşündürmeye götürmektedir.

Tabloya dikkatle bakıldığında gelecekteki olaylar (birbirini takip eden K ve L olayları) düz çizgide görünen sakil zamanda arka arkaya görünürken, diğerinde M zamanı olarak görülen tüm zamanların (bu tablo açısından K ve L zamanlarının) bir arada olduğu bir görüntüyü elde ederiz. Aynı şeyi önce gerçekleşmiş olan N ve P olayları için de söyleyebiliriz. Pines'in bu ayrımı McTaggart'ın Hegelcilikten mülhem ikili zaman ayrımına dayandırması bu yüzden boşuna değildir.⁷¹⁷

Burada bu düşünsel izleği iyi takip ettiğimizde Neo-platonculuğun Anselmci mükemmel varlık teolojisine nasıl vardığını görmek şaşırtıcı olmaz. Rogers buna aşağıdaki gibi işaret etmektedir:

Anselm'in düşüncesi, yaratımın yaratıcıyla temel ilişkisinin bir katılım olduğu ve en önemli temel epistemik olgunun ilahi aydınlanma olduğu Augustineci Neoplatonculuğun yükünü taşımaktadır.

Katılım, bir yaratık tarafından sahip olunan her bir iyi niteliğin, ilahi olanın "yansması" veya "paylaşılması" ile gerçekleştiği anlamına gelir. Bu ilişki orijinal bir plan veya aynadaki imgenin yansımından daha yakındır fakat bu ayrım burada aniden durur, aslında *gerçekten* durur. İlahi olan yarattığı imgeyi onu kaplayacak şekilde aşar. Eğer tüm bunlar muğlak ve metaforik geliyorsa, Platoncu, Tanrı'nın sebep olduğu *kendine özgü* bir nedensel ilişkiyi tanımlamanın çok zor olduğu yönünde bir cevap verebilir. Dinsel dilin analizini gerçekleştirmek adına, önemli olan yaratıkların yansıttığı aynı mükemmelliğe sahip olması ve Tanrı'nın sadece *var olduğudur*.⁷¹⁸

Dolayısıyla Tanrı'nın varoluşunu burada diğer varlıkların varlığından ayıran onun zaman ile ilişkisinin boyutudur. Rogers tıpkı yukarıdaki tabloda özetlendiği gibi, Tanrı'nın zaman ile ilişkisinde zamandışılığı özelliğini eleştirenlere karşı aşağıdaki fikri savunur:

Zamansız bir Tanrı'nın mutlak ilminin olmadığı söylenmiştir çünkü hangi zamanın *şimdi* olduğunu bilemez. Fakat bu eleştiri, özellikle zamanın kipli görüşünün ön şartına dayalıdır. Kipsiz görüşte, bazılarının italik olarak yazdığı bir "şimdiyi" bilemeyeceği Tanrı'nın bilemeyeceği doğrudur fakat bunun sebebi böyle bir şey olmamasıdır. Tanrı herhangi bir zamanda, "şimdi" denilen bir anda bulunan ve zamansal olarak farkında bir varlığın zamansal dilimini bilir.⁷¹⁹

⁷¹⁷ Shlomo Pines, a.g.e., s.21.

⁷¹⁸ Katherin Rogers, *Perfect Being Theology*, s.16.

⁷¹⁹ Katherin Rogers, *Anselmian Eternalism*, s.12-13.

Ancak yine de neden zamansız bir Tanrı'nın zamanı bilemeyeceğine yönelik eleştiri hâlâ geçerliliğini korumaktadır? Daha önce de açıklandığı gibi bence bunun sebebi tıpkı Iamblichus'un ve onu takiben Plotinus ve Proclus'un açıkladığı gibi entelektüel zamanın bizi aşan doğası olmasıdır. Bence Tanrı'nın bu özelliği asla bilinemez ve açıklanamaz. Onun uzay ve zamana müdahalesinin anlaşılabilir olmasının sebebi de tam burada karşımıza çıkar; çünkü onu tüm bu varlıklardan ayıran kendine has tek bir özelliği bulabiliyoruz: Tanrısal basitlik ve birlik.

Bu çözümün ilk adımımıdır. İkinci adımı ise "holografik" prensip olarak ileri sürdüğüm ve Dört-boyutçuluğun, Neo-platoncu açıklamasını destekleyen son adımımıdır. Daha önce sayfa 232'de Cantor'un sonsuz Tanrı modelinden bahsetmiştim. Cantor'un ileri sürdüğü bu model yukarıda açıkladığım modele ek olarak, Dört-boyutçu bir Tanrı anlayışının önündeki en büyük engeli yani böyle bir zamansız Varlık'ın mutlak ilminin olup olmayacağı konusundaki engeli ortadan kaldırabilir.

O da şudur; insan tarafından algılanan uzay-zamanın tüm eşzamanlılığı, belirli sayıda sayılabilen nesnelere varlığının birbirini takip eden gerçekliğinden oluşur. Bu bağlamda düşünersek Cantor'un ne demek istediğini daha iyi anlayabiliriz. Cantor'un sözleriyle:

Tanrı, açıkçası her zaman şeylerin tarafında birlikte olan Kendisi dışında gerçekte ve hem de özne ve yüklemde kullanılan (muhtemel nesnelere, gelecekteki zaman serisinde oluşan nesnelere) ve fakat Tanrı'nın entelektinde bilinen eşzamanlılığa sahip olan pek çok şeyi bilir. Eğer tam anlamıyla bu güvenli ve sarsılmaz önerme ikna ediciyse (sadece genel olarak değil fakat özel ve somut şeyler için de) o hâlde sonlu ötesi hakikati tanımakta sorun yaşamaz ve bin yıllık tartışma ve hatalardan kaçınılır.

Eğer bu önermeyi Tanrı'nın entelektindeki belirli sınıflardaki nesnelere uygularsak, sonsuz sayıların ve sayı düzeni tiplerinin unsurlarına (temel önermelerine) ulaşmış oluruz.

Her bir sayma sayısı (1 veya 2 veya 3 vb.) Tanrı'nın Entelektinde örnek bir fikir olarak ve sayısız bileşik nesnenin bu sayma sayılarına uygulandığı birleşik formu olarak bulunur: tüm sonlu sayma sayıları, o hâlde Tanrı'nın aklında açık ve eşzamanlı olarak mevcuttur (Augustine 2003: kitap XII, bölüm 19: 'sonsuz olanın ne olduğunu soranlara karşı, bu da Tanrı'nın bilgisiyle anlaşılabilir').⁷²⁰

⁷²⁰ Joanna Van Der Veen&Leon Horsten, a.g.e., s.120.

Şu soru sorulabilir; Cantor'un bu açıklaması Tanrı'nın bilgisi dahilindeki *zorunlu doğrularla* ilgilidir. Yani sayma sayısı gibi idealarla. Bunun şu anda konumuz olan olumsal doğrularla, Tanrı'nın cüz hakkındaki bilgisiyle ilgisi nedir? Ben Cantor'un bu argümanının *doğrudan* evrene uygulanabilir olduğunu düşünüyorum. Şöyle ki; evren, *ex nihilo* olarak yaratılmadığı için Tanrı'nın varlığı bu evrenle birlikte *sonsuzdadır*. O hâlde ölçülebilir bir evren, izometrik ve holografik anlamda her anda ve her yerde Tanrı'yla birlikte. Bu durumda Tanrı eşzamanlı olarak her zamanda ve her yerde eşit olarak bulunabilen bir varlıktır, bu zorunlu ve ideaya yönelik doğruların, olgusal ve olumsal doğrulardan ne şekilde farklı olduğunu sormak gerekebilir. Bu, bir solipsizm değildir. Bu durumda uzay-zamanın bir holografik prensiple çalıştığının düşünülmesi gerektiğini ileri sürüyorum. Böyle bir holografik prensip (yani uzay-zamanda bilginin her yerde eşit ve aynı şekilde dağıtılması) Tanrı'nın nasıl olup da hem zamansız hem de aynı zamanda olumsal bilgileri bilebildiğini açıklayacaktır. Eğer Tanrı bu şekilde varsa, onun zamanlar üstü varlığının aynı zamanda sonlu ötesi bir varlık olarak da mümkün olduğunu söylememiz gerekir.

Bu durumda Dört-boyutçu uzay-zaman tasavvuru açısından Tanrı'nın uzay-zamanda tüm anlarda ve yerlerde eşit olarak *var olması* onun olmadığı hiçbir yer ve zamanın var olmadığı dolayısıyla da Tanrı'yı bu bağlamda, uzay-zamanın nesnesinden ayırt etmenin bir anlamı olmadığı düşüncesine götürebilir. Bu durumda şunu söylemek daha makuldür. Tanrı'nın varlığı bu uzay-zamanın dokusundan gelen bilginin bir parçasıdır, o bu yüzden zamansızdır. Onu bu bilginin *varlığıyla* biliriz. Çünkü bu bilginin sonsuz olması evrendeki varlıkların bilgisinin ona bir şekilde gönderildiğini göstermektedir.

Bu sebeple Cantor'un ileri sürdüğü gibi sonlu-ötesi bir şekilde zamansız bir varlığın varlığından bahsedebiliriz.

Buna yönelik en büyük itirazlardan birisi, böyle bir sonlu-ötesi başka niceliklerin başka dünyalarda var olması ihtimali olacaktır. Ancak hatırlamak gerekir ki, modal olmayan başka dünyaların varlığı, onların sonsuz ve zamansız bir Varlığın olmadığı başka dünyaların varlığını gerektirmek zorunda değildir.

Eğer bu şekilde bir Tanrı tasavvuru kabul edilirse, binlerce yıldır tartışılan en önemli teolojik problemlerden birisinin, yani mutlak ilim sahibi bir Tanrı'nın varlığının zamansızlığının, uzay-zamanın dört-boyutlu varlığıyla nasıl bir arada bulunduğu daha iyi anlaşılabilir olduğu sonucuna varmak gerekir. Dolayısıyla bu da Tanrı'nın mutlak ilmi, değişmezliği, zamansızlığı ve ezeli olduğu fikirlerinin doğurduğu birtakım paradoksların çözülebilmesini olanaklı kılar.

SONUÇ

Alice, bıkkın bir şekilde iç çekerek şöyle dedi: “Bence sen zamanla ilgili daha iyi bir şey yapabilirsin, cevabı olmayan bilmeceleri sorarak onu harcamaktan başka”

“Eğer” dedi Şapkacı; “sen zamanı benim bildiğim gibi bilseydin, onu harcamakla ilgili böyle konuşmazdın.”

Alice Harikalar Diyarında/Lewis Carroll

Ve Şeytan onu (İsa’yı) yüksek bir dağa çıkararak ona dünyanın tüm krallıklarını tek bir zamanda gösterdi.

Luka İncili 4:5

Tanrı'nın mutlak mevcudiyetini kabul etme biçimlerimiz, onu nasıl anladığımızdan son derece farklıdır. İlki için şunu diyebiliriz; Tanrı'yı kabul edebiliriz. İkincisi için ise; O'nu anlayamayız. Hatta O, bize varlığının en cüz'i parçası (tanrısal basitliği ihlal ederek) bizimle herhangi bir şekilde iletişim kurmuş olsaydı bile onu anlayamazdık. Çünkü hiçbir dil ve anlayış biçiminin kavrayışının yetmesinin imkânı olmadığı bir varlığı tasavvur ediyoruz. Eğer antropomorfist bir tasavvuru kabul ediyorsak farklı bir tasavvur mümkündür elbette. Ancak ben böyle bir tasavvura inanmıyorum. Kızan, üzülen, sevinen ve dehşet saçan bir Tanrı olamaz. Bu şekilde ancak tanrılardan bahsedebiliriz.

Bu konudaki hiçbir açıklama doyurucu olmayacaktır. Ancak *ex nihilo* yaratımın mümkün olmadığı senaryoların kabulü, zaman ve Tanrı ilişkisinde ortaya çıkması mümkün pek çok sorunu çözmek için yeterlidir; Mullins'in, Katherin Rogers'ın Dört-boyutçuluğuna atıf yaptığı gibi, Rogers'ın çözümü ilk olarak 1. Tanrı'nın yaratımla ilgili olmadığı klasik iddiayı dışlar, 2. Tanrı'nın hayatında var olduğu varsayılan olası zamansal aralıkları ortadan kaldırır, 3. Tanrı'nın sadece yaratımda değil evrenin varlığını devam ettirmesindeki temel problemleri ortadan kaldırır, 4. Tanrı için olağanüstü bir bilgi, evren basitçe var olduğu için gerekmez.⁷²¹

⁷²¹ R. T. Mullins, a.g.e., s.133.

Ben Rogers'ın bu iddialarını doğru buluyorum. Bu da zaten tezin büyük bölümünde savunduğum Tanrı ve zaman ile ilgili fikirlerden yeterince anlaşılmıştır. Ancak bu noktaların açıklanması gerektiğini ileri sürüyorum.

En büyük çekincem şudur; *ex nihilo* yaratım söz konusu değilse ve savunduğum Dört-boyutçu pozisyon ve buna ek olarak savunduğum Neo-Platoncu pozisyon açısından bakarsam, şöyle bir sorun karşımıza çıkmaktadır. *Ex nihilo* yaratım değilse uzay-zaman ezeli midir? Bence ezelidir; Neo-Platoncu pozisyon, taşma (*emanasyon*) öğretisini ileri sürmüştür. Taşmanın bu tür bir *ex nihilo* pozisyondan farklı olarak uzay-zamanın yaratımını bir daha Tanrı ile birleşmeyecek bir seviyeye kadar yarattığını ve dolayısıyla Tanrı'dan çıkan ezeli bir yaratımın söz konusu olduğunu düşünüyorum. Bu sayededir ki Tanrı her zaman saf olarak aktüeldir; onun potansiyel olarak olduğu bir durum düşünülemez; bu da yukarıda belirttiğim gibi Neo-Platoncu Proclus'un ileri sürdüğü bir tasavvurdur.⁷²²

Burada Mullins, sorunun temelde iki soruya indirgenebileceğini ileri sürer: Ya Tanrı mükemmeldir (basit, değişmez ve zamansız) ve yaratım ezelidir veya yaratım ezeli değildir ve Tanrı mükemmel değildir.⁷²³

Benim düşünceme göre birinci argüman hem zaman hem de Tanrı açısından savunulabilir tek argümandır. Tanrı'nın mükemmel olmadığını söylemek onun olmadığını söylemekle aynı şeydir. Eğer Tanrı'yı ondan daha iyisinin düşünülmemeyeceği bir varlık olarak düşünürsek formülasyonu kurmak kolaydır.

1. Kendisinden daha mükemmel düşünülebiyecek bir varlık vardır.
2. Tüm Varlıklar içerisinde birbirinden daha mükemmel varlıklar vardır
3. O hâlde hiçbir varlık mükemmel değildir.

Dolayısıyla mükemmel olan bir varlığın olduğu tek bir kümenin bile düşünülmesi imkansızdır. Mümkün tüm varlıklar kümesi içerisinde bunların hepsinden daha

⁷²² R. T. Mullins, a.g.e., s.110.

⁷²³ R. T. Mullins, a.g.e., s.110.

mükemmel ve daha mükemmelinin düşünülemediği bir varlık olmalıdır ki bu varlık *olsun*.

Burada amaç, Mullins'in Proclus'un ikilemi olarak adlandırdığı ikilemde üçüncü bir şikkın olmasının imkânsız olmasıdır.⁷²⁴

O hâlde Tanrı'nın ve yaratımın ezeli olduğu sonucuna varmak kaçınılmazdır. Bu sonucun monoteist yaklaşımlara "uygunluğu" tartışmalıdır. Ancak neden? Bu konuda gelecek itirazlara iki şekilde cevap vermek mümkündür.

Birincisi, bu monoteist yaklaşımlar nelerdir? Belirli bir dini yaklaşıma odaklanmadan tüm dinleri ele alarak başlayalım. Örneğin Yahudilik'te kabul edilen klasik ortodoksi, Hristiyanlıkta kabul edilen Katolik öğretisi ve İslam'da Sünni ortodoksi (Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli) ve 12 İmam Şiiliğini ele alalım. Tüm bu mezhepsel öğretilerin "ortodoksisi" *tarihseldir*. Felsefi gerçeklik üzerine değil, tarihsel olarak teolojik öğretilerin birbiriyle rekabete girdiği bir ortamdan bir veya birkaçının üstünlük kurmasıyla ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla monoteizmi bu şekilde genellemenin neredeyse bir imkânı yoktur. İslam'da ahiret inancı kesin bir şekilde varken, Yahudilik açısından hâlâ tartışılmaktadır. Hristiyanlık'ta Tanrı'nın özü ve uluhiyetinin üç ayrı varlıkla temsili Yahudilik ve Müslümanlık açısından kabul edilebilir değildir. Ancak bu üç din de monoteisttir. O hâlde bu "monoteizmin" ve genel olarak "teizmin" ne olduğunu sormak gerekir. Ki bu tabloya tarihsel olarak *haklı bulunmayıp* "yarışı kaybeden" mezhepler ya da tarihsel olarak yarışta hâlâ bulunan doktrinleri (Hristiyanlıkta Gnostisizm, Yahudi gnostisizmi ya da Yahudi mistisizmini, Hristiyanlıkta Essenilik, İslam'da Alevilik gibi heterodoksileri) de eklemek gerekir. Örneğin bugün İslam'da Mu'tezile geçerli bir mezhep olarak bulunsaydı bu felsefi sorunlardan nasıl bahsediyor olurduk?

Monoteist inançlara yönelik bu ortak yargı ilk baştan yanlıştır. Bu açıdan bu yargının genellikle sadece inananlardan değil inanmayanlardan tarafından da oluşması bu açıdan şaşırtıcı değildir. Bu genel inanış sebebiyle din felsefesindeki bir kavramın teizme uygun

⁷²⁴ R. T. Mullins, a.g.e., s.110.

olup olmadığı, felsefi ve özgür bir düşünceyi savunan ile inanan arasındaki diyalogun neticesinde değil, klerjik bir bürokrasinin teolojik kabulünden geçmektedir. Bu teolojik kabul ise arkasındaki deneyden bağımsız felsefi argümanlardan çok tamamen tarihsel sebeplerden oluşmaktadır.

Bu da zaman ve Tanrı ilişkisinde Ezelici görüş ile Tanrı'nın zamansızlığını savunmanın arasındaki uyumu savunmanın ikinci bir gerekçesi olabilir. Her ne kadar monoteizmin çıkarımlarına katılmasam da vardığım sonucun Tanrı ve zaman ilişkisi bağlamında monoteist unsurlar açısından savunulmasını zor görmüyorum. Yine de örneğin yukarıda değindiğim problemlerin bazıları teolojik problemlerle ilişkilidir. Tanrı hem kadir ve hem de mutlak ilim sahibiyse evrenin ezeli olması insan özgürlüğünü baştan etkiler. Böyle bir özgürlük yoktur bile. O hâlde -örneğin İslam'a göre- Allah'ın, insanları kötü eylemleri sebebiyle cezalandırması veya iyi eylemleri sebebiyle onları ödüllendirmesi düşünülemez. Benzer bir şekilde Allah'ın mucizelerinin (Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i yarması gibi) açıklanması da tehlikeye girmektedir. Çünkü Tanrı'nın bu şekilde müdahalesinin Dört-boyutçu bir açıklama açısından açıkça savunulması zor görünmektedir. Hiç şüphesiz ki Anselm ve Boethius gibi filozoflar bu Dört-boyutçuluğu (ya da onun daha az teknik bir versiyonunu) savunmuş olmalarına karşılık, bu mucizeler için çeşitli açıklamalar getirmekteydiler. Stump ve Kretzmann'ın zamansal bir dünyayla yarı-zamansal bir ilişki geliştirebileceğini söylemeleri (ki bu da Boethius ve Anselm'in modeline uymaktadır) böyle bir örnektir.⁷²⁵ Ancak tüm bunların nasıl *ele alınacağını* bilmemiz imkansızdır. Tanrı'nın şu ya da bu zamanda neyin ne olduğunu bilip bilmemesinin önemi, doğrudan inancın temaşa edeceği bir konu değildir çünkü; Kızıldeniz'in şu an yarılmış olup olmadığını bilmemiz imkânı yoktur. İnanç bizden buna sorgulamaksızın *inanmamızı* ister. Bunun için gerekli bir rasyonel yargıya gerek yoktur. Tanrı Kızıldeniz'i yarabileceği gibi, insan gövdeli ve at biçiminde kentaurlar da yaratabilir, eğer inancın temaşası buysa, buna yönelik bir açıklama da buna inanan ya da inanmayanın getireceği açıklama kadar geçerli ya da geçersiz olacaktır. Dolayısıyla mucizeler konusunda bize anlatılanı ancak ve ancak bize öğretilenlerden öğrenebilir ve buna göre bu mucizeye inanabilir ya da inanmayabiliriz.

⁷²⁵ Nicholas Everitt, *The Non-Existence of God*, ABD: Routledge, Taylor and Francis Group, E-book, 2004, S.285.

Bu iddiaları monoteizm açısından “kabul edilemez” bulmak mümkündür. Ancak şöyle düşünelim; bir atom çiftinin bir parçası fotonla uyarıldığında aşılabilir uzaklıktaki diğer parçası da aynı tepkiyi vermektedir ve bu korkunç derecede hayret vericidir. Çoğu biliminsanı için bunun arkasında büyük bir plan, bir dizayn veya bir şema yoktur. Ancak bu hayret verici durumun kendisi bile bir inanan için Tanrı'nın yollarının bilinmez olduğu inancını perçinleyecektir. Tanrı'ya inanç, onun bilinmezliğine duyulan inanca bizi götürür. Tanrı'nın varlığını anlamadaki temel gaye de tam da bu sebeple bu bilinmezliğe karşı duyulan hayret ve şaşkınlığın, insan ve onun felsefi tekamülü için ne kadar da önemli olduğunu bilmekle önem kazanır.

İster mucizeler isterse de doğa olayları ya da mutlak ideaların varlığına duyulan inanç olsun bunların her birinin amacı Tanrı'yı -ne kadar bilinmez olsa da- daha iyi anlayabilmek için atılan adımlardır. Dolayısıyla, Tanrı ve uzay-zaman ilişkisinde Tanrı'nın herhangi bir şekilde uzay-zamandan münezze olmasının kişisel bir Tanrı düşüncesi için savunulması zor tarafları olsa da bunlar bu düşüncelerle ileri sürülen argümanların geçersiz olduğu anlamına gelmez. Gerçekten de bilimsel olguların bazıları -en azından şimdi anladığımız şekilde- akıl almazdır. En basit anlamıyla kara deliklerin nasıl bir fiziksel yapı olduğunu düşünmek bile tek başına zordur. Bunların bilimsel olarak ölçülemiyor olmasından değil; tamamen bunun dışında bir şeyden bahsediyorum. Tüm bunların tam olarak *işleyiş biçimi* ile ilgili bizi açıklamaya iten bir şeyler olması gerekir. Bu açıklama ise bilim bir yana felsefenin nesnesi olarak Tanrı'nın varlığının açıklanmasından ta kendisini gerektirir. Bu sebeple Tanrı'nın mucizelerini ve ayetlerini bu şekilde anlamak gerektiğini ileri sürüyorum.

Tüm bu cevapların monoteizm ve Tanrı-zaman ilişkisi bağlamında verilen cevaplar açısından ne kadar tatmin edici olduğunu bilmek imkansızdır. Tüm zamanlarda yer alan zamansız bir Tanrı'yı Hz. Yakup'la gürleşen ve ona merdiven uzatan Tanrı ile ilişkilendirmek her halükârda zor görünmektedir. Ben şöyle anlıyorum: Bu dinsel tasavvurların hiçbiri *yanlış* değildir. Hepsi bir doğru ifade ederler. Ancak mesele bu doğruların *olgusal bağlamda* ne kadar doğru olduğu değildir. Aynı zaviyeden bakıldığında sadece Tanrı'nın mucizelerini değil Sezar suikastını da açıklayamayız.

Ancak bu mucizelerin anlatımı ve olduğuna yönelik inanç ile bunun karşısındaki Tanrı'nın zamansızlığı ya da bilimsel-olgusal bağlamlara bağlı olarak zaman metafiziği arasındaki gerilim kesinlikle mevcuttur.

Bu da beni bu tezin amacını belirtme mecburiyetine götürüyor. Bu tezde amacım bu gerilimi baştan sona çözebildiğimi göstermek değil. Bu tezde amacım *gerçekliğin* doğasının farklı şekillerdeki anlayışının (bilim, metafizik, felsefe) düşünsel metafiziğini ortaya koymaktı. Tam olarak kast ettiğim de zamanın doğasının *gerçekliğinin* tartışılmasının tekrar gündeme sokulmasıdır. Bunu Neo-Platoncu telakkilerle ele almamın sebebi de tam olarak buydu. Uzak-zamanın gerçekliği ile varlıkların ontolojisinin anlaşılması arasındaki zıtlığı anlamak. Bunu çözdüğümü düşünmek büyük bir iddia olacaktır. Ancak şunun anlaşıldığını sanıyorum; bu gerçekliğin dışında bulunan mükemmel bir varlık ve bu varlığın ontolojisinin mümkün olması Dört-boyutçuluğun bence kaçınılmaz sonuçlarından birisidir. Bazı Dört-boyutçular bu fikre katılmakta zorluk çekeceklerdir. Ancak eğer Dört-boyutçu zaman tasavvuru gerçekse, Tanrı da gerçektir. Bu sebeple tezimin tüm kelimeleri bu “Dört-boyutçu zaman tasavvuru gerçekse” koşullu önermesi ile “Tanrı da gerçektir” koşullu önermesi arasındaki boşluğu doldurmaktan ibarettir. Diğer zaman tasavvurlarının en büyük problemi başka ontolojileri taşımak için yeterli metafiziksel bagajı oluşturmakta taşıdıkları güçlüktür.

Bence mesela Şimdıcilikteki en büyük sorunlardan birisi de budur. Şimdıcilik açısından şimdinin dışındaki zamansal lokasyonların yokluğu sonucunda şimdinin dışındaki varlıkların gerçekliğini yok saydığı için değildir sorun. Sorun, bu varlıkları tanımlamak için kullanılan doğruluk-değerlerinin *yokluğu* ve dolayısıyla Şimdıcinin ister istemez bir solipsizme sürüklenebilmesidir. Öte yandan elbette bu solipsizm, ezeli bir Tanrı'nın varlığını reddediyor anlamına gelmez. Ancak reddetmese de onu açıklamakta kesinlikle zorluk yaşayacaktır. Bu zorluk ise tüm zamanların üstünde olan bir varlığı kabul etmek ile ilgili zorluktur. Bu durumda hem zamansal hem de ezeli bir Tanrı'nın varlığını savunmak cihetine gidecektir ki bu bence savunulamaz. Daha önce de dediğim gibi bu tür bir savunma Tanrı'nın özdeşliği konusundaki en büyük çelişkiyi doğurur. Bu da beni argümanlarımın monoteizm açısından uygulanabilir olmadığına dair ikinci bir itiraza götürüyor.

1. Neden Dört-boyutçu zaman anlayışını ve Tanrı'nın zamansız olduğunu kabul etmeliyiz?
2. Eğer kabul edersek Tanrı'nın canlı (hayy), adil, iyi ve güzel gibi tüm olumlu özelliklerini bir kenara atıp, cansız ve son derece donuk bir tasavvura inanmış olmuyor muyuz?
3. Daha da önemlisi; böyle bir Tanrı'ya inanmakta amaç nedir? Monoteizmde zaten kabul edilen bir varlık vardır. Bu Tanrı'yı kabul ettiğimizde aslında kesin ve gerçek olan monoteist Tanrı anlayışını reddetmiş olmuyor muyuz? Ve insanlar için böyle bir Tanrı nasıl kabul edilebilir?

Esasında ilk başta öyle görünmese de etik sorulardır bunlar; Dört-boyutçu anlayış keskin anlamlarıyla Tanrı'nın iyilik yapmasının imkânsız olduğunu -ya da hiç değilse bile sonradan yaratım ve müdahaledeki etkisinin az olduğunu veya hiç olmadığını- baştan savunmaktadır. Bunu kendisi içinde analiz edelim; birincisi Tanrı'nın zamansız varoluşunun nasıl etkileyip etkilemediğini bilmemiz çok zor görünmektedir. Benim düşüncem Leftow'un *late creation* yani "sonradan yaratım" olarak değindiği savunmanın iki uçlu bir kılıç olduğudur.⁷²⁶ Tanrı ezeli bir varlık olarak, sonradan yaratımı yapabiliyorsa eğer, ezeli olduğu halde bir değişimi gerçekleştiriyor demektir. Bunun tersini savunmanın imkânsız olduğunu düşünüyorum. Eğer bu değişim Tanrı açısından gerçekleşiyorsa bu değişim gerçek bir değişim mi yoksa bir Cambridge değişimi midir?

Bir Cambridge değişimini monoteistin savunması kabul edilemez. Sebebi ise çok açıktır; Cambridge değişimleri yarı-değişimlerdir (*quasi-change*) ve Tanrı bundan etkilenmiyor demek, örneğin, Tanrı'nın Levillilere kızıp onları cezalandırdığı veya Ebu Leheb'i lanetlediği açık monoteist hükümlere aykırı olacaktır. O hâlde Tanrı *gerçekten* değişiyordur. Gerçekten kızması gerekir ki, gazabını ona karşı olanlar *bilsinler*. Ancak bu da söylediğim gibi problemlidir; Tanrı'nın bu şekilde değiştiğini söylemek -bence- oldukça antropomorfist bir yaklaşımdır. Bu antropomorfist yaklaşıma karşı Neo-Platoncu katı monizmi ve tevhit öğretisini savunmamın sebeplerinden birisi de budur. Tabii ki buna yönelik itiraz açıktır ki Tanrı'nın bariz bir şekilde tüm bunlardan aşırı soyut olacağına

⁷²⁶ Brian Leftow, *God and Necessity*, s.15.

yönelik itirazdır.

Fakat bu soyutlama Tanrı'yı basit bir soyut nesne düzeyine çıkarmaz. Tanrı'nın parçalanamaz ve değişmez basitliğinden kastım da buydu. Zamanın içinde var olan ve değişime tâbi olduğu kadar değiştiren bir varlığın kendisinin de değişimden azade olması imkansızdır; bunun karşısında bu nesnenin değişiminin sonsuz bir değişim olduğunu söyleyerek işin içinden çıkamayız. Sonsuz değişim varsa, bu varlık sürekli değişmektedir. Bu varlık neye değişmektedir? Eğer t zamanında p , t_1 zamanında q ise bu özelliklerin her birinin değiştiğini düşünmemiz gerekir. O zaman bu özellikler de sabit değildir. Burada ele avuca sığmayan ve adeta kaotik bir Tanrı imajı olduğunu düşünmek gerekir. Bunun savunulamaz olduğu fikrindeyim.

Bu “iki uçlu kılıcın” bir yönüdür. Diğer bir yönü de kendi kendini yok eden döngüsel bir önermeye doğru gitmesidir; Değişmeyen Tanrı, değişmeksizin, diğer varlıkları etkileyebilirse, bazılarını sonradan yani *ex nihilo* yaratıyor demektir (Leftow'un varsayımıyla). O hâlde bu sonradan yaratımların her biri, ezeli bir uzay-zamanda nasıl mümkün olacaktır? Zira Leftow'un Anselmci Şimdici anlayışına göre Tanrı tüm anlarda “aynı anda” vardır ve bu anların olmadığı anlar diğer varlıkların bulunduğu uzay-zamanda muhakkak vardır. Tanrı bu şekilde t zamanında olmayan bir varlığı t_2 zamanında yaratıyorsa yukarıda eleştirdiğim Prior'ın hatasına aynı şekilde düşmektedir. Zira ne t_2 zamanı ne de bu zamanda yaratılmış olan bir varlık *vardı*. Yine bu bakış açısından, bu varlık t_2 zamanını takip eden t_3 zamanında artık *yoktur* çünkü Tanrı tüm anlarda varken, bu varlık açısından onun varoluşu bir doğruluk-değeri içermez. Bu doğruluk-değeri yokken Tanrı'nın yoktan neyi var ettiğini sormak gerekir. Hiçbir şey var etmemektedir çünkü o an artık yoktur ve o şimdi hariç hiçbir anda da yoktu. Bu bağlamda Leftow'un açıklamasını tatmin edici bulmak çok zordur. Çünkü bu argümanın kendi kendini çürüten bir argüman olması kaçınılmaz olacaktır.

2. Bu sorduğum sorulardan birinin cevabıdır. Peki bu şekilde bir inanca nasıl sahip olabiliriz ve bunun şu ya da bu inançtan değer olarak farkı nedir? İlk olarak şunu söylemek gerekir. Herhangi bir inancın diğer inanca göre değeri çoğunlukla bir psikolojik ölçüdür. Dolayısıyla Zeus'a ya da Allah'a inanmak arasındaki farkın altında insanların

kendilerine değil de mezkûr varlıklara ne kadar inandıkları arasındaki fark yatar.

Dolayısıyla Tanrı inancını oluşturan şeyin, doğruluk içermesi gerektiğini söylemek gerekir. Tam da bu sebeple cansız ve donuk bir varlığa değil, kendisini bir hakikat olarak gösteren varlığa inanç, tüm doğa ve evrenin en iyi şekilde kavrayışını güçlendiren bir inanç olacaktır. Buna ek olarak Tanrı'nın zamanla ilişkisi bağlamındaki bu yaklaşım Tanrı'yı zaten cansız ve donuk kılmaz. Bunu açıklamak zor gelse de şöyle söylenebilir. Tanrı'nın varlığı baştan böyle bir okumaya engeldir. Çünkü neyin ne olduğuna anlam ifade edebileceğimiz tek varlık *O'dur*. Bunun dışında başka varlıkların hepsi -bunlar bizim için ne kadar çok değer ifade ediyor olursa olsun- bu tezin yazarı da dahil geçersiz ve ölüme mahkûm varlıklardır. Öte yandan bu şekildeki bir inanç Tanrı'nın gerçekliğinin ancak bizdeki tezahürü olabilir. Buna ne kadar anlam ifade etmemiz gerektiği insanın sorumluluğundadır, böyle bir sorumluluğu özgürlük olarak görmüyor olsak bile, onu anlamaya yönelik adım, bilinmeze karşı duyulan korku, hayret ve şaşkınlığı gidermez. Amaç aksine bunu *daha da kuvvetlendirmektir*. Çünkü Tanrı kapalı bir elbise dolabının arkasında ne olduğunu bilemediğimiz bir varlık değildir. O'nu hiçbir zaman bilemeyeceğimiz gerçeğini pekiştirmek, inancı pekiştirmek olacaktır. Bu durumda, Tanrı'yı hiçbir olumlu özelliğinden soyutluyor değiliz. Tam aksine bu özellikler, biz insanların O öyleyken bizim nasıl olmamız gerektiğini anlamamız gereken özelliklerdir. Buna yönelik şöyle bir itiraz getirilebilir; bu özellikleri biz insanlar atfediyoruz ve yine de Tanrı bilinmez diyoruz. Bu nasıl mümkün olabilir? Hayatınızda hiç tadını bilmediğiniz bir içeceği içtiğinizi düşünün ve bu içeceğin rayıhası ve tadı unutulmaz olsun. Ancak onu bir kere içiyorsunuz ve bir daha bulamamak üzere onu içip kalkıyorsunuz. Tanrı ile ilişkimiz de Tanrı'nın yaratılmamış bir varlık olduğu gerçeği dışında buna benzer. Bu içeceğin niye bu kadar güzel olduğu ve hatta ne *olduğu* belli değildir ancak bizdeki izlenimi budur. Dolayısıyla Tanrı bize bu özellikleri atfedecek gücü vermiş bir yaratımın yaratıcısı olarak, en mükemmel olumlu özelliklere sahiptir ve bu özelliklerin hiçbiri onun zamansızlığıyla çelişmez; onun zamansızlığı 'yaşayan bir ölü' olarak görülmesi anlamına gelmez. Bulduğumuz evrende her şey bir denge ve alışveriş üzerine kuruludur. Neyi çok kazanırsak, onun karşılığında ödeyeceğimiz bir bedel *her halükârda* vardır. Evren her zaman karşılıklıdır. Tıpkı evrendeki enerjinin hiçbir zaman fazla kazanılamaması ve entropi gibi hiçbir şey karşılıksız değildir. Ancak Tanrı'nın böyle bir *borcu* yoktur. Onun

böyle bir entropiden etkilenme olasılığı, yaşamının belirli bir anında zihni kapasitesini kaybetmesi ya da zihinsel olarak çökmesi mümkün değildir çünkü böyle bir anı yoktur. O bir terazide değildir, terazide olan insanlardır. Dolayısıyla Tanrı'ya ait hiçbir özellik cansız olmadığı gibi, evrende her yaratımın özünde bulunan bir anlayış; dengede ve hatta kaosta kendisini gösterir.

Tanrı'nın olumlu özellikleri yukarıda sayfa 219'da Gödel'e de atıf yaptığım gibi sonsuz özelliklerdir. Bu özelliklerden Tanrı'yı soyutlamak mümkün değildir. Hiçbir zaman adil olmayan bir Tanrı olamaz çünkü zamansız bir Tanrı bütün olumlu özellikleriyle her zaman adildir.

3. Böyle bir Tanrı'ya inanmakta amaç nedir? Monoteizmde zaten kabul edilen bir varlık vardır. Bu Tanrı'yı kabul ettiğimizde aslında kesin ve gerçek olan monoteist Tanrı anlayışını reddetmiş olmuyor muyuz? Ve insanlar için böyle bir Tanrı nasıl kabul edilebilir? Hiçbirine kesin bir cevap vermek mümkün değildir. İlk olarak, monoteist bir Tanrı inancını reddedip onun yerine alternatif olarak inanılması gereken bir Tanrı inancından değil, bu inancın bir versiyonunun anlaşılması gerektiğinden bahsediyorum. Daha önce de dediğim gibi Dört-boyutçu Tanrı anlayışının kesin bir şekilde monoteist Tanrı anlayışıyla uyumsuz olduğunu ileri sürmek, çok kesin bir yargıya varmak olacaktır. Bu konudaki problemlere yukarıda ve tezimin son kısmında değindim.

Böyle bir Tanrı'ya inanmaktaki amaç, herhangi bir Tanrı'ya inanmaktaki amaçla aynıdır. Evreni farklı bir gözle anlamak. Tanrı inancını bugüne kadar biliminsanları ve filozoflar farklı şekilde yorumlamışlardır. Ancak benim anlayışım bu bağlamda Kant'a yakın olmakla birlikte, sadece ontolojik bir kaygıyı değil estetik ve etik bir kaygıyı içeriyor. Evrenin güzelliği, Tanrı'nın güzelliğinin bir ölçüsüdür. Tanrı'yı anlamak ile ilgili temel problemi, çoğunlukla rasyonel olan ve olmayan arasındaki keskin ayrım arasında yitirdiğimizi ileri sürüyorum. Hiçbir varlığın Tanrı'yı ve onun varlığının azameti karşısındaki aczini anlamadıkça evrendeki yerini de anlayamayacağı fikrini savunuyorum. Bunun felsefenin nihai hedefi olduğu fikrindeyim. Felsefenin nihai hedefi bu nihai kesinliği takdir etmektir. Bu ateist açıdan belki Tanrı'nın varlığı değildir ancak Tanrı'nın varlığının kabul edilmemesi gibi bir durumu bile nasıl anlayabileceğini

göstermesi açısından önemlidir.

Etik kaygıyı içeren kısmına gelince; bu bence tezimde ortaya koymak istediğim teoloji ve felsefenin en önemli noktasıdır. Süper-kahramanları ve büyük mitolojik kahramanları ele alalım. Onların çoğunu süper güçlü veya mitolojik anlamda muhteşem yapan şeyler güçleri değildir. Hatta iyi okunduğunda bunun o güçler olmadığı, yaşadıkları sınavlar, katlandıkları zorluklar ve yaşadıkları trajediler olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Peygamberler de (bu mitolojik kahramanlar ve süper kahramanlar kimi zaman peygamber arketipinin bir versiyonudurlar) benzer sınavlardan geçerler. Biz bu kahramanları ve peygamberleri örnek alırız çünkü onların davranışları insanı eğitici olandır. Bu şekilde anlaşılabilir bir Tanrı'ya inanmaktaki temel amaç ise budur. Hiçbir zaman Tanrı *olamayız*. Hatta tam tersine Tanrı'nın mükemmelliğine sahip olmaya çalışmanın nasıl bir trajediyle sonuçlanacağı, çoğu dinde ve inançta trajedi öyküleriyle anlatılan pek çok esere ilham kaynağı olmuştur.

Tanrı *olamayız* ama Tanrı'ya öykünebiliriz. Onun mükemmelliğini ciddiye alınmayacak kadar çok küçük kısmı bile olsa Davut heykeliyle, Rembrandt'ın resimleriyle, Mimar Sinan'ın camileriyle, Bach'ın veya Schubert'in melodileriyle taklit etmeye çalışırız. Bu taklit insan yaşamının temelidir. İnsan aksi halde sadece yaşamın temel ihtiyaçlarını gidermekle mahkûm bir canlıdır. Ancak neden evrimleştik? Neden başka bir yere gidiyoruz? İşte bu soruların cevapları Tanrı'nın *ezeli* varlığının düşünülmesi ile mümkün olabilir. Zamansız ve değişmeyen bir Tanrı'ya inancın amacı onunla kıyaslanınca tamamen değişime ve çürümeye mahkûm bir varlık olarak biz insanların ancak ve ancak O'nun bilgeliğinin ve sanatının bir kısmından kendimize çıkarabileceğimiz dersleri, sabrı ve hikmete inancı temsil eder. Bu anlamda bu inancın özü, pagan ve materyalist mitolojik öykünmeden farklıdır. Zira pagan bir öykünmede amaç tanrıları çağırmaktır. Tanrı'yı çağırarak şöyle dursun, onun varlığının esrarını bilmenin imkânı yoktur. O sadece *vardır*. Hatta onun varlığının kesinliği karşısında diğer tüm varlıkların kesinliği, ontolojik gerçeklikleri sarsıcı ve güvensiz bir muğlaklık içerisindedirler.

Öte yandan bu soyutlamada bir noktayı açıklığa kavuşturmak gerekir. Anselm'in mükemmel varlık teolojisindeki bu tür soyutlamaların aşırı yorumlarının yarattığı

tehlikenin en görünür özelliklerinden birisi de bu soyutlamaların varoluşçu ve Heideggerci birtakım çıkarımlara benzemesidir.⁷²⁷ Ben bu tür varoluşçu çıkarımların - ister herhangi bir teizme bağlı olsun isterse de ateist- oldukça geçersiz olduğunu düşünüyorum. Çünkü bana göre bunların çoğu insanın varlık, Tanrı, zaman ve ölüm gibi kavramlar karşısındaki çaresizliğin bir ifadesi olarak görünmektedir. Oysa ki felsefenin konuları karşısında bir çaresizlik hissetmenin hiçbir *anlamı* yoktur. Ancak reddedilebilir veya kabul edilebilirler. Bu felsefeleri tamamen mahkûm etmiyorum ancak yaptığım soyutlamanın bu şekilde anlaşılması yanlış bir anlama olacaktır. Çünkü örneğin “Tanrı’nın kesin varlığı dışında tüm varlıklar hiçliğe mahkumdur” demek ile Heidegger’in kavramsallaştırma çabası arasında çok fark yoktur. Daha kötüsü ise bu tür çıkarımların oldukça ucunun açık olmasıdır. Bu bağlamda analitik felsefe ve kıta Avrupası felsefesi arasında kesin bir çizgi olduğu iddiasında değilim ancak meselenin bu yönü oldukça önemlidir. Çünkü Tanrı bir orada-varlık (*dasein*) ya da Parmenides’in yanlış okunması sebebiyle “varlık” (*to on*) olarak gördüğü bir varlık değildir. Tanrı’nın gerçekliği bu tür bir metafizik soyutlamadan daha gerçektir. Aksi halde Tanrı’ya inanmak için bir nedenin olması gerekmez. Ya da daha açık bir şekilde ifade edersem, 2+2=4 veya suyun 100 derecede buharlaşması gibi bir gerçeğe duyulan inanç ile Tanrı’ya duyulan inancın aynı nesnel kümesinde değerlendirilmesi gerekirdi ki bu da absürt bir sonuç olurdu.

Neden absürt? Çünkü zamansız bir varlık inancı, temelde belki de inancın kendisini de dolaylı olarak devreden çıkarması gereken bir tutum olacağı için. Eğer bir kesinlikten bahsediyorsam bu kesinliğin inancın da ötesinde olmasını daha tatmin edici bulurum. Ancak bu da tam olarak tezimin amaçladığı sonuçtaki en sorunlu noktalardan birisine götürüyor. O da bu tehlikenin kesinlik arayışına yönelik ilgi ile aşkın bir kesinliği birbirine karıştırma altında tehlikesi yatmaktadır ki bu da bence Tanrı’nın uzay-zamansal konumunun anlaşılmasından kaynaklanan inançla açıklanabilir. Bu açıdan felsefe tıpkı bir bilim eleştirisi gibi din eleştirisi olarak vazgeçilmez bir araçtır. Belki bu araç kiti kimileri açısından yaptığı şeyler kadar bozduğu cihazlarla da bilinmektedir. Ancak hiçbir felsefi girişim, tehlikeli bir maceraya çıkmaksızın yapılamaz.

⁷²⁷ Manfred Gawlina, “Anselms *Proslogion*, ‘nichts’ gegen Nishida und Heidegger?” *Argument: Biannual Philosophical Journal*, Cilt 3, Sayı 2, 2013, <https://philpapers.org/rec/GAWAPN> (04.06.2022) sf. 258-300.

Böyle bir analitik felsefe metni için ironik görünse de Tanrı'yı nasıl *bildiğimiz* değil anladığımızın önemli olduğunu düşünüyorum. O'nu anlamaya çalıştığımız her an değerli ve eşsizdir ki bu Tanrı'nın zamansız, değişmeyen ve kesin varlığının imgesidir.

KAYNAKÇA

- ADAMS, Robert Merrihew, “Time and Thisness”, *Midwest Studies in Philosophy*, XI, 1986, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1986.tb00501.x>, (04.06.2022), ss.315-329.
- ARMSTRONG, D. M., *Belief, Truth and Knowledge*, ABD: Cambridge University Press, Dijital Edisyon, 2008.
- ARTHUR, Richard T.W., *The Reality of Time Flow: Local Becoming in Physics*, İsviçre: Springer, 2019.
- ARSTILA, Valtteri, BARDON, Adrian vd., *The Illusions of Time: Philosophical and Psychological Essays on Timing and Time Perception*, Palgrave/Macmillan (Ebook) <https://doi.org/10.1007/978-3-030-22048-8>
- Attosecond (2020, 10 Aralık) Wikipedia içinde. Erişim adresi (09.10.2020) <https://en.wikipedia.org/wiki/Attosecond#:~:text=An%20attosecond%20is%201%20x,Its%20symbol%20is%20as>.
- BAGNI, Giorgio T., “Historical Roots of Limit Notion: Development of its representation registers and cognitive development”, *Canadian Journal of Science, Mathematics and Technology Education*, Ekim 2005, <https://doi.org/10.1080/14926150509556675> (04.06.2022), ss.217-232.
- BALASHOV, Yuri, *Persistence and Spacetime*, Oxford, İngiltere: Oxford University Press, 2010.
- BALASHOV, Yuri, “Persistence”, ed. Craig Callender, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, New York: Oxford University Press, 2011.
- BARDON, Adrian, *The Brief History of The Philosophy of Time*, ABD: Oxford University Press, 2003.
- BARON, Samuel ve MILLER, Kristie, *An Introduction to The Philosophy of Time*, Cambridge, ABD: Polity Press, 2019.
- BEER, Michelle, “Temporal Indexicals and The Passage of Time”, *The Philosophical Quarterly*, Cilt 38, Sayı 151 DOI: 10.2307/2219921, ss.158-164.
- BENZMÜLLER, Christoph ve PALEO, Bruno Woltzenlogel, “Automating Gödel’s Ontological Proof of God’s Existence with Higher-order Automated Theorem Provers”, *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications*, konferans makalesi, Ağustos 2014, DOI: 10.3233/978-1-61499-419-0-93, ss.93-98.

- BERGSON, Henri, *Creative Evolution*, çev. Arthur Mitchell, ABD: Parkway Printing Company, 1944.
- BIGELOW, John, "Presentism and Properties", *Noûs*, Cilt 30, Ek: Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics, 1996, <https://doi.org/10.2307/2216235>, ss.35-52.
- BOETHIUS, *Felsefenin Tesellisi/Philosophae Consolation*, çev. Çiğdem Dürüşken, Birinci Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Humanitas Yunan ve Latin Klasikleri, Temmuz 2006.
- BRAUN, David, "Indexicals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017 Yaz Sürümü), ed. Edward N. Zalta URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/indexicals/> (08.05.2022)
- BROAD, C. D., "Against the Unreality of Time", The Examination of McTaggart's Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1938, Cilt II, ed., Peter Van Inwagen ve Dean W. Zimmerman, *Metaphysics: The Big Questions*, Birinci Baskı, Büyük Britanya: Blackwell Publishing, 1998.
- BROAD, C. D., *Examination of McTaggart's Philosophy*, Cilt I, Bristol: Cambridge at The University Press, 1933.
- BROAD, C. D., "The General Problem of Time and Change: An Excerpt from Scientific Thought", Cambridge: Cambridge University Press, 1938, Cilt II, ed., Peter Van Inwagen ve Dean W. Zimmerman, *Metaphysics: The Big Questions* Birinci Baskı, Büyük Britanya: Blackwell Publishing, 1998, ss.74-80.
- BUONOMANO, Dean, "Einstein and why the block universe is a mistake?" <https://iai.tv/articles/einstein-and-the-block-universe-auid-2065> (03.01.2022)
- CAMERON, Ross P., *The Moving Spotlight: An Essay on Time and Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- CARROLL, Sean, *Zamanın Kozmolojik Tarihi*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- CLELAND, Carol E., "The Difference between Real Change and "Mere" Cambridge Change", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Cilt. 60, Sayı. 3, Kasım 1990, <https://www.jstor.org/stable/4320159>, (04.06.2022), ss.257-280.
- COWLING, SAM, "Haecceitism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/haecceitism/> (10.10.2022)

- CRAIG, W. L., "The metaphysics of special relativity: Three Views", ed. William Lane Craig ve Quentin Smith, *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*, New York: Routledge Taylor&Francis Group E-library, 2008, ss.11-50.
- CRAIG, William Lane, *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*, ABD: Springer, 2000.
- CRISP, Thomas M., "Presentism", ed. Michael J. Loux ve Dean W. Zimmerman, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ABD: Oxford University Press, 2005, ss.211-246.
- DAWES, Gregory W., *Theism and Explanation*, BK: Routledge-Taylor&Francis Group, Birinci Baskı, 2009.
- DENG, Natalja, "One Thing After Another: Why the Passage of Time is Not an Illusion?" ed. Valteri Arstila, Adrian Bardon vd., *The Illusions of Time: Philosophical and Psychological Essays on Timing and Time Perception*, Palgrave/Macmillan (Ebook) <https://doi.org/10.1007/978-3-030-22048-8>, 2019, ss.3-19.
- DILLER, Jeanine, "God and Other Ultimates" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), ed., Edward N. Zalta URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/god-ultimates/> s.12. (29.05.2022)
- DORR, Cian, "There Are No Abstract Objects", ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, ss.32-65.
- EINSTEIN, Albert, *The Collected Papers of Albert Einstein*, Cilt 2, İsviçre Yılları, Yazıları: 1900-1909, çev. Anna Beck, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- EMERY, Nina, MARKOSIAN, Ned, ve SULLIVAN, Meghan, "Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed., Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>. (02.01.2022).
- EVERITT, Nicholas, *The Non-Existence of God*, ABD: Routledge, Taylor and Francis Group, E-book, 2004.
- FEYNMAN, Richard &LEIGHTON, Robert B. &SANDS, Matthew L., *Feynman Lectures on Physics*, New York: Basic Books, Perseus Book Publishing, 2011.
- FINE, Kit, "In Defense of Three-Dimensionalism", *The Journal of Philosophy*, Cilt 103, Sayı 12, Özel Sayı: Parçalar ve Bütünlük, Aralık 2006, ss.1-16.

- FORREST, Peter, "The Identity of Indiscernibles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020 Kış Sürümü), ed. Edward N. Zalta forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/identity-indiscernible/> (24.10.2020)
- FOUNDALIS, Harry, "Why does time 'flow' but space is? Answers in evolution and cognition." 2014, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc> (07.05.2022)
- FREEMAN, Edward, "On McTaggart's Theory of Time", *History of Philosophy Quarterly*, Cilt 27, Sayı 4, University of Illinois Press, <http://www.jstor.org/stable/25762149> (19.04.2022), ss.389-401.
- FREEMAN, Edward, *On A and B Theories of Time*, ProQuest LLC Publishing, New York Şehir Üniversitesi Yayınlanmış Doktora Tezi, https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/2562/ (04.06.2022)
- FUTCH, Michael J., *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*, ABD: Springer, 2008.
- GALLOIS, Andre, "Identity Over Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-time/> (16.02.2022)
- GAWLINA, Manfred, "Anselms Proslogion, 'nichts' gegen Nishida und Heidegger?" *Argument: Biannual Philosophical Journal*, Cilt 3, Sayı 2, 2013, <https://philpapers.org/rec/GAWAPN> (04.06.2022), ss.285-300.
- GEORGI, Geoff, "Demonstratives and Indexicals", <https://iep.utm.edu/demonstratives-and-indexicals/> (19.04.2022).
- GOODMAN, Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*, Büyük Britanya: Harvard University Press, 1955.
- GRUBER, Ronald, SMITH, Ryan P., ve BLOCK, Richard A., "The Illusory Flow and Passage of Time within Consciousness: A Multidisciplinary Analysis", *Timing&Time Perception*, DOI: 10.1163/22134468-2018e001, Brill Publications, 2018, ss.91-100.
- GUTHRIE, W. K. C., *The Sophists*, İngiltere: Cambridge University Press, 1969.
- HALES, Steven D. ve JOHNSON, Timothy A., "Endurantism, Perdurantism and Special Relativity", *The Philosophical Quarterly*, Cilt 53, Sayı.213, Ekim 2003, <https://www.jstor.org/stable/3542915>, ss.524-539.
- HASKER, William, *God, Time, and Knowledge*, New York, Cornell University Press, 1989.
- HAUSMAN, Alan, KANE, Howard ve TIDMAN, Paul, *Logic and Philosophy: A Modern*

- Introduction*, Wadsworth, 11. Baskı, Kanada: CENGAGE Learning, 2010.
- HAWLEY, Katherine, *How Things Persist*, New York: Oxford University Press, 2001.
- HAWLEY, Katherine, “Metaphysics and Relativity”, ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve Andrew McGonigal ve Ross P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2012, ss.507-517.
- HEGEL, G.W.F., *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- HEGEL, G.W. F., *Phänomenologie des Geistes, Hegel'in Eserleri Cilt 3*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970.
- HEGEL, G.W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.
- HELLER, Mark, “Temporal Parts of Four Dimensional Objects”, *Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in Analytic Tradition*, Cilt 46, Sayı 3, Springer Yayınları, Kasım 1984, ss.323-334.
- HELM, Paul, *Eternal God: A Study of God without Time*, ABD: Oxford Scholarship Online, Kasım 2003.
- INGTHORSON, Rognvaldur, “Understanding McTaggart’s Paradox”, *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age*, Vol. II, 22. Uluslararası Wittgenstein Sempozyumu, Ocak 1999, https://www.researchgate.net/publication/233381726_Understanding_McTaggart%27s_Paradox (19.04.2022), ss.1-7.
- JAEGER, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayaz, Birinci Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- KAHN, Charles, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek with A New Introductory Essay*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.
- KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, İkinci Baskı, ABD: Cambridge University Press, 2000.
- KELLER, Simon, “Presentism and Truthmaking”, ed. Dean W. Zimmerman, *Oxford Studies in Metaphysics*, Cilt 1, ABD: Clarendon Press-Oxford, 2004, ss.83-127.
- KELLER, Simon ve NELSON, Michael, “Presentists Should Believe in Time-Travel”, *Australasian Journal of Philosophy*, Cilt 79, Sayı 3, <https://doi.org/10.1080/713931204>., ss.333-345.

- KENNY, Anthony, *Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- KENNY, Anthony, *The God of The Philosophers*, New York: Oxford University Press, 2001.
- KLEMENT, Kevin, "Russell's Logical Atomism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/logical-atomism/>>. (11.04.2022)
- KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity*, ABD: Harvard University Press, 1980.
- LANDINI, Gregory, "On Russell's Metaphysics of Time", *Philosophical Analysis* cilt 54 içinde, DOI: https://doi.org/10.1515/9783110348927_2014 (04.06.2022) ss.7-42.
- LE POIDEVIN, Robin, "IX Relationism and Temporal Topology: Physics or Metaphysics?" ed. Robin Le Poidevin&Murray MacBeath, *The Philosophy of Time*, New York: Oxford University Press, 1993.
- LEFTOW, Brian, *God and Necessity*, Birleşik Krallık: Oxford University Press, 2012.
- LEFTOW, Brian, *Time and Eternity*, New York: Cornell University Press, 1991.
- LEFTOW, Brian, "Why Didn't God Create The World Sooner?" *Religious Studies*, Cilt.27, Sayı 2, Haziran 1992, <https://doi.org/10.1017/S0034412500020813>. ss.157-172.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers and Letters*, The New Synthese Historical Library Texts and Studies in the History of Philosophy Cilt 2, çev. Leroy E. Loemker, İkinci Baskı, Hollanda: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- LEWIS, David, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.
- LOCKWOOD, Michael, *The Labryinth of Time: Introducing The Universe*, New York: Oxford University Press, 2005.
- LOWE, E. J. & NOONAN, Harold W., "Substance, Identity and Time", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Cilt. 62, 1988, <https://www.jstor.org/stable/4106761?origin=JSTOR-pdf>, (19.04.2022), ss.61-100.
- MACBRIDGE, Frazer, "Truthmakers", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021 Sonbahar Sürümü), ed., Edward N. Zalta URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/truthmakers/>>. (08.05.2022)

- MARKOSIAN, Ned, "A Defense of Presentism", ed. Dean W. Zimmerman, *Oxford Studies in Metaphysics*, Cilt 1, ABD: Clarendon Press-Oxford, 2004, ss.47-83.
- MARKOSIAN, Ned, "On Language and The Passage of Time", *Philosophical Studies*, Cilt 66, 10.1007/BF00668393 (04.06.2022), ss.1-26.
- MARKOSIAN, Ned, "The Truth About the Past and the Future", ed. Fabrice Correia ve Andrea Iacona, *Around the Tree: Semantic and Metaphysical Issues Concerning Branching and the Open Future*, E-book, DOI 10.1007/978-94-007-5167-5, ss.127-143.
- MARKOSIAN, Ned, "Time", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/entries/time/#MoviSpotTheo> (15.11.2021).
- MAUDLIN, Tim, "Remarks on The Passage of Time", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Cilt. 102, DOI: 10.1111/1467-9264.00118, ss.259-274.
- MCCALL, Storrs, *A Model of The Universe: Space-Time, Probability, and Decision*, ABD: Clarendon Press Oxford, 2004.
- MCDANIEL, Brannon, "A Defense of Lucretianism" *American Philosophical Quarterly*, Ekim 2014, Cilt 51, Sayı 4. Sf. 373-385. <https://www.jstor.org/stable/24475416> (17.11.2022)
- MCDANIEL, Kris, "John M. E. McTaggart", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/mctaggart/> (10.10.2020)
- MCLURE, Roger, *The Philosophy of Time: Time before Times*, E-Kitap, ABD: Taylor&Francis e-Library, 2005.
- MCTAGGART, J. M. E., *A Commentary on Hegel's Logic*, Londra: Cambridge University Press, (Digitized by The Internet Archive in 2008), 1910.
- MCTAGGART, J. M. E., *Studies in the Hegelian Dialectic*, Batoche Books/Kitchener, Kanada: Cambridge University Press, 2000.
- MCTAGGART, J. M. E., *The Nature of Existence*, Cilt I, Cambridge: Cambridge At The University Press, 1921.
- MCTAGGART, J.M.E., "The Unreality of Time", *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Londra: Cilt XVII, 1908.
- MICHAELSON, ELLIOT ve MARGA, REIMER, "Reference", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reference/> (17.11.2022)

- MANCHESTER, Peter, *The Syntax of Time: The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander*, Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts, Studies in Platonism, Neoplatonism and The Platonic Tradition, Cilt 2, ed. Robert M. Berchman ve John F. Finamore, Hollanda: Brill-Leiden, 2005.
- MAUDLIN, Tim, *Philosophy of Physics: Space and Time*, Princeton Foundations of Contemporary Philosophy, New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- MAXWELL, Nicholas, “Are Probabilism and Special Relativity Incompatible?” *Philosophy of Science*, University of Chicago Press, Cilt 52, Sayı 1, Mart 1985, ss.23-43.
- MELLOR, D.H., “The Direction of Time”, ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve Andrew McGonigal ve Ross P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2012, ss.449-459.
- MELLOR, D.H., *The Facts of Causation*, New York: Routledge Publishing, 1995,
- MELLOR, D. H., *Real Time II*, Birinci Basım, USA: Routledge, 1998.
- MELLOR, D.H., “The Semantics and Ontology of Dispositions”, *Mind*, Cilt. 109, Sayı.436, Ekim 2000, <https://www.jstor.org/stable/2660025>, ss.757-780.
- MENDELSON, Richard L., *The Philosophy of Gottlob Frege*, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2005.
- MENZEL, Christopher, "Possible Worlds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021 Sonbahar Sürümü), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/possible-worlds/> (08.05.2022)
- MARMURA, Michael E., “Al-Ghazali”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson ve Richard Taylor, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2005.
- MOZERSKY, M. Joshua, “The B-Theory in the Twentieth Century”, ed. Heather Dyke ve Adrian Bardon, *A Companion to the Philosophy of Time*, Birinci Baskı, Londra: John Wiley&Sons, 2013, ss.167-183.
- MULLINS, R. T., *The End of Timeless God*, Oxford Studies in Analytic Theology, Birinci Baskı, ABD: Oxford University Press, 2016.
- NAGASAWA, Yujin, *The Existence of God: A Philosophical Introduction*, New York: Routledge, Taylor&Francis Group, Taylor&Francis e-Library, 2011.

- NAGASAWA, Yujin, *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*, ABD: Oxford University Press, 2017.
- NIELSEN, Kai, "The Intelligibility of God-Talk", *Religious Studies*, Cilt 6, Sayı 1, Mart 1970, sf.1-21. <https://www.jstor.org/stable/20004795> (19.05.2022), ss.1-21.
- NOONE, Timothy B., "Universals and Individuation", ed. Thomas Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, New York: 2003
- NORTH, Jill, "A New Approach to the Relational-Substantival Debate", ed. Dean W. Zimmerman, *Oxford Studies in Metaphysics*, Cilt 1, New York: Clarendon Press-Oxford, 2004, ss.3-44.
- OAKLANDER, L. Nathan, "A-, B- and R-Theories of Time: A Debate", s.2, ed. Adrian Bardon, *The Future of The Philosophy of Time*, Birleşik Krallık: Routledge Publishing, Birinci Baskı, 2012, ss.1-25.
- OAKLANDER, L. Nathan, "McTaggart's Paradox and the Infinite Regress of Temporal Attributions: A Reply to Smith", *The Southern Journal of Philosophy*, Cilt XXV, No.3, 1987, ss.425-431.
- OAKLANDER, L. Nathan, "Temporal Passage and Temporal Parts", *Noûs*, Cilt 26, Sayı 1 (Mart 1992) ss. 79-84.
- PAUL, L. A., "Temporal Experience", Adrian Bardon, *The Future of The Philosophy of Time*, Birinci Baskı, Birleşik Krallık: Routledge Publishing, 2012, ss.99-123.
- PIKE, Nelson, *God and Timelessness*, Londra: Routledge & K. Paul, 2017.
- PINES, Shlomo, *The Concept of time in late Neoplatonism*, ed. Shmuel Sambursky, Israel: Israel academy of sciences and humanities, Jerusalem, 1987, s.15.
- PLANTINGA, Alvin, *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press, 1993.
- PLATO, *The Complete Works, Parmenides*, ed. ve çev. John M. Cooper, ABD: Hackett Publishing Company, 2015.
- PRICE, Huw, "The Flow of Time", ed. Craig Callender, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, New York: Oxford University Press, 2011, ss.1-26.
- PRICE, Huw, *Time's Arrow and Archimedes' Point*, New York: Oxford University Press, 1996.
- PRIOR, Arthur N., "Thank Goodness That's Over", *Philosophy*, Cilt 34, No.128 (Haz. 1959). Kraliyet Felsefe Enstitüsü, Cambridge University Press, 1959, ss.12-17.

- PRIOR, Arthur N., "The Formalities of Omniscience" *Philosophy*, Cilt 37, Sayı 140, Nisan, 1962, s.116. <http://www.jstor.org/stable/3748369> (04.06.2022), ss.114-129.
- PROKHOVNIK, S. J., "Neo-Lorentzian relativity" *Journal of the Australian Mathematical Society*, Cilt 5, Sayı 2, (1965), sf. 273-284. doi:10.1017/S1446788700026835 (17.11.2022)
- PROOPS, Ian, "Wittgenstein's Logical Atomism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/wittgenstein-atomism/> (22.11.2022)
- QUINE, William V. O., "On What There Is", *The Review of Metaphysics*, Cilt 2, Sayı 5, Eylül 1948, <http://www.jstor.org/stable/20123117> (04.06.2022), ss. 21-38.
- QUINE, W. Von Orman, "Reply to J.J.C. Smart", ed. Lewis Edwin Hahn ve Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of W.V. Quine: Expanded Edition*, ABD: Library of Living Philosophers, Open Court Publishing Company, 1998, ss.495-516.
- RAY, Christopher, *Time, Space and Philosophy*, Routledge-Taylor&Francis Group, Master E-book, 2003.
- REA, Michael C., "Four-Dimensionalism", ed. Michael J. Loux&Dean W. Zimmermann, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ABD: Oxford University Press, 2005, ss.246-281.
- REISER, Oliver, "The Problem of Time in Science and Philosophy", *The Philosophical Review*, Cilt 35, Sayı 3 (1926, Mayıs) sayısı, <https://www.jstor.org/stable/2179478?seq=1>, sf. 236-252, (19.04.2022), ss.236-252.
- RIETDIJK, C.W., "A Rigorous Proof of Determinism Derived from The Special Theory of Relativity", *Philosophy of Science*, University of Chicago Press, Cilt 33, Sayı 4, Aralık 1966, <https://doi.org/10.1086/288106>, ss.341-344.
- ROGERS, Katherin, "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, Cilt 24, Sayı 1, Makale 1, s.5. DOI: 10.5840/faithphil200724134, ss.3-27.
- ROGERS, Katherin, *Perfect Being Theology*, Birleşik Krallık: Edinburgh University Press, Dijital Baskı, 2006.
- RUSSELL, Bertrand, "On Order in Time", *Mathematical Proceedings*, Cilt 32, Sayı 02, 1936, DOI: 10.1017/S0305004100001766, (04.06.2022), ss.1-72.
- RUSSELL, Bertrand, *On The Experience of Time*, Theory of Knowledge: The 1913

- Manuscript, Londra: George Allen&Unwin, 1986.
- RUSSELL, Bertrand, "The Philosophy of Logical Atomism" *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays-The Collected Papers of Bertrand Russell*, Londra, George Allen&Unwin, 1986.
- RUSSELL, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, E-Kitap, Taylor&Francis e-Library, Routledge Classics, 2010.
- RUSSELL, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Büyük Britanya: Oxford University Press, 2001.
- SATTIG, Thomas, *The Language and The Reality of Time*, New York: Clarendon Press, Oxford, 2006.
- SAVITT, Steven, "Time in The Special Theory of Relativity", ed. Craig Callender, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, New York: Oxford University Press, 2011, ss.406-524.
- SCHAFFER, Jonathan, "Causation and Laws of Nature: Reductionism", ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, ss.82-109.
- SHOEMAKER, Sydney, "Time Without Change", *The Journal of Philosophy*, Cilt 66, No.12, 19 Haz. 1969, <https://www.jstor.org/stable/2023892?origin=JSTOR-pdf>, (19.04.2022), ss.363-381.
- SEDLEY, David, "Presocratic Themes: Being, not-being and mind", ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve Andrew McGonigal ve Ross P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2012, ss.8-18.
- SERTKAYA, Osman Fikri, "Köl Tigin (K-10)'da Geçen Öd Teşri 'Zaman Tanrısı' ile İlgili Fiili Yaşamak 'Yaşamak' mı, Yasamak 'Tanzim Etmek, Düzenlemek' mi, Yoksa Aymak 'Demek, Söylemek' mi Okumalıyız?" *Journal of Old Turkic Studies*, Cilt 1/2, 2017, sf. 55-63.
- SEZER, Turan Argun, "Suriyeli Iamblichus'a Göre Varlık ve Zaman; Analitik Felsefe Açısından Bir Değerlendirme", <https://kualiafelsefedergisi.com/2020/08/suriyeli-iamblichusa-gore-varlik-ve-zaman-analitik-felsefe-acidan-bir-degerlendirme/> (28.11.2022)
- SIMONS, Peter, "Events", ed. Michael J. Loux ve Dean W. Zimmerman, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ABD: Oxford University Press, 2005.
- SIDER, Theodore, "Four Dimensionalism", *Philosophical Review*, No. 106, <https://doi.org/10.2307/29983571997>, ss.197-231.

- SIDER, Theodore, *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, New York: Clarendon Press – Oxford, 2001.
- SIDER, Theodore, “Presentism and Ontological Commitment”, *The Journal of Philosophy*, Cilt XCVI, Sayı 7 Temmuz 1999, ss.325-347.
- SIMONS, Peter, “Whitehead: Process and cosmology”, ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve Andrew McGonigal ve Ross P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2012, ss.181-191.
- SKOW, Bradford, *Objective Becoming*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- SLATER, Matthew S., “Introduction: Framing the Problems of Time and Identity”, ed. Joseph Keim Campbell, Michael O’Rourke ve Harry S. Silverstein, *Time and Identity*, ABD: A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 2010, ss.1-25.
- SMART, J.J.C., “The Tenseless Theory of Time”, ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, ss. 226-239.
- SMART, J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, Londra: Routledge&Kegan Paul, 1963.
- SMART, J.J.C., *Problems of Space and Time*, New York: The Macmillan Company, 1964.
- SMART, J.J.C., “The River of Time”, *Mind*, New Series, Cilt 58, Sayı 232, Ekim 1949, ss.483-494.
- SMITH, Quentin, “The Infinite Regress of Temporal Attributions”, *The Southern Journal of Philosophy*, Cilt XXIV, No.3, 1986, ss.383-396.
- SMOLIN, Lee, *Time Reborn: From Crisis in Physics to the Future of The Universe*, Kanada: Alfred A. Knopf, 2013.
- ST. ANSELM, *Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams, ABD: Hackett Publishing Company, 1995.
- ST. AUGUSTINE, *Confessions: A New Translation by Henry Chadwick*, Londra: çev. Henry Chadwick, Oxford University Press, 1998, bölüm XIV.
- STERN, Robert, *Hegel and The Phenomenology of Spirit*, Routledge Philosophy Guidebooks, Francis E-library, 2002.
- STUMP, Eleonore ve KRETZMANN, Norman, “Eternity, Awareness, and Action”,

- Faith and Philosophy*, Cilt 9, Sayı 4, 1992, DOI: 10.5840/faithphil19929433, ss.463-482.
- STUMP, Eleanor ve KRETZMANN, Norman, “Eternity”, *The Journal of Philosophy*, Cilt 78, Sayı 8, Ağustos 1981, <https://doi.org/10.2307/2026047>, ss.429-458.
- SWINBURNE, Richard, *The Coherence of Theism*, New York: Oxford University Press, 1993.
- SWOYER, Chris, “Abstract Entities”, ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, ss.11-32.
- THOMAS, Emily, “John McTaggart Ellis McTaggart (1866—1925)” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/mctaggart/> (19.04.2022)
- TOOLEY, Michael, “Causation”, ed. Robin Le Poidevin, Peter Simons ve ark. *The Routledge Companion to Metaphysics*, New York: Routledge Publishing, 2012, ss.459-471.
- TOOLEY, Michael, *Time, Tense, and Causation*, New York: Clarendon Press-Oxford, 1997.
- TURETZKY, Philip, *Zaman*, çev. Mustafa Çağlar Atmaca, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2015.
- VAN CLEVE, James, “The Moon and Sixpence: A Defense Mereological Universalism”, ed. Theodore Sider, John Hawthorne ve Dean W. Zimmerman, *Contemporary Debates in Metaphysics*, ABD: Blackwell Publishing, 2008, ss.321-341.
- VAN INWAGEN, Peter, “God and Other Uncreated Things”, ed. Kevin Timpe, *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*, New York: Routledge Studies in the Philosophy of Religion, Taylor&Francis e-Library, 2009, ss.3-21.
- VAN INWAGEN, Peter, *Material Beings*, New York: Cornell University Press, 1990.
- VAN DER VEEN, Joanna&HORSTEN, Leon, “Cantorian Infinity and Philosophical Concepts of God”, *European Journal for Philosophy of Religion*, Eylül 2013, s.125. DOI:10.24204/ejpr.v5i3.222, ss.117-138.
- VARZI, Achille, “Change, Temporal Parts, and The Argument from Vagueness”, *Dialectica*, Cilt 59, Sayı 4, 2005, <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2005.01039.x>, ss.485-498.
- VARZI, Achille, "Mereology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mereology/> (11.10.2022)

- VONNEGUT, Kurt, *Mezbaha 5 veya Çocukların Haçlı Seferi: Ölümle Zorunlu Bir Dans*, çev. Hamdi Koç, İstanbul: Can Yayınları, 2021.
- WEATHERSON, Brian, "Humean Supervenience", ed. Barry Loewer ve Jonathan Schaffer, *A Companion to David Lewis*, Büyük Britanya: Wiley Blackwell Publishing, 2015, ss.101-116.
- WEINERT, Friedel, *The March of Time: Evolving Conceptions of Time in The Light of Scientific Discoveries*, Springer, E-book, DOI 10.1007/978-3-642-35347-5, 2013.
- WIERENGA, Edward R., *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, ABD: Cornell University Press, 1989.
- WILDBERG, Christian, "Neoplatonism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/neoplatonism/> (25.10.2022)
- WILLIAMS, Clifford, "The Metaphysics of A-and B-Time", The Philosophical Quarterly, Cilt 46, No. 184, 1996, <https://doi.org/10.2307/2956448>, ss.371-381.
- WILLIAMS, Donald, "The Myth of Passage", ed. Richard Gale, *The Philosophy of Time: A Collection of Essays*, Dijital Baskı, MacMillan Press Ltd, 2000, ss.98-117.
- WITHROW, Gerald, *The Natural Philosophy of Time*, Kanada: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1961.
- YAVUZ, Zikri, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi, 2006.
- ZIMMERMAN, Dean, "Presentism and Space-Time Manifold", ed. Craig Callender, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, New York: Oxford University Press, 2011, ss.1-58.

ÖZGEÇMİŞ

Turan Argun Sezer, 1978, Ankara’da doğdu. İlköğretimini Konya’nın Karapınar ilçesinde, orta ve lise öğretimini Konya Özel Diltaş Lisesi’nde bitirdi. Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi’den mezun olduktan sonra aynı üniversitenin Kültürel İncelemeler yüksek lisans bölümünden “Philon ve Kurban Figürü” teziyle mezun oldu. Uludağ Üniversitesi Din Felsefesi bölümünde doktora öğrencisidir. 2020’de Marion Woodman’ın, “Mükemmellik Tutkusu” adlı kitabını çevirdi. Çeşitli mesleki tercüme bürolarında çalıştı. PolitikYol gazetesinin yazarı ve editörlerindedir. İngilizce ve Almanca bilmektedir.