

**T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI**

İNSAN HÜRRİYETİ AÇISINDAN TANRI'NIN ÖN BİLGİSİ

DOKTORA TEZİ

Zikri Yavuz

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Recep Kılıç**

Ankara- 2006

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

İNSAN HÜRRİYETİ AÇISINDAN TANRI'NIN ÖN BİLGİSİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof Dr. Recep KILIÇ

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	III
GİRİŞ: İNSAN HÜRRİYETİ AÇISINDAN TANRI'NIN ÖN BİLGİSİ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: TANRI'NIN BİLGİSİ, ZAMAN DIŞI EZELİLİK VE BAĞDAŞMACI ÖZGÜR İRADE ANLAYIŞI	
1. ZAMAN DIŞI EZELİLİK VE TANRI'NIN BİLGİSİ	
1.1. Klasik Zaman Dışı Ezelilik Anlayışı.....	10
1.2. Zaman Dışı Ezelilik, Eşzamanlılık ve Zamansız Süre İlişkisi.....	16
1.3. Modern Dönemde Zaman Dışı Ezelilik Savunumu.....	27
2. TANRI'NIN HERŞEYİ BİLMESİNİN İMKÂNI	
2.1.1 Her Şeyi Bilme ve Değişmezlik İlişkisi.....	31
2.1.2 Tanrı'nın Bilgisi ve Gelecek Zamanlı Önergelerin Bilinebilirliği	55
3. TANRI'NIN BİLGİSİ VE İNSAN HÜRRİYETİ	
2.1.3 Tanrı'nın İradesi ve Nedensellik.....	77
2.1.4 Özgür İrade ve Bağdaşmacı Yaklaşım.....	83

İKİNCİ BÖLÜM: TANRI'NIN BİLGİSİ, ZAMANSAL EZELİLİK VE BAĞDAŞMAZCI ÖZGÜR İRADE ANLAYIŞI

1. ZAMANSAL EZELİLİK VE TANRI'NIN BİLGİSİ.....	94
1.1. Ezeli Zorunluluk ve Arızı Zorunluluk	98
1.2. Zamansal Ezelilik ve İlahi Ön Bilginin Niteliği	106
1.3. Değişmez ve Değişir Durumlar	113
2. MOLİNİZM VE ORTA BİLGİ TEORİSİ.....	128
2.1 Orta Bilgi, Plantinga ve Özgür İrade Savunumu	139
2.2 Değişmez Gerçek, Arızı Zorunluluk ve Karşıt Durumlar.....	144
2.3 Orta Bilgi, Karşıt-Durumlar ve Doğruluk Değeri.....	148
3. FRANKFURT LİBERALCİLİĞİ VE ALTERNATİF PRENSİPLER İLKESİ.....	157
SONUÇ.....	175
KAYNAKÇA.....	183

ÖNSÖZ

Din felsefesinin en temel konularından birisinin, Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyeti arasındaki ilişkinin ne şekilde tezahür ettiği konusunda olduğunu söyleyebiliriz. Özgürlük problemi ilk çağlardan beri insanların üzerinde düşündüğü bir konu olmasına karşın, aydınlanmadan başlayan bir süreçle dine karşı olan ilginin azalmasına paralel olarak, genelde meselenin Tanrı'nın bilgisi ile olan boyutu göz ardı edilmiştir. Buna karşın son zamanlarda, Tanrı'nın âlemle, dolayısıyla insan ve zamanla ilişkisi sadece Ortaçağ'la ilgili bir araştırma olmanın yanında modern çalışmalara da konu olmaya başlamıştır. Buna paralel olarak Tanrı insan ilişkisi, sadece dindar insanların uğraştığı bir dar bir alan olmaktan ziyade, din dışı kimselerin de bu iddiaların tutarlılığını ciddi olarak ele aldığı bir alan olduğunu söylemek haksız bir tespit olmayacaktır.

Tanrı ve insan hürriyeti kendi içerisinde dolaylı da olsa birçok konuyu barındırmaktadır. Nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğumuz, yaratma ve zaman kavramını nasıl algıladığımız, nedensellik, özgür iradenin farklı yorumları bu meseleyle ilişkili temel meseleler olarak görünmektedir. Tanrı kavramı konusunda ilk bakışta basitlik, mükemmellik ve değişmezlik konusunda ortak kabul olmasına karşın, Tanrı ve âlem ilişkisi göz önüne alındığında farklı bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan zamanla ilgili olarak temelde A zaman teorisi ve B zaman teorisi olarak adlandırılan bakış açısının olduğunu ifade edebiliriz. Özgür irade söz konusu olunca, determinist ve liberal özgür irade anlayışı ilk çağlardan beri tartışılmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyeti hakkındaki bir çalışmanın bu unsurları göz önünde bulundurmak zorunda olmasından dolayı, bizde çalışmamızda bu kavramları tahlil etmeye çalıştık.

Bu çalışma Ortaçağ Batı felsefesi ekseninde modern tartışmaları dikkate alan bir yaklaşıma sahiptir. İlahi bilgi ve özgür irade konusunda İslam felsefesinin özgün yaklaşımlara

sahip olduğu kuşku duyulamayacak bir gerçektir. Bununla birlikte konunun oldukça yoğun literatüre sahip olması nedeniyle, İlahi önbilgi ve özgür irade arasındaki ilişkinin İslam metafiziği açısından değerlendirilmesi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle çalışmamızı Batı felsefesi ekseninde yürütmeyi hedefledik.

Böyle bir çalışmayı yapmama beni teşvik eden ve bunun yanında değerli eleştirileri ile tez çalışmamda yön gösterici olan Hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a, sonsuz teşekkür ediyorum. Bunun yanında tez çalışmam süresince karşılaştığım problemlerle ilgili olarak sorularımı cevapsız bırakmayan ve benden ilgisini hiçbir şekilde esirgemeyen Doç. Dr. M. Sait Reçber'e, birlikte yaptığımız metin okumaları esnasında ufkumu açan ve İslam Felsefesi ile ilgili kıyaslamalar yapmamı sağlayan Yrd. Doç. Gürbüz Deniz, Dr. Fehrullah Terkan ve Ar. Gör. İbrahim Bor'a minnettarlığımı ifade etmek isterim. Ayrıca görüşlerinden yararlandığım ve kendilerinden kitap temin ettiğim hocalarım ve arkadaşlarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ: İNSAN HÜRRİYETİ AÇISINDAN TANRI'NIN ÖN BİLGİSİ

İnsanın özgür olup olmadığı en eski zamanlardan beri gizemini koruyan bir sorundur. Özgür iradeye sahip bir failin yaptığı eylemlerden nereye kadar sorumlu olacağı, hangi eylemleri sonucunda mükâfat veya cezaya maruz kalacağı konusunda birçok soru cevaplanmayı beklemektedir. Her hangi bir eylem tabiat kanunları veya geçmişin geleceği belirlemesinden dolayı zorunluluktan yapılıyorsa, o zaman ortaya çıkan sonucu özgür bir fiil olarak telakki etmemiz mümkün olmayacaktır. Bunun aksine eğer fail yaptığı eylemi kendisinden önce zorunlu bir neden olmaksızın en nihayetinde kendi yapıyorsa, failin fiillerinden sorumlu olacağı yargısına varılacaktır.

Dini inançları olan bir kimsenin özgürlük sorununa bakış açısı da farklı bir boyut kazanacaktır. Bir yandan inanmış olduğu Tanrı'nın kendisinin yaptığı her şeyi önceden bildiğini varsayması gerekecek, diğer yandan da, eylemlerinin nihayetinde Tanrı tarafından cezaya ve mükâfata çarptırılacağını kabul ederek, Tanrı'nın önceden bilmesine karşın insanın özgür bir varlık olduğunu varsaymak zorunda olacaktır.

Bilindiği gibi klasik teistik anlayış Tanrı'nın bilgisinde her hangi bir eksiklik görmez. Mükemmel Varlık Teolojisi Tanrı'yı bilgisi, kudreti, iradesi ve iyiliği bakımından mükemmel kabul eder. Diğer yandan da yaratılmış olan insanın iyi ve kötüyü seçmede sorumlu olduğunu, bunun sonucunda insanın eylemlerine göre ceza ve mükâfat elde edeceğini ileri sürer. Dolayısıyla bir yandan Tanrı'nın insan eylemleri konusundaki bilgisinde her hangi bir eksikliğin olmaması gerektiği varsayılmak zorunda iken, diğer yandan da insan eylemlerinin özgür kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü Tanrı'nın yaratıcısı olduğu insanın eylemlerini önceden bilmesinden daha makul bir iddia olamayacağı, hem rasyonel düşüncenin bir gereği, hem de teizmin en temel varsayımıdır.

Dolayısıyla Klasik teizm bir yandan, Tanrı'nın gelecekte olacak olan insan fiilleri hakkında, o fiiller meydana gelmeden önce bir bilgiye sahip olduğunu iddia ederken, diğer yandan insanın yapıp ettiklerinde özgür olduğunu ve yaptıklarının sonunda mükâfat veya cezaya maruz kalacağını varsaymaktadır.

Fakat mesele hem Tanrı'nın önbilgisi hem de özgür irade gibi iki unsurun bir arada olması gerektiği şeklinde konulmasına karşın, bir takım problemler hemen kendini göstermektedir. Ön bilgi insan için söz konusu edildiğinde, insanın dahi gelecek hakkındaki bazı olayları bilebileceği ifade edilebilir. Dolayısıyla bir anne, örneğin, oğlunun portakal suyunu sevdiğini bildiğinden dolayı, ertesi gün kahvaltısında oğluna sormadan portakal suyunu koyabilir ve oğlu da buna itiraz etmeyebilir. Diğer bir ifadeyle anne öngörüsünde haklı çıkabilir. Fakat çocuğun portakal suyu içmesi annenin öngörüsünden kaynaklanan bir nedenden dolayı değildir. Dolayısıyla burada annenin öngörüsü ile çocuğun portakal suyu içmesi arasında nedensel bir ilişki yoktur.

Durum insan bilgisi açısından böyle olmasına karşın, Tanrı söz konusu olunca mesele farklı bir boyut kazanmaktadır. Tanrı'nın bilgisi sadece edilgen bir bilgi değildir. Tanrı'nın ezeli ve zorunlu bir varlık olması, aynı zamanda kendisinin dışındaki varlıkların nedeni olması, bilgisinin de nedensel bir karaktere sahip olduğu anlamına gelir. Bu varsayımın teolojik ifadesi, Tanrı'nın yaratmış olduğu âlem hakkında mutlak anlamda ilahi inayete ve hükümlerliliğe sahip olması anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi, insan bilgisinin aksine, objesi hakkında nedensel bir karaktere sahip olup onu var kılan bir bilgidir.

Klasik teizme vurgu yapmamızın nedeni, modern teoloji olarak adlandırılan süreç ve açıklık (openness) teolojisi, mükemmellik kavramını farklı bir şekilde yorumladığı için, Tanrı'nın kudretinin ve bilgisinin sınırlı olması nedeniyle insan eylemlerini zorunlu kılmadığı konusunda açık bir inanca sahip olmasındandır. Doğal olarak klasik anlayış,

Tanrı'nın mükemmelliği ile insanın özgür iradesinin bir arada var olacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla temel meseleyi yeniden Tanrı'nın zorunlu bilgisi ile insan iradesinin bir arada savunulup savunulamayacağı olarak formüle etmek daha uygun olacaktır. Genel anlamda problemi şu şekilde formüleştirmek mümkündür:

1. Zorunlu olarak, eğer Tanrı x'i önceden biliyorsa, o takdirde x olacaktır.
2. Tanrı x'i önceden biliyor.
3. Öyleyse, x olacaktır.

Bu şemalandırmayı sembolik bir şekilde yapacak olursak,

1. $\Box p \rightarrow q$,
2. p
3. q

Burada temel problem zorunluluk kavramının ne şekilde değerlendirileceğiyle ilgilidir. Tanrı'nın bilgisinin zorunlu olması, bildiği şeylerin de zorunlu olmasını gerektirmeyeceği temel çözüm olarak ortaya konmuş olmakla birlikte, birçok başka sorun hemen kendini göstermektedir. Zorunluluk kavramının geçişken olup olmadığı bu meselinin çözümünde en temel sorunların başında gelir. 'Eğer Tanrı yarın İstanbul'a gideceğimi biliyorsa, zorunlu olarak yarın İstanbul'a gideceğim' gibi, $\Box p \rightarrow q$, $\Box p$, $\Box q$ şeklinde ifade edilebilecek olan zorunluluğun geçişken olması gerektiği, teolojik fatalizmin zorunlu olarak çıktığını varsaydığı sonuçtur.¹ Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin zorunlu olması nedeniyle, bildiği şeyin de zorunlu olmasının gerektiği, teolojik fatalizmin temel iddiası olarak zikredilebilir. Fakat bu çıkarsamaya klasik anlayışın cevabı hazırdır; şartlı bir önermenin zorunlu olması sonucun zorunluluğunu gerektirmez. Diğer bir ifadeyle

¹ Bkz, Linda T. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford Un. Pres, New York, 1991, 7–10.

zorunlu varlığın zorunlu bilgisinin içeriği kontenjan olabilir. *De dicto* zorunluluk *de re*² zorunluluğu gerektirmediğinden, “zorunlu olarak yarın İstanbul’a gideceğim” gibi bir çıkarsama yanlıştır. “yarın İstanbul’a gideceğim” cümlesinin başına getirilen zorunlu modal kavramı bu cümleyi mutlak anlamda zorunlu kılacağından dolayı, “yarın İstanbul’a gideceğim” cümlesinin bütün mümkün dünyalarda doğru olmasını gerektirmektedir. Fakat bu cümlenin bütün mümkün dünyalarda doğru olduğunu söylemeyiz. Dolayısıyla mutlak anlamda zorunluluktan kastedilen bir şeyin bütün mümkün dünyalarda doğru olması ise, o takdirde “yarın İstanbul’a gideceğim” gibi bir cümle yarından sonra doğru olmayacağı gibi, dün de doğru olmadığını söylemek yanlış bir akıl yürütme olmayacaktır. Böylece klasik anlayışın genel çıkarımını tekrar ifade edersek; şartlı bir önermenin başında bulunan zorunlu modal kavramı, şartlı önermenin art bileşeninin yüklemine aktarılamaz. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, zorunluluk, sonucun çıkmasını garanti eden bir modal işletimcidir, yüklem modalitesi hakkında bir çıkarım olduğu söylenemez.

Diğer yandan ezililik konusundaki farklı anlayışlar, ilahi ön bilgi ve insan hürriyeti konusunda merkezi bir unsur teşkil eder. Genel olarak iki türlü ezililik anlayışının olduğu varsayılmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı’nın tamamen zamanın dışında olduğu, zamansal olaylarla hiçbir şekilde ortak bir paydaya sahip olmadığı, mutlak anlamda ilahi zamansızlık anlayışıdır. Bu anlayışa göre, Tanrı’nın âlem hakkında ön bilgisinden bahsetmek yerine, bütün zamanı kuşatan ezeli bilgisi söz konusu edilebilir. Mutlak anlamda zaman dışı ezililiğin savunulmasının temel nedeni olarak, Tanrı’nın zamanla herhangi bir ilişkisinin olmadığı varsayılmak suretiyle, mutlak anlamda Tanrı’nın basitliğinin ve değişmezliğinin

² *De dicto* “önerme ile ilgili” anlamında olup *de re* “şeyle ilgili” anlamındadır. *De dicto* zorunluluk önermeye atfedilen bir zorunluluk iken *de re* zorunluluk şeye atfedilen bir zorunluluktur. Buna örnek olarak Stephen Hawking’in 2 sayısını düşündüğünü varsayalım. 2 sayısı özsel olarak veya zorunlu olarak çift sayıdır. Böylece şu *de re* önerme doğru olmuş olacaktır; “Stephen Hawking’in hakkında düşünmüş olduğu şey zorunlu olarak çift sayıdır”. Fakat bunun aksine “Zorunlu olarak, Stephen Hawking’in düşünmüş olduğu şey çift sayıdır” yanlış olmuş olacaktır. Çünkü Stephen Hawking’in 2’nin çift sayı olduğunu düşünmesi zorunlu değildir, başka şey de düşünebilirdi. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Michael J. Loux, *Metaphysics*, Routledge, London, 1998, s. 173–174

korunmak istenmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu bakış açısına yöneltilen en temel itiraz olarak, tamamen zamanın dışında telakki edilen bir varlığın, zamanın içindeki olguları zamansal olarak bilemeyeceğinden, her şeyi bilen olma temel niteliğini muhafaza edemeyeceği konusundadır. Dolayısıyla, Tanrı hakkında ifade edilmiş olan bütün sıfatlar nihayetinde Tanrı'nın zatına irca edilerek, varlığıyla özdeş kabul edilir. Tanrı'nın sıfatlarından bahsetmek, bu sıfatların Tanrı'nın varlığından ayrı niteliklere sahip olduğu anlamına gelmez. Bunlar sadece dilsel ifadeler olup, metaforik anlama sahiptirler.

Diğer bir ezellik yaklaşımı olarak da Tanrı'nın insanla aynı zamansal çerçevede var olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Tanrı'nın ezeli olması bütün zamanlarda var olması anlamına gelir. Bu anlayışa göre Tanrı *zamansal olarak ezeldir* (everlastingly), o daima var olmuştur şu anda vardır ve var olacaktır. Bu anlayış Tanrı'nın basitliğini ve değişmezliğini genelde farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Tanrı'nın basit olması demek, Onda her hangi bileşik bir unsurun bulunmamasına karşın, Tanrı'nın sıfatlarının zatına irca edilmesi de mümkün görünmemektedir. Tanrı'nın sıfatları sadece dilsel ifadeler olmayıp, Tanrı'nın zatından ayrı bir anlam ve işlevleri vardır. Bununla birlikte Tanrı'nın zatından ayrı olarak telakki edilen bu sıfatların zamanla olan ilişkisi Tanrı'nın zatında her hangi bir değişikliğe neden olmamaktadır. Sadece özsel olmayan bir değişikliğe neden olmaktadır ki, bu sayede Tanrı'nın özsel olarak basitliği, değişmezliği ve mükemmelliği korunmuş olmaktadır.

Diğer önemli kavramlar zorunlulukla ilgili olanlardır. Konuyla ilgili olarak üç türlü zorunluluktan bahsedebiliriz; mutlak anlamda/metafiziksel zorunluluk, arızı/geçici/zamansal zorunluluk ve nedensel zorunluluk. Mutlak anlamda zorunluluk, bütün mümkün dünyalarda zorunlu olan, bir mümkün dünyadan öbürüne göre değişmeyen zorunluluktur. Bunun aksine arızı zorunluluk, geçici zorunluluk da diyebiliriz, bir şekilde

zamanla kayıtlı bir zorunluluktur. Belli bir zamanda doğru olmasına karşın ondan önce doğru olmadığı için mutlak anlamda zorunlu olamaz, diğer bir ifadeyle bütün mümkün dünyalarda zorunlu değildir. Bu iki ayırım Aquinas'ın yaptığı temel ayırım olup, mutlak olarak zorunlu olan Tanrı, kontenjan âlemde arızı/geçici zorunlulukla iş görür. Nedensel zorunluluk ise, bir sonucun meydana gelmesi için nedenin şart olmasını gerektirir. Sonuç, neden ön şartı olmaksızın meydana gelmez. Bu yüzden nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğundan söz edilebilir.

İlahi ön bilgi ve insan hürriyeti ikileminin diğer yanı olan özgürlük kavramı, genelde iki kavram ekseninde tartışılmaktadır: Katı olmayan determinizm ve liberal anlamda özgür irade. Katı determinizmde fiilin meydana gelmesi ön şartlar tarafından nedensel olarak belirlendiğinden ve fail de fiili yapmanın dışında her hangi bir seçeneğe sahip olmadığından dolayı çok taraftar bulan bir görüş değildir. Sadece Spinoza'yı bu bakış açısına sahip olarak değerlendirebiliriz. Katı olmayan determinizm ise oldukça yaygın bir şekilde kabul edilen bir görüştür. Temel mantığı, fiilin meydana gelmesinde ön nedenlerin varlığını kabul ederken, failin de iradesini gerekli görmektedir. Dolayısıyla bu katı olmayan determinizm bir anlamda, fiilde iki nedeni bir arada varsaydığından özgür irade konusunda bağdaşmacı anlayış olarak telakki edilmektedir. Bunun aksine bağdaşmacı olmayan anlayış, failin fiili meydana getirmesinde failden başka her hangi bir nedeni kabul etmemektedir. Liberal anlamda özgürlük de diyebileceğimiz bu anlayış, fiilin meydana gelmesinde nedenlenmemiş olması gerektiğinin yanında, failin yaptıklarından sorumlu olabilmesi için önünde *alternatif seçeneklerin* olmasını da zorunlu görmektedir. Özgür irade savunması olarak da adlandırılan bu anlayış, Tanrı'nın bir yandan özgür iradeye sahip bir varlık yaratırken, diğer yandan da devamlı doğru yapan bir fail yaratmasının mümkün olmadığını varsayar.

Diğer yandan katı olmayan determinizmle liberalliği bir arada savunan modern bir anlayış olarak Frankfurtçu liberalizmi sayabiliriz. Bu anlayış, fail fiili meydana getirmeden önce nedenlenmemiş olmasına karşın, önünde alternatif seçenekler olmasını da zorunlu görmez; bir yandan katı olmayan determinizmin iddiası olan ön nedeni ortadan kaldırırken, diğer yandan liberalizmin temel iddiası olan alternatif seçenekleri zorunlu görmemektedir.

Modern din felsefesinde var olan Tanrı'nın ön bilgisi ve insan hürriyeti konusundaki temel yaklaşımları en temel olarak Ortaçağa kadar geriye götürmemiz mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Ortaçağ metafiziği modern tartışmaların ortaya çıkmasında temel unsurlar olarak varlığını sürdürmektedir. Bu yüzden Ortaçağ metafiziğinde St. Augustine, St. Thomas, Dun Scotus, Ockham ve Molina gibi düşünürler önemli olmasına karşın, biz daha çok iki karşıt bakış açısını yansıtan St Thomas ve Ockham ekseninde problemi tartışmayı uygun görüyoruz.

Tanrı'nın ön/bilgisi ve insan hürriyeti konusunda en temel çözümlerden birisi Thomas Aquinas tarafından ileri sürülmüştür. Boethius'dan etkilenmiş olmasına karşın ilahi ezellilik temelindeki problemin klasik çözümü genel olarak Aquinas'da şekillendiği ve ondan sonrakiler onun ekseninde bu problemi tartıştıkları için, biz de Aquinas'ın bu konudaki temel görüşlerini ortaya koyarak meseleyi tartışmak istiyoruz.

Thomas Aquinas için ezellilik, Tanrı'nın hiçbir şekilde zamansal olanla her hangi bir ilişkiye sahip olmaması anlamına gelir. Bu yüzden zaman teorileri açısından endeksli ifadeleri³ 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

³ Endeksli ifadeler (indexical statements) mekân, zaman ve kişilerle ilgili ifadelerdir. Örneğin, “burada” “şurada” gibi belirli bir mekâna göndermede bulunduracak şekilde cümlede kullanıldığında, mekânla ilgili endeksli ifadeler kullanılmış olmakta, “dün”, “şimdi”, “gelecek” ve “o zaman” gibi zamanla ilgili kipler kullanıldığında, zaman endeksli ifadeler olmakta, aynı şekilde, özellikle birinci tekil şahıslı “ben” zamirinin kullanıldığı cümlelerin endeksli ifadelerin içerisinde geçtiği cümleler olarak ifade edilebilir.

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. Aquinas’ın felsefesi açısından endeksli ifadelerin konumu oldukça önemli bir yer tutmaktadır. İlahi önbilgi ve insan özgürlüğü probleminde en temel cevaplardan birisini teşkil eden Thomist bakış açısını, ilahi ezellilik, dolayısıyla zaman kavramı, zorunluluk ve özgür irade kavramları açısından ele almanın önemli olduğu açık bir şekilde görünmektedir.

Biz bu yüzden birinci bölümde, Tanrı’nın ön bilgisi ve insan hürriyeti konusunda temel iddiaların ortaya konması açısından klasik anlayışın en temel unsurlarının ortaya konduğu Thomas Aquinas’ın görüşlerine başvuracağız. Bunun yanında bu anlayışın nasıl bir özgür irade varsaydığını irdelemeye çalışacağız. Bu bakış açısının modern takipçilerinin bu anlayışa katkılarını ve bunun tutarlı olup olmadığını değerlendirmeye çalışacağız. Diğer yandan Thomascılığın Tanrı’nın her şeyi bilme kavramı konusundaki sıkıntılarını ele alarak mevcut çözümlerin tutarlı olup olmadığını değerlendireceğiz. Burada zaman kavramı açısından, A zaman teorisi ile B zaman teorisi⁴ arasındaki farkları ortaya koyarak, hangisinin daha tutarlı olduğunu ve teizm açısından hangisinin daha tercih edilebilir olduğunu, ele alacağız. Birinci bölümün sonunda nihai olarak, gelecek hakkında

⁴ A zaman teorisi, zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kipleri açısından değerlendirirken, B zaman teorisi ise bu kiplerin gerçekten var olmadığına inanarak, zamanın öncelik, sonralık ve eşzamanlılık şeklinde meydana geldiğini ileri sürer. A zaman teorisi açısından şimdiki zaman kipinin geçmiş ve gelecek zaman kiplerine karşın ontolojik ayrıcalığa sahip olduğunu söyleyebiliriz. B zaman teorisine göre, bütün zaman dilimleri aynı konuma sahiptir. Dinamik zaman teorisi olarak da adlandırılan A zaman teorisi, zamansal kipler içerecek şekilde ifade edilmiş bir cümle, kipsiz olarak ifade edilmiş benzer bir cümleyle aynı anlamı ifade edemez. Statik zaman teorisi olarak ifade edilen B zaman teorisine göre, aynı cümle kipsiz bir şekilde aynı anlama gelecek şekilde ifade edilebilir.

doğruların var olup olamayacağını bunun teizmle ve özgür irade ile ilişkisini değerlendireceğiz.

İkinci bölümde, Thomascılığın görüşlerine alternatif olarak, Ockham ve modern Ockhamcılığı ele alacağız. Burada, mutlak zorunluluk, arızı zorunluluk gibi metafizik kavramlar önemli olacaktır. Daha sonra liberal anlamda özgürlüğe önem veren, Molinizm ele alınarak, modern molinistler ekseninde, karşıt durumsal önermeler ve doğruluk değerleri hakkındaki tartışmaları gündeme getirmeye çalışacağız. Son olarak Frankfurtçu liberalciliğin iddiaları gündeme getirilecek, bunun insana özgürlük verip vermediği tartışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

TANRI'NIN BİLGİSİ, ZAMAN DIŞI EZELİLİK VE ÖZGÜR İRADE

1. ZAMAN DIŞI EZELİLİK VE TANRI'NIN BİLGİSİ

1.1 Klasik Zaman Dışı Ezelilik Anlayışı

Tanrı'nın bilgisinin insan hürriyeti ile ilişkisinin ortaya konması açısından Aquinas (1225–1274) için, Tanrı'nın ezeli olmasının ne anlama geldiğini ifade etmemiz yerinde olacaktır. Mutlak anlamda zaman dışı ezelilik anlayışı, genel anlamda Aquinas'da şekillendiğinden dolayı, Aquinas'ın ezelilik anlayışının ortaya konmasıyla zaman hakkındaki düşünceleri de ortaya konmuş olacaktır. Dolayısıyla ezeli Tanrı'nın zamansal objeleri nasıl bildiği ve mutlak anlamda ilahi zamansızlığın ilahi ön bilgi ve insan hürriyeti problemine ne gibi bir açılım sağladığı belirlenmiş olacaktır.

Boethius (480–524) ezelilik tanımını “ezelilik, sonsuz yaşama bir anda tam ve eksiksiz bir şekilde sahip olmadır” şeklinde tarif eder.⁵ Aquinas, Boethius'un bu tanımını kabul etmekle birlikte, ezeliliği Tanrı'nın hiçbir şekilde zamanın içinde olan ve dolayısıyla değişime maruz kalan her hangi bir şeyle ilişkisi olamayacağı şekilde tanımlamaktadır. Aquinas ezeliliği tamamen zamanın dışında zamanla herhangi ortak paydaya sahip olmayan bir şey olarak algılar.

Aquinas'a göre Tanrı'yı bilmek, bir anlamda Onun ne olmadığını bilmek demektir. Dolayısıyla ezeliliği anlamak için zaman kavramını anlamak gerekmektedir. Aquinas, zaman konusunda Aristo'cu bir yaklaşım sergilemektedir. Aristo'ya göre, zaman değişimin sayımıdır. Bir değişimin var olduğunu savunabilmemiz için, bir durumun ardından başka bir durumun, Ahmet'in oturmasından sonra kalkması gibi, var olmasından bahsetmemiz

⁵ Boethius, *Consolation of Philosophy*, Random House, 1943, s.115–116, Boethius'un tanımı, “Eternity is the complete possession all at once of illimitable life” şeklindedir.

gerekmektedir. Aristo'ya göre, zaman kavramına değişimin önceki ve sonraki durumlarını sayarak varabiliriz. Aquinas Aristo'nun bu zaman tanımını kabul ettiğinden dolayı, her hangi bir değişmeye maruz kalmayan bir varlığın öncelik ve sonralık gibi birbirini takip eden iki durumu göstermeyeceğini ileri sürer. Aquinas değişim için öncelik ve sonralığın gerekli olduğunu, zamanın bu şekilde söz konusu olabileceğini ifade ediyor. Dolayısıyla ona göre, ezeliği zaman kavramının aksine iki şey karakterize eder: ilki ezelde var olma, başlangıcı ve sonu olmayandır. İkincisi ise ezelik zamansal ardışıklığa sahip olmayacak şekilde bütün varlığı bir anda bütün olarak kavrar.⁶

Aquinas *Summa Theologia'nın* Q.14, A. 1'de itiraz 3'e verdiği cevapta bilginin herkesin varlık moduna göre olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insanın bilgisi ile Tanrı'nın bilgisi arasında önemli fark vardır. Bu yüzden insanın gelecek hakkındaki ön bilgisinden bahsedebilmemize karşın, Tanrı için böyle bir ön bilgidен bahsedebilmemiz mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi bütün zamanı aşan, zamanın üzerinde bir bilgidir. Onun ön bilgisinden ziyade sadece bilgisinden bahsedebiliriz. Dolayısıyla bilgi insan açısından zamansal bir nitelik arz etse de, Tanrı açısından zaman dışı bir nitelik arz eder. Aquinas'ın niyetinin, gelecek zamanlı önermelerin Tanrı için mevcut olmaması nedeniyle, fatalizm suçlamalarından kaçınmak olduğunu söyleyebiliriz. Eğer Tanrı için bir gelecek yoksa gelecek zamanlı önermelerin daha önceden bir doğruluk değerine sahip olmasından da bahsedemeyiz. Dolayısıyla gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olmamaları demek, Aquinas için fatalizmin de olmaması demek anlamına gelmektedir. Bu yüzden zorunlu varlık zamansız ezeli bilgiye sahipken, mümkün varlığın zamansal bilgiye sahip olması Thomas'ın en temel ayırımlarından biridir. Bu iki bilgi

⁶ Aquinas, *Summa Theologiae, Questions on God*, ed. Brian Davies, Cambridge Un. Pres, 2006, Q. 10, A.1, s. 93; *Summa Contra Gentiles, Book One: God*, trs, Anton C. Pegis, University of Notre Dame Press, Notre Dome, London, 1955, B1, C 15, s. 98

anlayışı iki farklı varlık modunun bilgisine tekabül ettiğinden birbirleriyle karıştırılmaması gereken bilgi türleridir:

İtiraz 3'e Cevap: Bilgi bilenlerin kapasitelerine göredir; çünkü bilinen şey, bilenlerin kapasitelerine göre bilenlerdedir. İmdi, Tanrı'nın tabiatı yaratıkların var olduğundan daha yüce bir şekilde var olduğu için, onun bilgisi, yaratıkların tümel veya tikel, alışkanlıktan veya potansiyellik veya benzer şekilde nitelenecek şekilde olan, bilgisi gibi değildir.⁷

Tanrı'nın ezeli bilgisinin zaman dışı olması, Thomas açısından Tanrı'nın mükemmelliği, değişmezliği açısından önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla Aquinas bu iki metafizik ilkeyi birlikte sağlamaya çalışan basitliği, Tanrı'nın temel nitelikleri arasında görecektir. Bilgisi zamanın dışında olması nedeniyle Tanrı, bütün zamanı, zamanı aşan bir şimdilikle bildiği için, onun bilgisinde herhangi bir değişiklik olmayacaktır. Tanrı için bilginin zamansal niteliği olmadığından, bilgisinde de geçmiş, şimdi ve gelecek zamana ait doğruların varlığından bahsetmek mümkün olmayıp, dolayısıyla değişme de olmayacaktır. Aquinas'ın burada temel mantığının, Tanrı'ya her hangi bir potansiyellik atfetmek Tanrı'nın özsel nitelikleriyle çelişeceği için, Onu saf bir eylem (pure act) olarak telakki etmesinden kaynaklandığı ifade edilebilir.

Onda potansiyellik olmayıp sadece saf eylem olduğu için, onun bilgisi ve objesi birlikte aynı olmalıdır.⁸

Dolayısıyla saf bir eylem olarak addedilen bir varlıkta geleceğe dair bir potansiyellik bulunamayacağı için, Tanrı'nın basitliği korunmuş olacaktır. Aquinas için Tanrı'nın basitliği, mükemmelliği ve değişmezliği gibi diğer sıfatlarla doğrudan ilişkili olduğundan, Aquinas'ın Tanrı'sının temelde bu unsurlar ekseninde düşünülmesi gerekmektedir.

⁷ Aquinas, *ST*, Q14, A1, s. 169

⁸ Aquinas, *ST*, Q14, A2, s. 171

Bölünmüş ve çeşitli şekilde yaratılmış olanda her ne varsa, yukarıda söylenmiş olduğu gibi Tanrı'da basit ve bütüncül (unitedly) bir şekilde vardır. İmdi bilgisinin farklı objelerine göre insanın farklı bilgi türleri vardır. O, prensiplerin bilgisi ile ilgili olarak idrake (understanding) sahiptir; sonuçların bilgisi hakkında bilime (science) sahiptir; en yüksek nedeni bilmesine göre hikmete sahiptir; yapılacak şeyi bilmesine göre istişare veya öngörüye (prudence) sahiptir; fakat Tanrı bütün bunları, gösterileceği gibi, basit bir bilgi edimi ile bilir. Böylece Tanrı'nın basit bilgisi bütün bunların hepsi tarafından adlandırılabilir.⁹

Tanrı'nın bilgisinde her hangi bir potansiyelliğin var olmasından bahsedilemeyeceği için basit olduğu ifade edilirken, bunun aksine insan çıkarımsal olarak bilgi edindiğinden dolayı bilgisinin basit olduğunu iddia etmek pek olanaklı görünmemektedir. Dolayısıyla Tanrı geçmiş, şimdiyi ve geleceği, Onun için geçmiş gelecek ve şimdi olmaksızın tek bir bilgi ile bilir. Böylece Tanrı'da herhangi bir potansiyelliğin var olduğunun iddia edilebilmesi için, açık kapı bırakılmamış olmaktadır.

Tanrı'nın basit bilgiye sahip olması, gelecek kontenjanlarla nasıl bir ilişkiye sahip olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Aquinas'ın bu konudaki görüşlerinin anlaşılması ezellilik, özgür irade ve zorunluluk kavramlarının bir arada değerlendirilmesini gerektirir. Thomas'a göre iki şekilde kontenjandan bahsedebiliriz: Bunlardan ilki kontenjanın tabiatı icabı (intrinsically) kontenjan olduğunu düşünürüz. Aquinas, kontenjanın bu şekilde düşünüldüğünde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak zamansal ardışıklık içerisinde bulunmadığını, aksine Tanrı'ya bir anda ezelde, deyim yerindeyse Sokrates'in oturduğunu gördüğüm zamanki gibi görme duyumuzla görünen şey arasında doğrudan bir ilişkinin olması gibi, gözünün önünde bulunduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle farklı sonuçlara açık olmayıp belirli bir neticeye göre belirlenmiş bir şekilde meydana gelmekte, dolayısıyla yanılmaz ve kesin bilginin objesi olmaktadır. Diğerisi ise kontenjan olayı tabiatı

⁹ Aquinas, *ST*, Q. 14, A1, s. 169

nedeniyle birlikte düşünebileceğimizi ifade eder. Bu da, kontenjan olayın sadece bir sonuca göre önceden belirlenmediği, kontenjan nedenin farklı sonuçlar doğuracak şekilde tezahür edebileceği anlama gelir. Kontenjan olaylar bu şekilde düşünüldüğünde kesin bilginin objesi olamazlar Aquinas'a göre.¹⁰ Çünkü bir kimse sonucu (effect) sadece nedeni vasıtasıyla bilirse, onun hakkında tahminde bulunabilir. Fakat Tanrı bütün kontenjan olayları sadece kendi nedenlerinde değil, bilfiil olarak kendi varlıklarında bilir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bilgisi sadece tabiatı icabı kontenjanları kapsamamaktadır. Aynı zamanda zamansal ardışıklık içinde meydana gelen kontenjanları da kapsamaktadır. Kontenjan varlıklar bilfiil olarak ardı sıra mevcut olmakla birlikte, Tanrı onların bilfiil varlıklarını ardı sıra olarak bilmez. Çünkü onun bilgisi, bütün zamanı kuşatan ezellilikle anlaşılabilir. Bu yüzden zamanda meydana gelecek her şey, ezeli olarak Tanrı'da zaten mevcuttur, yani ezelde gelecek olarak bulunmaz. Bu, şeylerin sadece soyut olarak Tanrı'da var oldukları anlamına gelmez, aksine Tanrı'nın dışındaki şeylerin ezeli olarak Tanrı'da var oldukları anlamına gelir. Bu yüzden Tanrı, tabiatı icabı kontenjan olayları, ezelde yani zamanda bulunmaksızın kendi bilgisinde mevcut olduğundan dolayı, yanılmaz bir şekilde bilir. Fakat bu tabiatı icabı kontenjan olaylar, aynı zamanda nedenler zincirinde mevcut olduğundan, kendi yakın nedenleriyle (proximate cause) ilişkili olarak gelecek kontenjanlardır. Dolayısıyla bu nedenler zincirinde onların kesin olmasından bahsedilemez. Çünkü neden sonucun meydana gelmesinin garantisi değildir. Bu yüzden insanlar adına gelecek olayların kesin bilgisinden bahsetmemiz olanaklı değildir.¹¹ Tanrı'nın kesin bilgiye sahip olması kontenjanları zamanın içerisindeki nedenler zincirinde görmesinde değil, ezelde bütün kontenjanları kendisinde mevcut olacak şekilde bilmesinden kaynaklanmaktadır.

¹⁰ Aquinas, *ST*, Q. 14, A13, s. 190

¹¹ Aquinas, *ST*, Q. 14, A.13, s. 192.

Tanrı, ilk neden olması nedeniyle, zorunlu varlıktır. Kontenjan âlem bu ilk nedenden meydana gelmesine karşın, nedenler zinciri içinde bulunması ve her sonucun kontenjan yakın nedenden dolayı meydana gelmesi nedeniyle, mutlak anlamda zorunlu olmayıp, arızı/zamansal zorunluluğa sahiptir. Aquinas bu durumu izah etmek için güneş ve bitkinin filizlenmesi örneğini verir. Ona göre bütün bitkiler güneşe muhtaç olduğundan güneş ilk nedendir ve zorunludur. Bitkinin filizlenmesi kontenjan yakın nedenden dolayı, tohum atılması, sulanması gibi durumlar da kontenjan olması nedeniyle, kontenjandır. Aynı şekilde Tanrı zorunlu neden olmasına karşın, Tanrı'nın bildiği şeyler, kontenjan nedenlerinden dolayı, kontenjandır.¹²

Aquinas ezeli bilginin zamanı aşan ve bütün zamanı kuşatan bir bilgi olduğunu şu örnekle açıklamaya çalışır. Yoldan geçen bir kervanın ortasında bulunan bir kimse, en baştaki veya en sondaki kimseyi göremeyecektir. Fakat kervanın geçtiği yolun kenarındaki bir tepenin başında duran bir kimse yoldan geçen herkesi görebilir. Aquinas, Tanrı'nın bilgisinin objeleri bu şekilde düşünüldüğünde mutlak olarak zorunlu olması gerektiğini, kendi tikel nedenlerinde düşünüldüğünde mutlak anlamda zorunlu olmaması gerektiğini ifade eder.¹³ Bunun aksine bu arızı bir zorunluluk ifade eder. Diğer bir ifadeyle geçici, zamansal bir zorunluluktur. Dolayısıyla 'Tanrı'nın bildiği her şey zorunlu olarak olmalıdır' dendiğinde, bu önerme ya şey/eşya hakkında (de re) ya da önerme (de dicto) hakkında anlaşılabilir. Ona göre şey/olgu hakkında anlaşılacak olursa, yanlış bir anlam kastedilmiş olarak, 'Tanrı'nın bildiği her şey zorunlu bir şeydir' anlamında ifade edilmiş olacaktır. Buna göre Tanrı'nın bilmiş olduğu varlık kontenjan değil, zorunlu bir varlık olmuş olacaktır. Fakat Thomas'a göre bu ifade önerme hakkında da olabilir ve şu anlam 'Tanrı tarafından bilinen şeyin var olduğu, zorunludur' kastedilebilir ki, bu durumda önermenin

¹² Aquinas, *ST*, Q. 14, A.13, s. 192.

¹³ Aquinas, *ST*, Q. 14, A.13, s. 193

yüklemine nitelemek yerine bütün önerme nitelenmiş olacaktır. Dolayısıyla önermenin sonucunun zorunlu olması yüklem zorunluluğunu gerektirmeyecektir. Diğer bir ifadeyle onun kontenjanlığı muhafaza edilmiş olacaktır.¹⁴

Bir önermenin bütüncül bir şekilde zorunlu olması ile yüklemnin zorunlu olması, yani daha önce ifade edildiği gibi *de dicto* zorunluluk ile *de re* zorunluluk arasındaki ayırım Thomas'ın temel çözümü olarak görünmektedir. Kanaatimizce Thomas burada iki varlık modu arasında ayırım yapmaktadır. Tanrı'nın zorunlu varlık olması, bir bakıma bilgisini kendisinin dışında bir şeyden almaması ve mevcut olan bütün eşyanın tasarımı ilahi zihindeki idelerin ezelden mevcut olması bakımındandır. Çünkü aksi durumda, Tanrı'da potansiyelliğin var olduğu savunulması gerekirdi. Tanrı tek başına var olandır ve ilk nedendir. Fakat şeylerin ilk nedeni Tanrı olmasına ve bu ilk neden de zorunlu olmasına karşın, ikincil nedenlerin (secondary causes) mutlak zorunlu olduğu anlamına gelmez. Onlar kontenjan olup zamansal/arızı zorunludurlar. Dolayısıyla Tanrı'nın zorunlu varlık olması, kendisinin dışındaki varlıkların zorunlu varlık olduğu anlamına gelmez, onlar kontenjan varlıklardır.

1.2.Zaman Dışı Ezellik, Eşzamanlılık ve Zamansız Süre

Ezeli bir Tanrı'nın yaratılmış âlemlerle ne tür bir ilişkiye sahip olduğu teizmin en temel problemlerinden birini oluşturduğunu ifade etmiştik. Daha farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan zamanın dışındaki zorunlu varlıkla, tabiatı icabı mümkün ve varlığını başkasına borçlu olan varlığın, ne tür bir ilişki içinde olduğu en temel problem olarak görünmektedir. Tanrı'nın özsel olarak ezeli olması,

¹⁴Aquinas, *ST*, Q. 14, A.13, s. 194

bilgisinin de özsel olarak ezeli olmasını gerektirir. Dolayısıyla Tanrı'nın ezeli bilgisiyle zamansal (temporal) olgular hakkında ne tür bir bilgiye sahip olduğu daha bir spesifik soru olarak karşımızda durmaktadır. Son dönemlerde ezeliği bütün zamanı kuşatacak ve kapsayacak şekilde (everlastingly) anlayan düşünürler çıkmasına karşın, klasik anlamda ezeliği savunan fakat bir anlamda da zamansal olguların bilgisine de sahip bir Tanrı'nın var olabileceğini savunanlar da ortaya çıkmıştır.¹⁵

Zamanın dışındaki bir varlığın zamansal olguları zamansal olarak bilmesi gerektiğinin ifade edilmesinin temel nedeni olarak, zamanın dışındaki ezeli varlığın her şeyi bir anda bilmesiyle zamansal kiplerin ortadan kalktığı sonucunun doğmasını engellemek olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ezeli varlık bütün zamansal olguları zamanın dışında bir anda gördüğünden, zaman dilimlerinin gerçekten ardılığa sahip olup olmadığı sorunu baş göstermektedir. Antony Kenny bu sorunu şu şekilde ifade etmiştir:

Fakat St. Thomas'ın görüşüne göre, bu kâğıdı yazmam bütün ezellilik ile eş zamanlıdır. Tekrar, bu görüşe göre, büyük Roma yangını bütün ezellilikle eş zamanlıdır. O halde, ben bu kelimeleri yazarken, Nero insafsızca işini yapıyor.¹⁶

Kenny'in eleştirisi, ezeli varlığın bütün zamanı bir anda eş zamanlı olarak bildiği varsayıldığında, zaman kavramının anlamını yitireceğini, dolayısıyla çizgisel anlamda bir zaman anlayışı yerine döngüsel bir zaman anlayışının kabul edilmesi gerektiği noktasındadır. Dolayısıyla geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kavramları anlamını yitirmekte, geçmişteki bir olayla gelecekteki bir olayın aynı zaman dilimini paylaştığı varsayılabilir. Bu yüzden, Stump ve Kretzmann zaman dışı ezellilik kavramına yöneltilen bu eleştiriyi ortadan kaldırmak için, Thomas'ın genel felsefesine sadık kalarak, fakat ezeliğin zamanla ilişkisini farklı yorumlayarak farklı bir görüş ortaya koymaya

¹⁵ Bu tür ezeliğin zamansal olguların bilgisini de içerdiğini ifade eden düşünürler olarak bkz. Brian Leftow, *Time and Eternity*; Alan Padgett, *God, Eternity and The Nature of Time*, diğer yandan ezeliğin zamanla hiçbir şekilde bağlantısı olmadığını savunanlar arasında daha ileri de değineleceği için bkz. Paul Helm, *Eternal God, A Study of God without Time*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

¹⁶ Antony Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1979, s. 38–39.

çalışmışlardır. Böylece Stump ve Kretzmann bir yandan zamanın varlığını ortadan kaldırmamaya çabalarken, diğer yandan da ezeliğin zaman dışılığını muhafaza ederek Tanrı'nın basitliğini ve değişmezliğini temelde Thomascı anlamda muhafaza etmeye çalıştığı görünmektedir. Biz de Stump ve Kretzmann'ın bu şekilde ortaya koymuş oldukları ezelik yorumlarının ne kadar tutarlı olduğunu ele alacağız, aynı zamanda özgür irade konusunda ne tür açılımlar sağlayacağını değerlendireceğiz.

Bu bağlamda Eleonore Stump ve Norman Kretzmann Tanrı'nın her şeyi bilmesi ile ön bilgi arasında var gözüken problemin çözümüne farklı bir şekilde yaklaşmış oldukları 'Ezelilik'¹⁷ adlı makaleleri, din felsefesi çevrelerinde oldukça yoğun tartışmalara neden olmuştur. Onlar Boethius'çu ezelik anlayışı ekseninde yeni bir ezelik fikri geliştirmeye çalışmışlardır. Bu açıdan ilk önce Boethius'un ezeliği nasıl tanımladığına bakıp daha sonra Stump ve Kretzmann'ın buna nasıl yaklaştıklarına ortaya koymaya çalışacağız. Boethius ezeliği şu şekilde tanımlar:

Tanrı'nın ezeli olduğu akli olan herkesin ortak kanaatidir. Bu yüzden ezeliğin ne olduğunu düşünelim, çünkü bu bize ilahi bilgi ve tabiatı anlaşılır kılacaktır. O halde, ezelik, sınırsız yaşama bir anda, eksiksiz sahip olmadır. Bu zamansal şeylerle karşılaştırıldığında daha belirginleşir. Çünkü zaman içinde yaşayan her şey, geçmiş şimdi ve gelecek olarak ilerler ve zamanın içinde var olan hiçbir şey zamanın bütününe kuşatamaz. Aslında, onun (zamanın içindeki varlık için) için, bunun aksine (ezeliğin aksine), geçmiş kaybolup gitmiş olmasına karşın, gelecek de henüz bilinmemiştir. Böylece bir anda sınırsız yaşamın tam bir bütünlüğüne sahip olan varlık, geleceğe sahip olup, geçmiş olan hiçbir şey de onun için yok olup gitmemiştir.¹⁸

Stump ve Kretzmann yukarıda verilmiş olan, “ezelik, sınırsız yaşama bir anda eksiksiz sahip olmadır”, şeklindeki tanımın içerdiği dört unsura dikkatimizi çeker. Onlardan ilki, ezeli olanın bir yaşama sahip olduğudur. Tanımdaki ikinci unsur sınırlanamazlıktır (illimitability). Ezeli varlığın yaşamı sınırlandırılmaz, ona bir başlangıç ve son atfedilemez.

¹⁷ Eleonore Stump, Norman Kretzmann, “Eternity”, *Journal of Philosophy*, V., LXXVIII, No. 8, 1981

¹⁸ Boethius, *Consolation*, s.115–116; Boethius'un tanımı, “eternity is the complete possession all at once of illimitable life” şeklindedir.

Burada Stump ve Kretzmann, sınırsız olmayı süre (duration) bakımından sınırsız anlamında, yani başlangıcı ve sonu olmayan olarak ele almaktadırlar. Fakat bazıları bunu bir nokta veya anının ölçülemezliği, ‘birandallığı’ olarak ele almışlardır. Stump ve Kretzmann her ne kadar Boethius’un metinlerinde bu anlamın çıkarılmasına neden olacak ifadeler olduğunu kabul etmelerine karşın, diğer metinlerine bakıldığında Boethius’un ezililik anlayışını bir an veya nokta değil de, sonsuz süre yani başlangıcı ve sonu olmayan olarak ele almanın daha doğal bir yorum olacağını ifade ederler. Bu kanaatlerini güçlendirecek diğer bir ögenin de, Boethius’un müteakiplerinin ezililik anlayışını bu şekilde yorumlamış olmalarını gösterirler. Dolayısıyla Boethius’un ezeli yaşama verdiği anlamı başlangıcı ve sonu olmayan olarak tarif etmenin daha doğru olacağıdır. Üçüncü unsur, “süre” (duration) kavramıdır. Sınırsız yaşamın özel bir tür süreyi gerektirdiğini ifade etmektedir. Dördüncü unsur “bir anda eksiksiz sahip olma”dır.¹⁹

Stump ve Kretzmann’a göre birinci ve ikinci unsurlar olan Tanrı’nın bir yaşamı olduğu ve bu yaşamın sınırsız olduğu konusunda bir problem bulunmamaktadır. Esas problem, Tanrı’nın bir yaşamının kabul edilmesi ve yaşam kavramının süre kavramını zorunlu olarak içermesi nedeniyle, bu iki kavramın bir arada nasıl olabileceği sorununda düğümlenmektedir. Yani süre bizatihi ardıllığı içermesine karşın, ezeli varlık bir anda eksiksiz bir şekilde ardıllık içermeksizin bütün yaşama nasıl sahip olduğu konusundadır. Onlara göre yaşama sahip olan zamansal olmayan bir varlığın bu tür bir yaşama sahip olmasından bahsedebilmemiz için zaman içinde var olan ardıllığı, geçmiş şimdi ve gelecek zaman kipini, barındırmaması gerekir, yani zaman içindeki bir varlığın bütün bir yaşama bir anda (at once) sahip olduğunu söyleyememiz mümkün görünmemektedir. Bunun sonucu olarak yaşamına bir anda sahip olamayan her hangi zamansal bir varlık, geçmiş yok olup

¹⁹ Stump and Kretzmann, *Eternity*, s. 432- 434.

gittiği ve gelecek de daha gelmediği için, zamanın tümüne sahip (complete possession) olamayacaktır. Dolayısıyla zamansal bir varlık yaşamının tümüne bir anda sahip olamayacağı için, ezeli bir varlığın yaşamı süreyle (duration) değil, daha ziyade *zamansız süre* ile (atemporal duration) açıklanır. Stump ve Kretzmann bir anlamda ezeli varlığa hem bir süre atfetmeye çalışmakta, çünkü onlara göre ezeli varlığın bir yaşamı vardır, hem de buna rağmen süre kavramının kendisi değişmeyi gerektirdiğinden dolayı, süreyi zamanın içinde bir ardılık olarak değil de, zamansız bir süre (atemporal duration) olarak yorumlamaktadırlar. Zamansal varlık, zamanın içinde olması nedeniyle zamanın bütününe sahip olamayacağından, bütün varlığı kuşatan ezeli varlık zamanlı bir süreye değil, zamansız bir süreye sahip olmalıdır. Daha sonra değineceğimiz gibi, bu tür bir yaklaşım, yani zamansız süre kavramının ilk bakışta çağrıştırdığı paradoks, Stump ve Kretzmann'a göre, zamanın varlığını ortadan kaldırmamaktadır. Aksine onlar ezelilikle zamansal olgular arasında eşzamanlılıktan bahsederek, iki farklı varlık moduna işaret etmektedirler. Dolayısıyla ezeliлик ne zamana indirgenebilir ne de zamanla bağdaşmayan bir varlık modudur.²⁰ Burada dikkat edilmesi gereken unsur, bir yandan yazarların ezeli varlığın basitliğinin ve değişmezliğinin korunması gerektiğinin farkında olmaları nedeniyle, ezeliğin zamanı içermediğini ifade etmiş olmaları iken, diğer yandan da zamanın bir ardışıklık gerektirdiğinin farkında olarak, ezeli varlığın sahip olduğu yaşamın zamansal bir süre olmayıp, zamandan münezze bir süre olması gerektiğini ileri sürmeleridir.

Stump ve Kretzmann ezeli varlığın zamanın dışında olduğunu vurgularken, onun yaşamında hiçbir şekilde, geçmiş, şimdi ve gelecek, öncelik ve sonralık olmadığını belirtiyorlar. Ezeli varlığın yaşamını oluşturan olaylar, ezeli bakış açısıyla, zaman içinde ardıl olanla sınırlandırılmaz. Ezeli varlığa her hangi bir zamansal nitelik atfedilmese bile,

²⁰ Stump, Kretzmann, *agm*, s. 434.

bu ona şimdilik (presentness) ve eş-zamanlılığın da (simultaneity) izafe edilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Yazarlara göre, ezeli varlığın zamansal ardılığı içermeyen bir yaşama sahip olduğunu kabul ettiğimizde, ezeli varlığın bir çeşit metafiziksel anlamda ‘ezeli şimdilik’e (eternal present) sahip olduğunu ifade etmemiz gerekecektir. Burada kastedilmiş olan şimdilik, geçmiş ve gelecek arasındaki zaman dilimini yansıtan kipsel bir an değil, mutlak anlamdaki bir şimdiliktir. Mutlak şimdilik (absolute presentness) zamanı aşan ve onu kapsayan bir zaman anlayışıdır. Onlara göre;

Eğer herhangi bir şey ezeli olarak varsa, o vardır. Ezeli bir varlığın varlığı ardılığa sahip olmayan bir süredir ve ezeliklik ardılığı dışarıda bıraktığı için, ezeli varlık ne geçmişte olmuş ve ne de gelecekte olacak değildir; o sadece vardır. İşte bu anlamda bir ezeli varlığın hâlihazırda varlığa (present existence) sahip olduğu söylenir. Fakat bu şimdi (present) geçmiş ve gelecek tarafından kuşatılmış değildir. Ve dahası, geçmiş ve gelecek zamanı olmayan ezeli şimdi, bir an (instantaneous) da değildir aksine yayılmıştır (extended), çünkü ezeliklik zamanı gerektirir. Zamansal şimdi (temporal present) süresiz andır, şimdinin kavramsal olarak geçmiş ve gelecek aralarına (interval) ayrılmaksızın kapsamı genişletilemez. Diğer açıdan ezeli şimdi, tanım gereği geçmişi ve geleceği olmayan sonsuza dek uzanımına sahip olan süredir.²¹

Stump ve Kretzmann’ın diğer önemli kavramları eşzamanlılıktır (simultaneity). İki tür eşzamanlılıktan bahsedebiliriz; zamansal ve ezeli eşzamanlılık. Bunlardan ilki bir ve aynı zamanda var olma veya meydana gelme, diğeri ise aynı ezeli şimdide var olma veya meydana gelmedir. Stump ve Kretzmann bu iki eşzamanlılıktan her hangi birini tercih etmekten ziyade, bir tarafı ezeli, diğeri tarafı zamansal olan iki varlık modu arasındaki bir ilişkiden bahsetmektedir. Yani zamansal olanın zamansal olanla veya ezeli olanın ezeli olanla eşzamanlılığı değil, ezeli olanın zamansal olanla eşzamanlılığından bahsetmektedirler. Buna ezeli-zamansal eşzamanlılık (Eternal-Temporal simultaneity), kısaca EZ-eşzamanlılık adını vermektedirler. Bunu yazarlar şu örnekle açıklamaya çalışırlar.

²¹ Stump, Kretzmann, *agm*, s. 434–35

6/10 ışık hızında hareket eden bir tren ve bu trenin biri önde diğeri arkada olmak üzere her iki ucunda aniden yanan bir ışığın mevcut olduğunu düşünmemizi isterler. Buna ilaveten biri trende diğeri trenin dışında tren raylarına paralel olacak şekilde farklı referans alanlarında olan iki gözlemcinin var olduğunu varsayarlar. Yazarlara göre her iki ışık yandığında trende olan gözlemci ilk önce trenin önündeki ışığı görecek iken daha sonra da trenin arkasındaki ışığı görecektir. Trenin dışındaki gözlemci ise trenin önündeki ve arkasındaki her iki ışığı eş zamanlı olarak göreceklerdir. Trenin içindeki kişi, her iki ışık eşzamanlı olmasına karşın ilk önce birisini daha sonra diğeri görürken, dışındaki gözlemci aynı olayı farklı referans çerçevesinde olduğundan dolayı aynı anda görmüş olacaktır. Dolayısıyla yazarlara göre, farklı mekânlarda meydana gelen olaylar bir referans alanına göre eşzamanlı oluyor iken, birinciye nispetle hareket halinde olan diğeri bir referans alanına göre eşzamanlı olmamaktadır. Diğeri bir ifadeyle trendeki gözlemcinin referans alanına göre iki olayın görünüşü eş zamanlı değilken, - çünkü ilk önce trenin önündeki daha sonra trenin sonundaki ışığı görmektedir- trenin dışındaki referans alanında bulunan gözlemciye göre her iki ışık eş zamanlıdır.²² Dolayısıyla bu örnekten anlaşılacağı gibi, iki farklı varlık modu birbirine indirgenmeksizin, farklı referans çerçevelerinde olmalarına karşın, görecelelik kavramı ekseninde birbirleri hakkında bilgiye sahip olabileceği varsayılmaktadır.

Onlar bu yeni eşzamanlılık kavramıyla, ezeli şimdi ile zamansal varlık arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Böylece Stump ve Kretzmann ezeliği şu şekilde formüleştirir:

²² Stump, Kretzmann, *agm*, s, 437.

Her bir x ve her bir y için, x ve y EZ-eşzamanlıdır

Ancak ve ancak;

- (i) X ezeldir ve y zamansaldır ya da tam tersi
- (ii) Tek ezeli referans çerçevesinde olan (unique eternal referance frame) A gözlemcisi için, x ve y'nin her ikisi de şimdidir- yani ya x ezeli olarak şimdi ve y zamansal şimdi olarak gözlemlenmiştir ya da tam tersi; ve
- (iii) Sonsuz sayıda zamansal referans yapılarından birinde olan (one of the infinitely many temporal referance frames) B gözlemcisi için, x ve y'nin her ikisi şimdidir- yani ya x ezeli şimdi olarak gözlemlenmiştir ve y zamansal olarak şimdidir ya da tam tersi²³

Ezelilik kavramı göz önünde bulundurulduğunda ikinci şart, zamansal varlığın veya ezeli A gözlemcisi tarafından zamansal şimdi olarak gözlemlenmiş olayın, her bir ezeli varlık veya olayla EZ- eşzamanlı olduğunu ifade eder; üçüncü şart, B zamansal gözlemcisi tarafından ezeli şimdi olarak gözlemlenmiş ezeli bir varlık veya olayın, her bir zamansal varlık veya olayla EZ-eşzamanlı olduğunu ifade eder.²⁴

X ve y EZ- eşzamanlı ise, x y'ye nispeten ne daha önce ne daha sonra, ne geçmiş ne de gelecek zamandadır. X ve y zamansal olarak eşzamanlı değildir çünkü bunlardan birisi ezeli diğeri zamansaldır. Böylece daha önce Kenny tarafından ifade edilmiş olan, ezeli eşzamanlılığın zamanın bir birine geçişkenliğine neden olduğu itirazının, ortadan kalktığı varsayılmaktadır.

²³ Stump, Kretzmann, *agm*, s, 438.

²⁴ Stump, Kretzmann, *agm*, s, 438.

Stump ve Kretzmann'ın da belirttiği gibi zamansız süre kavramı ezililik kavramının en merkezi kavramıdır.²⁵ Onlar için Tanrı'nın sınırsız yaşama sahip olmasından dolayı söz konusu olan süre (duration), zamansal bir süre (temporal duration) değil, aksine zamansız bir süredir (atemporal duration). Zamansız süre de zamanlı sürede olduğu gibi geçmiş, şimdi, gelecek gibi zaman dilimlerinden bahsedemeyeceğimizi daha önce ifade etmiştik. Yazarlara göre geçmiş, şimdi ve gelecek gibi varlığını sürekli olarak devam ettiremeyen zaman dilimleri gerçek oluşun sürekli ve değişmeyen nedenleri olamazlar. Onlara göre bu sürekli değişimin ardında değişmeyen gerçek bir sürenin olması gerekmektedir. Gerçek süre, kendisinde potansiyellik barındırmayan tam bir şekilde gerçekleşmiş süredir. Yazarlar gibi ifade edecek olursak, zamanın içinde yayılmış kendinde potansiyellik barındıran süre gerçek süre olamaz, öyleyse gerçek süre zamansız süre olmalıdır. Zamansız süre, zamanlı sürenin sahip olduğu değişime sahip değildir. Ezililik, zamanının aksine, tam bir şekilde gerçekleşmiş kendinde eksiklik bulunmayan varlık modudur.²⁶

Kısaca Stump ve Kretzmann'ın düşüncelerini özetlemeye çalışırsak, Onlara yöneltilen eleştirileri daha kolay anlayabiliriz. Stump ve Kretzmann Tanrı'nın zamansız olarak ezeli bilgiye sahip olduğunu savunmakta, zamanlı olgular ile ilahi ezeli bilgi arasında bir eşzamanlılıktan bahsetmektedir. Diğer bir ifadeyle kendinde ardıllığı barındırmayan metafiziksel şimdi ile zamansal şimdi arasında bir eşzamanlılığın var olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bu zamansal şimdi Tanrı açısından zamansal olarak arz etmemektedir. Çünkü Tanrı farklı bir varlık modunda olduğundan dolayı zamansal olanı zamansal olarak bilmemektedir. Bununla birlikte zamansal olan farklı bir varlık modunda olduğundan zamansallığını da yitirmemektedir. Dolayısıyla her iki varlık modu bir birine

²⁵ Stump, Kretzmann, *agm*, s. 444–445

²⁶ Stump, Kretzmann, *agm*, s. 444–445

indirgenmeksizin varlık alanlarını muhafaza ederek birbirleri hakkında bilgi sahibi olabilirler.

Diğer açıdan, Stump ve Kretzmann'ın süre kavramına verdikleri anlam konusunda tutarlı olmadıklarını söylemek yerinde olacaktır. Çünkü süre kavramı bizatihi kendisinde ardıllığı içeren bir kavramdır. Süre kavramı birbiriyle ilişkili olarak ardı sıra bulunan anlar yoluyla var olan bir kavramdır, yani süre özsel olarak ardıllığı içerir. Bir varlığın veya kavramın tanım gereği içermesi gerekeni içermeksizin aynı şey olabileceğini ileri sürmek tutarlı görünmemektedir.²⁷

Bu anlamda Stump ve Kretzmann'a iki noktada itiraz yöneltebiliriz. Bunlardan ilki neden/sonuç (cause/effect) bağlamındadır. Stump ve Kretzmann, zamansız ezeli bir varlığını zamansal bir olgunun nedeni olabileceğini iddia etmektedir. Bu nedensellik aynı zamanda eş zamanlılık ekseninde değerlendirilmektedir. Neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zamansal önceliği gerektirip gerektirmediği ayrı bir tartışma konusu olmasına karşın, en azından mantıksal olarak öncelik sonralık olması gerektiğini dolayısıyla neden sonuç arasında eşzamanlılıktan bahsedilemeyeceği temel bir itiraz konusudur.

Burada Hume'un kabul ettiği gibi, nedenlerin sonuçlara bir önceliğinin bulunmasını öngörmek makul görünmektedir. Nedenlerin sonuçlara önceliğini zamansal olarak algılamak şart değilse bile, asgari olarak mantıksal bir önceliğinin bulunması kabul edilmelidir. Buna göre bazı nedenlerin sonuçları ile eş zamanlı olduğu durumlar olmasına karşın, çoğu durumda biz pratik olarak A B'nin nedenidir derken A'nın B'den önce olduğunu kastederiz. Dolayısıyla, Stump ve Kretzmann'ın iddialarının doğru olabilmesi

²⁷ Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, Michigan, 1983, s. 19–20; zamansal olmayan süre kavramının eleştirisi konusunda getirilmiş oldukça ciddi eleştiriler için, bkz. Paul Fitzgerald, "Stump and Kretzmann on Time and Eternity", *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No.5, 1985, 260–269; bu iddialara cevap olarak bkz. E. Stump and N. Kretzmann, "Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald", *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 4, 1987, s. 214–219, Fitzgerald'ın burada ezeliğin ve sürenin bir arada kabul edilmesi durumunda ardışık olmayacak şekilde bir süre kavramının olamayacağını ileri sürmesi tutarlı görünmektedir. Süre kavramının bizatihi zamansallığı içerdiğini ifade etmek daha mantıklı olup zamansız süre kavramını (atemporal duration) tutarlı bir şekilde savunmak oldukça zor görünmektedir.

için, zamansız neden (atemporal caustion) ve eşzamanlılık hakkında tutarlı bir açıklamanın verilebilmesi gereği ortaya çıkmaktadır.²⁸

İkincisi de yine neden sonuç kavramıyla ilişkili olarak dua kavramıyla ilgilidir. Buna göre dua eden bir kimsenin duasının gerçekleşmesi duasından sonradır. Burada yine EZ eşzamanlılık söz konusu olmakta, dua ile duanın sonucunda meydana gelen olaya zamansız varlık EZ olarak eşzamanlıdır. Fakat Davis ‘neden sonuç’ bağlamında zamansız bir sonucun nasıl zaman içinde bir sonucu meydana getirdiği sorusunun tekrar akla geldiğini ifade etmektedir.²⁹

Stump ve Kretzmann’ın görüşlerine ilahi ön bilgi ve insanın özgür iradesi açısından bakacak olursak, onlara göre Tanrı’nın gelecek mümkün olayları bilip bilemeyeceği sorusuna verilecek yanıt ‘hayır’dır. Çünkü vuku bulan hiç bir olay, ezeli varlığın o olayı bilmesinden sonra veya önce meydana gelmiş değildir; her bir zamansal olay EZ eş zamanlı olduğu için ezeli varlık için hiçbir şekilde önceden bilinecek her hangi bir şey yoktur. Her şeyi bilen olarak adlandırılan ezeli varlık, bizim gibi zaman içerisinde olan varlıklara gelecek olarak gözükken olayları da, şimdi olarak bilir. Dolayısıyla ezeli varlık için geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılacak zaman dilimleri mevcut olmadığından Tanrı’nın bir ön bilgisinden de bahsedemeyiz. Tanrı’nın her şeyi bilen varlık olması konusunda da her hangi bir problem görünmemektedir. Çünkü ezeli varlık bütün varlığı bir anda eksiksiz bilmektedir.³⁰

Stump ve Kretzmann’ın Boethius’un ezellilik kavramından yola çıkarak, klasik anlamda Thomistlerin zamanı dışlayan ezellilik anlayışını değiştirerek ezelliliği zamansal olanla bir arada savunmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Buradan Thomas’cılara yöneltilen zaman dışı varlığın zamansal olayları bilmesinde var gözükken problemden zamansız süre ve

²⁸ Davis, *age*, s, 21.

²⁹ Davis, *age*, s, 22.

³⁰ Stump, Kretzmann, *agm*, s, 453–454.

eş zamanlılık kavramıyla kaçınmaya çalıştıkları görünmektedir. Bunun oldukça problemli bir yaklaşım olduğu ve aynı zamanda zamansız süre kavramını tutarlı bir şekilde savunmanın oldukça zor olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Stump ve Kretzmann'ın Thomascı ezellik kavramını görecelilik ve zamansız süre kavramı ile yeniden yorumlamaya çalışmaları tutarlı görünmemektedir. Bu anlayış, hem klasik anlamda zamanın dışında bir ezellik kavramını savunanlar tarafından, Paul Helm gibi, hem de endeksli kiplerin zamanın özsel bir niteliği olduğu ve ezelliğin de zamansallığı barındırması gerektiğini savunanlar tarafından yoğun eleştiriye maruz kalmıştır. Dolayısıyla Stump ve Kretzmann'ın bu çabaları hem zamanın dışında bir ezellik anlayışını savunanlar, hem de zamansal ezelliği kabul edenler tarafından makul karşılanmamıştır.

1.3. Modern Dönemde Zaman Dışı Ezellik Savunması

Tanrı'nın zamanla ilişkisini değerlendirenler, zamansız ezellik kavramında Yunan düşünce formlarının etkin bir şekilde kullanıldığı ve bu kavramın temel özelliklerinin Plato ve Yeni Eflatunculuktan geldiği konusunda genel bir kanaate sahiptirler. Tanrı'nın zamanın dışında olarak ezeli olmasının Hıristiyan teolojisine Yeni Eflatunculuktan başlayarak Augustine ve Aquinas vasıtasıyla girmiş olduğu ifade edilmektedir. Tanrı'nın zamansız olarak ezeli olduğu fikrine karşı çıkanlar, eğer Kutsal Kitabın metnine başvurulduğunda Tanrı'nın zamanın dışında değil, aksine zamanın içinde bir varlık olarak kabul edilmesinin daha doğru olacağını savunmaktadırlar. Bu görüşü savunanlar Tanrı'nın eylemde bulunan, dua edene karşılık veren bir varlık olabilmesi için zamanın içinde olması gerektiğini ifade etmektedirler.³¹

³¹ John Sanders, "Historical Considerations", s. 59–100, *The Openness of God, A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Intervarsity Press, Illinois, 1994.

Paul Helm, zamanın dışında bir Tanrı tasavvurunun Kutsal Kitabın temel niteliklerine aykırı bir yönünün olmadığını, dolayısıyla zamanın dışındaki Tanrı anlayışının Hıristiyan teolojisinin bir unsuru sayılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu anlamda Kutsal kitaptan birçok örnekler vermektedir.³² Helm'e göre Kutsal Kitapta zamanın tanımı hakkında kesin bir kanaate sahip olmamızı sağlayacak metafiziksel bir temel yoktur. Ona göre kutsal kitap yazıcıları nasıl ki Tanrı'nın mekân içinde olduğunu ifade ederken bilfiil Onun mekân içinde olduğunu kastetmedilerse, aynı şekilde Tanrı'nın zamanla ilişkisi göz önünde alındığında özellikle zamanla ilgili zihinlerinde her hangi bir metafiziksel kavram yoktu. Onlar bu konuda herhangi bir felsefi spekülasyona sahip değillerdi. Helm bunun kutsal kitap yazıcılarının 'düşünsel bağlam' (reflective context) kavramına sahip olmamalarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bir doktrini inşa etmek için belirli kelimelerin kullanılması kâfi değildir, buna ilaveten zaman ya da her hangi bir başka görüş veya doktrin için o kavramların bilinçli bir şekilde o bağlamda, yani düşünsel bağlamda, kullanılması gerekmektedir.³³ Dolayısıyla Helm'e göre, kutsal kitaplardan zaman hakkında teorik bir doktrin çıkarmak mümkün görünmemektedir.

Helm, ilahi ezeliğin zamanın içinde anlaşılması gerektiği konusundaki Kutsal Kitab'a dayanan delillerin, zamanın dışında bir Tanrı için de kabul edilebileceğini ifade ettikten sonra, problemin felsefi ve metafizik boyutuna yönelir. Ona göre ilahi ezelik zamanın dışında bir kavram olarak ele alınmalıdır. Fakat bu hiçbir zaman bir önerme veya bir sayı gibi zamanın içinde olmayan varlıklar gibi değildir. Helm'e göre ilahi ezeliğin zamanın dışında olması demek, onun zamanla ilişkide olmadığı anlamına gelmediği gibi, bir zaman kavramına/tasavvuruna sahip olmadığı anlamına da gelmez. Aksine Tanrı bir zaman kavramına sahiptir ve örneğin A gibi bir varlığın zaman içinde olmasının veya B'nin C'den

³² Helm, *age*, s. 2-4

³³ Helm, *age*, s. 5.

önce olmasının ne anlama geldiğini bilir. Helm'e göre bunu en açık bir şekilde yaratma fikrinde görürüz. Bunun aksini düşünmek Tanrı'nın zamansız bir evren yarattığı bunun da Onun değişebilen bir evren yaratamayacağı anlamına gelirdi ki, Ona göre, bu kolayca kabul edilebilecek bir görüş değildir.³⁴

Tanrı'nın zaman, zamansal ardıllık içinde olan objeler, 'dün', 'önce' ve 'o zaman' gibi zamansal endeksli ifadeler hakkında bir tasavvura sahip olup olmadığı temel bir sorundur. Eğer O, zaman içinde değilse, bu ifadelerin onun için uygun olmadığı gibi bir sonucu çıkarmamız mümkün olacaktır. Fakat Helm'e göre, mesela on yıl önce doğum gününü kutlamış bir kimse hakkında Tanrı'nın bir fikre sahip olması Tanrı'yı zamanın içinde kılmaz. O bunun bir bekârın evlilik hakkında bir fikre sahip olması için evlenmiş olması gerekmediği örneğiyle aynı olduğunu savunur. Dolayısıyla Tanrı'nın bir zaman kavramına sahip olması, Onu zaman içinde kılmaz. Aynı şekilde Ona göre Tanrı'nın yaratılmışlar hakkında bir fikre sahip olması, ilahi basitlik sıfatına da bir zarar vermez. İlahi basitlik doktrini Tanrı'nın yaratmış olduğu bir şeyin var olduğunu ve onu bildiği teziyle de asla çelişmez.³⁵

Helm açık bir şekilde Tanrı'nın zamanın içindeki varlıkların kullanabildiği zamansal endeksli ifadeler hakkında bilfiil bir hükümlanlıktan (mastery) ziyade, yani Tanrı'nın zamansal öğeleri kullanmasından bahsetmek yerine, zaman veya zamandaki varlıklar hakkında bir kavrama sahip olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı, bizim bir andaki bir sezgimizle bir şeyi anlamamız gibi, bütün zamansal düzeni zamansız olarak (timelessly) bilmektedir.³⁶

³⁴ Helm, *age*, s. 25.

³⁵ Helm, *age*, s. 25.

³⁶ Helm, *age*, s. 26, Helm'in kısaca ifade ettiğimiz bu görüşlerinden B zaman teorisini kabul ettiğini anlamamız zor olmayacaktır. Dolayısıyla başka bir yerdeki bir yazısında kendisine yöneltilen eleştirilere yönelik olarak bunu kabul etmiştir. Bkz. Helm, "Response to Critics" s. 89–91, der. Gregory E. Ganssle, *God and Time*, 2001, içinde.

Helm bununla yetinmeyerek zamanın dışındaki bir Tanrı ile zamanın içindeki tikeller arasındaki ilişkiyi ifade etmede eşzamanlılık ifadesini kullanmak zorunda olduğumuzun sorgulanması gerektiğini ifade eder. Helm eşzamanlılığın bir ucunun ezeli diğer ucunun ise zamansal olanı içinde barındırdığından dolayı eş zamanlılık kelimesinin açık bir şekilde zamanı ima ettiğini ifade etmektedir. Helm Tanrı'yı tamamen zamanın dışında kabul ettiğinden dolayı, Stump ve Kretzmann'ın ezililik anlayışının zamanı çağrıştırdığından kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Helm'e göre Boethius'un anlayışının Stump ve Kretzmann'ın anladığı şekilde anlaşılması doğru bir bakış açısı olarak görünmemektedir. O ilahi zamansızlığın zamansal ilişkiler içermeyecek şekilde anlaşılmasında herhangi bir problem olmayacağını belirtir. Eğer Tanrı zamandan münezzehtir ise, hiçbir zamandan önce veya sonra ya da onunla eş zamanlı değildir. O zamanla ilişkili olmayacak şekilde vardır.³⁷

Daha sonra Helm, bu anlayışın zamanın dışındaki bir Tanrı ile onun zamanda yaratmış olduğu yaratıklar arasında herhangi bir ilişkinin olamayacağına dair bir itiraza karşı, Tanrı'nın yaratmayla zamansız bir şekilde bütün zamansal matriksi (temporal matrix) var kılabilceğini, Tanrı'nın zamansal âlem hakkında her şeyi zamansız olarak bilebileceğini iddia eder. Tanrı'nın zihninde bütün olaylar bir araya getirilmiş olup, sadece bu bir zaman içinde olmamıştır. Tanrı zamandan münezzehtir (time-free).³⁸

Helm, ezililiği zamanı içerecek şekilde yorumlanmasına karşı olmasının yanında, mutlak anlamda ezililik kavramının eski Yunan'dan gelen bir anlayış olduğunu da kabul etmemektedir. Fakat ezililiğin mutlak anlamda zamanın dışında algılanması, zamanın dışındaki bir Tanrı'nın zamanın içindeki olguları nasıl bileceği konusunda oldukça yoğun itirazlara neden olmuştur. Dolayısıyla biz de zamanın dışındaki bir Tanrı'nın, zamanın

³⁷ Helm, *age*. s. 27.

³⁸ Helm, *age*. s. 27, Helm bir başka yerde yaratmanın zorunlu olarak zamansal bir başlangıca sahip olmasının gerekmediğini ileri sürmektedir. Bkz. "Divine Timeless Eternity" s. 47-52, der. Gregory E. Ganssle, *God and Time*, 2001 içinde.

içindeki olguları bilip bilemeyeceği, Tanrı'nın zorunlu olarak her şeyi bilen (omniscience) olması kavramı ekseninde tartışmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2. TANRI'NIN HER ŞEYİ BİLMESİNİN İMKÂNI

2.1 Her Şeyi Bilme ve Değişmezlik İlişkisi

İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik dinler Tanrıya kudret, bilgi gibi birçok sıfat atfetmekte ortaklırlar. Bu dinler için gücü olmayan, bilgisinde eksiklik olan bir Tanrı'nın varlığından bahsetmek pek olanaklı değildir. Tanrı mükemmeldir, dolayısıyla Onun gücü de mükemmeldir yani Onun dışındaki her şey varlığını Ona borçludur. Bunu takiben bilgisinin de mükemmel olması kaçınılmazdır. Dinlerin teolojik ve felsefi tarihlerinin temel iddiaları büyük oranda 'mükemmel varlık teolojisi' tarafından oluşturulmuştur. Dolayısıyla bir mümin için Tanrı'da her hangi bir eksikliği kabul etmek, ne türlü felsefi temele dayanırsa dayansın, dini ve psikolojik açıdan kabul edilmesi kolay bir iddia değildir. Tanrı'nın bilgisinin mükemmel olması, Onun bilgisinin her şeyi kuşattığı anlamına gelir. Tanrı her şeyi bilendir.

Tanrı'nın her şeyi bildiği konusunda birçok dini, psikolojik ve felsefi iddialar bulunabilir. Dini açıdan bir mümin Tanrı'nın her şeyi bildiği konusunda her hangi bir kuşkuya kapılmaz. Bilgisinde eksiklik olan bir Tanrı'nın, ilahi adaleti yerine getirmede bir takım problemlerle karşılaşacağına kuşku yoktur. Onun için bir mümin Tanrı'nın, bilgisini de kapsayacak şekilde, her yönüyle mükemmel olduğunu düşünür. Psikolojik açıdan dindar bir kimse, Tanrı'nın olaylara müdahalesinin yanında, onların iyiye ve doğruya doğru yönelmesi için müdahale etmesini talep etmesi çok temel bir yönelimdir. Bir dindar

bu temel varsayımları göz önünde bulundurarak ibadet ve dua eder. Onun Tanrısının dünyayı iyiye ve doğruya doğru idame ettirdiğini düşünmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

Tanrı'nın bildiği şeylerin, neler olduğu gibi bir soru, akla müteakiben gelecektir. Farklı cevaplar olmasına karşın genelde ortak cevap, Tanrı'nın doğru olan her şeyi bildiğidir. Onun farkında olmadığı her hangi bir doğru yoktur, aynı zamanda her hangi var olan doğru hakkında da yanlış bilgiye sahip değildir. Bu temel anlayışa ilave edilmesi gereken, mükemmel Tanrı tasavvuruna göre Tanrı'ya sadece bilgi atfetmenin yeterli olmayacağı, aynı zamanda Onun bilgisinin zorunlu bir bilgi olduğu ve özü gereği her şeyi bilmek zorunda olduğudur.

Tanrı'nın her şeyi bilmesinin zamansızlık ve değişmezlik sıfatları ile bağdaşmayacağı konusunda çeşitli itirazlar ortaya atılmıştır. Bu itirazların yanında her şeyi bilme kavramına başka bir takım ikinci dereceden itirazlar da yöneltilmiştir. Bu itirazlar daha çok, bir kimsenin kendisi hakkındaki bilgisi ile bu bilgisinin başkaları tarafından ne kadar bilinebileceği hakkındadır. Kendimiz hakkında sahip olduğumuz bilgi *de se* bilgi iken, buna başkalarının da sahip olabilmesi *de re* bilgiyi oluşturur. *De re* bilgi herkesin sahip olabileceği bir bilgi iken, *de se* ise yalnız sadece “ben” birinci tekil şahıs zamiriyle ifade edilen bilgi türüdür.³⁹

Her şeyi bilme ile ilgili problem, birinci tekil şahıs zamiriyle ifade edilmiş bir önerme, örneğin ‘başım ağrıyor’ gibi, sadece benim epistemik erişimime açık olduğu ve ben başkalarına aktardığım oranda başkaları sahip olabildiği için, Tanrı'nın da sadece benim sahip olduğum bir bilgiyi bilip bilemeyeceğidir. Diğer bir ifadeyle sadece benim sahip olduğum *de se* bilgiyi Tanrı *de se* bilgi olarak mı bilecektir, yoksa onu *de re* bilgiye

³⁹ George I. Mavrodes, “Omniscience”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed; Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell, 1999, s. 237.

dönüştürerek mi bilecektir? Bu konuda oldukça geniş bir literatür olup tartışma modern epistemolojinin vardığı sonuçlar ekseninde yapılmaktadır.

Geleneksel Teist anlayışta, Tanrı'nın her şeyi bildiğini söylemek herkesçe kabul edilen bir iddiadır; her şeyi kuşatan bir bilgiye her yönüyle mükemmel olan ve var olan, her şeyi inayetiyle iyiye doğru idame ettiren bir Tanrı'nın sahip olması gerektiği konusunda tam bir inanç olduğunu daha önce ifade etmiştik. Fakat bu genel kabullere rağmen, bu bakış açısının beraberinde getirdiği görünürdeki çelişkileri kısaca şöyle ifade edebiliriz:

- A. Tanrı basittir.
- B. Tanrı değişmezdir.
- C. Tanrı her şeyi bilir.
- D. İnsan hür iradeye sahiptir, özgür seçim yapabilir.

Bu formüldeki birbiriyle çelişen maddeleri fark etmek oldukça kolaydır. En azından Tanrı'da gerçekten bileşik unsurların var olduğunu reddeden A'nın, Tanrı'nın her bir insan hakkında farklı bilgi parçacıklarına sahip olduğunu iddia eden C ile örtüşmesi, zamanda olan her şey değişime maruz kaldığından, pek makul görünmemektedir. Buna ilaveten B'nin C ile yani, Tanrı'nın temelde zamanla sınırlı olan dünya hakkında tam ve değişmeyen bilgiye nasıl sahip olduğu konusu hayli problemler arz etmektedir. Bunu müteakiben D insanın seçim yapabildiğini iddia ederken, B ve C güçlü bir şekilde Tanrı'nın bir kimsenin yapacağı seçim hakkında önceden bilgiye sahip olacağını ve Tanrı'nın bilgisinin insanın yapacağı herhangi bir seçimle değişmeyeceğini ifade etmektedir. Felsefenin ve teolojinin tarihi bu dört önermenin açıklanması için ortaya konmuş çalışmaları içermektedir, denilirse abartılmış olmaz.

Norman Kretzmann Tanrı'nın her şeyi bilmesinin değişmezliği ile bağdaşmayacağını ileri sürmektedir. O, mükemmel varlık zamanı aştığı için, mantıksal olarak mükemmel varlığın saatin kaç olduğunu bilmesinin imkânsız olduğunu ileri sürer; bu nedenden dolayı mükemmel varlığın her şeyi bilen olmasının da savunulamayacağını ileri sürer. Dolayısıyla ona göre mükemmel varlığın endeksli ifadeleri bilmesi (zaman kipleri ve birinci tekil şahsı içeren kipler) mükemmel varlıkta değişime neden olacağından, Tanrı'nın da özsel olarak değişmez olması gerektiğinden, değişmezliğin ve her şeyi bilmenin bir arada bulunmasının savunulmasını imkân dâhilinde görmemektedir.⁴⁰

Endeksli ifadelerin başkaları tarafından bilinemeyeceğine Kretzmann şu örneği verir,

- S₁. Jones, kendisinin bir hastanede olduğunu, biliyor.
S₂. Jones, Jones'un bir hastanede olduğunu, biliyor.⁴¹

Kretzmann S₁ ve S₂'nin mantıksal olarak birbirinden farklı cümleler olduğunu söylüyor. Bir an için geçici bir hafıza kaybına uğradığını varsayarsak eğer, John gözlerini açtığında kendisinin hastanede olduğunu bilebilir. Bu kendisi hakkındaki o anki gözlemlerine dayalı bir bilgidir. Dolayısıyla 'ben hastanedeyim' diyebilir. Fakat daha sonra eline aldığı bir gazetede yer alan bir haberde 'Jones hastanededir' gibi bir haber okuduğunda ancak Jones'un hastanede olduğunu bilebilir. Jones hastanede uyandığında, kendisinin hastanede olduğunu bilebilirken, gazetede okuduğu Jones hakkındaki haberin kendisi hakkında bir haber olduğunu bilmeyebilir. Her şeyi bilen varlık için Jones hakkındaki her şeyi bilmesi zorunlu bir unsurdur. Dolayısıyla her iki cümleyi de bilmesi gerekmektedir. Fakat diyor, Kretzmann, her şeyi bilen varlık ikinci cümleyi bilmesine karşın, birinciyi bilmesi imkân dâhilinde değildir. Her hangi bir kimse, S₂'nin Jones'un biliyor olarak tasvir ettiği şeyi bilebilir, fakat Kretzmann'a göre, Jones'dan başka hiç kimse

⁴⁰ Norman Kretzmann, "Omniscience and Immutability", *The Journal of Philosophy*, LXIII, 14, 1966, s. 409-421

⁴¹ Kretzmann, *agm.* s. 420, (S₁. Jones knows that he is in a hospital, S₂. Jones knows that Jones is in a hospital.)

S₁'de Jones'un bildiği şey olarak ortaya konan şeyi bilemez. Ona göre S₁'de Jones'a atfedilen bilgi türü, bir kimsenin sadece kendinde olabilen, kendi varlığının şuuruna sahip olan bir varlığın ayırıcı niteliklerinden olan bilgi türüdür.⁴² Dolayısıyla Kretzmann'a göre *de se* bilgi *de re* olarak ifade edildiğinde aynı anlamı ifade etmemektedir.

Burada birinci tekil şahıs zamiri içeren herhangi bir cümlenin anlam kaybı olmaksızın üçüncü tekil şahısla ifade edilmesinin imkânsız olduğu ileri sürülmektedir. Dolayısıyla birinci tekil şahısla ifade edilen cümlenin başka bir kişi tarafından anlaşılabilmesi için, o kişinin cümleyi ifade edenle aynı kişi olması gerektiği sonucu çıkar. Benzer bir çıkarımın zaman endekli ifadeler için de geçerli olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Şimdiki zaman kipi ile ifade edilmiş bir cümlenin o cümlenin geniş zaman kipine çevrilerek bütün zamanı kuşatan bir doğruluk değerine sahip olması ile elde edilen cümle şimdiki zaman kipi ile aynı anlamı ifade ettiği söylenemeyecektir.⁴³

Castenada, Kretzmann'ın herkesin kendisinden başka kimsenin bilemeyeceği önermeler olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre bir kimse tarafından ifade edilmiş olan her hangi bir önerme, "kısmi veya görünürde endekli" olarak Türkçe ifade edebileceğimiz, "quasi-indexical" dediği bir yöntemle başkası tarafından anlaşılabilir. Castenada, Kretzmann'ın en temel öncülünün X'in şu anın z_1 olduğunu ve z_2 olmadığını ve daha sonra da X'in şu anın z_2 olduğunu ve z_1 olmadığını bildiğini, yani hangi zamanda ise kendisini daha önceki veya sonraki bir zaman aralığında zannetmediğini ifade eder. Dolayısıyla böylece her hangi bir zaman dilimi diğer zaman diliminden ayırd edilmiş olacaktır.

⁴² Kretzmann, *agm.* s.421

⁴³ Bu anlayış modern epistemolojide başkasının zihnindeki bir şeyi başka birisinin ne kadar bilebileceği problemiyle ilgilidir. Her zihin o zihne sahip kimseyle başkasının sahip olamayacağı özsel bir ilişkiye sahiptir. Dolayısıyla hiç kimse başkasının zihninde olanı tam olarak bilemez.

(a) İlk olarak X, şimdinin z_1 olduğunu z_2 olmadığını bilir, daha sonra şimdinin z_2 olduğunu ve z_1 olmadığını bilir.⁴⁴

Böylece Castaneda buradan Kretzmann'ın X'in z_2 'de bildiği şeyin z_1 'de bildiğinden farklı olduğu çıkarımına vardığını belirtir. (a)'da Kretzmann sırasıyla z_1 ve z_2 zamanlarına referansta bulunan “şimdi” endeksli kelimesini kullanmaktadır. Fakat “şimdi” farklı iki zamana referansta bulunduğu için, (a) cümlesindeki “şimdi z_1 'dir” önermesi, (a)'da ifade edilen “şimdi z_1 değildir” önermesinden farklı olmasına karşın, bu iki önerme bağdaşmaz, birbirini dışlayan önermeler değildir. Aynı yargı “şimdi z_2 değildir” ve “şimdi z_2 'dir” cümleleri için de geçerlidir. Böylece (a)'ya göre, x z_1 'de zaman hakkında iki önerme, z_2 'de bu zamanla bağdaşır diğer iki önerme bilmektedir. Eğer x z_1 'de dört önermeyi bilirse, z_2 'de z_1 'de bildiği aynı önermeleri bilmiş olma ihtimaline sahip olabilir. Böylece Kretzmann'ın (a) ilkesinden, bir kimsenin z_1 'de ve z_2 'de farklı bilgilere sahip olduğu çıkarımı yanlış olacaktır.⁴⁵ Dolayısıyla Castanede burada zamanlar arası bir geçişkenliğin olduğunun iddia edilerek, farklı zamanlarda ifade edilen önermelerin aynı anlamı ifade edebileceklerinin makul bir şekilde savunulabileceğini ileri sürmektedir. Bu yüzden Castaneda Kretzmann'ın ifadelerinin şu şekilde formüle edilebileceğini ifade belirtir;

(b) Z_1 'de X (kipsiz olarak) o zamanın (then) z_1 (kipsiz olarak) olduğunu ve z_2 olmadığını bilir, z_1 'den daha sonraki bir z_2 'de, X, o zamanın z_2 olduğunu, fakat z_1 olmadığını bilir.⁴⁶

Castaneda (a) da ifade edilmiş olan *şimdi (now)* zaman kipinin yerine (b)'de *o zaman (then)* kipinin kullanılabilmesini ifade eder. (a) ile (b) arasındaki fark, fonetik olarak basittir, çünkü ‘şimdi’ kelimesi yerine ‘o zaman’ kelimesi kullanılmıştır, fakat semantik olarak aradaki fark büyüktür. İlk olarak ‘şimdi’ kelimesi konuşan kişi tarafından ifade

⁴⁴ Hector-Neri Castaneda, “Omniscience and Indexical Reference”, *The Journal of Philosophy*, 64, No. 7, s. 204.

⁴⁵ Castaneda, *agm*, s. 205

⁴⁶ Castaneda, *agm*, s. 206 burada İngilizcede “then” endekli ifadesi ile “now” endeksli ifadesi arasındaki bir ayrımına işaret edilmektedir. Now kelimesi söylenilen ana ait bir zaman indeksi olmasına karşın, “then” kelimesi farklı zamanlara referansta bulunabilen bir zaman indeksi olmaktadır. Dolayısıyla zamanlar arası geçişkenliği sağlaması “then” kelimesi sağlamaktadır.

edilen endeksli ifadedir. Fakat ‘o zaman’ kelimesi ise ilk önce z_1 ’de daha sonra da z_2 ’de X kişisine endeksli anlamı, örneğin, ‘ben şimdi yazı yazıyorum’ gibi bir cümleyi benim kastettiğimle aynı anlama gelecek şekilde, başkası tarafından ‘O, o zaman yazı yazıyordu’ şeklinde ifade edilebilir. Dikkat edilmesi gereken unsur, başka birisinin, farklı zamanlarda aynı olgusal içeriği aktarmak için, benimle aynı endeksli ifadeyi kullanamayacağıdır. İkinci olarak, ‘o zaman’ ‘şimdi’nin aksine, ilk önce z_1 zamanında ifade edilirken aynı şekilde z_2 zamanında da ifade edilebilir. Üçüncü olarak (a) cümlesi her hangi bir kimse tarafından z_1 ve z_2 gibi ayrı iki zamanda aynı anlamı ifade etmek için kullanılamazken (b) cümlesi ifade edenden başka bir kimse tarafından aynı anlama gelebilecek şekilde tekrar ifade edilebilir. Castaneda buradan (b) cümlesinde “o zaman” kelimesinin göstergeç (indicator) olmadığı, yarı bir göstergeç (quasi indicator) olduğu sonucuna varır.⁴⁷

Castaneda endeksli ifadelerin bilinmesinin şu şekilde formülünü verir;

(P) Eğer ‘X, bir Y şahsının bildiğini, bilir’ cümlesi doğru ise, o takdirde X şahsı ‘...’ boşluğuyla ifade edilecek olan yan cümlecigi de bilir.⁴⁸

Ona göre bu formül bir çeşit bilginin geçişkenliğini tesis etmektedir. Aynı şekilde Castaneda, Kretzmann’ın ifade etmiş olduğu S_1 önermesinin S_2 önermesinden farklı olduğu görüşüne katılmaktadır. Birinci önermede John kendisinin hastanede olduğunu ifade ederek, S_1 önermesinde, Jones’a birinci tekil şahıslı endeksli bir ifade atfetmektedir. Diğer bir ifadeyle önermedeki ‘Onun’ (kendisi)⁴⁹ ifadesi kısmi bir göstergeçtir (quasi-indicator). Dolayısıyla Kretzmann’a göre bu başkası tarafından bilinmeyeceği için yok farz edilmez. Fakat Castaneda’ya göre buradan bu sonucun çıkması zorunlu bir unsur olarak değerlendirilemez. Ona göre, eğer Kretzmann, ‘Jones’un kendisinin hastanede olduğunu

⁴⁷ Castaneda, agm, s. 207

⁴⁸ Castaneda, agm, s. 207, ‘(P) If a sentence of the form ‘X knows that a person Y knows that formulates a true statement, then the person X knows the statement formulated by the clause filling the blank ‘...’

⁴⁹ Burada İngilizcedeki bir yapının Türkçeye aktarılmasının zorluğundan dolayı bu kelimenin İngilizcede hangi anlamda kullanıldığını gösterilmesinin meseleyi daha anlaşılır kılacağını düşünerek metnin aslı tercüme etmeden koymayı uygun gördük. Metinde geçen ‘Jones knows that he is in a hospital’ önermesindeki that’dan sonraki yapı Türkçeye “dığı” olarak tercüme edildiğine dikkat edilmelidir.

biliyor' olmasını biliyorsa, (P) prensibi gereği, Kretzmann, Jones'un (S₁) önermesi ile doğru olduğunu bildiği aynı önermeyi bilir. Diğer bir ifadeyle 'Kretzmann Jones'un, kendisinin hastanede olduğunu, bildiğini biliyor' cümlesinde Kretzmann'ın bildiği ile Jones'un bildiği aynı anlam içerikleridir ki her ikisi de Jones'un hastanede olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla anlam bakımından farkı şeyleri biliyor olmayacaklardır. Böylece diyor, Castaneda, Kretzmann'ın ifade etmiş olduğu teizmin en temel iddiası olan mutlak anlamdaki bir Tanrı'yla, böyle bir Tanrı'nın her şeyi bilen olmasının bir arada bulunamayacağı tezi geçerliliğini yitirmiş olacaktır.⁵⁰

Kretzmann'ın endeksli ifadelerin Tanrı'nın değişmezliği ve her şeyi bilmesinin bir arada bulunabileceğinin savunulması karşısında bir engel teşkil ettiği iddiasına karşın, Castaneda buna endeksli ifadelerin kısmi-endeksli ifadelere dönüştürülebileceğini iddia etmeye çalışarak, "değişmezlik" ve "her şeyi bilme" sıfatlarının bir arada olabileceğini iddia etmiştir. Bu iki görüşün temel ortak noktası, Kretzmann endeksli ifadelerin bilinmesi teizmin en temel iddialarıyla çeliştiğinden sınırlı bir her şeyi bilme olabileceğini savunurken, Castaneda da kısmi-endeksli ifadelerle "her şeyi bilme" kavramını kurtarmaya çalışırken, ikinci dereceden bir "her şeyi bilme" kavramı önermiş bulunuyor görünmektedir. Dolayısıyla endeksli ifadelerin endeksli olarak değil de, endeksli ifadenin yerine geçmiş olan kısmi-endeksli ifadeler ile ifade edilen önermeler vasıtasıyla oluşturulan aynı doğruluk değerine sahip önermeler hakkındaki bir "her şeyi bilme" mevcut olmaktadır.

Richard Swinburne endeksli ifadeler konusunda Kretzmann'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Swinburne eğer Castaneda'nın ortaya koymuş olduğu (P) şartı doğru ise,

⁵⁰ Castaneda, agm, s. 209

Kretzmann'ın iddiasında yanlış olduğunun ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir.⁵¹ Ona göre;

A, 2 Ekimde 'şimdi 2 Ekimdir' önermesini bilir. Kesin bir şekilde B, 3 Ekimde A'nın 2 Ekimde bildiği şeyi bilebilir. B bilgisini nasıl aktarabilir? 'O zamanın (then) 2 Ekim olduğunu A'nın dün bildiğini, biliyorum' kelimeleriyle. Biz B'nin bilgisini nasıl aktarabiliriz? Şu şekilde: B, 3 Ekimde, A'nın önceki gün "o zamanın" 2 Ekim olduğunu bildiğini, biliyordu. Böylece (P) vasıtasıyla, B, 3 Ekimde A'nın 2 Ekimde bildiğini, daha sonraki bilgiyi aktarmak için farklı kelimeler kullanmasına karşın, bilir.⁵²

Swinburne, B'nin bu konu hakkındaki bilgisini aktarırken 2 Ekim gününe referansta bulunmak için farklı ifadeye ihtiyaç duymasına karşın, aynı anlamı ifade etmekte olduğunu söylemektedir. A'nın 2 Ekimde ve B'nin 3 Ekimde bildiği şey, farklı şekillerde kendisine referansta bulunulmasına karşın, aynı günün olmasıdır. Swinburne aynı düşüncelerin Kretzmann'ın diğer örneğine de uygulanabileceğini ifade eder. Jones, Onun (kendisinin) hastanede olduğunu, bilir. Smith, Jones'un, kendisinin hastanede olduğunu bildiğini, bilir. Böylece Smith Jones'un bildiğini, (P) ilkesi gereği, bilir. Swinburne, eğer Smith Jones'un bildiği şeyi biliyorsa, bunun nasıl aktarılacağı sorusunun cevabının, 'Smith, Jones'un hastanede olduğunu biliyor' ifadesi ile olacağını ifade ediyor.⁵³ Swinburne bir kimsenin başka kimselerin bildiği belirli şeyleri bilmesinde her hangi mantıksal zorluk olmadığı kanaatindedir. Buna rağmen Swinburne, Cataneda'nın (P) prensibinin yanlış olduğunu ve Kretzmann'ın itirazının temelde doğru olduğunu düşünüyor. Ona göre, her bir kimse hakkında düşündüğü bir şeyi belirli bir şekilde düşünür. Biz bir tikel hakkında düşündüğümüzde onu belirli bir şekilde düşünebiliriz. Biz bir tikeli o tikele has bazı özelliklere sahip olmasından başka bir şekilde kavrayamayız veya ancak o tikelin bizimle belirli bir şekilde bir ilişki aktı kurması şeklinde düşünebiliriz. Örneğin bir kimseyle ancak ya konuştuğum bir kimse, ya da yan odadaki bir komşu şeklinde ilişkisel bir durum içinde

⁵¹ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon, Oxford, 1995, s, 169.

⁵² Swinburne, *age*, s.170

⁵³ Swinburne, *age*, s.170

ilişki içinde olabiliriz. Swinburne tikeller hakkındaki bilgimizin, belirli bir ‘tasarım modu’⁵⁴ vasıtasıyla oluşan bir bilgi olduğunu ifade ediyor. İki kişinin aynı tikel hakkında aynı bilgiye sahip olabilmesi için o tikel hakkında aynı tasarım moduna sahip olmaları gerekmektedir. Bu durumda konuşan bir kimse bir cümlede başka bir kimsenin bildiği bir şeyi ifade ederse, o bilen kişinin tikeller hakkında konuşmacıya (kendisine) aktardığı tasarıma/tasavvura göndermede bulunuyor demektir, tikellerin bizatihi kendisine değil.⁵⁵

Bununla birlikte, A, söz konusu olan tikellerin kendilerini B’ye nasıl sundukları ile ilgili olarak bu bilgiyi tasvir edebilmesine karşın, A ile B aynı tasavvur moduna sahip oldukları durumda A B’nin bildiğini bilebilir. Çünkü B’nin bildiği şey, yani bilgisinin içeriği, bu tikellerin kendilerini B’ye belirli bir şekilde sunmaları durumunda tikellerle ilişki içinde olabilir. Swinburne’e göre B’nin bildiği şeyi A’nın betimleyebileceği gerçeği, A’nın B’nin sahip olduğu bilgiye sahip olduğu anlamına gelmez, sadece B’nin sahip olduğu bakış açısına sahip olabileceği anlamına gelir. 2 Ekimde ‘Bugün 2 Ekimdir’ önermesini ifade etmek, 3 Ekimde ‘dün 2 Ekimdi’ ifade edildiğinde bilinenden farklı bir şey bilmek anlamına gelir, aynı şekilde ‘Jones hastanededir’ demek, ben Jones olsam bile ‘ben hastanedeyim’ demekten farklı bir anlama gelir.⁵⁶

Swinburne, burada duyu algılarının veya bir objenin kişiye görünüş tarzlarının kişinin zihninde obje hakkındaki tasavvurunu belirleyici olacağı şeklinde bir iddia ileri sürmektedir. Herkesin zihnindeki obje hakkındaki tasarım modunun farklı olması, kişilerin objeye bakış açılarındaki farklılıktan kaynaklanır. Dolayısıyla Kretzmann’ı bu konuda haklı görerek, Castaneda’nın iddiasının doğru olamayacağını ileri sürmektedir. Tekrar ifade edecek olursak, Swinburne’e göre belirli zamanlarda belirli kimseler tarafından

⁵⁴ Burada, tasarım modu ifadesi mode of presentation, ifadesinin anlamını karşılamak için kullanılmıştır. Bir objenin akıldaki imajının karşılığı olacak şekilde ifade edilmiştir. Buradaki temel fark bu kavram objenin kendisi değil, onun zihnindeki çağrıştırmış olduğu imajıdır.

⁵⁵ Swinburne, *age*, s.171.

⁵⁶ Swinburne, *age*, s.171.

bilinen önermeler vardır. O, daha sonra ayrıntılı olarak ele alabileceğimiz gibi, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin mümkün olabilmesi için, Tanrı'nın mutlak kudretine nispeten sınırlı bir her şeyi bilme anlayışını ileri sürmemiz gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁷

Son dönemlerde Tanrı'nın zamanın dışında bir bilgiyle zamanın içindeki olayları bilemeyeceği, her şeyi bilen olamayacağı, modalite konusunda özgün çalışmalara sahip Arthur N. Prior tarafından tekrar gündeme getirilmiştir.⁵⁸ Prior'un temel iddiası zaman kipini içeren her hangi bir önermenin zaman kipi olmaksızın ifade edilemeyeceğidir. Dolayısıyla zamanın dışındaki bir Tanrı'nın zaman kipli önermeleri bilemeyeceğinden hareketle böyle bir Tanrı'nın her şeyi bilen bir Tanrı olmasının olanaksız olacağını iler sürer. O bunu şöyle ifade etmektedir:

Ama şimdi derin tartışmalı bir nokta ortaya çıkmaktadır. 'Her bir p için, eğer p varsa, o zaman Tanrı her p'yi bilir' ifadesinde, biz 'bilir' ifadesini geniş zamanlı bir fiil olarak mı anlamalıyız, yoksa anlamamalı mıyız? St. Thomas gibi birçok meşhur

⁵⁷ Swinburne, *age*, s.172.

⁵⁸ Nelson Pike, *kipli iki önermenin ifade tarzları farklı olmasına karşın aynı olgusal içeriğe dolayısıyla aynı doğruluk değerine sahip olduklarını ifade etmek için şu örneği verir*: Bir odada on kişi olduğunu farz edelim ve yerde farklı şekilde boyanmış iki daire olduğunu düşünelim. Her bir dairede beşer kişi olduğunu varsayalım. Bu kişilerin adlarının da odada bulunan bir ekranda yansıtıldığını varsayalım. Kişiler ismi ekranda görünen kimsenin yerini almaktadır. Eğer Jones Smith'in bulunduğu dairede ise ve eğer Smith'te oynama sırası ise, o takdirde eğer Jones'un adı ekranda gözüktüğünde, Smith için doğru cevap 'Jones buradadır' olacaktır. Eğer Jones öbür dairede ise Smith için doğru cevap 'Jones oradadır' olacaktır. 'o buradadır' veya 'o ordadır' gibi cevaplar sadece oyun oynayanlara açık olacaktır. Şimdi oyunu dışarıdan gözlemleyen birisini daha ekleyelim. Ona Brown diyelim. Brown oyuna katılamamaktadır. Eğer onun adı ekranda gözükmüş olsaydı, Smith için 'o buradadır' veya 'o ordadır' gibi cevaplar doğru olmuş olmayacaktı. Eğer Jones'un adı ekranda gözükmüş olsaydı, ne 'Jones buradadır' ne de 'Jones ordadır' cevapları Brown için verilebilecek cevaplar olacaktı. Bu durumda Brown hala oyunun skorunu tutabilirdi. Onun durduğu yer onu oyunun diskurunun dışında olmasına neden olmasına karşın, sırası geldiğinde söz konusu oyuncunun doğru cevap verip vermediğini belirleyen gerçeği bilebilecek diskorsu anlayabilecektir.

Şimdi Smith ve Jones'un aynı dairede olduğunu, Jones'un adının ekranda gözüktüğünü varsayalım, ve cevap verme sırası Smith'in olsun. Smith 'John buradadır' der. Dışarıdaki gözlemci (Brown), 'Smith ve Jones aynı dairededir' der. Biz Smith ve Jones'a sırasıyla iddialarını doğrulamalarını talep ederiz. Her ikisi de Jones ve Smith'in durdukları yere bakarak aynı durumda olduklarına dikkat ederler. Bu durumda her ikisinin de aynı durumu rapor ettiklerinde her hangi bir sakınca görülmemektedir. Bu durumda, 'Jones buradadır' ile 'Jones ve Smith aynı dairededir' in aynı anlama sahip olduğunu mu ifade edeceğiz. Fakat 'Jones buradadır' Smith'i zikretmemektedir ne daireyi belirtmektedir. Bu durumda şunu söylemeliyiz ki, 'Jones buradadır' anlamının tam bir analizi, oyunun konteksinde Smith tarafından ifade edilmiş olan durumu ifade edilmesini içerecektir. Bu durum zahir kılındığında, 'Jones buradadır' ve 'Jones ve Smith aynı dairededir' ifadelerinin aynı anlama sahip oldukları görülecektir. Bu son öneri hakkında ne söylenebileceği konusunda pek emin değilim. 'burada' kelimesi gibi endeksli ifadeler içeren önermeler için önerebileceğim bir analiz yok. Fakat yine de, Smith ve Brown'un farklı şekillerde de olsa aynı gerçeği aktardığını düşünüyorum. Biz eğer bu ifadelerin aynı anlamı olmadıklarını söylersek, sonuç şu olmak zorunda olacaktır ki, bazı durumlarda (endeksli dil içeren) farklı anlamlara sahip ifadeler aynı olguyu aktarmak için kullanılabilir. Nelson Pike, *God and Timelessness*, Schocken Books, New York, s. 89-90

filozof, Tanrı'nın zamanın dışında olduğuna inanmış ve bu durumda 'bilir' fiilini zamansız olarak tercüme etmişlerdir. Ben bu görüşün nihai sonucunun, Tanrı'nın bizatihi bildiği doğruların zamansız olanla sınırlandığı görüşünü ileri süreceğim. Örneğin Tanrı Manchester'da 1960'daki bitirme imtihanlarını bilemeyecektir; çünkü bu Tanrı'nın veya herhangi birinin zamansız olarak bilebileceği bir şey değildir, çünkü zamansız olarak doğru olan bir şey değildir. Şimdi doğrudur, geçen yıl doğru değildi (bunu 29 Ağustos 1960'da yazıyorum) ve görebildiğim kadarıyla zamansız olarak bu konu hakkında söyleyebileceğim şey, 1960 tarihindeki imtihanların bitiş tarihi benim 29 Ağustos tarihinden önce olduğudur, bu imtihanların bittiğini bildiğim zamanda bildiğim şey değildir. Bu daha önce kullanmış olduğum iddiadan, yani 1960 tarihindeki final imtihanlarının bitmiş olduğunu bildiğim zaman bilmiş olduğum iddia, imtihanların bitmiş olduğunda sevinmiş olduğumuz şey sevinmiş olduğumuz bu şey olmadığı için, tarihler arasındaki ilişki sadece zamansız bir ilişki olamaz. Her halükarda eğer bir kimseye Tanrı'nın şimdi ne bildiği sorulduğu zaman 'Hiçbirşey' demek zorunda olması, aynı şekilde dün ne biliyordu dediği zaman yine 'Hiçbirşey' demek zorunda olması, ve tekrar yarın ne bildiği sorulduğunda 'Hiçbirşey' bilmeyecek şekilde cevap verilecek olmak zorunda olması, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin olağan dışı bir şekilde savunulmuş olmasıdır.⁵⁹

Prior'un bu görüşünü şu şekilde formüleştirebiliriz:

1. 1960 final imtihanları şimdi bitti (A zaman teorisine göre)
2. Eğer (1) zamansız bir varlık tarafından bilinebiliyorsa, öyleyse (1) şununla aynı olmalıdır:
 3. 1960 final imtihanları 29 Ağustos 1960'dan daha öncedir. (B zaman teorisine göre)
 4. Bir kimsenin (1)'in doğruluğunu makul görmesi mümkünken, (3)'ye karşı her hangi olumlu veya olumsuz bir fikir sahibi olmayabilir. (iki önerme aynı şeyleri ifade etmediği için)
 5. Eğer (4) doğruysa, o halde (1) ile (3) aynı önerme değildir.
 6. Böylece, (1) (3)'le aynı önerme değildir.
 7. Böylece zamansız veya değişmez varlık (1)'i bilemez.⁶⁰

⁵⁹ Arthur N. Prior, *Papers on Time and Tense*, Clarendon Press, Oxford, 1968, s, 29.

⁶⁰ Jonathan L. Kvanvig, *The Possibility of an All-Knowing God*, MacMillan Press, 1986, s, 152–153.

Prior'a göre A zaman teorisi ile yani zaman kipleri ile ifade edilmiş bir önerme, B zaman teorisi ile yani zaman kipi olmaksızın, ifade edilemez. Böylece Prior zaman kipi içeren bir önermenin olgusal içeriği ile ilişkisel olarak zamanı içeren bir önermenin olgusal içeriğinin aynı olmadığını iddia etmektedir.

Prior, Boethius ve Aquinas'ın çözümünü benimsemese bile, onların Tanrı için gelecek diye bir şey olması durumunda, Tanrı'nın her şeyi bilen olamayacağını, çünkü gelecek önermelerin doğruluk değerine sahip olmadığı konusundaki görüşlerini paylaşmaktadır. Fakat onların buna karşın bulmuş oldukları gelecek zamanın Tanrı için söz konusu olmadığı her şeyin Tanrı'da ezelde mevcut olduğu çözümüne katılmamaktadır.⁶¹

Görüldüğü gibi Arthur Prior şimdiki zaman endeksli ifadelerin geniş zamanlı ifade edildiğinde aynı anlamı ifade etmeyeceğini; zamanın dışında olduğu varsayılan bir Tanrı'nın zaman kipli önermeleri bilemeyeceğinden her şeyi bilen bir varlık olamayacağını iddia etmektedir.⁶² Helm, Prior'un ilahi zamansızlık hakkındaki bu tür çıkarımlarla ilahi mekânsızlık (divine spacelessness) arasında paralellikler olduğunu iddia etmektedir. Helm eğer Tanrı zamanın içinde ise Prior'un muhtemel sonucu olarak aynı zamanda Tanrı'nın mekânın içinde de olması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer Tanrı'nın mekân içinde olduğu kabul edilemez ise o zaman bu Prior'un iddiasını reddetmemiz için bir gerekçe oluşturmaktadır ve yeni bir "her şeyi bilme" tanımına ihtiyacımız olduğu anlamına gelmektedir. Helm'in de belirttiği gibi Tanrı'nın bir mekân içinde olduğunu kabul etmek, Tanrı'nın sonlu bir varlık olduğu gibi birçok problemi de beraberinde getirecektir. Helm buradan, Tanrı'nın sonsuz bir varlık olduğunu savunmak isteyen herhangi bir kimsenin,

⁶¹ Prior, *Papers on Time and Tense*, s. 44; Prior'un savunmuş olduğu görüşün bir benzerini Nicholas Wolterstorff da ileri sürmüştür. Wolterstorff'a göre zamana referanslı bir önermeyi geniş zamanlı bir önermeye dönüştürmeyi anlam kaybı olmaksızın yapmanın imkânı yoktur. Zaman kipli önermeler sadece söylendikleri zamanda bir doğruluğa sahiptirler. Böylece Wolterstorff Tanrı'nın zamansız olarak algılanması durumunda, bilemeyeceğini, hatırlayamayacağını ve de gelecek hakkında bir plana sahip olamayacağını ifade etmektedir. Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting", *Contemporary Philosophy of Religion*, der, Stephen Cahn and David Shatz, New York, Oxford Un., Press, 1982, s. 198.

⁶² Arthur N. Prior, "The Formalities of Omniscience", *Papers on Time and Tense*, Oxford Un. Press. 1968

geleneksel teizmde olduğu gibi, ya Tanrı'nın zamanda olduğunu varsayan endeksli ifadelere dayalı iddialardan vazgeçmekle ya da ilahi zamansızlığı seçmek zorunda kalacaklarını iddia etmektedir.⁶³

Zaman kipli önermelerin zaman kipsiz önermelere anlam kaybı olmaksızın dönüştürülemeyeceğini iddia edenlere karşı Helm, bunu iddia edenlerin temelde 'ifade' (utterance) ile 'önerme'nin ne anlama geldiği konusunda tam bir ayrıma sahip olmadıkları için böyle bir yargıya vardıklarını ileri sürer.⁶⁴

Helm zaman endeksli ifadelerin bilinmesinin Tanrı'nın her şeyi bilen olması için gerekli bir şart olduğunu ileri sürenlerin, mekân endeksli ifadeler konusunda da aynı anlayışa sahip olmalarının mantıksal bir sonuç olduğunu belirtir. Ona göre 'şimdi', 'o zaman' 'dün' gibi ifadeler zaman endeksli ifadeler ise 'burada' 'orada' gibi ifadeler de mekân endeksli ifadelerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın zamanın içinde olduğunu iddia edenlerin aynı gerekçelerle Onun mekânın içinde de olduğunu iddia etmeleri gerekir. Kutsal kitaplarda Tanrı'nın zaman endekslerini kullandığını görüyor iken, aynı şekilde mekân endeksli ifadeleri de görüyoruz. Fakat Tanrı'nın mekân içinde olduğunu iddia etmek çok daha derin metafiziksel problemleri doğuracaktır. Helm için Tanrı'nın mekânda olduğunu söylemek, nasıl Tanrı zamanın içindedir dediğimizde Tanrı'nın zaman hakkında bir kavrama sahip olduğunu söylüyorsak, aynı şekilde Tanrı'nın mekân hakkında bir perspektife sahip olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın mekânda addedilmesi onun sonsuzluğu ve basitliği konusunda birçok problemi de beraberinde getirecektir.⁶⁵

Paul Helm 'Her şeyi bilme' kavramına karşı endeksli ve değişmezlik kavramlarından iki itiraz geldiğini belirtir:

1. Ezeli bir Tanrı değişimin konusu değildir.

⁶³ Helm, *Eternal God*, s. 42

⁶⁴ Helm, *age*, s. 42.

⁶⁵ Helm, *age*, s. 53.

2. Ezeli bir Tanrı her şeyi bilir.
3. Her şeyi bilen bir varlık saatin kaç olduğunu bilir.
4. Saatin kaç olduğunu bilen bir varlık zorunlu olarak değişime konu olur.
5. Böylece ezeli bir varlık değişimin konusudur.
6. Böylece ezeli bir varlık ezeli bir varlık değildir.
7. Böylece ezeli bir varlık yoktur.⁶⁶

Bu formülasyondan da anlaşılacağı gibi ezellilik, her şeyi bilme ve değişme kavramları birbirinin içine geçmiş kavramlardır. Helm bu formülasyonda en önemli safhanın (3) nolu önerme olduğunu, yani eğer ezeli varlığın bilemeyeceği asgari bir şey var ise, o zaman böyle bir varlığın her şeyi bilen olamayacağını ve her şeyi bilme Tanrı için özsel bir nitelik ise, hiçbir zaman dışı ezeli bir varlığın Tanrı olamayacağını ifade etmektedir. Helm bu iddianın doğru ve inandırıcı olup olmadığını sormakta ve ona karşı iki karşı iddia ileri sürmektedir. Bunlardan ilki eğer birisi sadece şimdi ne olduğunu bilebiliyorsa, o zaman aynı prensip, Tanrı'nın burada ne olduğu konusundaki bilgisine de uygulayabileceğini, ilahi mekân dışılık fikrini mülâhaza ederken gördüğümüzü ifade eder. Fakat Ona göre bu indirgeme Tanrı'nın zaman içinde olduğunu savunanlar açısından çok ciddi bir sorun teşkil etmeyecektir, çünkü bu görüşü savunan bir kimse, Tanrı'nın mekân içinde de olduğunu savunabilir. Fakat Helm bunun eğer Tanrı burada (here) ne olduğunu bilmek için burada olmak zorunda ise, o zaman muhtemelen aynı zamanda orada (there) da olamayacağı gibi başka ciddi sorunlar çıkaracağını ifade etmektedir.⁶⁷

⁶⁶ Helm, *age*, s. 74.

⁶⁷ Helm, *age*, s. 75, bu iddianın tutarlı olduğunu savunmak Padgett'a göre pek makul görünmemektedir. Çünkü ona göre zamanla mekânın temel nitelikleri birbirinden farklılık arz eder. Tanrı iki farklı mekânda mekânsız olarak direk olarak eşzamanlı olarak eylemde bulunabilirken, zamansız olarak iki farklı andaki şeyler üzerinde direk olarak eşzamanlı eylemde bulunamaz. Çünkü iki farklı an aynı yerde bir arada eşzamanlı olarak var olamaz. Belirli bir anda farklı şeyler aynı mekânda bulunabilirken, iki farklı anın eş zamanlı olması imkânsızdır. Dolayısıyla Helm'in zamanı mekâna kıyaslamasına binaen Tanrı'nın mutlak anlamda zamanın dışında olduğuna dair çıkarımı haklı bir çıkarım değildir. Bkz. Alan G. Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, s. 137.

Helm, bu indirgemenin farklı bir yönde daha ileriye götürülebileceğini vurgulamaktadır. Eğer birisi şimdi ne olduğunu sadece şimdi bilebiliyorsa, o zaman bana ne olduğunu bilebilmesi için o kişinin ben olması gerekir. Yani Tanrı'nın "Helm evlidir" cümlesini bilmesi yanında Helm tarafından ifade edilmiş 'Ben evliyim' cümlesini de bilmesi gerekir. Eğer Tanrı belli ifadelerin doğru olduğunu bilecekse, her şeyi bilen varlığın var olması gerektiği belli zamanlarda (mekânlar) var olması gerektiği gibi, aynı şekilde bazı insanlar hakkındaki doğruları bilecekse, o insanlar gibi olması gerekecektir. "Helm evlidir" cümlesini Helm değilken bilebilmesine karşın, benim tarafından ifade edilmiş olan 'ben evliyim' cümlesinin doğruluğunu bilemez, yani Helm, Tanrı ben olmadıkça, benim evli olmam hakkında bir bilgi sahibi olamaz diyor.⁶⁸ Fakat ona göre bu iddianın kesinlikle doğru olmasına ihtimal yoktur. Ben tarafından ifade edilmiş 'ben evliyim' cümlesinin doğruluğunu bilmek için her şeyi bilen varlık, ben olmak zorunda ise, aynı şekilde sen tarafından ifade edilmiş olan 'ben evliyim' cümlesinin doğru olması için, sen olmak zorunda ise, o aynı zamanda hem ben hem de sen olmak zorundadır. Fakat burada her şeyi bilen varlık, hem ben hem de sen olduğundan, özdeşlik transferi ilkesinden benim seninle özdeş olduğumuz sonucu çıkar. Biz bir birimizle özdeş oluruz ve dolaylı olarak da Tanrı ile özdeş oluruz. Helm, sonuç olarak 'ben' birinci tekil şahısla ifade edilmiş cümleleri, Tanrı'nın 'sen' veya 'o' şeklinde ifade etmeksizin bilmesi gerektiği iddia edildiğinde, klasik Hıristiyan teizminin kabul edemeyeceği bir çeşit panteizm veya panpisişizme varacağımızı iddia etmektedir.⁶⁹ Fakat Helm'in bu eleştirisinin makul olduğunu söylemek tutarlı görünmemektedir. Çünkü Tanrı'nın zaman endekli bir ifadeyi veya *de se* önermeleri her hangi bir *de re* önermeye dönüştürmeksizin bilmesi durumunda bildiği şeyle özdeş olacağı kaygısı, ancak Tanrı'nın mutlak anlamda basitliğini savunma durumunda geçerli olabilir.

⁶⁸ Helm, *age*, s. 75.

⁶⁹ Helm, *age*, s. 76.

Nitekim mutlak anlamda basitliği savunanlar Tanrı'da zat sıfat ayırımın kabul etmediklerinden dolayı, her hangi bir özsel olmayan bir değişikliğin bile, Tanrı'nın zatında bir değişikliğe neden olacağını ileri sürerler. Bunun aksine Tanrı'da böyle bir ayırımın var olabileceğini ileri sürenler, değişen zaman hakkında bilgiye sahip olan bir Tanrı'nın bilgisinin, Tanrı'nın zatında herhangi bir değişikliğe neden olacağını kabul etmezler. Dolayısıyla zaman endeksli ifadeleri ve birinci tekil şahıslı önermeleri Tanrı'nın bilmiş olması, bildiği şeyle Tanrı'yı özdeş kılmayacağından, panteizm ve panpisişizm suçlamaları temelden yoksun olacaktır.

Bu yüzden Helm, dilbilimsel olarak farklı iki cümleinin hangi durumlarda aynı anlamı verebileceği konusunda bir takım görüşleri ifade eder. Helm, iki farklı cümleinin aynı olgu içeriklerine sahip olmasının aynı anlamı ifade ettikleri anlamına gelip gelmediğini, bunun her şeyi bilme için yeterli olup olmadığını sorgular. İkinci olarak Helm teknik anlamda önerme kavramına başvurularak her şeyi bilme kavramını muhafaza edip edemeyeceğimiz sorusunun cevabını araştırır. Helm'e göre fenomenolojik olarak iki farklı bilgi ifadesi, Cuma günü ifade edilmiş olan 'Bugün Cuma mutluyum' ile 'Dün Cuma mutluydum' ifadeleri kognitif olarak eşittir, her ikisi de aynı olguyu ifade eder. Eğer bunu kabul edersek, o takdirde Tanrı'nın her şeyi bilen olması 'bütün olguların bilgisine sahip olma ve hiçbir şekilde yanlış inanca sahip olmama' olarak tarif edilebilir. *Daha açık bir ifade ile Helm, her şeyi bilmeyi Tanrı'nın zamansal kiplerin içeren bütün cümlelerin bilgisine sahip olmaktan ziyade, aynı olgu içeriklerine sahip bütün önermelerin bilgisi olarak tarif etmektedir.*⁷⁰

İki farklı endeksli cümleinin, aynı olgu içeriğine sahip bir önermeyle aynı anlama sahip olabileceğini iddia edebilir miyiz? Özellikle 'şimdi' gibi zaman endekslerini içeren

⁷⁰ Cümle önermeden farklı olarak zamansal kipleri içerisinde barındırabilirken, önerme sadece olgulara dayalı olarak mevcut olabilir. Dolayısıyla cümleinin eksiksiz bir anlama sahip olabilmesi için zaman kipleri zorunlu olarak mevcut olması gerekiyor iken, önerme için zaman kiplerinin mevcudiyeti zorunlu değildir.

ifadeler ve zaman kipli fiiller zaman endeksi ve kipli fiil içermeyen eşit/denk cümleler içinde ifade edilebilir mi? Bu soruya, iki veya daha fazla cümlenin dilbilgisi olarak farklı cümleler olmalarına karşın, anlamsal olarak farklı olmayıp aynı olgusal içeriklerden oluşan bir önermeye tekabül ettiği ileri sürülerek cevap verilebilir. Endeksli ifadelerin endeksli olmayanlara dönüştürülebileceğini savunanlar, bu soruya verilebilecek birkaç mümkün cevaptan bahseder. Bunlardan ilki, önermeden ne anlaşılması gerektiği ile ilgilidir: dilbilgisel olarak farklı iki önerme ifade edildiğinde aynı anlama inanmamız gerektiğini ifade eder, yani eğer a ve b ifade edildiğinde, farklı anlamlar çıkarmak mümkün değilse, a ve b'nin her ikisi de aynı önermeyi ifade eder. Burada basitçe iki farklı önermenin anlamının aynı olduğuna inanılıyorsa bu iki önermenin aynı şeyi ifade ettiği sonucu çıkar. Fakat endeksli ifadelerin eş-değerlilerinin aynı anlamı taşıyıp taşımadığı konusunda modern epistemolojide birçok itirazlar yöneltilmiştir. Bu yüzden bu öneri yeterli bulunmamaktadır.

İkinci kıstas olarak, her bir zamansal-endeksli ifadenin endeksli olmayan eşitine sahip olabileceği iddia edebilir ve her şeyi bilen, zaman dışı ezeli bir Tanrı için endeksli olmayan eşitleri bilmesi yeterlidir. Tanrı, zamanla sınırlı olan bir tekilin doğru dediğini zaman içermeyen eşitini bilerek bilebilir. Fakat hangi iki ifadenin eşit olduğunu Tanrı bilebilse bile, bunu bilmek için endeksli ifadeleri bilmek zorunda olacağı gibi diğer bir itiraz gelebilir.

Üçüncü bir imkân olarak şundan bahsedilebilir: bütün mümkün dünyalarda aynı doğruluk değerine (truth value) sahipse, iki ifade aynıdır. Eğer bu kıstas yalnız kontenjan önermelere uygulanacak olursa, o zaman 30 Ağustos 1987'da ifade edilmiş 'şimdi yağmur yağıyor' gibi bir cümle, '30 Ağustos 1987'de yağmur yağıyor'la aynı doğruluk değerine sahiptir. Öyleyse zamanın dışındaki bir Tanrı, eğer yağmurun yağdığı tarihi bilirse, yağmurun şimdi yağdığını bilir. Dolayısıyla zamansız ezeliliği savunanlar açısından, Tanrı

zaman endeksli ifadelerin zaman endeksli olmayan ve aynı doğruluk değerine sahip eş-değerlilerini bilirse her şeyi bilmesinde bir eksiklik olmaz.⁷¹

Fakat bu argümana da itiraz edenlere karşı ilahi ezelilik fikrini savunanlar, ‘şimdi yağmur yağıyor’ gibi her bir token⁷² için, ‘zı zamanında yağmur yağıyor’ gibi ‘aynı şeyi bildiren’(co-reporting) olarak ifade edilen aynı anlamın bir birine aktarılabilceği iki farklı formun olabileceği argümanına başvurabilirler. Bu çıkarsama tekrar meseleyi nihayetinde sadece ikinci dereceden bir her şeyi bilmeye müsaade ettiği için itiraza maruz kalmıştır. İkinci dereceden her şeyi bilmeye ilgili problem nedir? Açık bir şekilde mutlak olarak mükemmel olan bir varlığın, bir takım bilgiler konusunda eksikliklere sahip olacağı gibi bir takım problemlerden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla bu ifade edilen üç unsur yeni olarak Castaneda’nın bize sunmuş olduğundan daha farklı bir şey sunmamaktadır.

Helm bu konu üzerinde daha detaylı olarak durur ve örneklendirerek açıklamaya devam eder. Bir an için evli olduğunu ve kendinin evli olduğu hakkındaki birinci tekil şahıslı ‘ben evliyim’ cümlesini sadece kendisinin ifade edebileceğini varsaydığımızı kabul edelim. Buradan bir noktaya kadar Helm’in de ifade ettiği gibi, kendisinin dışındaki hiç kimsenin bilmediği veya bilemeyeceği, dolayısıyla her şeyi bilen varlığın bilemeyeceği bir takım olguların olabileceğini kabul edilebilir. Peki, bu o kadar da önemli bir şey midir? Helm bir an için her şeyi bilen bir varlığın bir kimsenin kendi hakkında söylemiş olduğu ben evliyim cümlesini bilmemiş olmasına karşın aşağıdaki önermeleri bilebileceğini söyler:

- (i) Helm vardır.
- (ii) Helm birisiyle evlidir.

⁷¹ Helm, *age.* s. 78

⁷² Type-token kavramlarının karşılığını türkçede ifade etmek oldukça zordur. Type bir kategoriye token ise bir kategorinin örneklendirilmesini ifade eder. Örneğin şu kelimeleri düşünelim, felsefe, sanat, tarih, felsefe. Burada kaç kelimenin var olduğu sorulduğunda, üç tip, dört token olduğu söylenecektir. Çünkü felsefe kelimesi iki defa zikredilerek, felsefe tipinin token şeklinde iki örneksenmesidir. Diğer bir ifadeyle felsefe soyut kavramının yazıya dökülmüş iki durumunu gösterir. Token tip’in dilsel olarak ifade edilmesi için kullanılır.

- (iii) Helm gerçekten (ii) yi (ben ... ile evliyim) cümlesi ile ifade edebilir;
- (iv) 3 Eylül 1987 günü Helm gerçekten (ii)yi kendine (ben ... ile evliyim) cümlesi ile ifade edebilir.

Böylece Helm'in 'ben ... ile evliyim' ifadesi veya düşüncesinin doğruluğu, (i) – (iv) şıkları gerektirirken, aynı zamanda bu şartlar Helm'in 'ben evliyim' ifadesini de gerektirir. Böylece her şeyi bilen bir varlık, eğer (i)-(iv) bildiği söylenebilirse, o zaman bu ikisinin gerektirmiş olduğu Helm'in 'ben evliyim' dediği zaman ifade etmiş olduğu doğru düşünceyi de bilir. Burada her şeyi bilen varlığın bilgisinde eksik olan şey, kendisine Helm'in 'ben evliyim' dediği gibi 'ben evliyim' diyememesidir. Fakat Her şeyi bilen varlıktan böyle bir bilgiyi talep etmek garip bir şey olsa gerek diyor, Helm. Çünkü eğer her şeyi bilen varlık bu şekilde bir bilgiye sahip olamıyorsa, onun başka bir kimse olmadığı yani evlenen kimse olmadığı anlamına geleceğini iddia etmektedir.⁷³

Sonuç olarak Tanrı'nın özsel olarak her şeyi bilen bir varlık olabilmesi için, zaman içinde olan varlıkların sahip oldukları bilgi edinme yöntemleriyle bilgi sahibi olması zorunlu görünmemektedir. Helm'e göre, zaman endeksli ifadelerin zaman dışı olan ve aynı doğruluk değerine sahip denkliklerini Tanrı'nın bilmesi, her şeyi bilen olması için yeterli olacaktır. Fakat bunun ikinci dereceden bir her şeyi bilme olacağı ve aslında daha önce ilahi zamansızlığı savunanlardan çok farklı bir çözüm sunmadığı konusunda bir itirazın gelmesi olasıdır. Dolayısıyla Helm'in zamanı evrenin bir niteliği olarak algılayan A zaman teorisinin aksine B zaman teorisine daha yakın durmakta olduğu rahatlıkla gözlemlenebilir.

Bu bağlamda farklı bir bakış açısına sahip olan Kvanvig, zamanın dışındaki bir Tanrı'nın zaman kipli olguları zaman kipsiz olarak bilebileceğini iddia etmektedir. Örneğin "Bugün 1 Mayıs 1999'dur" gibi bir cümleyi ele alalım. Kvanvig'e göre "Bugün 1 Mayıs

⁷³ Helm, *age*, s. 79.

1999'dur" ifade edilmesiyle var olan olgusal içerik 2 Mayıs 1999'da "dün 1 Mayıs 1999'du" cümlesindeki aynı olgusal içeriğe sahiptir ve aynı şeyi ifade eder. Kvanvig'e göre zaman endeksli kelimeler, referansta buldukları anın (moment) bireysel özünü (individual essence) ifade ederler. Yukarıda ifade edilen örnekte "bugün" ve "dün" kelimeleri referansta bulunan anın özünü ifade ederek, aynı zamana işaret ederler. Bir kimse işaret edilen o şeyi kavransa eğer, o kimse bu olgusal içeriği direk olarak kavrar ve eğer o zamanda kavranamaz ise dolaylı olarak aynı içeriği kavrayacaktır. Kvanvig bunu şu şekilde ifade etmektedir:

İlk olarak, belirli bir önerme 'şimdi' gibi işaret kullanılarak şu anda ifade edildiği için, bu işaretin kullanılması yoluyla seçilen zamanın özlerine zamansız bir varlığın erişim sağlayamayacağı sonucu çıkmaz. İşaretlerin kullanımının göstereceği şey, zamansal varlıklar olarak, söz konusu özlere bizim nasıl eriştiğimizdir. Dahası (1) 'ezeli bir Tanrı değişimin konusu değildir' ve (7) 'böylece ezeli bir varlık yoktur' gibi zamansal önermeleri bilmek, bir takım zamansal değişime maruz kalmayı gerektirmez. Ezeli bakış açısından, Tanrı zamanın her bir anının özüyle ilişki halindedir; böylece, zamansal değişime maruz kalsak bile, söz konusu olan özlere bu çeşit bir erişimin zorunlu olduğu görünmemektedir. Böylece zamansızlık ve her şeyi bilme arasındaki var olduğu gözükken bağdaşmazlık ortadan kaybolur.⁷⁴

Craig'e göre Kvanvig zaman dışındaki bir Tanrı'nın zaman kipli olguları nasıl bilebileceği konusunda yeterince bir açıklama getirmede başarılı olamamıştır. Çünkü Ona göre, zaman endeksli kelimeler tarafından referansta bulunmuş olan zamanların özü, o zamanların kiplerini (yani geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olup olmadığını) içermemektedir. Çünkü eğer içerseydi diyor Craig, bu durumda her hangi bir zaman hiçbir şekilde gelecek ve şimdi olamayacak şekilde *özel olarak geçmiş zaman* olurdu ki bu saçma bir sonucun çıkmasına neden olurdu. 'Bugün' ve 'yarın' gibi kelimeler aynı güne referansta bulunamazlar, çünkü zaman kipi olarak farklı oldukları için farklı özü dile getirmiş olurlar. Tanrı *özel olarak şimdiki bir anı* bilmişse eğer, o özel anda var olduğu için, bu özleri içeren olgusal içeriği zamansız olarak kavraması gerekmeyecektir. Bu anlamda Craig'e göre Kvanvig'in zamansız bir Tanrı'nın zaman kipli olguları bilebileceği iddiası anlamını

⁷⁴ Kvanvig, *age*, s, 155.

yitirmektedir. Çünkü Kvanvig'e göre zaman kipli olgu yoktur bunlar temelde zamansız olgulardır.⁷⁵

Şu ana kadar zamansız bir Tanrı'nın zamansal olguları nasıl bileceği konusundaki tartışmaları özetlemeye çalıştık. Burada en temel olarak, Kretzmann, Swinburne, Craig gibi düşünürler, farklı sonuçlara varmak için olsa da, endeksli ifadelerin diğer bir ifadeyle A zaman teorisi ile ifade edilmiş cümlelerin, B zaman teorisine dönüştürüldüğünde aynı anlamı ifade etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bunun aksine, Castaneda, Kvanvig, Helm gibi düşünürler ise, endeksli ifadeli cümlelerin endeksli olmayan cümlelere dönüştürülmesi ile aynı olgusal içeriği ifade eden fakat dilsel olarak farklı cümlelerin ifade edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu anlayışa göre, Tanrı endeksli ifadeleri endeksli olarak bilmeseyse bile, endeksli ifadeleri içeren cümleleri endeksiz olarak aynı olgusal içeriğe sahip olacak şekilde

⁷⁵ Craig, *Time and Eternity, Exploring God's Relationship to Time*, Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2001, s. 101, Craig'in Kvanvig hakkındaki daha detaylı eleştirileri için, bkz. W. L. Craig, "Omniscience, Tensed Facts and Divine Eternity", *Faith and Philosophy*, Vol. 17, No. 2, 2000, 226–228; Kvanvig, "Omniscience and Eternity: A Reply to Craig", *Faith and Philosophy*, Vol. 18, No. 3, 2001; Craig, "Kvanvig No A-Theorist", *Faith and Philosophy*, Vol. 17, No. 2, 2001; Bir noktaya kadar benzer fakat önemli ölçüde değiştirilmiş olarak, zaman kipli olgular hakkındaki Tanrı'nın bilgisinin bir açıklaması Wierenga tarafından öne sürülmüştür. Wierenga'ya göre her zaman dilimi bir şekilde şimdiki zaman dilimi ile ilişkilidir. Geçmiş ve gelecek zamanlı kipte ifade edilmiş her bir fiil bir şekilde şimdiki zamanı içerecek şekilde yorumlanmalıdır. Örneğin "dün yağmur yağdı" dediğimiz zaman, "şimdiden önce" yağmurun yağdığını anlarız. Yağmur yağacak dendiğinde anladığımız şey "şimdiden sonra" yağmurun yağacağıdır. Wierenga'ya göre, geçmiş veya gelecek her bir bilgi şimdiye göredir. Onunla bir şekilde bir ilişkiye sahiptir. Dolayısıyla Wierenga'ya göre, *de praesenti* ile ilgili düşündüğümüzde zamanın anlarının (the moment of times) bireysel özleri (haecceity) vardır. Nasıl ki özel tikel özlere sahip olan önermeleri "birinci tekil şahıslı önermeler" olarak adlandırırıyorsak, o halde zamanın özüne (haecceity) sahip olduğunu düşündüğümüz önermeleri de "şimdiki zaman önermeleri" (present-time propositions) olarak adlandırabiliriz. Bunu kısaca şimdıcilik (presentism) diye adlandırabiliriz. Buradan Wierenga, Tanrı'nın bütün önermelerin olgusal içeriklerinin bilgisine sahip olduğundan dolayı bütün önermeleri de bildiğini iddia eder. Dolayısıyla sadece şimdi var olduğundan, geçmiş ve gelecek şimdiyle ilişkili olduğu için Tanrı'nın ezeli bilgisinde bir değişiklik meydana gelmeyecektir. Bkz. Wierenga, *The Nature of God*, 179–182; Craig Wierenga'nın açıklamalarının Kvanvig'den daha başarılı olmadığına inanmaktadır. Ona göre aralarındaki temel fark Wierenga'nın şimdiliği (presentness), zamanın her bir anının tekil özünün bir özelliği yapmasıdır. Craig eleştirisinde eğer zamanın her bir anının özü şimdiliği içerecekse, o zaman zamanın her bir anının şimdi (kip anlamında) olacağını, ne gelecek zamanın ne de geçmiş zamanın olamayacağını, böylece zamanın anlamını yitireceğini ifade etmektedir. Böylece geçmişlik (pastness) veya geleceklik (futurity) diye bir şey olmayacaktır. Yani zaman geçmiş olduğunda şimdilik geçmişlikle yer değiştirmemektedir, daha ziyade şimdilik varlığını sürdürmemektedir. Craig eğer her bir zamanın özü şimdiliği içeriyorsa, o zaman Tanrı da bir şekilde bu şimdinin içinde olmaksızın nasıl oluyor da her hangi bir önermenin olgusal içeriğinin bilgisine sahip olduğu sorusunu sorar. Yani daha açık bir şekilde ifade etmeye çalışırsak, zamanın tekil bir özü varsa, bu da şimdilikse, Tanrı'nın bu önermeyi anlaması için şimdilikte olması gerekmektedir. Yoksa bu önermeyi anlayamayacaktır. Dolayısıyla Craig Wierenga'yı Tanrı'nın şimdi de olmaksızın bir önermenin olgusal içeriklerinin nasıl bilebileceğinin tutarlı bir açıklamasını vermediği konusunda eleştirmektedir. Bkz. Craig, *Time and Eternity*, s. 102–104.

ifade edilmesi ile Tanrı'nın her şeyi bilen olma niteliğinin muhafaza edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Fakat bu anlayışın çok da makul olduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir. Çünkü böyle bir anlayışın altındaki temel saikin, Tanrı'nın basitliğinin ve mükemmelliğinin muhafaza edilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında bu anlayışın Tanrı'nın basitliğin ve mükemmelliğini muhafaza etmek adına ikinci dereceden bir her şeyi bilmeyi kabul ettiği görünmektedir.

Bunun yanında A zaman teorisinin B zaman teorisine tercih edilmesinin en temel nedenlerinden birisi olarak, A zaman teorisinin yoktan yaratmayı zamansal başlangıcı varsayarak açıklamaya çalışmasıdır. Diğer bölümde de açıklanacağı gibi B zaman teorisine göre bilfiil sonsuzluk mevcut olup âlemin var olması onun zamanda bir başlangıcı olduğu anlamına gelmez. Tanrı'nın zaman endeksli ifadeleri bilmesi ile değişime maruz kalacağı ve böylece mükemmellik ve basitlik gibi niteliklerinin ortadan kalkacağı iddiasına cevap olarak, basitlik ilkesi konusunda tek anlayışın Thomascılığın anladığı gibi anlaşılması gerekmediği olabilir. Tanrı'nın sıfatları ile zati arasında bir ayırımın var olduğu kabul edilebilir ve Tanrı'nın bilgisiyile bildiği zamansal niteliklerin Tanrı'da özsel bir değişimi gerektirdiği şeklinde yorumlanmayabilir. Dolayısıyla burada kanaatimizce önümüzde iki yol bulunmaktadır. Bunlardan ilki daha önce de ifade edildiği gibi, Thomascı bir bakış açısı kabul edilerek ikinci dereceden bir her şeyi bilme kavramı ışığında, Tanrı'nın basitliği ve değişmezliği en temel unsur olarak alınacak, ya da Tanrı'nın endeksli ifadeleri ifade edenle aynı şekilde bildiği kabul edilip bunun neticesinde Tanrı'nın basitliği ve değişmezliği Thomascılığın anladığından farklı bir şekilde kabul edilecektir. Kanaatimizce her iki bakış açısının kendine göre avantajları ve dezavantajları olduğu açıktır. Fakat mesele teizm açısından değerlendirildiğinde, Tanrı'nın benim ifade ettiğim bir cümle içinde yer alan zaman ve birinci tekil şahıslı ifadeleri dönüştürerek bilmek zorunda olması, kabul edilmesi

zor olan bir görüş olarak görünmektedir. Tartışmanın başında da ifade ettiğim gibi, Tanrı'ya dua eden ve duasına karşılık bekleyen bir mümin Tanrı'yla bir tür karşılıklı iletişim içinde olduğunu varsayar. Dolayısıyla teizm açısından Tanrı'nın endeksli ifadeleri bildiğinin kabul edilmesi daha makul olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Son dönemlerde teizmden bağımsız olarak da, zaman kavramıyla ilgili tartışmalarda A zaman teorisinin daha fazla kabul gören bir anlayış olduğu görünmektedir. Bu yüzden bunun teizm tartışmalarına yansıyan yüzü, ilahi ezeliği zamansal nitelikleri de kapsayacak şekilde yorumlanması şeklinde olmuştur. Buna karşın ezeliği zamanın dışında yorumlayan gerek klasik gerekse modern anlayışlar, Tanrı'nın her şeyi bilen olması konusunda bir takım problemlere sahip oldukları görünmektedir. Netice itibariyle buraya kadar anlatılanlardan çıkarılabilecek sonuç olarak, Tanrı'nın her şeyi bilen bir varlık olması, zamansal endeksli ifadeleri zamansal olmayacak şekilde bilmesiyle sağlanamaz. Böyle bir varsayım ancak ikinci dereceden bir her şeyi bilmeyi gerektirir ki, Tanrı tasavvurunun en temel iddiası olan Tanrı'nın mutlak anlamda her şeyi bilen olmak ile çelişir. Tanrı'nın basitliği ve değişmezliğini muhafaza etmek için ileri sürülen zamansız Tanrı anlayışı, her şeyi bilmenin yanında insana özgür bir irade sağlama konusunda da ciddi problemler içermektedir. Dolayısıyla bu iki temel problem, konunun başında da zikrettiğimiz gibi, teizmin bir yandan Tanrı'nın her şeyi bilmesinin, diğer yandan da insanın özgür iradeye sahip olmasının bir arada savunulması gerektiği konusundaki aksiyomunun istediği sonuçları vermemiş görünmektedir. Bu yüzden bundan sonraki başlıkta Tanrı'nın her şeyi bilmesinin kısıtlanması sonucunda, insana liberal anlamda özgürlük sağlamaya çalışanların ne kadar tutarlı olduklarını, her şeyi bilme kavramına bir sınırlama getirildiğinde ne gibi sorunların çıkacağını tartışmaya çalışacağız.

2.2 Tanrı'nın Bilgisi ve Gelecek Zamanlı Önermelerin Bilinebilirliği

Thomascı bakış açısının, Tanrı'nın her şeyi bilen olma niteliğini, endeksli ifadeleri içeren önermeleri endeksli ifadeler içermeyecek önermelere dönüştürerek, muhafaza etmeye çalıştığını ifade etmiştik. Dolayısıyla Aquinas ve zamanın dışında ezeliliği savunanlar açısından B zaman teorisi, A zaman teorisine göre daha tutarlıdır.⁷⁶ Oysa B zaman teorisi ile yoktan yaratma kavramını bir arada savunabilmenin mümkün olup olmadığı temel bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Aquinas, âlemin herhangi bir zamansal başlangıcı olmaksızın sonsuz bir şekilde geçmişe sahip olabilmesi yani âlemin kadim olabilmesi ile yoktan yaratmanın makul bir şekilde bir arada savunulabileceğini ileri sürer. Diğer bir ifadeyle yoktan yaratmanın savunulabilmesi için, zamansal bir başlangıcı varsaymanın zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre yaratma eylemi, bir anlamda âlemi varlığa getirme (bringing the universe into existence) değil, âlemin varlığını idame ettirme (sustaining the universe in existence) eylemidir.

Bu bakış açısının oldukça yoğun eleştirilere maruz kaldığını ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bu anlayışa en temel itiraz olarak, âlemin sonsuz bir geçmişe sahip olduğu iddia edildiği takdirde bütün zaman anlarının eşit konuma sahip olduğu mantıksal sonucu olarak, âlemin neden şu zamanda yaratıldığı başka zamanda yaratılmadığı sorusu gündeme gelecektir. Tanrı aynı ontolojik statüye sahip zamansal anların birisini diğerine tercih edecek hangi gerekçeye sahip olabilir? Tanrı'nın keyfi olarak herhangi bir anı seçmiş olduğu cevap olarak ifade edildiğinde, bu cevabın Tanrı'nın yaratma eyleminin rasyonel olmadığı sonucunu doğuracağı konusunda ciddi itirazlara maruz kalabileceğini ön görmek pek zor olmayacaktır.

⁷⁶ Aquinas'ın bakış açısının B zaman teorisini çağırtdığı konusunda, bkz. William L. Craig, "Was Thomas Aquinas a B-Theorist of Time?", *New Scholasticism*, 1985, s. 475-483; Delmas J. Lewis, "Eternity, Time and Tenselessness", *Faith and Philosophy*, 5, 215-228.

William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* adlı çalışmasında Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce zamansız olduğunu fakat âlemi yarattıktan sonra zamansal bir sürece girdiği tezini ileri sürer. Bunun daha önce İslam kelamcıları tarafından savunulduğunu ve bunun modern kozmolojik argümanla uyumlu olduğunu iddia eder. Âlemin zamanda bir başlangıcı olması onun kendisinin dışında bir nedeni olmasını gerektirir. Dolayısıyla âlemin zamansal başlangıcı A zaman teorisini varsaymayı gerektirmektedir. Bilfiil sonsuzluktan bahsetmek olanaklı değildir. Craig'in iddiası şu şekilde formüle edilebilir.

1. Âlemin ya (a) bir başlangıcı vardı ya da (b) bir başlangıcı yoktu
2. Eğer âlemin bir başlangıcı varsa, ya (a) onun bir nedeni vardır, ya da (b) nedeni yoktur.
3. Eğer bir nedeni varsa neden ya (a) zatidir ya da (b) zati değildir.

Kelam kozmolojik iddia bu iddiaların a şıklarının doğru olduğunu öngörür. Dolayısıyla zamansal ezililiği savunanlar, âlemin bir başlangıcı olduğunu şu üç argümanla iddia ederler;

1. Bilfiil sonsuzluk olamaz.
2. Olayların zamansal başlangıcının olmaması, bilfiil sonsuzluk anlamına gelir.
3. Dolayısıyla olayların zamansal başlangıcı olmamasından bahsedemeyiz.

Bu şemalaştırılmış iddialardan anlaşılacağı gibi, zamansal ezililiği savunanlar zamanın bir başlangıcı olması gerektiğini, bilfiil sonsuzluğun mümkün olamayacağını, dolayısıyla zamanda bir başlangıcın var olabilmesi için zati bir nedenin var olması gerektiğini ileri

sürer.⁷⁷ Bu anlayışa göre, Tanrı âlemi yaratmadan önce zamansız bir şekilde ezeli olmasına karşın, zamanı yaratması ile zamansal bir nitelik arz etmiştir. Bir kez âlemin yaratılması ile birlikte zaman başlamışsa eğer, Tanrı zamansal bir nitelik arz eder. Tanrı'nın âlemin yaratılmasıyla birlikte zamansal bir nitelik arz etmesi, Tanrı'nın âlemlerle yeni bir ilişki içinde bulunması anlamına gelir.

Bu anlayış kabul edildiği takdirde, Thomascı yaklaşıma göre, âleme zamansal bir başlangıç atfederek Tanrı'nın basitliğini ve değişmezliğini muhafaza mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla âlemin yaratılması ile Tanrı'da nasıl bir değişikliğin meydana gelmiş olabileceği A zaman teoristleri tarafından cevaplandırılması gereken bir sorudur. Acaba bu özsel (intrinsic)⁷⁸ bir değişiklik midir, yoksa özsel olmayan (extrinsic) bir değişiklik midir? Craig bunun özsel bir değişiklik olmadığını ifade ediyor. Çünkü Tanrı âlemi yaratmayabilirdi, âlemlerle her hangi bir gerçek ilişki içinde bulunmayabilirdi.

Zaman endeksli ifadelerin zamansız olarak ifade edilip edilemeyeceği eski bir mesele olmasına karşın, zamanın asli unsuru olarak kipe sahip olup olmadığının A zaman teorisi veya B zaman teorisiyle ifade edilmesi 19. yüzyıl sonu 20 y.y. başında yaşamış McTaggart tarafından ortaya konmuştur.⁷⁹ A zaman teorisi, diğer adıyla dinamik zaman teorisi, yoktan yaratmanın zamansal başlangıçla savunulması gerektiğini varsaydığından, şimdiki zaman kipinin, geçmiş ve gelecek zaman kiplerinden ontolojik önceliğe sahip olduğunu varsayar. Geçmiş zorunluluklar alanına, gelecekse mümkünler alanına aittir.

⁷⁷ William L. Craig, *Kalam Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2000; "God and Beginning of Time", *International Philosophical Quarterly*, 41, 2001, s. 17-31; Robin Le Poidevin, *Ateizm, İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, ter. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yay. 1997, s. 33-48.

⁷⁸ 'Intrinsic change' ilişkisel olmayan değişim olup, 'extrinsic change' ilişkisel değişimdir. Birincisine bir elmanın yeşilden kırmızıya renk değiştirmesini örnek verebiliyorken, arkadaşından daha kısa olmam ikincisine bir örnektir. Biz burada zamansal bir Tanrı'da var olan bir değişikliğin ne anlama geldiği konusunda detaylı tartışmalara girmeyeceğiz. Fakat Craig'in de belirttiği gibi zamansal bir Tanrı'da meydana gelen bir değişiklik onda özsel bir değişikliğin olduğu anlamına gelmez. Bu anlayış klasik anlamdaki basitlik ve değişmezlik kavramlarında bir değişimi öngörür. Bu konuda daha ayrıntılı bir savunma için, bkz. Alan G. Padgett, *God, Eternity and The Nature of Time*, Mcmillan Press, London, 1992, s. 122- 146.

⁷⁹ J. Ellis McTaggart, "The Unreality Time", *Mind*, 68, 1908, s. 457-474.

Dolayısıyla geçmiş değiştirilemez iken, gelecek de önceden belirlenmemektedir. Bunun aksine B zaman teorisine göre, diğer adıyla statik zaman teorisine göre, sadece öncelik, sonralık ve eşzamanlılıktan bahsedilebilmektedir. Bir olay başka bir olayla ancak o olaydan önce veya sonra olma veya eşzamanlı olma ilişkisine sahiptir. Geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kipleri, sadece dilsel ifadeler olup bunlar nihayetinde, öncelik, sonralık ve eş zamanlılığa indirgenebilir. Bütün hepsi aynı ontolojik statüye sahiptirler. A zaman teorisinde varsayılan, şimdiki zaman diliminin ontolojik statüsü B zaman teorisinde geçerli değildir. Aynı şekilde bu zaman anlayışına göre de, zaman gelecekte şimdiye ve geçmişe doğru çizgisel bir şekilde hareket etmemekte, bir anlamda ilişkisel bir yapıya sahip olmaktadır. Dolayısıyla B zaman teorisine göre sadece birbirleriyle ilişkili olaylardan bahsedebiliriz.

A zaman teorisini kabul edenlerin fatalizm suçlamalarına maruz kalmalarının sebebi, geleceğin geçmiş tarafından belirlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bu suçlamalardan kaçınmak için onlar, Aristocu bir bakış açısına sahip olarak geleceğin önceden belirlenemezler alanı olduğunu ifade ederek, failin önünde önceden belirlenmiş fiillerin var olmadığını varsayarak, özgür iradeye kapı aralamaya çalışmışlardır.⁸⁰

İlahi önbilginin insanın özgür iradesini ortadan kaldırmadığı konusundaki en temel iddialardan birisi, gelecek zaman kipli önermelerin kendinden önce bir belirlenime sahip olmadığı veya bilfiil gelecek zaman diye bir şeyin olmadığını iddia ederek fatalizmden kaçınma yoluyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Geleceğin önceden bilinebilir olması, diğer bir ifadeyle geleceğin şimdiki zamandan doğruluk değerine sahip olması, ilahi ön bilginin özgür iradeyi ortadan kaldıracağı iddiası hakkında en kuvvetli iddia olduğunu ifade edebiliriz. Klasik anlayış, geleceğin Tanrı tarafından bilinmesi konusunda herhangi bir

⁸⁰ Philip Turetzky, *Time*, Routledge, London and New York, 1998, s. 137–153; ayrıca bkz. Gregory E. Ganssle, “Introduction”, *God and Time*, Intervarsity Press, 2001, s. 13–24.

tereddüt taşımamıştır. İster Thomascılık gibi ezeli varlığı tamamen zamanın dışından tasavvur eden anlayış, isterse Ockhamcılık ve Molinizm gibi bir şekilde ezeliği zamansallığın içerisinde barındıran anlayış olsun, meseleye farklı şekilde yaklaşsalar da, Tanrı'nın gelecekle ilgili önermelerin doğruluk değerine sahip olduğu konusunda herhangi bir tereddüde sahip olmamışlardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Thomas, geleceğin Tanrı tarafından önceden bilinebilmesi sonucu doğabilecek fatalizm eleştirilerine Tanrı'yı zamanın dışına çıkararak kurtarmaya çalışmıştır. Ockhamcılık ise fatalizm suçlamalarından, ileriki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından şimdilik sadece ifade etmekle yetineceğiz, geçmişin zorunlu olmadığı ve Tanrı'nın geçmişteki inançlarının değişmez durum değil, değişir durum olduğunu ileri sürerek sıyrılmaya çalışmıştır. Netice itibariyle tekrar ifade edersek, klasik anlayış gelecek zamanlı önermelerin önceden doğruluk değerine sahip olmasını, teizmin ve tutarlı bir Tanrı tasavvurunun gereği olarak görmüşlerdir.

Fakat daha yakın zamanlarda, bir yandan süreç ve açıklık teolojisi gibi farklı teizm anlayışları, diğer yandan Swinburne ve Geach gibi teologlar, klasik anlayışın özgür irade tanımının yeterli olmadığı konusunda eleştiriler getirerek, Tanrı'nın her şeyi bilen olma niteliğini farklı bir şekilde yorumlamaya çalışarak, insana liberal anlamda özgür iradenin kapısını açmaya çalışmışlardır.

Gelecek zamanlı önermeler doğruluk değerine sahip olmadığından, dolayısıyla ön belirlenime de sahip olmayacak, böylece failin A fiilini yapmadan önce değil-A fiilini de yapma seçeneği önünde bulunacaktır. Böylece liberal anlamda özgür iradenin gereği olduğu varsayılan failin önünde alternatif seçenekler olması ilkesi yerine getirilmiş olacaktır.

Bu kısa açıklamadan sonra gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olup olamayacağı konusunda ilk tartışmaları başlatan Aristo'nun ve daha sonra Aquinas'ın bu konudaki fikirlerini ele alacağız. Bunu müteakiben Peter Geach, Richard Swinburne ve Açıklık teolojisinin bu konudaki temel görüşlerinin tutarlılığını değerlendirmeye çalışacağız. Bu anlayış taraftarları, Tanrı'nın bilgisinin yaratmanın meydana gelmesi ile zamansal bir nitelik kazandığı varsayarak, A zaman teorisinin B zaman teorisine göre daha tutarlı olduğu ileri sürmüşlerdir.

Gelecek zamanlı önermelerin temel bir sorun olarak ortaya çıkması, Aristo'ya kadar eskiye giden bir problemdir. Stoacılar nedensel olarak deterministik bir dünya görüşü ileri sürüyorlardı. Bu nedenle Aristo, fatalizmden kurtulmak için geleceğin bilfiil var olduğunu değil, potansiyellik içerdiğini ifade etmiştir.

Var olan var olduğu zaman, zorunlu olarak vardır; var olmayan şey var olmadığı zaman, zorunlu olarak var olmamaktadır. Fakat her var olan, zorunlu olarak var olan değildir ve her var olmayan, zorunlu olarak var olmayan değildir. Çünkü var olan her şeyin, var olduğu zaman zorunluluktan var olduğunu söylemek, onun mutlak anlamda zorunlu olarak var olduğunu söylemekle aynı değildir. Var olmayan içinde aynı şey geçerlidir. Aynı açıklama çelişikler/ mütenakızlar (contradictories) için de geçerlidir: her şey zorunlu olarak vardır veya yoktur, (zorunlu olarak) var olacaktır veya olmayacaktır; fakat bir kimse (bunu) bölemez ve birisinin veya diğerinin zorunlu olduğunu söyleyemez. Şunu kastediyorum, örneğin: yarın burada bir deniz savaşının olacağı veya olmayacağı zorunludur; fakat bir deniz savaşı için yarın meydana gelmek ne zorunludur, ne de gelmemesi zorunludur- (bir deniz savaşının) meydana gelmesi veya gelmemesi zorunlu olmasına karşın. Dolayısıyla önermeler bilfiil şeylerin nasıl meydana geldiklerine göre doğru oldukları için, açıktır ki, zıtlıklara (contraries) müsaade ettikleri durumlarda, aynı şey çelişikler için de zorunlu olarak geçerlidir. Bu, her daim öyle olmayan şeylerle veya her daim değil- öyle olmayan şeylerle meydana gelir. Bunlarla ilgili olarak, çelişiklerden birisinin veya diğerinin doğru veya yanlış olması zorunludur, bu veya şunun değil, aksine o tesadüf olarak vardır; veya bir şeyin diğer şeye nazaran doğru olması, fakat daima doğru veya yanlış olmaması. Açık bir şekilde, o takdirde, her bir olumlamanın veya zıttı olumsuzlamanın birisi doğru olmalı diğeri yanlış olması gerektiği zorunludur. Çünkü var olan şeyler hakkında geçerli olan, var olmayan şeyler hakkında geçerli olmaz; aksine muhtemel bir şekilde öyle olabilir veya olmayabilir; bunlarla ilgili olarak söylemiş olduğum gibidir.⁸¹

⁸¹ Ackrill, J.L. *A New Aristotle Reader*, New Jersey, Princeton Un, Pres, 1987, s, 18–19 (19a23–39).

Aristo'nun bu ifadeleri temelde iki şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan ilki, bunu fatalizmden kaçış yolu olarak, gelecek zamanlı önermelerin sahip olacağı doğruluk değerinin önceden belirlenemeyeceğini Aristo'nun öne sürdüğünü iddia etmiştir. Diğer bir şekilde ifade edecek olursak, gelecek zamanlı bir p önermesinin şimdiden doğru veya yanlış olduğunu söyleyemeyiz. İkinci yoruma göre Aristo'nun inkâr ettiği şey, gelecek zamanlı önermelerin doğruluğa sahip olabileceği değil, aksine geçmiş ve şimdiki zamanın zorunlu olduğu gibi geleceğin zorunlu olduğudur. Dolayısıyla burada önemli kavram doğruluktan ziyade zorunluluk olmaktadır. Böylece gelecek zamanlı p önermesi şimdi ya doğrudur ya da yanlıştır, fakat zorunlu olmadığı için fatalizm ortadan kalkmış olur.

Aristo'nun “ya yarın savaş olacak ya da yarın savaş olmayacak” ifadesi ile ya “yarın savaş olacak” ya da “yarın savaş olmayacak” ifadesini bir birinden ayırdığını, birincisinin üçüncü halin imkânsızlığından, diğerinin ise iki değerlilik (bivalence) prensibinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bunun anlamı, tırnak işareti eğer her iki cümleyi bir arada nitelediğinde bir bakıma yarın savaş olup olmayacağı belli olmadığından cümlenin doğruluk değerine sahip olmadığı ve bir belirsizliğin olduğu ileri sürülmesine karşın, tırnak eğer her iki cümleyi ayrı ayrı nitelediği kabul edilirse, yarın savaş olacağının ya da olmayacağının birisinin vuku bulacağı fakat bunu şimdiden bizim bilemeyeceğimiz olmasıdır. Dolayısıyla birincisinde bir bakıma geleceğe üçüncü bir değer atfedilirken, ikincisinde ise geleceğin sahip olunan değer şimdiden bilinmemesi söz konusudur.

Buna göre birinci tür önermede, önermenin doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu iken, ikinci tür önerme de ise iki değerlilik prensibine göre önermenin kısımları hakkında doğruluk söz konusu olmaktadır. Buna göre bütüncül bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığından ziyade, yani bir önerme ve onun çelişliğinin bir bütün olarak ele almak

yerine, her hangi bir önerme ve onun çelişğini ayrı şekilde tek bir önerme olarak ele alır. Dolayısıyla Aristo'nun üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini kabul edip iki değerliliği reddederek fatalizmden kaçındığı ileri sürülebilir.⁸²

Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyeti konusundaki görüşlerin daha iyi şekilde anlaşılabilmesi için Aquinas'ın var olmayan⁸³ şeylerin bilgisi hakkında ne düşündüğünün ortaya konması ve Aristo'yu ne şekilde yorumladığı önemlidir. Çünkü şimdiki zamanın dışında olan geçmiş ve gelecek zamanlı olayların bilgisine Tanrı'nın nasıl sahip olacağı bilindiğinde onun ezellik ve nedensellik gibi, diğer görüşleriyle birlikte bir arada değerlendirilerek özgür irade düşüncesi daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Aquinas daha önceki problemlerde yaptığı gibi bu konuda da temel soruları ortaya koyar. Aquinas bu konuda üç itiraz zikreder. Bunlardan ilki Tanrı'nın var olmayan şeyler hakkında bilgiye sahip olamayacağı çünkü Tanrı'nın sadece doğru olan şeyleri bilebileceğidir. *Doğru* (true) ve *varlık* (existence) birbirine dönüştürülebilir terimlerdir. Bu yüzden var-olmayan şeylerin tekabül ettikleri her hangi bir şey olmayacağından, doğru da olamayacaklardır. Dolayısıyla bilgisine de sahip olunamayacaktır. Tanrı'nın var olmayan şeylerin bilgisinden bahsetmemiz mümkün değildir. İkinci itiraz, bilginin bilen ile bilinen arasında bir benzerliği gerektirdiği, var olmayan şeylerin bir benzerinin bilende olamayacağı için bunun bilgisinden de bahsedemeyeceğimizdir. Dolayısıyla burada yine tekabüliyetçi bir anlayışının olduğunu görüyoruz. Son itiraz olarak da Tanrı'nın bilgisinin bilinen şeylerin

⁸² Bu konuda oldukça yoğun tartışmalar mevcuttur. Konumuzu teizm açısından ele alacağımız için bu konudaki yoğun tartışmalara sadece kısaca değinmekle yetindik. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, Leiden, New York, 1988, s. 2; *The Development of Logic* William Kneale and Martha Kneale, Oxford, 1962, s., 45-54, Kneale Aristo'nun İki Değerlilik Prensibi'ni inkar ederek Üçüncü Halin İmkansızlığı Prensibini kabul ettiğini belirtmektedir; Susan Hack, *Deviant Logic*, CUP, 1974, s., 73-90.

⁸³ Var olmayan şeyler gelecek kontenjanları da içerecek şekilde kullanılmıştır.

nedeni olduğu, var olmayan şeylerin nedeni olamayacağından var olmayan şeyler hakkında Tanrı'nın bilgisinden de bahsedemeyeceğimizeyizdir.⁸⁴

Aquinas'ın bu itirazlara cevabı, Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir eksiklik kabul edilemeyeceğinden, Tanrı'nın var olan bütün şeyleri bildiği şeklindedir. Ona göre var olmayan şeyleri bir şekilde var olmaktan alıkoyacak bir şey yoktur. Eğer şeyler bilfiil var olurlarsa, şeyler herhangi bir şart olmaksızın var olurlar. Fakat bilfiil var olmayan şeyler, ya Tanrı'nın kendisi ya da yaratılmışlar tarafından meydana getirilebilecek şekilde potansiyel olarak vardır. Böylece Aquinas'a göre yaratıklar tarafından söylenebilen, düşünülebilen, meydana getirilen ve aynı zamanda (bilfiil var olmasalar bile) Tanrı'nın kendisi tarafından meydana getirilebilen her şey, Tanrı tarafından bilinir. Bu anlamda Thomas'a göre var olmayan, yani şu anda var olmayan ama gelecekte var olacak kontenjan şeyler hakkında Tanrı'nın bilgisi vardır.⁸⁵

Aquinas, insan açısından zamanda var olan bilfiil şeyler arasında, bazılarının geçmişte var olmuş olmaları bazılarının da gelecekte var olacak olmaları bakımından ayırım yapar. Fakat bunun aksine ezelden, ona göre, geçmiş ve gelecek olarak ayırt edilmeksizin her şey, Tanrı'nın önünde olacak şekilde bir anda mevcuttur. Aquinas Tanrı'nın bu bilgisine "bakış bilgisi" (vision of knowledge) adını verir. Bunun sebebi olarak Tanrı'nın bilgisinin, bütün zamanı bir anda kuşatan ezellilikle bildiği ardışıklık içermeyen bir bilgi olmasından kaynaklanır. Tanrı'nın bakış bilgisi, diğer bir ifadeyle bakışı (gaze)⁸⁶, bütün zamanda olan şeylerin kendisine bir anda mevcut olması bakımından, bütün zamanı hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde kuşatmaktadır. Bunun

⁸⁴ Aquinas, *age*, Q. 19, A.9, s. 183

⁸⁵ Aquinas, *age*, Q. 19, A.9, s. 183; SCG, 1, C.66, s. 217

⁸⁶ Aquinas tarafından bazen Tanrı'nın görüş bilgisi (vision of knowledge) ile Tanrı'nın bakışı (gaze) aynı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu kelimelerin daha çok insansal bir yeti için kullanıldığı malumdur. Fakat Aquinas görmek fiilini özellikle seçtiği anlaşılmaktadır. Çünkü görme söz konusu olduğunda, görülen şeyin görenin önünde olması kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle gören ile görülen arasında bir ilişki olduğu varsayılır. Metaforik olarak, bu kelimenin Tanrı için kullanılmasının nedeni, insan için kullanılan anlamından çağrışım yaparak, bütün kontenjan âlemin bir nevi Tanrı'nın önünde bulunduğunu ifade etmek içindir.

yanında hiçbir zaman meydana gelmemiş ve gelmeyecek, bilfiil olarak vuku bulmayacak olan, yani var olmayan şeylerin hakkındaki Tanrı'nın bilgisine "basit anlamın bilgisi" (knowledge of simple understanding) bilgisi olarak adlandırır.⁸⁷ Bu, bütün olasıkların bilgisine sahip olduğu bilgi türüdür. Bir anlamda gerçekleşsin veya gerçekleşmesin bütün hipotetik yani şartlı önermelerin bilgisidir. Böyle bir adlandırmanın temel gerekçesi olarak Aquinas, görülen şeylerin onu görenin dışında farklı bir varlık alanına sahip olmasından kaynaklandığını ifade eder.⁸⁸ Diğer bir şekilde ifade edecek olursak, varlık, görünenin dışında daha temel ve gerçek bir varlık moduna sahiptir. Bu gerçek varlık modu, Tanrı'nın ezeli bakış açısında herhangi bir potansiyellik içermeksizin, geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde herhangi bir ayrıma tabi tutulmaksızın Tanrı'nın huzurunda bir anda bulunmaktadır. Bize görünen bu potansiyellikten bilfiil duruma geçen varlık alanı ise asıl olan değil, bir anlamda gölge olandır, gerçek varlık atfedilebilecek bir gerçeklik değildir. Dolayısıyla bizim için geleceğin bilinemez olması, gerçekte geleceğin var olmadığı anlamına gelmez. Ezelde her şey Tanrı'da mevcut iken, zaman içinde potansiyellikten bilfiil duruma geçmiş olabilir. Fakat bu Tanrı'da bir değişikliğe neden olmaz, çünkü gerçek varlık modu zaten bir anlamda bilfiil durumdadır.⁸⁹ Bu yüzden Aquinas şu sonuçları çıkarır; bilfiil olarak varolmayan şeyler, potansiyel olarak var olmalarına karşın, yine de bir doğruluğu sahiptir, yani onlar potansiyel olarak vardır ve Tanrı onları bu şekilde bilir ve Tanrı'nın bildiği şekilde bilfiil olacaklardır. İkinci olarak, Tanrı kendi başına var olduğu için, nasıl ki sıcak sıcaklığa benzemede pay aldıkça var olduğundan, var olan şeyler de Tanrı'ya benzeyerek var olurlar. Gelecek kontenjanlar zamansal olarak meydana gelmeden önce ezelde bilfiil gerçekliğe sahiptirler. Dolayısıyla zamansal bilfiillik, ezeldeki bilfiillığe

⁸⁷ Aquinas, *age*, SCG, 1, C66, s. 219–220

⁸⁸ Aquinas, *ST*, Q. 19, A.8, s. 184.

⁸⁹ Aquinas, *ST*, Q. 19, A.8, s. 184

göre vucud bulur. Tanrı gelecek kontenjanları nedenlerinde değil, kendi başlarına ezelde bilir. Onlar zamansal olarak ardı sıra meydana gelmeden önce ezelde mevcuttur.

Onlar (gelecek kontenjanlar) var olmadan önce, O, sadece gelecekte onların olacaklarını ve bir takım gelecek şeyleri bilerek değil, onların bilfiil olarak var olduklarını görür. Kontenjan şeyler, gelecekteki bir varlığın nedenlerinde gerçekten mevcut olarak telakki edildiğinde, yeterli bir şekilde onlar hakkında bilgiye imkân vermek konusunda kesin değildir, fakat bilfiil olarak varlığa sahip olarak düşünüldüğünde, onlar kesindirler ve böylece kesin bilgi mümkündür... Çünkü onun ezeliyeti bütün zamanla mevcut bir bağlantıya sahiptir ve aynı zamanda zamanı da aşar. Gözetleme kulesinin tepesinde duran bir kimse geçen yolcuların bütün kervanını tek bir bakışta gördüğü gibi, Tanrı'nın kendi Ezeliliğinde zamanın hareketini bildiğini tahayyül edebiliriz.⁹⁰

Bu açıdan potansiyel şeyler bilfiil var olmasalar da, Tanrı tarafından bilinirler. Tanrı'nın bilgisinin şeylerin nedeni olması iradesi bağlamında mümkün olur. Aquinas'a göre Tanrı'nın bildiği her şeyin zamanda (geçmiş, şimdi, gelecek) var olması zorunlu değildir, aksine sadece bunların var olmalarını veya var olmalarına izin verecek şekilde irade etmiş olması yeterlidir.⁹¹ Dolayısıyla Aquinas için Tanrı'nın bilgisinin tam olması için zamansal düzlemdeki bir bilgi olması gerekli değildir. Sadece ezeldeki bütün mümkünleri bildiği bilgisi ile bu şeylerden dilediğini irade etme suretiyle meydana getirmeyi irade etmesi yeterlidir. Bu, kontenjan şeyler hakkında bilgisi olmadığı anlamına gelmez. Onun hakkındaki bilgisi tam ve eksiksizdir. Aquinas tekrar şunu ifade eder ki, bu tür zamanda meydana gelmiş şeylerin bilgisi Tanrı'nın bilgisinin bir parçası değildir, aksine onların var olabilecek olmaları yani diğer bir ifadeyle zorunlu olmayıp kontenjan olmaları esas Tanrı'nın bilgisinin bir parçasını oluşturur.⁹²

Dolayısıyla nihai olarak Tanrı'nın var olmayan şeyler hakkında bilgisinin tam ve eksiksiz şekilde var olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı, Tanrı'nın sahip olduğunu ifade ettiği görüş bilgisi ile zamanda bilfiil var olmuş olan, var olan ve var olacak olan bütün

⁹⁰ Aquinas, *Compendium Theologiae*, s. 133, Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 118'den alıntı.

⁹¹ Aquinas, *ST*, Q. 19, A.8, s.184

⁹² Aquinas, *ST*, Q. 19, A.8, s.184

kontenjanları, ezelde zamansız olarak bir anda eksiksiz olarak bilmektedir. Var olmayan şeylerin şu anda var olmamaları, dolayısıyla gelecekte var olacak olmaları, ancak insan bilgisi açısından bir problem oluşturabilir. Tanrı için böyle bir problemin var olduğunu söylemek Aquinas açısından mümkün görünmemektedir.

Aquinas fatalizmden kurtulmak için Aristo'nun zaman anlayışını zamanın dışında bir ezeli varlık anlayışı için değişikliğe uğratmıştır. Ona göre zamanın dışında olan ezeli bir varlık için gelecek olmadığından dolayı fatalizm de yoktur. Fakat daha yakın zamanlardaki Swinburne ve Geach gibi filozoflar, zamansal olanla ilişki içinde olan bir ezellik anlayışına sahip oldukları için, Aristo gibi geleceğin şimdiden doğruluk değerine sahip olamayacağını ifade ederek fatalizmden kaçınmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Swinburne'e göre her şeyi bilme ile mükemmel bir şekilde özgür fail (perfectly free agent) olma arasında açık bir bağdaşmazlık vardır. Ona göre tam anlamıyla özgür bir fail olmak için hiçbir eyleminin nedenlenmemiş olması gerekmektedir. O bütün eylemlerini seçiminde hür iradeye sahip olmalıdır. Tanrı'nın her şeyi bilmesi ile insanın özgür iradeye sahip olması arasında var gözüken bağdaşmazlık sorununa St. Thomas'ın önermiş olduğu, öncüllerde bulunan zorunluluk kavramının sonuçlara aktarılamayacağı şeklindeki çözüm Swinburne için çok anlamlı görünmemektedir.⁹³ Ona göre zorluk Tanrı'nın bildiği şeyin zorunlu olarak meydana gelmesinden kaynaklanmaktan ziyade, bildiği şeyin ne olduğu veya ne kadar bilmesi gerektiği şeklinde ifade edilebilir.⁹⁴ Swinburne'nun bu konu hakkındaki görüşlerinin ne olduğunu araştırmadan önce onun A zaman teorisini benimsediğini ve Tanrı'nın zamanın içinde olarak ezeli olabileceğini kabul ettiğini söylememiz gerekmektedir.

⁹³ Burada ifade edilmek istenen 'zorunlu olarak, eğer Tanrı her hangi bir şeyi önceden biliyorsa, o şey meydana gelecektir.' Deki zorunlu olarak modal işletimcisinin, sonuç önermesinde yer almayarak problemi çözmeye çalışan yaklaşım tarzına atf yapılmaktadır. Bir bakıma *de dicto* zorunluluğun *de re* zorunluluğu gerektirmediği ifade edilmeye çalışılmıştır.

⁹⁴ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 181–82.

Dolayısıyla Swinburne'e göre her şeyi bilme kavramı klasik anlamdaki her şeyi bilmeden farklı bir şekilde yorumlanmıştır:

Nihai olarak şu her şeyi bilme kavramını öneriyorum. Bir P şahsı, ancak ve ancak z zamanı hakkında bütün doğru önermeleri veya z zamanı hakkında daha önceden mantıksal zorunluluktan veya onu doğru kılacak ön nedenlere sahip olmasından dolayı olan bütün doğru önermeleri biliyorsa eğer, her doğruyu biliyordur. O halde P geçmişte olmuş, şu anda olmakta olan her şeyi bilmektedir. Fakat P aynı zamanda her şeye gücü yeten ve mükemmel bir şekilde özgürse eğer, gelecek onun kontrolü altında olacaktır; dünyayla bağlantısı vardır, fiziksel olarak zorunlu olan doğa kanunlarını artık zorunlu olmayacak şekilde değiştirebilir veya bir anda evreni ortadan kaldırabilir. Mükemmel olarak özgür varlık olarak, ne yapacağını, eğer bir takım eylemleri yapmak için önceden nedenlerin olması dışında, önceden bilemeyecektir. Genel olarak geçmiş onun bilgisine konudur, gelecek ise onun kontrolü altındadır. Kuvvetli anlamda her şeyi bilen bir varlık olabilecek olsa bile, -örneğin z zamanından sonra ardı sıra olarak gelecek bütün eylemleri bilen, böyle bir varlık mükemmel özgürlük gibi diğer ilahi sifata sahip olmayacaktır.⁹⁵

Swinburne'nun her şeyi bilme tanımından temel olarak şu ilkeleri çıkarabiliriz; 1. Tanrı'nın bilgisi zamanın dışında ezeli (timelessness eternity) değil, aksine bütün zamanı kapsayan (everlastingly) ezeli bir bilgidir. Dolayısıyla zamanın içinde olan her şeyi bilen varlıktan bahsetmemiz gerekmektedir. 2. Özgür iradeden bahsedebilmemiz için hiçbir şekilde bir eylemin önceden nedenlenmiş olmaması gerekmektedir. Bu nedenle gelecekteki mümkün eylemlerin önceden bir belirlenime sahip olmasından bahsedemeyiz. 3. Her şeyi bilme kavramı Tanrı'ya atfedilen mükemmel şekilde özgür olma kavramıyla bağdaşmamaktadır. Tanrı mükemmel bir şekilde özgür olduğundan hiçbir şekilde yaptığı eylemler önceden belirlenemez. Dolayısıyla gelecek hakkındaki önermelerin önceden doğruluk değerine sahip olduğunu söylemek, Tanrı'nın özgür eylemlerinin de önceden belirlenmesini gerektirecektir ki bu Tanrı kavramıyla bağdaşmamaktadır.

Swinburne, Tanrı'nın bilgisinin sınırlandırılmasını Tanrı'nın gücünün sınırlandırılmasına kıyasen çıkarılmaktadır. Ona göre nasıl ki Tanrı'nın sadece mantıksal

⁹⁵ Swinburne, *age*, s. 181.

olarak mümkün şeyleri yapmada her şeye gücü yeten bir varlık⁹⁶ olması gerekiyorsa, aynı şekilde bilgi açısından bilinmesi mümkün olan şeyleri bilmekle her şeyi bilen varlık olması gerekir.⁹⁷

Bu konuda diğer bir önemli düşünür olan Peter Geach da gelecek mümkün olayların şimdiki zamanda doğruluk değerine sahip olup olmadığı sorusuna olumsuz cevap verir. Ona göre gelecek zamanlı bir önerme ifade edildiğinde o şimdiki zamanda gelecek zaman hakkındaki eğilimlerimizi, niyetlerimizi ifade eder. Geach'a göre 'yarın sinemaya gideceğim' gibi bir ifadede bulunduğumda bu aslında bugünle ilgili bir şeydir. O bunu şu şekilde ifade eder.

Gelecek-ülke (future land) peri masallarının yeridir. 'Gelecek' henüz vuku bulmamış şimdiki zamandaki bilfiil bir takım eğilimler ve yönelimlerimizdir. Hareket Eden Parmak bir kez bir şey yazdı mı, o bir daha silinemez: ister pişmanlığın gözyaşları, ister zaman makinesini keşfeden zeki bir adam tarafından, isterse oldukça gizemli bir dindarlıkla ibadet ederek bir şeyin olmuş olmasına veya olmamasına sebebiyet vermek ile. Hareket Eden Parmağın iradesinin önünde sadece boş bir sayfa vardır; hiçbir x-ray ışınına sahip bakış, masamdaki kâğıda ne yazacağım konusunda bir takım bilimsel uygulamalardan daha fazla olarak, orada ne olacağını bilemez.⁹⁸

Geach burada geleceğin bilinmeyeceğini ifade etmeye çalışmakta, geçmişin zorunlu olarak değişmez olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla geçmiş dediğimiz şeyin hiçbir şekilde değiştirilemeyeceği, geleceğin hala belirlenmemiş olarak önümüzde durduğunu ifade etmektedir. Gelecek zamanlı önermelerin aslında şimdiki zamanda var olduklarını ve bizim şimdiden gelecek zamanla ilgili *eğilimlerimizi*, *temayüllerimizi* yansıttığını iddia eder. Ona göre gelecek zaman kipli önermeler aslında şimdiki zaman kipini⁹⁹ ifade ederler. Dolayısıyla gelecek zamanlı önermelerin doğruluğundan

⁹⁶ Burada Tanrı'nın kudret sıfatı ekseninde çokça tartışılmış olan Tanrı kendinin kaldıramayacağı bir taşı yaratıp yaratamayacağı sorusuyla ifade edilen paradoksa atıf ta bulunmaktadır.

⁹⁷ Swinburne, *age*, s, 180.

⁹⁸ Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge Un. Pres, Kvanvig, *The Possibility*'den alıntı, s. 6

⁹⁹ Geach'ın burada kastettiği İngilizcede var olan gelecek zaman kipi olan "will"i present progressive olan "is going to be"ye çevrilmesidir.

bahsedemeyiz. Geach bu zaman anlayışının sonuçlarını özgür irade açısından değerlendirmektedir:

Öyleyse önceden olmuş olacak şey, arada bazı eylemlerin yapılabileceğinden dolayı, sonradan olmayacak olabilir. Biz bu şekilde geleceği değiştirebiliriz: eylemimizden önce p meydana gelecekken, p'nin meydana gelmesini engelleyebiliriz, sıklıkla da bunu yaparız; o zaman 'p vuku bulacaktır' demek doğru idi. Operasyondan önce 'John kanamadan ölecek' doğru iken, operasyondan sonra artık bu söz konusu değildir.¹⁰⁰

Geach böylece gelecek zamanlı önermeler hakkında anti realist tutumundan, insan özgürlüğü ile ilgili anti determinist bir çıkarım elde etmeyi amaçlamaktadır. Ona göre şimdiki zamanda ifade edilmiş olan gelecek zamanlı bir önerme, şimdiki zamanla gelecek zaman arasında her halükarda bir zaman dilimi mevcut olduğundan, gelecek zamanlı önermenin içeriğinin gerçekleşmeme olasılığı mevcuttur. Dolayısıyla bu gerçekleşmeme olasılığı insana bir özgürlük alanı sağlamaktadır.

Benzer görüşleri savunan Açıklık Teizmine (Openness Theism) göre, kendi Tanrı tasavvurları diğer anlayışların aksine Kutsal Kitap'ın Tanrı anlayışına en uygun olan anlayışı temsil eder. Bu görüşe göre, klasik anlayışın Tanrısı soyut, insanla yeterli ilişkiye, daha doğrusu sahici bir ilişkiye sahip olamayan bir Tanrıdır. Onlara göre, daha önce de ifade edildiği gibi, Açıklık teizminin Tanrı tasavvuru, insanla karşılıklı olarak gerçek bir ilişki içinde olan bir tanrı öngörür. Bu Tanrı kararından vazgeçebilir, hayal kırıklığını ifade edebilir, pişmanlığı tecrübe edebilir, beklemediği durumlarla karşılaşabilir. Dolayısıyla bütün bu iddiaların Kutsal Kitap'daki ayetlerde önemli delillerinin olduğunu ifade ederler. Biz burada meseleyi teolojik temelden ziyade felsefi açıdan ele alacağız. Teolojik eksenli bir tartışmada mesele Kutsal Kitap'ın literal okunuşunun makul olup olmadığı ekseninde şekillendiği için sonuca varmamız konusunda pek yardımcı olacağı görünmemektedir.

¹⁰⁰ Geach, Providence and Evil, Kvanig, *age*, s. 6

Bununla birlikte Açıklık Teizmi taraftarlarının da iddialarını klasik teizmin Tanrı tasavvurlarının Neo Platonist bir anlayıştan kaynaklandığını iddia ederek bunun dinin Tanrı'sı olamayacağını ileri sürmüşlerdir.¹⁰¹

Bu görüşe göre Tanrı zamanın içinde var olur ve değişen durumlara maruz kalabilir, fakat bu Tanrı'nın sevgi, hikmet ve kudret gibi özsel sıfatlarında değil, yaratılmış varlıklara karşı düşünce ve eylemlerinde değişimin olduğu anlamına gelir. Nihai anlamda Tanrı yaratıklarından etkilenmeyen ve onlar tarafından harekete geçirilmeyen bir varlık değildir. Aksine bizi yaratmaya ve sevmeye karar vererek Tanrı kendisini, özellikle onun sevgisine ve lütfüne karşı nasıl cevap verdiğimiz konusunda memnuniyet veya memnuniyetsizlik duyar.¹⁰² Açıklık teizmini savunanların en temel tezlerinden birisi, Tanrı'nın gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerini bilemeyeceğini ileri sürmeleri açısından Swinburne ve Geach'la aynı görüşü paylaştıklarından bu iki düşünürü verilen yanıtlar ekseninde Açıklık Teizminin iddialarına cevaplar verilmiş olacaktır.

Swinburne ve Geach'ın gelecek zamanlı önermelerin bilinmeyeceği konusundaki iddialarının temel sonucu, Tanrı'nın ilahi inayeti ve hükümlerliliği konusunda bir takım problemlere yol açmasıdır. Bu anlayışa göre Tanrı gelecekle ilgili olarak bir risk içindedir. Tanrı'nın gelecek hakkında bilgisinden ziyade inançlarının var olduğundan söz edebiliriz. Kutsal kitaplarda Tanrı'nın gelecek hakkında bilgiye sahip olduğu konusundaki kanaatlerin daha kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz. Son dönemlerde zaman felsefesine farklı yaklaşımların daha çok A zaman teorisi ekseninde şekillenmesinden dolayı geleceğin geçmişle asimetrik bir yapıya sahip olduğu iddia edilmesi sonucunun Tanrı'nın bilgisi için

¹⁰¹William Hasker, *A Philosophical Perspective*, C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God*, Inter Varsity Press, Illinois, USA, 1994, s. 129; ayrıca bkz. Gregory A. Boyd, *The Open-Teism View*, Divine Foreknowledge Four Views, ed. James K. Beilby ve Paul R. Eddy, Inter Varsity Press, Illinois, 2001, s. 13–60, William Hasker, *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, s. 186–209; özellikle Tanrı'nın geleceği bilemeyeceği konusunda bkz. Richard Rice, *God's Foreknowledge and Man's Freewill*, Wipf and Stock Publishers, 1985, s. 53–61.

¹⁰² Hasker, *age*, s. 133.

de geçerli olduğu savunulmuştur. Dolayısıyla geçmişin ve şimdinin zorunlu olmasının yanında gelecek aynı statüye sahip değildir. Bu yargı Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeler hakkında kesin bir bilgisinden ziyade, inançlara sahip olduğu ifade edilerek, bir bakıma Tanrı'nın âlemin geleceği hakkında yeterince kontrole sahip olamayacağına dair itirazların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tanrı'nın bilgisindeki bu sınırlandırma Tanrı'nın gücündeki bir sınırlamaya kıyasen yapılmaktadır. Swinburne'e göre Tanrı taş paradoksunda olduğu gibi kendi gücünü mantıklı olanla sınırlandırmışsa, aynı şekilde Tanrı'nın her şeyi bilen olmasını da, sınırlı bir şekilde anlamamız gerektiğinden dolayı, Swinburne'e göre bu Tanrı kavramıyla çelişen bir durum değildir. Taş paradoksunun temel iddiası Tanrı'nın kendi gücünün kaldıramayacağı bir taş yaratıp yaratamayacağı ile ilgili idi. Tanrı'ya bu şekilde gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerleri ile ilgili önceden bir belirlenim mevcut olmadığından, Tanrı'ya da bunları bilip bilemeyeceğini sormak rasyonel olmayan bir sorudur. Şunu ifade etmemiz gerekir ki, Swinburne burada tamamen rastlantıya dayalı bir hükümranlık (sovereignty) iddiasında bulunmuyor, ona göre tabiat kanunlarının, gelecekte nasıl olacağı Tanrı tarafından bilinebilir.¹⁰³ Diğer tarafından şimdiki zamanda olan bütün olaylar hakkında Tanrı tam bir bilgiye sahip olduğundan dolayı şimdiki durumdan gelecekle ilgili insanların ne düşündüğü konusunda bilgiye de sahiptir. Fakat bu hiçbir zaman kesin bir bilgi, yani doğruluk değerine sahip bir bilgi değildir. Swinburne'e göre Tanrı'nın kesinliğe yakın fakat kesin diyemeyeceğimiz bir bilgisinden bahsedebiliriz. Ona göre Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinin hiçbir zaman *haklı çıkarılmış doğru inanç* seviyesine ulaşmadığını söyleyebiliriz. Epistemolojide farklı

¹⁰³ Yukarıdaki ifadede belirtildiği gibi, Swinburne'nun Tanrı'nın zorunlu fiziksel nesnelere bilebileceği ifade edilmişti. Biz bu meseleye direk olarak konumuzla alakalı olmadığı için yukarıda değinmedik. Bununla birlikte Micheal Robinson bunun da olası olmadığını haklı gerekçelere dayanarak ifade etmektedir. Fiziksel zorunluluğun kuantum fiziğiyle önemli ölçüde itirazlara maruz kaldığını ifade etmekle birlikte, diğer bir itiraz olarak da zorunlu fiziksel olayların var olması durumunda bile özgür faillerin müdahalelerine maruz kaldıkları için yine de zorunlu olmayacaklarının iddia edilebileceğini öne sürmektedir. Daha ayrıntılı eleştirisi için, bkz. Micheal Robinson, "Why divine foreknowledge?" *Religious Studies*, 36, 2000, s. 251-271.

birçok yorumlar olmasına karşın bilgi en temelde haklı çıkarılmış doğru inanç olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁴ Bu tanım, haklı çıkarım, doğruluk ve inanç gibi temel üç unsurun bir aradalığını gerektirmektedir. Swinburne'e göre, Tanrı'nın bilgisi geçmiş ve şimdi hakkında bilginin oluşması için gerekli unsurları taşısa da, gelecek hakkında haklı çıkarımı içermeyeceğinden bilgiden ziyade inanç seviyesinde kalmaktadır. Dolayısıyla geçmiş ve şimdi konusunda kesinlik söz konusu iken, gelecek hakkında kesinlikten bahsedemeyiz. Bu yaklaşımın temel sonucu ifade edildiği gibi klasik teizmin pek de hoş görmeyeceği kavram sınırları gevşetilmiş olarak tasavvur edilen bir Tanrı'nın inayeti ve hükümlerliğini gündeme getirmesidir.

Klasik teizmin en temel iddialarından birisinin Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeleri bilen bir varlık olarak her şeyi bilen olması ile insanın özgür iradeye sahip olmasının bir arada bağdaşabileceğinin iddia edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bir yandan Tanrı'nın ilahi kudret ve inayetinde her hangi bir kısıtlamaya gidilmez iken, diğer yandan da insanın hür olduğu savunulmaya çalışılmıştır. Swinburne bunu hem Tanrı'nın hem de insanın özgürlüğü açısından sakıncalı görmektedir. Zamanın içinde olan bir Tanrı'nın gelecek zamanlı önermelerin doğruluğunu bilmesi bir yanda onu determine ederken, diğer yandan da insanı determine etmiş olacaktır.

Tanrı'nın inayeti ve hükümlerliği konusunda sınırlandırmaya gitmek ilk elde varsayılan faydalarına rağmen, Tanrı kavramı hakkında ciddi teolojik ve metafizik dezavantajları barındırdığı söylenebilir. Bu bağlamda Tanrı'nın mükemmelliği,

¹⁰⁴ Modern epistemolojide bilgi "haklı çıkarılmış doğru inanç" olarak tarif edilmektedir. Bu temelde "justified true belief" tanımının türkçedeki anlam karşılığıdır. Bkz, "Knowledge and Belief", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 4, 1967: 345–352.

değişmezliği kavramlarının yeniden kuvvetli bir şekilde inşa edilmesi gerektiği bir zorunluluk olarak karşımıza çıkacaktır.¹⁰⁵

Geach'ın iddialarının da ilahi hükümler ve inayet açısından sakıncalar içermesinin yanında, gelecek hakkında anti realist bir tutuma sahip olmasıyla anti determinizme ulaşılabileceği öngörüsü de yeterince tutarlı görünmemektedir. Bir kimse gelecek zamanlı önermeler hakkında realist bir anlayışa sahip olabilirken, özgürlük konusunda anti determinist olabilir. Dolayısıyla Kvanvig'in de belirttiği gibi anti realizm ve anti determinizm arasındaki Geach tarafından öne sürülen zorunlu ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığı ifade edildiğinde, Geach'ın iddiasının sürdürülebilmesi için daha kuvvetli iddialara ihtiyaç duyulacaktır.¹⁰⁶

Gelecek zaman kipli önermelerin doğruluk değerine sahip olması konusundaki temel itirazların merkezinde tekabüliyetçi doğruluk anlayışının olduğunu ifade etmiştik. Bu anlayışa göre gelecek zamanlı önermelerin şimdiden doğru olduğunu söyleyebilmemiz için bu önermelerin içeriğinin de şimdiden var olmasının gerektiği iddia edilmiştir. Yani 'yarın sinemaya gideceğim' dediğim zaman şimdiden bir yerlerde yarın sinemaya gideceğim gibi bir şeyin var olması gerektiği ileri sürülmüştür. Bu yüzden bu teorinin temel varsayımı bizden uzakta bize doğru gelen bilfiil olgu durumlarının olduğu, dolayısıyla tarihin çizgisel bir şekilde bize doğru aktığıdır. Bu anlayış zamanı mekânlaştırdığı konusunda oldukça yoğun itirazlara maruz kalmıştır. Eğer gelecek zamanlı önermeler şimdiden doğru olacaksa, o takdirde ona tekabül eden bir olgusal içeriğe de sahip olması gerekecektir. Dolayısıyla zamanın doğru olması için, mekân gibi var olması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

¹⁰⁵ Paul Helm, *The Providence of God, Contours of Christian Theology*, Intervarsity press, Illinois, 1993, s. 39-50; ayrıca bkz. Paul Helm ve William Hasker arasındaki tartışma için, "Does God Take Risks in Governing the World?" *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed., Michael Peterson and Raymond J. Van Arragon, Blackwell Publishing, s., 219-241.

¹⁰⁶ Kvanvig, *The Possibility of an All-Knowing God*, s. 5-8; Helm, *Eternal God*, s. 121.

Fakat bu eleştirinin haklı gerekçelerden yoksun olduğunu söylememiz yerinde olacaktır. Çünkü gelecek zamanlı önermelerin doğruluğundan bahsetmek, tekabüliyetçi görüşün geleceğin şimdiden bilfiil var olduğunu varsaydığı anlamına gelmemektedir. Tekabüliyetçi doğruluk teorisi kendileri hakkında doğru ifadeler söylenmiş olan gelecek zamanlı olayların veya şeylerin bilfiil şu anda var olmak zorunda olduklarını ileri sürmez. Sadece şimdiki zamanlı ifadelerin referansta bulunduğu şeylerin veya olayların bilfiil var olması gerektiğini iddia eder. Geçmiş zamanlı bir ifadenin şimdi var olması gerekmez, sadece var olmuş olması gerekir. Gelecek zamanlı önermenin doğru olması için, ifade edilen önermenin belirtmiş olduğu zaman geldiğinde doğru olması gerekmektedir. Craig'e göre tekabüliyetçi doğruluk teorisinin geçmiş ve gelecek zamanlı ifade edilmiş bir olayın ifade edildiği anda var olması gerektiği şeklinde anlaşılması tamamen yanlış bir anlamadır. Sadece şimdiki zamanlı ifadelerin içeriğine tekabül eden şeylerin var olması gerekmektedir. Dolayısıyla gelecek ve geçmiş zamanlı önermelerin bilfiil var olmaları, zamanın geçişkenli (transiency) karakteri nedeniyle devamlı bir şekilde zamanın her anını kaplayacak şekilde değil (omnipresent), sadece zamanın belirli bir diliminde var olmalarını gerektirir. Çünkü geçmiş zamanlı ifadenin doğru olması, ifade edilen şeyin her daim var olmasını gerektirmemektedir, aksine onun olmuş olmasını gerektirmektedir. Gelecek zamanlı ifadelerin doğru olması, tasvir edilen şeyin yine her daim var olmasını gerektirmez, sadece var olacağını gösterir. Gelecek zamanlı ifadenin doğru olması için bütün gerekli olan şey, ifade edilen şeyin anı geldiğinde, ifadenin şimdiki zamanlı versiyonu o anda doğru olacaktır. Craig'e göre tekabüliyetçi doğruluk kavramına göre, bir önerme tarafından tasvir edilen olaylar veya şeylerin önermenin ifade edildiği anda var olması gerektiği tamamen yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁷

¹⁰⁷ William Lane Craig, *Time and Eternity Exploring God's Relationship to Time*, Crossway books, Wheaton, Illinois, 2001, s, 250–256.

Craig'e göre gelecek zamanlı ifade şimdi doğrudur, demek, doğru olup olamayacağını şimdi bilinebileceği anlamına gelmez veya şimdiden doğru olacak şekilde belirlenmiş anlamına gelmez. Sadece zamanı geldiğinde, şeylerin önermenin öngördüğü şekilde zahir edeceğini ifade eder. Gelecek zamanlı önerme ifade edildiği şekilde meydana gelirse doğru, gelmez ise yanlış olacaktır. Dolayısıyla tekabüliyetçi doğruluk anlayışı ifade edilen önermenin içeriğinin önerme ifade edildiği anda var olmasını gerekli kılmamaktadır.

Bu tür bir yorumu destekleyen diğer bir bakış açısı, geçmiş zaman kipli önermelerin doğru olması için ifade edilen önermenin içeriğinin bilfiil şimdi var olmasını da gerektirmediğidir. Geçmiş zamanlı bir önermenin doğruluğundan bahsedebilmemiz için geçmişte doğru olması gerekmektedir. 'Dün sinemaya gittim' gibi bir olgu durumunun bilfiil şimdiden var olması gerekmemektedir. Geçmişle gelecek arasındaki zorunluluk açısından var sayılan asimetri, önermelerin doğruluğu ve içeriklerinin var olmaları açısından pek söz konusu olmamaktadır.

Diğer bir bakış açısı olarak, gelecek zamanlı önermelerin doğruluğunu veya yanlışlığını inkâr etmenin kabul edilmesinin zor sonuçlar doğuracağını söyleyebiliriz. 1998'de söylenmiş olan, "George W. Bush 2000 seçimini ya kazanacak, ya da kazanmayacak" ifadesi, eğer gelecek zamanlı ifadeler ne doğru ne de yanlış değilse, aynı şekilde doğru olmazdı. Bu ifade iki basit gelecek zamanlı ifadenin bileşiminden "George W. Bush 2000 seçimini kazanacak" ve "George W. Bush 2000 seçimini kazanmayacak"dan meydana gelir. Eğer bu tikel ifadelerin hiç birisi doğru değilse, onları oluşturan bileşik ifade de ne doğru ne de yanlıştır. Craig "ya Bush kazanacak ya da Bush kazanmayacak"ın alternatifini olamayacağından bunun doğru olamayacağını ifade ediyor. Dolayısıyla bu tür bir anlayış, bir önerme hakkında söylenebilecek olan ya doğrudur ya da yanlıştır şeklindeki doğruluk değerlerinden farklı olarak üçüncü bir değer atfetmemizi

öngörmektedir. Bunu müteakiben o önermenin de doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu olmayacağından bu mantıksal döngü uzayıp gidecektir.¹⁰⁸

Meseleye sadece epistemolojik açıdan değil teizm açısından bakıldığında Tanrı'nın geleceği bilmesinin insanın özgür iradesini kısıtlayacağını iddia etmek tam tutarlı görünmemektedir. Tanrı'nın geleceği bilmesi her ne kadar geleceğin bilfiil var olmasını gerektirdiği ve böylece insan eylemlerinin önceden belirlenmiş olacağı yargısına kapı aralasa da, nihayetinde Swinburne ve Geach gibi filozofların iddia ettikleri gibi Tanrı'nın sadece şimdiki bildiğini iddia etmekle de bu eleştirilerden kurtulmuş olduğumuz ortaya çıkmamaktadır. Tanrı şu andaki ve geçmişteki her şeyi biliyorsa ve alem nihai anlamda Tanrı'nın istediği şekilde son bulacaksa eğer, tek tek her bir eylem olmasa bile genel olarak determinist bir dünyaya sahip olduğumuz söylenebilir. Bununla birlikte burada dikkat edilmesi gereken diğer bir unsur, Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinin sınırlandırılması ile nihai anlamda âlemin Tanrı'nın gayesiyle örtüşecek şekilde son bulmasının nasıl bir arada telif edileceği noktasındadır. Dolayısıyla sadece Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisini sınırlandırarak insan özgürlüğüne bir kapı aralamak yeterli görünmemektedir.

Dolayısıyla bu anlatılanlar ışığında gelecek zamanlı önermelerin vakitleri gelmeden önce doğruluk değerine sahip olabileceğinin savunulması için, bu önermelerin içeriklerinin şimdiden bilfiil olarak mevcut olması gerekmemektedir. A zaman teorisi şimdiki zamanın geçmiş ve gelecek zamana göre ontolojik önceliğe sahip olduğunu varsaydığı için, gelecek zamanlı önermeler hakkında hem doğruluk değerine sahip olabileceğini hem de alternatif seçeneklere kapı araladığından dolayı failin liberal anlamda özgür iradeye sahip olmasına olanak sağlamaktadır. Fakat bunun savunulabilmesi için, gelecek zamanlı önermelerin her

¹⁰⁸ William L. Craig, *The Only Wise God, The Compability of Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Wipf and Stock Publishers, 2000, s. 51- 65; *Divine Foreknowledge and Human Freedom, The Coherence of Theism: Omniscience*, E. J. Brill, 1991, s. 42-74.

hangi bir doğruluk değerine sahip olmadığına savunulması zorunlu bir şart olarak önümüzde durmamaktadır. Diğer yandan gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olabilme imkânına kavuşmuş olduklarından Tanrı'nın inayeti ve hükümlerliliği konusunda klasik bakış açısının temel hassasiyetleri korunmuş olacaktır. Dolayısıyla hem insanın özgür iradeye sahip olması, hem de mükemmel varlık teolojisinin temel iddialarından taviz vermeksizin ilahi inayet tasavvuruna sahip olmak için B zaman teorisinin kabul edilmesi zorunlu şart olarak görünmemektedir. Bunun aksine A zaman teorisinin benimsenmesi de gelecek zaman kipli önermelerin doğruluk değerine sahip olamayacağı gibi bir anlayışı kabul etmemizi de zorunlu kılmaz.

Sonuç olarak Tanrı'nın geleceği bildiği, onun bilgisinde eksiklik olmadığı, dolayısıyla ilahi hükümlerlilik ve inayetinde de her hangi bir risk içermediği sonucuna varabiliriz. Bu çıkarımlara varmak için B zaman teorisini kabul etmemizin zorunlu olmadığını, A zaman teorisine de bu sonuçlara varabileceğimizi söyleyebiliriz. Buna ilaveten Tanrı kavramının her şeyi bilme kavramının muhafaza edilmesi konusunda zaman endekli ifadeleri her hangi zamansal kip içermeyen bir önermeye dönüştürmek zorunda olduğundan dolayı, A zaman teorisinin B zaman teorisine göre bir takım avantajlar barındırdığını da ifade edebiliriz.

3. TANRI'NIN BİLGİSİ VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

3.1 Tanrı'nın İradesi ve Nedensellik

Tanrı'nın zorunlu varlık olması nedeniyle, irade ettiği şeyi zorunlu kılıp kılmadığını belirlemek, özgür iradenin zorunlu bir şekilde meydana gelip gelmediği açısından önemli bir yer işgal eder. Tanrı'nın iradesi bu anlamda önemlidir, çünkü kontenjan şeylerde Tanrı iradesi ile eylemde bulunur. Bu yüzden Tanrı'nın iradesinin nihayetinde zatiyla aynı

olması, irade ettiği şeylerin de mutlak anlamda mı yoksa arızı anlamda mı zorunlu olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

Aquinas'a göre, belirli bir amaca binaen eylemde bulunduğumuzda zorunluluktan kaynaklanacak şekilde hareket etmiş olmayız. Ona göre, bir şeyin mutlak anlamda zorunlu olarak kabul edilmesi için, ya yüklemün konunun tanımında içerilmesi ('insan hayvandır' zorunludur), ya da konunun yüklemün anlamının bir parçası ('sayı ya çifttir ya da tekdir' zorunludur) olacak şekilde terimler arasında bir ilişki olmalıdır. 'Sokrates oturuyor' bu anlamda zorunlu değildir, çünkü yüklemün konuyla her hangi kısmi veya tam zorunlu bir ilişkiye sahip olduğu söylenemeyecektir ve böylece mutlak anlamda zorunlu olmayacaktır. Aquinas 'Sokrates oturuyor' önermesinin *hipotetik olarak zorunlu*¹⁰⁹ olduğunu söylüyor. Bu da, 'eğer Sokrates oturuyorsa, oturuyor' doğrudur, anlamındadır. Öyleyse Tanrı'nın irade ettiği şey meydana geldiğinde dikkat edilmesi gereken şey, mutlak anlamda zorunluluktan dolayı irade ettiği bir şey vardır, fakat o her irade ettiği şeyi zorunlu olarak irade etmez. Onun iradesi gerçek hedefi olan kendi iyiliğiyle, zorunlu olarak ilişkilidir.¹¹⁰

Tekrar, ezeli olan her şey zorunludur. İmdi, Tanrı'nın, bazı sonuçlarının (effects) var olmasını irade etmesi gerektiği ezeldir, çünkü Onun varlığı gibi, Onun iradesi de ezellilikle ölçülür, bu yüzden zorunludur. Fakat bu mutlak anlamda zorunlu olarak düşünülmez, çünkü Tanrı'nın iradesi bu irade edilen objeyle zorunlu bir ilişkiye sahip değildir. Hipotetik olarak/varsayım (supposition) gereği zorunludur.¹¹¹

Bu yüzden Tanrı'nın iradesi zorunlu olmasına karşın, irade ettiği her şeyi zorunlu olarak irade ettiği anlamına gelmez. Tanrı'nın iradesi, kendi amacı olan iyiliğiyle zorunlu

¹⁰⁹ Hipotetik zorunluluk kavramı Aquinas'ın felsefesinde Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti açısından önemli bir yer tutmaktadır. Hipotetik zorunluluk, diğer bir anlamda kontenjan âlemlerle ilgili olduğu için, mutlak zorunluluğun karşıtı olan, arızı zorunlulukla (accidental necessity) aynı anlamda kullanılır. Hipotetik zorunluluğa doğruluk değerini kazandıranın Tanrı'nın mı, yoksa, insanın mı olduğu Molinizmle Thomascılık arasındaki en temel ayrımı oluşturur. Bu konuya daha ileride daha ayrıntılı değineceğimiz için şimdilik bu kavrama dikkat çekmekle yetindik.

¹¹⁰ Aquinas, Q. 19, A.2, s.222

¹¹¹ Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book One: God*, Translated with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis, Notre Dame Pres, London, 1975, C. 83, 3, s.263

bir ilişkiye sahiptir. Fakat Tanrı kendisinin dışındaki şeyleri gaye olarak kendi iyiliğine doğru yönelmiş oldukları müddetçe irade eder. Aquinas bir gayeyi irade etmekle, o şeyler olmaksızın o gayeyi elde etmemiz mümkünse, o gayeye götüren şeyleri irade etmek zorunda olmadığımızı ifade eder. Örneğin, yaşamak için yemek yemek ve bir denizi geçmek için bota binmek zorunda oluşumuz zorunlu unsurlardır. Fakat zorunlu olmayan şeyler onlar olmaksızın gayenin elde edilebileceği, mesela at olmaksızın ayakla seyahat edebilmek gibi, zorunlu olarak irade ettiğimiz şeyler değildirler. Bu yüzden Tanrı'nın iyiliği ve mükemmelliği, Tanrı'nın dışındaki diğer şeylerden bağımsız olduğu için Tanrı'ya her hangi bir mükemmellik eklemeler ve Tanrı'nın onları irade etmesi için mutlak bir gereksinimi yoktur. Böylece burada hipotetik/şartlı zorunluluk olduğunu söyleyebiliriz. Eğer Tanrı bir şeyi irade ederse, değişmez olduğu için, onu irade etmemezlik edemez. Yani Tanrı'nın kararlarında bir değişiklik olmaz.¹¹² Böylece Aquinas'ın çıkarmış olduğu sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

İlk olarak, Tanrı'nın irade ettiği şeyi ezelden irade etmesi, onu mutlak anlamda zorunlu olarak irade ettiği anlamına gelmez. Bunun aksine, Tanrı'nın ezelden irade etmiş olduğu şeyin, hipotetik olarak irade edildiği varsayılmalıdır.¹¹³ İkinci olarak, Tanrı kendi iyiliğini zorunlu olarak irade etmesi, diğer şeyleri bu açıdan, yani zorunlu olarak irade etmek zorunda olduğu anlamına gelmez, çünkü onun iyiliğini muhafaza etmesi için kendisinin dışındaki şeyler zorunlu değildir. Üçüncü olarak, Tanrı'nın irade etmek zorunda olmadığı şeyler hakkındaki iradesi ne tabi ne gayri tabi olup sadece iradidir. Dördüncü olarak, zorunlu nedenler daima sonuçlarıyla zorunlu bir şekilde ilişkili değildir ve bunun böyle olması nedenlerde eksik olan bir şeyden ziyade, sonuçlarda eksik olan bir şeyden kaynaklanır. Aquinas burada güneş örneğini verir. Güneşin etkilerinin yeryüzünde her

¹¹² Aquinas, *ST*, Q. 19, A.2, s. 222

¹¹³ Aquinas, *SCG*, 1, C. 85, s.267

daim aynı olmaması, güneşteki bir eksiklikten kaynaklanmaz. Güneş her zaman aynı ışığı vermektedir. Bu yüzden güneşin ışıklarından yeterince faydalanamamak güneşe ait bir kusur olmaktan ziyade, ışığı alanlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zorunlu nedenlerin sonuçlarla zorunlu bir ilişkiye sahip olmaması, zorunlu nedenlerdeki eksiklikten kaynaklanmaz. Aksine sonuçlardaki kusurlardan kaynaklanır. Bu sonuçların zorunlu olmamasının en temel nedeni, ilk neden olan Tanrı'nın iyi olması ve iyiliğinin tam ve mükemmel olması için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinim duymamasındandır. Dolayısıyla Tanrı'nın dışındaki varlıklar Tanrı'nın iyiliğine her hangi bir katkıda bulunmadıkları için, zorunlu olmaları da gerekmemektedir. Bir sonucu meydana getirmede belirleyici unsur, tabiatı icabı kontenjan olan her hangi bir nedenin dışında olmak zorundadır. Diğer bir ifadeyle kontenjan bir nedenin, başka bir nedeni vardır. Kontenjan nedenin bizatihi bir neden olduğunu söylemeyiz. Fakat Tanrı söz konusu olduğunda, tabiatı icabı zorunlu varlık olduğundan, iradesinin objesini kendi başına belirler. Tanrı ilk neden olduğundan, bu ilk nedenin bir sonuç meydana getirmesi için, kendisine dışsal başka bir nedene ihtiyaç duymaz.¹¹⁴

Fakat Aquinas bir yandan irade edilen şeyin bizatihi zorunlu olmadığını varsayarken, diğer yandan da Tanrı'nın insanın düşüncelerini ve iradesinin fiillerini bildiğini ve ilk neden olarak bilgisinin nedenselliğinin bunları da kapsadığını ifade eder. Dolayısıyla insanın düşüncelerinin ve iradenin fiillerinin ezeldeki öze göre nedenlenmiş bir şekilde tezahür edeceğini ileri sürer:

Üstelik Kendi özünü bilerek, bir sonucunun nedeninin bilgisi yoluyla bilinmesiyle aynı şekilde, Tanrı diğer şeyleri bilir. Kendi özünü bilmesiyle Tanrı, Nedenselliğinin kapsadığı her şeyi, aklın ve iradenin uygulamalarını da kapsayarak, bilir. Çünkü her bir şey formu vasıtasıyla eylemde bulunduğu için, ki formundan o şey belli bir varlığa sahip olur, böylece bütün varlığın kaynağı, ki aynı zamanda bütün formun da kaynağıdır, bütün uygulamaların da kaynağı olmalıdır; ikincil

¹¹⁴ Aquinas, *ST*, Q. 19, A.2, s. 223

nedenlerin sonuçları temel olarak daha ilk nedenlerde temellenmiştir. Böylece Tanrı aklın sonuçlarını ve düşüncelerini bilir.¹¹⁵

Tanrı'nın bütün iradelerin eylemlerini bilmesi ve bunların ilk nedenleri olarak mevcut olması, insan özgürlüğü konusunda çeşitli itirazlara neden olmaktadır. Her ne kadar Aquinas ilk neden olan Tanrı'nın ikincil nedenleri kendinde zorunlu kılmadığını varsaymasına karşın, bunun gerçek bir özgürlüğü varsaydığı konusunda ciddi eleştiriler vardır. Özgür iradenin gerçekten özgür irade olarak varsayılması için, nedenlenmiş olmasında bir sakınca görmemiş olması, Aquinas'ın anlayışını ileride de göreceğimiz gibi özgürlük konusunda da bağdaşmacı yaklaşım olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.

Tanrı'nın inayetinin (providence) takdir edilen şeye bir zorunluluk yükleyip yüklediği sorusu Aquinas'ın diğer bir sorusudur. Bu konudaki temel itiraz, daha önce de zikredilmiş olan, Tanrı'nın ezeli olması nedeniyle zorunlu olan Tanrı'nın ezelden takdir etmiş olduğu şeylerin mutlak anlamda zorunlu olup olamayacağıdır. Dolayısıyla Tanrı zorunlu olduğu için ondan çıkan sonuçlar (effects) de mutlak anlamda zorunlu olmasa da, hipotetik anlamda zorunlu olarak ortaya çıkar.¹¹⁶ Aquinas burada kontenjan âlemin mutlak anlamda zorunlu olmadığını varsayarak, fatalizmden kurtulmaya çalıştığını ifade etmiştik. Fakat dikkat edilmesi gereken husus, hipotetik yani şartlı önermelerin, ön bileşeni doğru olduğu takdirde art bileşenin de ön bileşenin öngördüğü şekilde meydana gelmesinin zorunlu olmasıdır. Dolayısıyla Aquinas için örneğin, “eğer Tanrı yarın İstanbul'a gideceğimi biliyorsa, İstanbul'a gideceğim” şartlı önermesinin ön bileşeni doğru ise, art bileşenin de doğru olmasının zorunlu olduğudur. Aquinas bu önermenin başına zorunlu modal kavramının getirilmesi gerektiğini, dolayısıyla şartlı önermenin şu şekilde olacağını ifade eder. “Zorunlu olarak, eğer Tanrı yarın İstanbul'a gideceğimi biliyorsa, yarın

¹¹⁵ Aquinas, *SCG*, 1,C.68, 3, s. 225

¹¹⁶ Aquinas, *ST*, Q. 22, A.4, 266–268.

İstanbul'a gideceğim, doğrudur" şartlı önermesi *de dicto* bir önermedir. Bu önermenin şu şekilde yorumlanmasının doğru olmayacağını ifade ediyor, "Zorunlu olarak, eğer Tanrı yarın İstanbul'a gideceğimi biliyorsa, *zorunlu olarak* yarın İstanbul'a gideceğim". Bu şartlı önermenin *de re* zorunlu kılınması, diğer bir ifadeyle art bileşenin zorunlu kılınmasıdır ki, bu Aquinas açısından kabul edilemez. Bunu farklı şekilde mümkün dünyalar kavramıyla ifade edecek olursak, "yarın İstanbul'a gideceğim" cümlesinin bütün mümkün dünyalarda doğru olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. İlk önce bu kontenjan bir önermedir, dolayısıyla matematik, mantık ve metafizik ilkeler gibi bütün mümkün dünyalarda doğru olan önermelerden farklıdır. Dolayısıyla kontenjan olduğundan dolayı mutlak anlamda zorunlu da olamaz. Burada bir ayrıntıyı tekrar ifade edecek olursak, bu şartlı önermenin art bileşenin zorunlu olmaması, bu art bileşenin rast gele bir doğruluk değerine sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, ön bileşenin doğruluğu art bileşenin doğruluğunu gerekli kılar. Bunu kuvvetlendiren diğer bir unsur, ön bileşende Tanrı'nın bilgisi söz konusu olması, art bileşenin kesin bir şekilde doğruluğunu gerektirir.

Aquinas için, Tanrı kontenjan âlem hakkındaki hipotetik bilgisini bilfiil kılması ile ilahi inayetin âlemin işleyişinde her bir detaya kadar hükümran olması ve daha önce belirlenmiş şekilde ilahi plana uygun bir şekilde, âlemde var olan her şeyin meydana gelecek olması aynı anlama gelmektedir. Âlemin kendinde zorunlu olmaması ilahi planın ve hükümranlığın aksine bir şey olabileceği anlamına gelmemelidir. Tanrı her bir detayı kontrol eder, onu istediği şekilde yönlendirir.¹¹⁷

¹¹⁷ A. M. Fairweather, *Aquinas on Nature and Grace*, The Westminster Press, Philadelphia, s. 92–101.

3.2 Özgür İrade ve Bağdaşmacı Yaklaşım

İlahi ön bilgi ve insan özgürlüğü açısından özgür irade anlayışının Thomas'ın görüşleriyle ne derece bağdaşır olduğunu ortaya koymak sorunun önemli bir boyutunu teşkil etmektedir. Daha önce de ifade edilmiş olduğu gibi, Aquinas'a göre, Tanrı'nın iki türlü bilgisi vardır. Bunlardan birisi bütün mümkünleri bildiği bir anlamda basit bilgisi, diğer ise pratik/hipotetik bilgisi, yani bu mümkünlerden seçtiği birisini bilfiil kıldıktan sonraki bilgisidir. Bu anlamda Tanrı, kontenjan âlem hakkında sahip olduğu hipotetik bilgisinin doğruluk değerine sahip olmasını sağlayan varlıktır. Thomas'a göre Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisi mutlak anlamda zorunlu değil, hipotetik anlamda zorunludur. Bu hipotetik önermenin doğru olması Tanrı'nın seçimiyle gerçekleşecek bir durumdur. “Eğer Tanrı yarın İstanbul'a gideceğimi biliyorsa, boğazda balık yiyeceğimi de biliyordur” gibi bir önermenin mutlak anlamda zorunlu olmayıp, aksine hipotetik olarak zorunlu varsayılarak fatalizmden kaçınılmaya çalışılması, hipotetik önermenin doğruluk değerinin Tanrı tarafından belirlenmesi nedeniyle determinizmi bir başka açıdan gündeme getirmiştir.¹¹⁸

Bir failin fiilini yerine getirmesinden önce fiilini etkileyen nedensel unsurların olması, onun özgür bir fail olmasına engel olmadığı iddia edilmektedir. İlk neden olan Tanrı'dan başlayan bir nedenler zinciri failin yapmış olduğu fiilin de nedeni olduğu kabul edilmesine karşın yine de failin özgür olarak kabul edilmesinde bir sakınca görülmemektedir. Dolayısıyla bir fiilde iki failin var olduğu kabul edilmektedir. Bir fiilde iki failin ne anlama geldiği konusunda oldukça tartışmalı unsurlar bulunmasına karşın, yine kötü bir eylem konusunda insanın kötü fiilinden sorumlu olduğu iddia edilmiş buna

¹¹⁸ Aquinas'a göre, hipotetik bilgi diğer bir ifadeyle şartlı bilginin, örneğin “Eğer yarın İstanbul'a gideceğimi Tanrı biliyorsa, boğazda balık yiyeceğimi de biliyordur” doğruluk değerine sahip olması, bu şartlı önermeyi Tanrı'nın bilfiil kılması vasıtasıyladır. Daha sonraki bölümde ifade edileceği gibi, Molinizm Tanrı'nın sahip olduğu bu şartlı önermenin doğruluk değerine sahip olmasını insan vasıtayla görür. Dolayısıyla böylece şartlı önerme insan eylemi gerçekleştirmesi vasıtasıyla doğruluk değerini kazanır.

ilaveten de özü gereği iyi olan Tanrı kötü fiilde nedenlerden birisi veya dolaylı nedenlerinden biri olmasına rağmen Tanrı'ya bir eksiklik atfedilmemiştir.

İnsanın iradesinin hareketleri konusunda Aquinas'ın bağdaşmacı anlayışa sahip olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Thomas, iradenin hareket edebilme kudretinin kendi içinden gelen bir saikle olması gerektiğini vurgular. Diğer bir şekilde ifade edecek olursak irade kendi içinden gelen bir hareketle hareket ettiğinde irade olmuş olur.¹¹⁹ Fakat aynı zamanda, bu hareketin sebebi de Tanrı'dır çünkü ruhu da yaratan odur. Bu yüzden sadece Tanrı fail olarak iradeyi harekete geçirebilir. Thomas, hem iradenin kudretinin, hem de iradenin fiilinin Tanrı tarafından harekete geçirildiğini ifade eder.¹²⁰ Aquinas burada, hiçbir failin Tanrı'nın kudreti olmaksızın kendi kudreti vasıtasıyla fiilde bulunamayacağı hakkındaki metafiziksel ilkeye başvurur. Onun kudreti vasıtasıyla bir failin fiilde bulunması, sadece failin kudretinin nedeni değil, aynı zamanda bu kudret tarafından ortaya konan fiillerin de nedenidir. Tanrı nihai anlamda iradenin hareketlerinin nedenidir.¹²¹

Thomas başkası tarafından harekete geçirilmiş herhangi bir şeyin özgür olamayacağı itirazına, iradenin kendi hareketinin nedeni olduğu, çünkü özgür irade vasıtasıyla insanın kendini fiilde bulunmak için harekete geçireceğini belirtir. Thomas aynı zamanda bir kimsenin özgür olabilmesi için onun ilk neden olarak telakki edilmesinin gerekmediğini ifade eder. İlk Neden Tanrı'nın doğal ve iradi failleri harekete geçirmesi onların neden olmalarını ortadan kaldırmadığı gibi, iradi faillerin hareketlerini de harekete geçirmesi onların iradi nedenler olduğu gerçeğini ortadan kaldırmayacağını ileri sürer.¹²² Dolayısıyla Aquinas'a göre insanın yapmış olduğu fiilin nedeni olarak sadece kendisinin olmaması bunun yanında Tanrı'nın da bir neden olarak bulunması kişinin özgür iradeye

¹¹⁹ Aquinas, *SCG*, III. C 88.

¹²⁰ Aquinas, *SCG*, I. C. 68, s. 225–227.

¹²¹ Aquinas, *SCG*, I. C. 68; Wippel, *agm*, s. 225

¹²² Aquinas, *ST.1.Q.* 83.a.1

sahip olmasında bir engel olarak görünmemektedir. Bağdaşmacı özgürlük anlayışı Aquinas'ın çözümü olarak görünmektedir.

Dolayısıyla Thomas için özgürlük, Tanrı'nın belirlemiş olduğu durumlarda insanın eylemde bulunmasıdır. Bu anlamda bağdaşmacı bir anlayışa sahip olan Thomas'a göre, insanın özgür olabilmesi için önünde alternatif seçeneklerin olması gerekmemektedir. Determinizm sonucunda özgür irade ortadan kalkmış mıdır? Aquinas'ın felsefesinden böyle bir sonucun çıkarılamayacağını, özgürlük konusundaki bağdaşmacı anlayışın, failin fiilinin başka unsurlar tarafından nedenlenmiş olmasını özgür iradeyi ortadan kaldıran bir unsur olarak görmediğini ifade edebiliriz.¹²³

Bu durumda determinizm, liberalizm, fatalizm ve bağdaşmacı özgür irade kavramlarının ne anlama geldiğini daha ayrıntılı bir şekilde ele almak konunun anlaşılmasında faydalı olacağı aşikardır. Determinizme göre, bir olayın meydana gelmesi için yeter şartlar ve nedenler vardır. Bu yeter şartlar ve nedenler meydana geldiğinde olayın meydana gelmemesinin imkansız olduğu durumlarda determinizm söz konusudur. Dolayısıyla olayın meydana gelmesini ön şartlar ve nedenler belirlemektedir. Onlar meydana geldiklerinde sonuçlar da meydana gelmek zorundadırlar.

Determinizmin karşısında indeterminizm veya liberalizmi ifade edebiliriz ki, bu anlayışa göre, fiillerin kendilerinden önce her hangi bir yeter şartı ve nedeni olmaksızın fail tarafından meydana getirilmesi gerekmektedir.¹²⁴ Burada dikkat edilmesi gereken unsur, tanımda özgür fiillerin *yeter nedenine* sahip olamayacağı ileri sürülmekte, fakat bu, özgür fiillerin hiçbir yeter nedeninin olamayacağı anlamına gelmemelidir. Eğer biri bana bir eski

¹²³Aquinas'ın bağdaşmacı özgürlük anlayışı konusunda; bkz, John Martin Fischer, "Introduction", *God, Foreknowledge, and Freedom*, ed. John Martin Fischer, Stanford Un. Pres, 1989, s. 53; J.B. Korolec, "Free Will and Free Choice", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge Un. Pres, New York, s. 629–641; John C. Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom in Thomas Aquinas and Charles Hartshorne*, Mercer Un. Pres, USA, 1984, s. 21–27.

¹²⁴ William Hasker, *Metaphysics Constructing a World View*, Inter Varsity Press, England, 1983, s. 32.

araba satmayı teklif ederse ve satın almayı kabul etmeye karar verirsem, onun bana teklif edilmesi benim kabul etmemin bir şartı olmasına karşın bu şartın kısmi bir şart olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bunun yeter neden olduğunu söyleyemeyiz, çünkü benim fiili kabul etmemi zorunlu kılmaz. Teklif edildikten sonra bile, bütün diğer şartlar aynı olması durumunda, kabul etmek veya etmemek benim gücüm dâhilindedir. Diğer bir ifadeyle fiil yapılmadan önce birçok neden olmasına karşın nihai kararı verme gücü bana aittir.¹²⁵

Liberal/İndeterminist görüşte bir fail, yaptığı fiilin aksini yapma imkânına sahip değilse eğer, özgür kabul edilemez. İndeterministler determinizmin insan özgürlüğünü, kişiye yaptığığının aksini yapma imkânı vermediği için, ortadan kaldırdığını ifade ederler. Liberal anlamda özgürlük anlayışında dikkat edilmesi gereken bir husus, bütün insan eylemlerinin tarif edilen anlamda özgür olabileceğini savunmanın yanında, birçok durumda failin önünde bir fiilden başka bir fiil yapma durumunun olmadığı kabul edilmiştir. Bununla birlikte determinist, liberallerin kabul ettiği gibi bazı eylemlerin değil, her bir eylemin zorunlu olarak meydana geldiğini iddia eder.¹²⁶

Burada ifade edilenden de anlaşılacağı gibi, bağdaşmazcı tutum, yani özgür irade ile nedenselliğin bir arada bulunamaması, bir kimsenin özgür olarak eylemde bulunabildiğinin iddia edilebilmesi için önünde alternatif seçeneklerin bulunması gerektiğini, bunlardan birisini zorunluluk olmaksızın yapabilmesini gerekli kılar. Diğer bir ifadeyle fiili yapan failden başka nihai anlamda fiilin yeter nedeninin olmaması gerektiğini ileri sürer.

¹²⁵ Hasker, *Metaphysics*, s. 32, determinizm ile liberal anlamda özgürlük anlayışının detaylı bir irdelenmesi için bkz. Thomas P. Flint, "Two Account of Providence", s. 173–179, *Divine and Human Action* der. Thomas V. Morris, Cornell Un. Pres. Ithaca, 1988.

¹²⁶ John Feinberg, "God ordains All Things" s. 20–29, içinde, *Predestination and Freewill*, der. David Basinger and Randall Basinger, Intervarsity Pres, Illinois, 1986; ayrıca bkz. Peter Van Inwagen, *Metaphysics*, Oxford Un. Press, 1993, s. 184–199.

Bağdaşmacı anlayış ise özgür irade ile nedenselliğin bir arada bulunabileceğini ileri sürmektedir. Bağdaşmacılık ya da diğer bir ifadeyle katı olmayan determinizm (soft determinism), özgür irade ile determinizm arasında mantıksal tutarsızlık olmadığını ve failin fiilleri nedensel olarak belirlenmiş olsa bile, bu failin fiillerinden sorumlu olacağını ifade eder. Bu katı olmayan determinizmdir, çünkü bir yandan özgür iradede kaynaklanan ahlaki sorumluluğu kabul ederken, diğer yandan da katı determinizmin inkâr ettiği özgür iradeyi inkâr etmemektedir.¹²⁷ Bağdaşmacı anlayışa göre şu şartlar yerine geldiğinde ancak, kişi özgür iradesi ile fiilini yapmıştır;

1. Fiil failin dışında herhangi bir *dışsal* zorunluluk veya durumdan kaynaklanan bir nedene sahip olmamalıdır.
2. Dışsal nedenin aksine fiilin dolaysız nedeni, faile *içsel* olan, istek arzu, ümit gibi, psikolojik durumlardan kaynaklanmaktadır.
3. Fail öyle bir durumda olmalıdır ki, *eğer isteseydi*, yaptığından farklı şekilde eylemde bulunmak *gücü dâhilinde olurdu*.

Diğer bir ifadeyle failin fiil yapması durumunda dışsal bir zorunluluğun olmaması, aksine failde içsel olan psikolojik durumların olması, failin özgür iradeyle fiili yapması için gerekli görülürken, üçüncü olarak da fatalizmin söz konusu olmaması gerektiği yani yaptığından, içsel nedenlerden de kaynaklansa, aksini yapabilmesinin mümkün olabilmesinin şart olduğudur. Dolayısıyla bağdaşmacı tutuma göre, eğer bu kriterler yerine getirilirse, fiil, yapan kişinin “içinden” gelir ve gerçekten onu başkası tarafından yapmaya mecbur kılındığı söylenemez. Bununla birlikte birçok felsefeci bu çözümü yeterli görmemektedir çünkü böyle bir çözümün kişiyi ahlaki olarak sorumlu kılmada yeterli

¹²⁷ Hasker, *Metaphysics*, s. 33.

olmadığını düşünürler. Bu filozoflara göre bir kimsenin gerçekten özgür olabilmesi için, bütün ön şartlar aynı kalarak fail için farklı olanı seçebilmenin gerçekten mümkün olmuş olması gerekir. Bu görüşe göre bir fiilin yerine getirilmesi ile ilgili olarak kişinin özgür olması, A fiilini meydana getirmeyi veya A fiilini yerine getirmemeyi seçmek, o kişinin gücü dâhilinde olmalıdır. Hem A ve değil-A bilfiil meydana gelebilmeli ve meydana gelene kadar da belirlenmemiş olmalıdır.¹²⁸ Fakat klasik anlayış genelde bağdaşmacı tutumu kabul etmiş görünmektedir. Bu anlayışa göre yapmak istediğimiz şeyi yapmaktan alıkonmadıkça, biz özgür iradeye sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Söz konusu fiil nedensel olarak belirlenmiş olsa bile, yani aksini yapamamış olsak bile, bu böyledir. Bu görüşe göre, hem insan fiillerinin çoğunda özgürdür hem de bütün fiiller Tanrı tarafından farklı şekilde olamayacak şekilde etkin bir şekilde buyrulmuştur. Bu görüşe teolojik determinizm de denebiliyor iken, bazen Kalvinizm olarak da adlandırılır.¹²⁹

Bu yaklaşıma en bariz itiraz olarak şunu ifade edebiliriz;

Herhangi bir X kişisi diğer Y kişisinin ahlaki kötülük yapmasına neden olursa, X de ahlaki kötülüğü işlemiş olur.

Burada X'in Y'nin ahlaki kötülük işlemesine neden olması, Y'nin işlemiş olduğu ahlaki kötülüğü X'in de işlediği anlamına geleceği şeklindeki itirazın geçerli olmadığı ileri sürülmektedir. Buradaki bağdaşmacı anlayışın ortaya koymuş olduğu nedensel sonuç, yani X'in Y'nin yapmış olduğu ahlaki kötülüğün nedeni olmasından dolayı X'in ahlaki kötülük yapmış olduğu, reddedilir. Diğer bir ifadeyle Y'nin işlemiş olduğu ahlaki kötülüğün nedeninin X olması, işlenmiş olan ahlaki kötülüğün nedeninin X olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü işlenmiş olan kötülüğün yakın nedeni (proximate cause) Y olup fiilin yerine gelmesinin nedeni odur. Bağdaşmacı anlayışın böylece nedenler zincirinde ilk

¹²⁸ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, Oxford, 2003, s. 158.

¹²⁹ Peterson, *age*, s. 158.

nedenin Tanrı olması nedeniyle, kötülüğün bilfiil yapıcısının Tanrı olduğu görüşünün kabul edilemeyeceğini ileri sürer.¹³⁰ Dolayısıyla başka bir kimsenin yeter nedeni olduğu bir fiilden, diğer kişinin de yeter nedeni olduğu sorgulanması gereken bir durum olduğu ifade edilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, gerçekten teizmin öngörmüş olduğu, insanın ahlaki olarak sorumlu olmasının bağdaşmacı anlayışla sağlanabilip sağlanamayacağı meselesidir. Her halükarda bir fiilde iki fail kabul edilmesi ve aynı zamanda kötü bir fiil meydana geldiğinde nedenlerden ilk neden olarak Tanrı'nın yükümlülüğünün bulunmadığının ileri sürülmesi birçok problemi de beraberinde getirdiği görünmektedir. Burada meydana geldiği varsayılan problemi biraz daha açıklamak ileride farklı özgürlük anlayışları açısından da faydalı olacaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi bağdaşmacı anlayışa göre bir fail yaptığının aksini yapabilirse, yapmak istediği şeyi yaparsa ve dışsal değil fakat içsel bir zorlamaya maruz kalırsa özgür olabilecektir. Dolayısıyla bu şartlar altında meydana gelmiş bir fiilin faili, fiilin sonuçlarından mesul olup ceza veya mükâfata maruz kalacaktır. Çünkü fiilin nedeni failin kişiliğinde ve karakterinde yattığından ceza ile düzeltilebilir olduğu söylenebilir. Diğer yandan neden failin dışından gelen bir şey olsaydı bunun düzeltilebilir bir şey olduğunu söylemek mümkün olamayacaktı.

Fakat bu çözümün doğru olmadığını, bir kısır döngüye bizi götüreceğini Hasker'in vermiş olduğu bir örnek ve onun eleştirileri ekseninde açıklamaya çalışalım. Örneğin Max adında 18 yaşında liseden terk bir çocuk düşünelim. Bu çocuk araba yedek parçası satan bir mağazadan arabası için yeni jantlar çalarken yakalanmış olsun. Yukarıda verilen özgür ve sorumlu bir fiil için gerekli bütün şartlar yerine gelmiş olsun. Örneğin Max jantları almaya hiç kimse tarafından mecbur kılınmış olmasın, onları kendi istediği için, kendi

¹³⁰ Helm, *Eternal God*, s. 162

jantları eskimiş ve paslanmış olduğu için almış olsun. Determinizme göre Max'ın jantları almasından önce onun jantları almasının *yeter şartını* meydana getiren bir takım olaylar ve durumlar vardır. Bu olay ve durumlar göz önünde bulundurulduğunda, Max'ın jantları çalmaması imkânsızdır. Bu olay ve durumlara, Max'ın jantları çalmasının yakın nedenleri (proximate cause) adı verilmektedir. Max'ın yeni jantlara sahip olma arzusu, onları başka türlü elde edemeyeceği inancı, yakın nedenin önemli bir kısmını oluşturur; bağdaşmacıya göre fiili özgür ve sorumlu kılan budur.¹³¹

Burada dikkat edilmesi gereken durum, bu arzu, inanç ve yakın nedendeki diğer unsurların da bizatihi daha önceki nedenlerin sonuçlarından kaynaklanmış olmalarıdır; örneğin Max'ın yaşamındaki olaylar- onun söylemiş olduğu ve yapmış olduğu ve diğer insanların ona söylemiş ve yapmış olduğu şeyler gibi. Böylece her bir olay determinizme göre, *ön yeter nedenlere* (prior sufficient causes) sahip olduğu için, yakın nedenin meydana gelmesinin yeter şartını oluşturan bir takım olaylara ve durumlara varıncaya kadar biz geriye doğru nedenler zincirine, ki bunların hepsi Max'ın doğumundan ve olayı algılamasından öncedir, ulaşabiliriz. Bütün bu olaylar ve durumlar kümesini *ön neden* (prior cause) olarak adlandırdığımızda, ön neden yakın nedenin meydana gelmesinin yeter şartı olmuş olmakta ve dolayısıyla Max'ın jantları çalmasının yeter şartı olmaktadır. Buradan doğal olarak Max'ın hırsızlığının nedeni olarak ön nedeni ifade etmemiz yerinde olacaktır.¹³²

Fakat burada hemen akla gelebilecek birkaç sorun baş göstermektedir. Ön nedenin meydana gelmesinden Max mı sorumludur? Diğer bir ifadeyle o henüz mevcut değilken, meydana gelmiş olaylar ve nedenlerden dolayı nasıl sorumlu tutulacaktır? Ön neden meydana geldiğinde, Max'ın jantları çalmasının da meydana gelmek zorunda olması

¹³¹ Hasker, *age*, s. 35

¹³² Hasker, *age*, s. 35

durumunda Max sorumlu mudur? Bütün bu sorulara evet cevabını vermek gerçekten zor olacaktır. Çalma fiili ön nedenin olayları ve durumları tarafından nedensel olarak zorunlu kılınmışsa, bu durumda Max'ın bu fiile bir katkısının olduğunu söyleyemeyiz. Max jantları çalma gibi bir fiilin sonuç olarak ortaya çıkmasını engelleyebilecek durumda değildir.¹³³

Bağdaşmacılar tarafından ileri sürülen özgür irade kriterleri anlamlı olmasına karşın, yeterli görünmemektedir. Bağdaşmacı için bir kimsenin özgür olabilmesi için, *istemiş olduğu şeyi yapmış olması ve yapılandan farklı olanı yapmayı isteseydi onu yapabileceği* gibi iki kriterin var olması yeterli görünmektedir. Fakat istemiş olduğu şeyden farklı bir şeyi nasıl istemiş olduğu gerçek bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Muhtemelen cevap olarak, daha önceki durumlarda eğer farklı şekilde davranmış olsaydı, örneğin eğer Max 12 yaşındayken, elektronik oyuncaklar etrafında dolaşmak yerine gazete satarak para kazanmayı denemiş olsaydı, istediği şeyleri elde etmek için çalışması gerektiğini öğrenmiş olacak ve jantları çalmak yerine çalışarak elde etmeyi öğrenmiş olacaktır. Fakat burada tekrar az evvelki, *peki o zaman da farklı davranabilir miydi*, gibi bir sorunun tekrar sorulabileceği göz önünde bulundurulmalıdır ki, bağdaşmacıların yani katı olmayan deterministlerin bizi götürmek istediği yerin hiçbir yere varmadığı ve kısır bir döngü olarak failin olmadığı bir zaman dilimine doğru gittiği açıkça görülecektir.¹³⁴ Burada son olarak dikkat edilmesi gereken husus bağdaşmacıların, Max'ın jantları çalmak istediği için öyle yaptı ve başka türlü isteseydi öyle yapabilirdi gibi, iki salt unsura dikkatimizi çekerek özgür iradeyi savunuyor gözükmeleleridir. Fakat bu iki unsur daha geniş nedensel kontekste değerlendirildiğinde bağdaşmacıların varmak istedikleri sonuca varamadıkları gözükecektir.

¹³³ Hasker, *age*, s. 35

¹³⁴ Hasker, *age*, s. 36

Sonuç olarak İlk Neden olan Tanrı kendinde zorunlu bir varlık olmasına karşın, ikinci nedenler olarak ifade edebileceğimiz kontenjan âlem kendinde zorunlu olmayıp arızı/geçici zorunludur. Thomizmin buradaki temel ayırımının metafiziksel zorunlulukla, zamansal zorunluluğu bir birinden ayırarak, özgür irade konusunda mutlak anlamda bir determinizmden kaçınmaya çalışıldığının ifade edilmesi yerinde olacaktır. Bu çözümün ne kadar makul olduğu, dikkatimizi insan özgürlüğü üzerine çevirdiğimizde daha anlaşılır olacaktır. Thomist bakış açısının insan özgürlüğü açısından da bazı sıkıntılar içerdiğini ifade etmemiz yerinde olacaktır. İlk Neden kendinde zorunlu olmasına karşın, ikincil nedenlerin kendinde zorunlu olmaması diğer bir ifadeyle kontenjanlığı muhafaza edilmiş olması, insan özgürlüğünün gerekli koşulu olarak alternatif imkânlılıklara sahip olmasını tam olarak sağlamamaktadır. Liberal anlamda özgürlük failin fiilini yapmada yeter nedenin nihai anlamda failin kendisi olması gerektiğine vurgu yapar. Diğer bir ifadeyle failin önünde tek bir seçenekten fazla olması veya fiilin zorunlu bir nedene sahip olmamasını ön görür. Fakat Thomizmde kontenjan olaylar kontenjan olmaları bakımından rast geleliğe sahip değildirler. Dolayısıyla onların zamansal ardışıklıkları rastlantısal olmayıp arızı zorunlu olmaları, failin fiilinin önceden nedenlenmiş olması ile özgür iradenin bir arada bulunmasını olanaklı olarak görmektedir. Failin nedensel bir zincir ağında bulunması ve iradenin bu nedenleri yerine getirmesinin özgür kabul edilmesi için yeterli görülmüştür. Fakat bu anlayışın nihai anlamda nedenlerin failin dışında bir ön nedene vardığı ve bunun da Tanrı'da son bulması sebebiyle özgür bir iradeden kastedilen kavramsal içeriğe sahip olduğunu iddia etmek olanaklı görünmemektedir. Gelecek hakkındaki şartlı/hipotetik önermelerin Tanrı tarafından doğruluk değerine sahip olmasının özgür iradesini nihayetinde önceden belirlenmiş nedenler zincirinin pasif bir uygulayıcısı kılacaktır. Dolayısıyla özgür irade konusunda bağdaşmacı

tutumun temel iddialarının, nihai anlamda yaptıklarından sorumlu olabilen bir fail tahayyül ettiğimizi pek olanaklı kılmadığı görünmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM: TANRI'NIN BİLGİSİ, ZAMANSAL EZELİLİK VE BAĞDAŞMAZCI ÖZGÜR İRADE ANLAYIŞI

2. ZAMANSAL EZELİLİK VE TANRI'NIN BİLGİSİ

Ezeliliği, genel olarak mutlak anlamda zamanın dışında algılayanlar ekseninde değerlendirmeye çalıştık. Bununla birlikte ezeliliği âlemin yaratılmasıyla zamansal bir nitelik arz ettiğini ileri sürenler de mevcuttur. Bu anlayışa göre, mutlak anlamda ezeliliğin aksine, Tanrı insanın var olduğunu zamansal âlem hakkında bir tasavvura sahiptir. Bu anlayış var olan her şeyin Tanrı'nın ezelde bilfiil olarak önünde varsayan anlayışın aksine, geçmiş, şimdi ve gelecekle kavramsal bir ilişkiye sahip olduğunu varsayar. Dolayısıyla bütün zaman dilimlerinin aynı ontolojik statüye sahip olduğunu varsayan mutlak anlamda ezeliliğin aksine, zamansal ezelilik şimdiki zamanın ontolojik önceliğine vurgu yapmaktadır.

Ockham (1285–1347), felsefesi bakımından kendinden öncekilerden ayrıldığı gibi, Tanrı ve insan ilişkisi ile ilgili görüşleri bakımından da farklılık arz etmektedir.¹³⁵ Tanrı'nın önbilgisi ile insan özgürlüğünün bir arada bulanabileceğini iddia eden Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingency* adlı kitabında bu mesele hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır.¹³⁶ Ockham Tanrı'nın ezeli olmasını zamanın dışında (atemporal) değil, aksine başlangıcı ve sonu olmayan zamansal bir ezelilik (everlasting) olarak ele almaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın z_2 zamanındaki bir olay hakkında

¹³⁵ Ockham'ın felsefesine ayrıntılı olarak burada değinmedik. Fakat felsefi bakış açısı, aynı zamanda Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti açısından önemli olduğundan kısaca hatırlatmakta yarar görmekteyiz. Ockham'ın nominalist bir filozof olduğu, bilgi konusunda oldukça empirist bir tutuma sahip olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yüzden Ockham tümellerin varlığı konusunda oldukça negatif bir tutum takınır. Tanrı ile insan arasında mevcut olan ilişkide herhangi zorunlu bir unsurun varlığını kabul etmez. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol. III, Ockham to Suarez*, Search P. England, 1983, s. 49–62; *William of Ockham*, The Encyclopedia of Philosophy ed. Paul Edwards, The Macmillan Company, New York, vol. 8, s. 307–317.

¹³⁶ William of Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, Introduction and Translated with Notes and Appendices by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann, AAC, New York, 1969.

z₁ zamanındaki ön bilgisi, Boethius ve St. Thomas'ın savunduğu gibi zamanın dışında bir bilgi değil, bir şekilde Tanrı'nın zamanla ilişkisini varsayan bir bilgidir. Bu anlayıştan Tanrı'nın bilgisinin ezeli olmadığı anlamı yerine, Tanrı'nın ezeli bilgisinin zamansal olanla bir ilişkiye sahip olduğunu varsaymamız yerinde olacaktır. Zagzebski Ockhamcı çözümün temelinde üç şeye vurgu yaptığını söyler; (i) Arızı/zamansal zorunluluğu¹³⁷ ciddi olarak ele almak ve onu geçmişin zorunlu olması ile tanımlamak, (ii) Tanrı'nın zamanda olduğunu varsaymak, (iii) Tanrı'nın inançlarının arızı zorunlu olduğunu reddetmek.¹³⁸

Ockham gelecek zamanlı önermeler hakkında Tanrı'nın yanılmaz, kesin bilgiye sahip olduğunu kabul etmektedir. Bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele aldığı kitabın [İtiraz 3a] daki 'Tanrı Peter'i önceden takdir etti (predestinate)' önermesinin ezelde doğru olduğu, dolayısıyla yanlış olamayacağından dolayı zorunlu olması gerektiği şeklindeki itiraza, ezelden doğru olduğu varsayılan önermelerin yanlış olma ihtimalinin var olduğunu ileri sürerek karşı çıkmaktadır.

[İtiraz 3a] Tanrı'nın Peter'in kurtulacağını belirlemiş olduğunu varsayalım. Bu durumda Peter'in iradesinin zorunlu olarak ilahi iradenin belirlemesinden çıkıp çıkmadığını soruyorum. Eğer değilse, ilahi irade engellenmiştir. Eğer öyleyse, [belirlenmiş bu kişinin kınanamayacağı] tezi ortaya konmuştur.
[Cevap] Yaratılmış iradenin ilahi düzen veya belirlenimi zorunlu olarak değil, aksine özgür bir şekilde ve kontenjan olarak takip ettiğini ileri sürüyorum. Fakat buradan Tanrı'nın iradesinin engellenmiş olacağı sonucu çıkmaz, çünkü 'Tanrı Peter'i önceden takdir etti'nin doğruluğu, 'Peter ebedi cezaya maruz kaldı' nın doğruluğu ile bağdaşmaz.¹³⁹

Ockham'ın belirtmiş olduğu gibi yaratılmış irade, ilahi düzen ve belirlenimi zorunlu olarak değil, kontenjan ve özgür olarak takip eder. Dolayısıyla Ockham *de dicto* zorunluluğun *de re* zorunluluğu gerektirdiği varsayımının doğru olmadığı konusunda

¹³⁷ Arızı zorunluluk kavramı 'accidental necessity' kavramını karşılamak için kullanılmıştır. Bunun yerine zamansal, geçici zorunluluk gibi tanımlamalar da kullanılabilir. Bu kavramın metafiziksel veya mantıksal zorunluluğun karşıtı bir anlamda kullanıldığı dikkatten kaçmamalıdır.

¹³⁸ Zagzebski, *The Dilemma of Freedom*, s. 66

¹³⁹ Ockham, *age*, s. 40.

Thomas'la aynı kanaati paylaşmaktadır. Diğer bir paragrafta da ezeli doğruların zorunlu olarak doğru olmayacaklarını onların da yanlış olma ihtimallerinin var olduğunu ileri sürmektedir.

[İtiraz 4] ‘Tanrı Peter’i önceden takdir etti’ önermesi ezelden doğrudur. Böylece yanlış olamaz. Dolayısıyla zorunludur.

[Cevap] Çıkarımı reddediyorum, çünkü şimdi yanlış olan birçok önerme ezelde doğru idi. Örneğin ‘dünya var değildir’ ezelden doğru idi ve bununla birlikte şimdi yanlıştır. Böylece ‘Tanrı Peter’i önceden takdir etti’ ezelden doğru olmuş olacak olsa bile, bununla birlikte yanlış olabileceğini ve doğru olmuş olamayacağını iddia ediyorum.¹⁴⁰

Ockham’ın bu sözlerine klasik Tanrı tasavvurunun mükemmellik ve değişmezlik konusundaki temel iddiaları konusunda itirazlar gelebilir. Çünkü bilginin zamansal niteliği, değişmezliğine dolayısıyla mükemmelliğine zarar vereceği konusunda bir takım itirazları da gündeme getirecektir. Fakat bu metafizik konulara doğrudan olarak itiraz edilmesinin aksine Ockham’a farklı bir konuda itiraz gelmektedir. Ockham’ın felsefesindeki temel tezi, gelecek hakkındaki önermelerin zorunlu olmadığı, en azından bunların meydana gelme anına kadar yanlış olabilmeyi kendi içlerinde barındırdığı idi. Dolayısı ile Tanrı’nın geçmişte sahip olmuş olduğu önerme, değillemesini de içerisinde barındırıyorsa, o takdirde Tanrı’nın geçmiş önermelerinin yanlış olma ihtimalinin olup olmadığı soruları gündeme gelmektedir. Geçmişin zorunlu olduğu temel bir metafiziksel ilke olarak kabul edildiğinde, ya Tanrı yanlış inançlara sahiptir ya da bunun karşıtı olarak insan özgürlüğünden bahsetmemiz imkânsızdır. Nelson Pike bunu daha ileriye götürerek buradan Tanrı’nın var olmadığı sonucunun çıkarsanabileceğini ifade etmektedir.¹⁴¹ Dolayısıyla Ockham felsefesi

¹⁴⁰ Ockham, *age*, s. 40

¹⁴¹ Nelson Pike, “Divine Omniscience and Voluntarily Action”, *Philosophical Review* 74, 1965 s. 27–46.

açısından Tanrı'nın inançlarını geriye dönük bir nedenleme¹⁴² (backward causation) ile yanlış kılınıp kılınamayacağı söz konusu olup olmadığı sorusu gündeme gelecektir.

Ockham, Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğu göz önünde bulundurulduğunda ve ilahi takdirin zorunlu olması gerektiği iddia edildiğinde, zorunluluğun iki şekilde anlaşılabilceğini ileri sürerek buna itiraz eder. İlki 'önceden takdir etme' kelimesiyle temelde ifade edilen şeyin zorunluluğudur ki Ockham bunu makul karşılar. Çünkü bununla kastedilen şey, değişmez ve zorunlu olan ilahi özdür. İkinci olarak ise Tanrı tarafından ilahi takdire maruz kalmış olanın zorunlu olduğudur ki, Ockham bunu kabul etmez. Bu şekilde anlaşılacak bir ilahi takdire maruz kalma zorunlu değildir, çünkü ilahi ön takdire maruz kalan her kimse zorunlu olarak değil kontenjan olarak maruz kalmıştır. Bu anlamda Ockham ilahi önceden takdir olmanın ikinci yorumunu kabul etmez.¹⁴³ Ockham bu ifadeleri ile Tanrı'nın âlem hakkında ilahi takdire sahip olmasını zorunlu görmektedir. Bu bir anlamda âlem hakkında Tanrı'nın hükümlanlığı ve inayetini zorunlu görmekle eş değerdir. Fakat İlahi hükümlanlık ve inayetin zorunlu olması, Tanrı tarafından takdir edilen şeyin zorunlu olduğu anlamına gelmez. Çünkü Tanrı'nın dışındaki her şey kontenjan olup, var olması veya olmaması mümkündür. Fakat o şey gerçekleşmiş olmasından sonra, yani bilfiil olmasından sonra zorunluluktan bahsedebiliriz.

Ockham bir kimsenin ezelde takdir edilmiş olması nedeniyle takdir edilmiş olanın zorunlu olarak meydana geldiğini iddia etmenin doğru olmayacağını şu şekilde ifade etmektedir.

[İtiraz] 7. Tanrı'nın ezelden takdir etmiş olduğu kimseyi, O takdir etmemezlik edemez, çünkü aksi takdirde O değişirdi[- ki bu saçmadır]. Böylece eğer Tanrı Peter'i ezelde takdir etmişse, o zaman ezelden onu takdir etmemezlik edemez. Sonuç olarak, zorunlu olarak o kurtarılmış olacaktır.

¹⁴² Geriye dönük nedenleme, Tanrı'nın geçmişteki inançlarının gelecekteki eylemler tarafından yanlış kılınması anlamına gelir. Örneğin Tanrı'nın z_1 'de z_2 'deki bir olay hakkında sahip olduğu inanç z_2 'de farklı bir şekilde tezahür ettiğinde Tanrı'nın z_1 'deki inancını geriye dönük bir nedenleme ile farklı kılınabileceği kastedilmektedir.

¹⁴³ Ockham, *age*, s. 41

[Cevap] İlk önermenin yanlış olduğunu iddia ediyorum. Çünkü ‘Tanrı ezelden Peter’i takdir etti’ ve ‘Peter ezelden takdir edilmişti’ gibi bütün[önergeler] kontenjandır, - çünkü onlar yanlış da olabilirler doğru da- bununla birlikte ard arda veya tersine gelecek şekilde doğru ve yanlış oldukları için değil. Bu yüzden ‘Tanrı ezelden Peter’i takdir etti’ ve bu tür diğer önermeler şimdi doğru olsalar bile, Peter yüce inayete mazhar olmadan önce, yanlış olabilirler. Eğer Onun gerçekte **cezaya uğraması** gerekiyorsa, o zaman [bu önerme] gerçekte yanlıştır (veya [bu tür önermeler] aslında kontenjandır.)¹⁴⁴

Ockham’ın felsefesi göz önünde bulundurulduğunda temel iki amacı olduğu görünmektedir. Bunlardan ilki Ortaçağ metafiziğinin en temel unsurlarından biri olan ve St. Thomas’ın temel bakış açısında önemli bir yer işgal eden insan Tanrı’yla gerçek bir ilişkiye sahip olmasına karşın, Tanrı’nın insanla ilişkisinin zihinsel bir ilişki olduğu varsayımına itirazdır. Ockham bunun aksine, âleme gerçek bir varlık atfetmekte, St. Thomas’da bir anlamda Tanrı’dan zorunlu olarak meydana gelen varlık anlayışını kabul etmemektedir. Netice olarak Ockham Tanrı’nın dışındaki varlık âlemine reel bir karşılık atfetmeye çalışmaktadır.¹⁴⁵ İkinci olarak da Ockham ezeli/metafiziksel/mantıksal doğruluk ile arızı zorunluluğu birbirinden ayırarak felsefesinin temel vurgusu yapmaktır. Geçmiş zamanlı önermeler Ona göre zorunlu önermeler olmasına karşın var olduklarından farklı olarak var olma olanağını her zaman taşımaktadırlar. Dolayısıyla metafiziksel doğrular gibi kesin olmakla birlikte, mantıksal olarak zıttını da içerir. Bu ayrım daha önceleri de ifade edilmesine karşın, Ockham’ın konuyla ilgili düşüncesi açısından hayati bir yere sahiptir.

1.1 EZELİ ZORUNLULUK VE ARIZİ ZORUNLULUK

Daha önce kısmen ifade edildiği gibi Ortaçağ metafiziğinde geçmişin zorunlu olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı’nın ezeli bilgisi, âlemin varlığını öncelediğinden dolayı, zorunlu bir bilgidir. Bu nedenle değiştirilemez. Bunun aksine

¹⁴⁴ Ockham, *age*, s. 43

¹⁴⁵ John Yates, *Timelessness of God*, s. 153

gelecek kontenjan olup, doğru ve yanlış olma gibi iki doğruluk değerinden birine sahip olabilir. Bu yüzden gelecek zamanlı önermeler zorunluluk gibi modal kavramla değil kontenjan olma kavramıyla açıklanır. Aristoteles'in De Interpretatione 9'daki fatalizmden kaçmada öngördüğü temel anlayışın da bu olduğunu daha önce ifade etmiştik. Ockham Aristoteles'in bu yorumunu temel alarak farklı görüşler ileri sürer. Ona göre gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olmaması teizm açısından kabul edilebilecek bir iddia olamaz. Dolayısıyla geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında Tanrı adına bir belirsizlikten bahsetmemiz mümkün değildir.¹⁴⁶ Fakat geçmişin zorunlu olması ve geleceğin de belirli olması insan özgürlüğü adına önemli problemleri ortaya çıkarmaktadır. Ockham'ın bu meseleye çözümü, zorunluluk kavramı eksenindedir. Ockham'a göre geçmiş zamanlı önermelerin hepsi zorunlu değildir. Bunlardan bir kısmı gelecekle ilişkili olduğundan dolayı geçmiş zamanlı önermelerin zorunluluğu bunlara atfedilemez. Geçmiş zamanlı önermelerin bir kısmının zorunlu olması yine de metafiziksel bir zorunluluğu gerektirmez. Çünkü bunlar zamansal durumlar olduğundan kontenjan/arızı zorunludurlar (accidental necessity).

Gelecek zamanla ilgili önermeler kesin/belirlenmiş bir şekilde doğru veya yanlış olmakla birlikte, kontenjandırlar. Ockham bunu Varsayım 2'de ifade eder:

İlahi Takdir ve ceza ile ilgili bütün önermeler, "Tanrı Peter'i önceden takdir eder" veya "Peter cezaya maruz kalmıştır" gibi ister geçmiş gelecek isterse geçmiş zaman hakkında olsun, kontenjandır.¹⁴⁷

İlahi takdir ve ceza ile ilgili bütün önermeler ister sözsel olarak şimdi veya gelecek hakkında olsun, bununla birlikte eşit derecede gelecek hakkındadır, çünkü onların doğruluğu formel olarak gelecek hakkındaki önermelerin doğruluğuna dayanmaktadır. Fakat Varsayım 3 göstermiştir ki, şimdi hakkındaki böyle doğru [önermeler], [onlara tekabül eden] geçmiş hakkındaki [önermeye] zorunlu olarak sahip değillerdir, aksine daha ziyade kontenjan olana sahiptirler, şimdi hakkında

¹⁴⁶ William of Ockham, *Philosophical Writings, A Selection*, tr. With Introduction and Notes; Philotheus Boehner, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1990, s. 133-135

¹⁴⁷ Ockham, *age*, s, 45

olanın kontenjan olması gibi. Bu mülahazalardan şimdiyle ilgili olan önceden takdir ve ceza hakkındaki önermelerin geçmişe [tekabül eden] zorunlu bir önermeye sahip olduğu sonucu çıkmaz.¹⁴⁸

Dolayısıyla gelecek zamanlı önermeler Ockham'a göre belirli bir şekilde doğru veya yanlış olmasına karşın kontenjandır. Bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı o önermenin bilfiil gerçeklik kazanmış olmasına, yani aktüel dünyada bir karşılığı bulunmasına bağlı olduğundan dolayı, o önermenin içeriği gerçekliğe tekabül edene kadar yanlış olma ihtimali vardır. Dolayısıyla zamansal olarak örneksenme anına kadar, doğru da olabilir yanlış da. Z_1 'de z_4 hakkında ifade edilmiş bir önerme, z_4 bilfiil olana kadar olmama ihtimalini kendi içerisinde barındırır. Z_4 'de meydana geldikten sonra artık geçmiş olduğundan dolayı zorunlu olmuştur. Dolayısıyla artık olmama veya değişme ihtimali yoktur. Çünkü artık geçmişi değiştirmek imkânsızdır. Craig'in de ifade ettiği gibi Ockham bizim geleceği değiştirdiğimizi veya var olandan başka şekilde var kılabileceğimizi iddia ederek Tanrı'nın bilgisinin yanlış kılabileceğimizi düşünmez; aksine bizim Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisi ile örtüşen bir davranış içerisinde olduğumuzu ifade eder. Ockham'a göre Tanrı'nın geçmiş inançlarının zorunlu olmaması, bu inançların yanlış kılınabileceği dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin yanlış kılınabileceği anlamına gelmez.¹⁴⁹ Z_4 'den önce p önermesinin meydana gelecek olmasına karşın, meydana gelmemesi mümkündür. Dolayısıyla p z_4 'den önce mümkün bir şekilde doğru olmasına karşın yanlış da olabilirdi, bundan sonra zorunlu olarak doğrudur. Ockham bunu *per accident* olarak adlandırır ki, bunu zamansal zorunluluk (temporal necessity) olarak adlandırabiliriz. Dolayısıyla Ockham mantıksal zorunluluk olan *per se* zorunluluktan bahsetmemektedir. Bu zorunluluk zamanın dışındaki bir zorunluluk olurdu. Bu yüzden bunların hepsi kesin bir şekilde doğru veya yanlış olmalarına karşın, Ockham için gelecek zamanlı önermeler *per*

¹⁴⁸ Ockham, *age*, s. 47

¹⁴⁹ Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, s. 149–150.

accident, yani zamansal zorunlu değildir. Çünkü onlar yanlış olma ihtimallerini kendilerinde barındırırlar.¹⁵⁰

Bir önerme bilfiil olgu durumları (state of affairs) ile doğru kılındığında, geçmişte tekabül eden önermenin zorunlu olarak doğru olduğu bütün skolâstiklerin kabul ettiği bir görüştür. Fakat Ockham aynı zamanda şunu iddia eder ki, sadece gelecek zamanlı önermeler değil, aynı zamanda birçok şimdi ve geçmiş zamanlı önermeler de zorunlu değil zamansal olarak kontenjandır. Onlar sadece lâfzen şimdi ve geçmiş hakkındadır, fakat aynı zamanda gelecek zamanlı olgu durumlarıyla ilgilidir ve gelecek zaman kipli önermelere eşittir. Onlar görünür bir şekilde bilfiil olmuş şey durumları olmalarına karşın, gerçekte, onların doğru olmalarını sağlayan şey/olgu durumu gelecektir. Böylece bu önermeler *per accident* doğrudur. Doğru olmalarına karşın, onların yanlış olması hala mümkündür. Ockham şu örneği verir; “Peter ön takdir edilmiştir” “Peter kurtuluşa erecektir” birbirine denk olan ve birbirini gerektiren iki önermedir. “ön takdir olunma” birisinin kendinde sahip olacağı bir nitelik değildir; ezelde değil de son günde fiilin yapılma anında Tanrı’nın bu kişiye ezeli kutsanmışlık verdiği anlamına gelir.¹⁵¹ Yani Tanrı ezelde birisini takdir etmiş olmasına karşın, yine de kişinin takdir edilmesi son günde o fiili yapma anında belli olacaktır. Bu olayın ne yönde meydana geleceği hala şüpheli olduğundan dolayı, şimdi ve geçmiş zamanda doğru olmasına karşın bu önerme zorunlu değildir. Böylece “Tanrı Peter’e z_n ’ de ezeli kutsama veriyor” (geniş zaman) önermesi z_n , z_{n+1} , z_{n+2} , z_{n+3} ...de zorunludur fakat z_{n-1} ’ de zorunlu değildir. Ockham sadece lâfzî olarak geçmiş/şimdi önermelerinin nasıl tanımlanacağı konuda açık değildir, Ona göre geçmiş hakkındaki önermeler gelecek hakkındaki önermelere eşittir.¹⁵²

¹⁵⁰ Craig, *age*, s. 150.

¹⁵¹ Ockham, *age*, 35–44

¹⁵² Craig, *age*, s. 150

Varsayım 3. Bazı önermeler hem ifadeleri hem de konuları itibariyle şimdi hakkındadır. Bu tür önermeler zikredildiğinde, şimdi hakkındaki her doğru önerme geçmiş hakkında [ona tekabül eden] zorunlu bir önermeye sahiptir, yani “Sokrates oturmaktadır” “Sokrates yürüyor” “Sokrates adildir” gibi.

Diğer önermeler ifadeleri açısından şimdidir ve eşit derecede gelecek hakkındadır, çünkü onların doğruluk değeri gelecek hakkındaki önermelerin doğruluğuna bağlıdır. Bu tür [önermeler] zikredildiğinde şimdi hakkında olan her bir önermenin, [ona tekabül eden] geçmiş hakkında zorunlu bir önermeye sahip olduğu kuralı geçerli değildir.¹⁵³

Ockham burada önemli bir ayırım yapmaktadır. Son zamanlarda yoğun tartışmalara neden olmuş *değişmez durum* (hard fact) ile *değişir durum* (soft fact) arasındaki ayırımı işaret etmektedir. Değişmez durumlar tamamen geçmiş hakkındadır ve doğruluk değerinin değişmesine imkân yoktur. Değişir durumlar ise gelecekle bağlantılı geçmişteki olgulardır ki bilfiil önermenin içeriği vuku bulduğunda doğruluk değeri belirginleşecektir. Dolayısıyla Tanrı'nın ezelde söylemiş olduğu bir yargı değişmez durum değil, aksine hüküm meydana gelene kadar değişme imkânına sahiptir. Bu nedenle Tanrı'nın ön bilgisine geçmişte olması nedeniyle zorunluluk atfetmek doğru değildir. Çünkü onun aynı zamanda büyük bir kısmı gelecekle irtibatlıdır. Bu konuya ileride daha ayrıntılı değineceğimiz için şimdilik bu kadarla yetineceğiz.

Ockham gelecek zamanlı kontenjan önermelerin *kesin* bir şekilde doğru veya yanlış olacağını ileri sürecektir. Fakat *zorunlu* olarak doğru veya yanlış değil.¹⁵⁴ Tanrı'nın önbilgisi gelecek zamanlı olgularla ilişkili olanın aktüelleşmesine bağlı olduğu için, “Tanrı p’yi önceden bilir” gibi önermeler aynı zamanda zamansal olarak kontenjandır.¹⁵⁵

¹⁵³ Ockham, *Predestination*, s. 46–7

¹⁵⁴ Kesin bir şekilde doğru olma ile zorunlu olarak doğru olma arasındaki fark mümkün dünyalar kuramıyla açıklanabilir. Zorunlu olarak doğru olan bir şey bütün mümkün dünyalarda doğrudur. Fakat kesin olarak doğru olan bir şey metafizik bir zorunluluktan ziyade epistemik bir doğruluğa işaret eder. Örneği Tanrı'nın 2010 tarihinde deprem olacağı hakkındaki bilgisi kesin olmasına karşın mutlak anlamda zorunlu değildir. Çünkü 2009 ve 2011 tarihinde deprem olması olası değildir. Dolayısıyla kesinlik bazı mümkün dünyalardaki doğrulukla ilişkili iken zorunluluk bütün mümkün dünyaları kapsar.

¹⁵⁵ Ockham, *Philosophical Writings*, s. 133–135

Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeleri bilmesi kontenjan olmasına karşın yine de kesindir. Burada kontenjan bir önermenin kesin bir şekilde nasıl doğru olacağı gibi bir soru akla gelebilir. Kontenjan bir önermenin zorunlu olmadığı durumda doğruluk değerine önceden sahip olamayacağı gibi bir itiraz, Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda Ockham için kabul edilemez. Çünkü gelecek kontenjanların önceden doğruluk değerine sahip olmaması, Tanrı'nın bilgisinde bir yanılma olabileceğini kabul anlamına gelebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın gelecek zamanlı p önermesini $\sim p$ önermesine nazaran bilmesi zorunlu olmamasına karşın, buradan gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Bu önerme bütün zamanı kuşatacak şekilde (omnitemporally) doğru olsa bile, yine de zorunlu bir önerme olduğu anlamına gelmez. Ockham mantıksal zorunluluktan ziyade *per accident zorunluluktan* bahsetmektedir. Yalnız burada unutulmaması gereken husus, gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerlerinin bilinenden farklı bir doğruluğa sahip olduğu değil, daha ziyade ilgili olgu durumlarının bilfiil olgu durumunu alma anına kadar, o olgu durumunu almamayı mantıksal olarak içerdiğinden, Tanrı'nın bilgisinin de farklı olabileceğinin göz önünde bulundurulması gereğidir. Tekrar ifade edecek olursak, burada Tanrı'nın bilgisinin geriye doğru bir nedenleme (backward causation) ile değiştirilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin kontenjan olması, olduğundan daha farklı kılınabileceği anlamına gelmemektedir. Ockham'ın kastetmek istediği Tanrı'nın gelecek zamanlı olgular hakkındaki bilgisinin meydana gelmesi zamansal bir durum olduğundan meydana gelme anına kadar meydana gelmeme olasılığını da içerdiğidir. Fakat bu Tanrı'nın geçmişteki bilgisinin olduğundan farklı kılınabileceği ve yanlışlanabileceği bir durum yaratacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla Tanrı'nın pasif bir durumda edilgen bir bilgiye sahip olduğu gibi bir anlamın çıkarılması doğru değildir.

Ockham'ın bu anlayışının temel mantığının Tanrı'nın bilgisinin tamamen geçmiş hakkında olmadığı bir ucunun gelecekle bağlantılı olduğunu ifade etmiştik. Bunun temel amacı gelecekteki olgular hakkında Tanrı'nın önbilgisi geçmişte olduğu için zorunlu olması gerektiği konusundaki temel metafizik ilkeye karşı çıkararak fatalizmden kaçınmaya çalışılmasıdır. Temel olarak Aristoteles gelecek zamanlı önermelerin doğru da yanlış da olabileceğini belirterek bir anlamda bu önermelere üçüncü bir değer atfetmiş olduğunu daha önce zikretmiştik. Daha önce de ifade edildiği gibi,¹⁵⁶ üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi burada üçüncü bir değer unsuru olarak yorumlanmış gözükmeyle birlikte, Ockham teizm söz konusu olduğunda gelecek zamanlı önermelerin sahip olabileceği iki değerden (p veya değil-p) birisine sahip olması gerektiğini varsayarak bir anlamda üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi yerine iki değerlilik (bivalence) ilkesini benimsemiş görünmektedir. Dolayısıyla Ockham, Aquinas'dan meselenin temel mantığı açısından burada tekrar ayrılmaktadır. Aquinas, ifade edildiği gibi, gelecek zamanlı önermelerin doğruluğu hakkında üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini kabul etmekte, dolayısıyla fatalizmden kurtulmak için Tanrı'nın bilgisini zamanın dışına çıkarmaktaydı. Bu yüzden Tanrı için bir ön bilgidен bahsedilemeyeceği için, gelecek zamanlı önermelerin önceden bir doğruluk değerine sahip olamayacağından fatalizm de ortadan kalkmış olmaktadır. Fakat bunun aksine Ockham için, gelecek zamanlı önermelerin doğru olmasından ya da yanlış olmasından bahsedebilmemize karşın, onların zorunlu olarak doğru veya yanlış olduğunu iddia edemeyiz. Ona göre, Aquinas'ın aksine geçmişin zorunlu olmadığını ifade ederek, gelecek kontenjanların arızı/geçici zorunlu olmasından bahsetmeyi mümkün görmemektedir. Özet olarak ifade edecek olursak gelecek zamanlı önermeler kesindir,

¹⁵⁶ Aristo'nun gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olup olamayacağı konusundaki tartışma için bkz, s. 57-59.

fakat zorunlu değildir. Ockham bu sonucu kabul etmenin teizme inanmanın bir gereği olduğunu söyler.

Bu nedenden dolayı Tanrı'nın gelecekteki kontenjanları nasıl bildiğini açıklamak mümkün değildir. Bununla birlikte Onun bunu bildiğine, fakat kontenjan bir şekilde bildiğine inanılmalıdır. Buna Azizlerin ifadelerinden inanmalıyız ki, Onlar Tanrı'nın şu anda meydana gelen şeyleri, meydana gelmiş olan şeyleri bilmesinden daha farklı bir şekilde bilmediğini söylerler.¹⁵⁷

Ockham'ın gelecek zamanlı önermelerin doğruluğu hakkında Tanrı'nın bilgisini ancak iman yoluyla bilebileceğimizi ifade eden diğer iddiası da şu şekildedir.

Aristo gelecek hakkındaki hiçbir kontenjan önerme hakkında doğruluk veya yanlışlık iddiasında bulunmaz; böylece Aristo'nun görüşüyle mutabık olarak bu tür önermelerin içerdiği zıtlardan biri diğerine göre daha doğru değildir. Böylece bu tür zıtların kısımlarından birisini her hangi bir akıl diğerine tercih edecek şekilde bilemez, çünkü doğru olmayan şey de bilinemez. Bu nedenle Aristo gelecek kontenjanların Tanrı tarafından bilinebileceğini iddia etmiş olamazdı, çünkü ona göre hiçbir gelecek kontenjan doğru değildir ve doğru olandan başka bilinecek bir şey yoktur.

İmanın hakikati gelecek kontenjanların Tanrı tarafından bilindiğini ileri sürer, böylece bir (önermenin) zıtlarından birisi bilinirken, diğeri Tanrı tarafından bilinmez. Örneğin ezelden Tanrı şunu biliyordu: Kutsal Bakire kurtarılacaktı ve O şunu hiç bilmedi: Kutsal Bakire kurtarılmayacaktı... Böylece zıtlardan biri biliniyor diğeri bilinmiyordu; bu yüzden biri doğru- bilinen- diğeri doğru değildi, çünkü Tanrı tarafından bilinmiyordu.¹⁵⁸

Craig'in de belirttiği gibi, Ockham burada hem (i) gelecek kontenjan önermelerin zıtlarından birisini, yani doğru olanı bildiğini, hem de (ii) bu önerme çiftlerinden birisinin doğruluk değerine sahip olmasının iman gereği olduğunu ifade eder.¹⁵⁹ Böylece Ockham'a göre Tanrı 'yarın ya yürüyüşe çıkacağım ya da evde kitap okuyacağım' gibi bütüncül bir önermenin bilgisine sahip değildir. Bunlardan hangisi doğruysa onu bilir. Diğer bir ifadeyle 'yarın yürüyüşe çıkacağım' veya 'evde kitap okuyacağım' gibi iki ayrı önermeden hangisi doğru ise onu bilir.

¹⁵⁷ Ockham, *age*, s. 50

¹⁵⁸ Ockham, *Summa Logicae*, 3.3.32, 54–69, Craig'ten alıntı, s. 147

¹⁵⁹ Craig, *age*, s.147

1.2 ZAMANSAL EZELİLİK VE İLAHİ ÖN BİLGİ

Ockham'a göre Tanrı'nın önbilgisi kontenjandır. Gelecek kontenjanlar hakkında Tanrı'nın zorunlu bilgiye sahip olması, Tanrı'nın A'yı değişmez bir şekilde bildiği varsayımı nedeniyle zorunlu olarak bildiği iddiasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zorunlulukla değişmezlik arasında birbirini gerektiren bir ilişki olduğu öngörülmüştür.¹⁶⁰

Bu yüzden Onda değişmez olarak var olan zorunlu olarak vardır aynı zamanda.

[Gelecek kontenjanlar hakkında Tanrı'nın zorunlu bilgiye sahip olduğunu] iki şekilde anlaşılabilirliğini iddia ediyorum. Birinci şekilde [anlaşıldığında], Tanrı'nın bilgisi vasıtasıyla gelecek kontenjanların bilindiğinin, zorunlu olduğu [anlamına gelir]. Bu doğrudur, çünkü ilahi özün kendisi, kompleks olmayan şeyler kadar kompleks olan zorunlu kontenjan bütün şeyler hakkındaki değişmez tek bir zorunluluktur. İkinci şekilde [anlaşıldığında], gelecek kontenjanların bilindiği bu bilginin zorunlu olduğu [anlamına gelir]. Ve [Onun bilgisi] bu şekilde zorunlu değildir. Gelecek mümkünler hakkında Tanrı'nın zorunlu bilgiye sahip olduğunu kabul etmemize gerek yoktur; aksine [gelecek hakkındaki Onun bilgisi] kontenjandır.¹⁶¹

Buradaki alıntıdan anlaşılacağı gibi Ockham zorunluluğu Tanrı'nın özsel yapısına atfetmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın özsel doğası değişime uğramamakta, tabir caizse tabiatını muhafaza etmektedir. Burada söz konusu olan zorunluluğun, Tanrı'nın bildiği şeylerin zorunluluğu olarak anlaşılması, Ockham tarafından kabul edilebilecek bir şey olarak görünmemektedir. Bu Tanrı'nın bilgi gibi bir özsel niteliğe sahip olmadığı anlamına gelmemelidir. Bunun aksine bu âlemin kontenjan olması ve varlığının zorunlu olmaması, Tanrı'nın bu âlemlle ilgili olarak da kontenjan bir bilgiye sahip olduğu anlamına gelir. Bu âlem var da olabilirdi yok da. Eğer bu âlemi Tanrı var kılmıyaydı bu âlem hakkında Tanrı'nın bilgisinden bahsedemeyecektik. Buna paralel olarak, Tanrı'nın bilgisinin kontenjan olması Tanrı'nın doğasında her hangi bir değişiklik yapmamaktadır. Ockham Tanrı'nın özü ile sıfatları arasında bir ayırım yapmaktadır. Dolayısıyla Onun için Tanrı'nın

¹⁶⁰ Ockham, *age*, s. 67

¹⁶¹ Ockham, *age*, s. 67

sıfatlarının, tabiatından ayrı bir niteliği vardır. Bu temel olarak Tanrı'nın basit olduğunu savunanların onun sıfatlarının sadece lâfzî anlamı olduğunu kabul edip gerçek bir anlama sahip olmadığını savunanlardan farklı bir yorumdur.

Tanrı'da var olabilen herhangi bir şey, O değişmez olduğu için zorunluluktan var olabildiği[iddia edilmiştir]. Fakat A'yı bilmek Tanrı'da olabilir. Böylece zorunlu olarak, Tanrı'dadır. Bu yüzden zorunlu olarak O, A'yı bilir.

Tanrı'da olanın veya formel olarak Onda olabilenin, zorunlu olarak Tanrı olduğunu ileri sürüyorum. A'yı bilmek formel olarak Tanrı'da değildir, aksine, sadece yüklem aracılığıyla; belirli bir ad veya kavram [bazen] Tanrı'nın yüklemi kılınır, diğer zamanda da kılınmaz. Ve onun Tanrı olması zorunlu değildir, çünkü 'Rab' ismi kontenjan ve zamansal olarak Tanrı'nın yüklemi kılınır ve bununla birlikte o Tanrı değildir.¹⁶²

Bilgi bizatihi Tanrı'nın özsel bir niteliği değildir, aksine Tanrı'yla Tanrı'nın dışındakiler arasında bir ilişkidir. Biz Tanrı A'yı biliyor dediğimizde gerçekten Tanrı'ya bir sıfat yüklemiş oluruz fakat bu şekilde ifade etmek bizatihi Tanrıyı kendinde betimlemiş olmuyoruz. Benzer şekilde 'Tanrı Rabdir' dediği zaman bu önerme yaratma mevcut olduğunda doğruluk değerini kazanmış olur. Fakat 'Rab olma' Tanrı'nın özsel bir niteliği değildir ve dolayısıyla zorunlu olarak sahip olduğu bir şey değildir. Bu yüzden Ockham Tanrı'nın bilgisi değişince Tanrı'nın da değişmesi gerektiğini kabul etmez.¹⁶³

Ockham'a göre, Tanrı'nın sıfatlarının Tanrı'nın tabiatından ayrı gerçek bir anlama sahip olması, Tanrı'nın sahip olduğundan başka bir tabiata sahip olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin kontenjanlığı Tanrı'nın tabiatında bir değişiklik meydana getirmediğinden, Tanrı'nın değişmezliği Tanrı kavramıyla ilgili temel kavram olarak yerini muhafaza etmektedir. Böylece Tanrı'nın zamansal bir ezeliğe sahip olması, sahip olduğu sıfatların Aquinas'ın anladığı gibi zatına irca edilmesini zorunlu kılmaz.¹⁶⁴ Ockham bir anlamda zat sıfat ayırımına gitmektedir ki, böylece Tanrı'nın bilgisinin zamansal bir

¹⁶² Ockham, *age*, s. 69

¹⁶³ Gerard J. Hughes, *The Nature of God*, Routledge, New York, 1995, s. 83

¹⁶⁴ Hughes, *age*, s. 83

karakter arz etmesine rağmen, Tanrı'nın zatında bir değişiklik meydana getirmektedir. Önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi Aquinas Tanrı'da herhangi bir özsel olmayan (extrinsic) değişikliği makul karşılamamaktaydı. Oysa Ockham için meselenin çözümünde bu ayırım temel bir unsur olarak görünmektedir. Tanrı'da özsel (intrinsic) değişiklik olmasa bile özsel olmayan (extrinsic) değişim olabilir. Böylece bu ayırımla, Tanrı'nın özsel olarak basitliği ve mükemmelliği korunmuş olacaktır. Fakat Ockham'ın basitliği Thomas'dan farklı anladığını söylememiz yerinde olacaktır. Daha öncede ifade edildiği gibi Thomas her hangi özsel olmayan değişimi Tanrı'nın basitliğini kaldıracı bir unsur olarak görürken, Tanrı'da zat sıfat ayırımı makul görmemektedir. Bunun aksine Ockham için bu zat sıfat ayırımı Tanrı'nın mutlak anlamda basitliği konusunda bir problem yaratmaz.

Ockham'ın görüşlerinin daha iyi anlaşılması için St. Thomas'ınkiyle karşılaştırılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden şema halinde St. Thomas'ın görüşlerini verip Ockham'ın ondan ayrıldığı noktaları ortaya koymamız, konunun açıklığa kavuşmasına yardımcı olabilir. St. Thomas'a göre Tanrı'nın temel niteliklerini şu şekilde açıklayabiliriz:

- A. Tanrı basittir.
- B. Tanrı değişmez, dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi de değişmez.
- C. Tanrı her şeyi bilir ve onun yaratma hakkındaki bilgisi arızı (accidental) olarak zorunludur.
- D. İnsan özgür seçimler yapabilir.
- E. Tanrı mahlûkat üzerinde İnyetini icra eder.
- F. Tanrı ezelidir.

G. Z_1 zamanında gelecekteki z_3 zamanı hakkında doğru bir önermede bulunmak mümkündür.

H. Geçmiş olan (veya ezeli olan) değiştirilemez.

İ. Tanrı'nın bu dünyayı yaratma eylemi, tikel zamanlarda bu dünyadaki bazı olayları belirlenmemiş/indetermine bırakır.¹⁶⁵

Ockham'ın Aquinas'la mutabık olduğu birçok durum söz konusudur, fakat aynı zamanda bazı noktalarda da ayrıldıklarını ifade etmek gerekir. Ockham F'yi Aquinas'ın anladığından farklı anlamaktadır, B'yi değişikliğe uğratmaktadır ve C'nin ikinci kısmını inkâr etmektedir. Burada Ockham'ın temel iddiası, C'deki kipsiz bilmenin kipli bilme ile değiştirilmesi gerektiğidir. Daha önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi, Aquinas için Tanrı'nın her şeyi bilen olabilmesi, zaman endeksli ifadeleri kipsiz ifadelere dönüştürerek mümkün olabiliyordu. Fakat Ockham için Tanrı'nın zamansal bir yönü var olduğundan, Ona göre Tanrı zamansal ifadeleri, dönüştürmeksizin zamansal olarak bilebilir. Dolayısıyla Ockham ezeliği zamanın dışında bir ezeliklik olarak değil, zamanı kuşatacak şekilde bir ezeliklik (everlastingly) olarak anlamaktadır. O devamlı Tanrı'nın geçmişte bilmiş olmasından, bilmiş olacağından bahsetmekte, Tanrı'nın bilgisinin içeriğinin değişeceğini ileri sürmektedir. Belirli bir zamanda Tanrı'nın Socrates'ın oturuyor olduğunu bilmesinden bahsedilebilirken, diğer yandan Socrates'ın oturmuş olduğunu Tanrı'nın bilmesinden bahsedebiliriz. Daha önce de gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olmamasının Ockham tarafından kabul edilemeyeceğini ifade etmiştik. Dolayısıyla Ockham Tanrı'nın geleceği bilmemesinin, Tanrı'nın inayeti ve hükümlerliliği ile bağdaşacağı iddiasını tutarlı bulmaz. Bu yüzden Ockham F'yi zamansal ezeliklik olarak algıladığından, ilahi hükümlerlilik ve inayetten taviz vermemek için, geleceğin Tanrı

¹⁶⁵ Hughes, *age*, s. 79

tarafından bilinebileceğini ileri sürer. Ezeliliği farklı bir şekilde yorumlayarak ilahi inayet ve hükümlerliliği kurtarmaya çalışmıştır.

Ockham'ın gelecek kontenjanlar hakkında Tanrı'nın bilgisinin var olması gerektiği konusundaki görüşünün temel dayanağını teizmden aldığını ifade etmiştik. Ona göre bu bilginin felsefi olarak kanıtlanması zor olmakla birlikte, böyle bir bilginin var olduğu teizm açısından gereklidir. Bu tür bir bilginin nasıl mümkün olduğu konusunda Ockham'ın şüpheli bir yaklaşıma sahip olduğu gözükmele birlikte, yine de felsefesinin temel unsurlarından olan sezgisel bilgi anlayışının Tanrı'nın bilgisi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

[Açık bir şekilde açıklamak imkânsız olmasına] karşın, [gelecek kontenjanları bilmenin] aşağıdaki yolu [Tanrıya] atfedilebilir. Bir takım karmaşık olmayan şeyler hakkında tek ve aynı sezgici biliş temelinde dayalı olan insan aklı 'A vardır' ve 'A var değildir' gibi bir birinin zıttı olan önermeler hakkında açık bir bilişe sahip olabildiği gibi, aynı şekilde ilahi özün, bütün geçmiş ve gelecek şeyler hakkında o kadar mükemmel açık sezgici biliş olduğu kabul edilebilir. Bu sayede zıtların hangisinin yanlış hangisinin doğru olduğunu bilecek şekilde, bütün geçmiş ve şimdiki şeyler hakkında açık bir biliştir.¹⁶⁶

Buradan anlaşılan Adams ve Kretzman'ın da ifade ettiği gibi,¹⁶⁷ nasıl ki Ockham'ın felsefesinde insan mevcut objeler hakkında sezgisel bilgiye sahipse, aynı şekilde geçmiş, şimdi ve geleceğin hepsi hakkında Tanrı'nın sezgisel bilgiye sahip olduğudur. Bunun nasıl olduğu konusunda, Ockham her hangi bir açıklama getirmemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Tanrı'nın z_1 zamanında z_2 hakkındaki bilgisinin doğru olması z_2 'nin şimdiden bilfiil doğru olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla Boethius ve St. Thomas'da olduğu gibi Tanrı'nın ezeli bilgisinin zamansal olanla eşzamanlılığa sahip olduğu iddiası ifade edildiğinde, geçmiş

¹⁶⁶ Ockham, *age*, s. 50

¹⁶⁷ Marilyn M. Adams and Norman Kretzman, "Introduction", William of Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, AAC, New York, 1969, s. 23

şimdi ve geleceğin bilfiil var olması gerektiği itirazı Ockham için geçerli olmayacaktır. Ockham'ın zaman felsefesi açısından sadece şimdi vardır. Geçmiş olup bitmiş gelecekte bilkuvve olarak mevcuttur.

İnsan özgürlüğü söz konusu olduğunda, Tanrı'nın ön bilgisi ile insan özgür eylemlerinin bir arada bulunabileceğini ifade eden Ockham, bu anlamda bağdaşmacı bir tutuma sahiptir. Dolayısıyla Ockham'a göre bizim geleceği değiştirme gücümüz yoktur. İnsan sadece yapacağı eylemi yapma anına kadar yapmama seçeneğine sahiptir, eylem anında sadece eylemi yapma/yerine getirme veya belirleyebilme gücüne sahiptir. Ezeldeki Tanrı bilgisi ile gelecekteki insan fiili örtüştüğünden, yani birbirini dışlayan unsurlar olmadığından, insanın sadece eylemi gerçekleştirme gücü vardır.

Özgürlükle ilgili diğer bir problem de değişmez durumlar ile değişir durumlar arasındaki sınırların tam net olmamasından kaynaklanmamaktadır. Tanrı'nın bilgisinin hangisi değişmez durum hangisi değişir durum olduğu konusunda yoğun tartışmalar vardır. Bu yüzden geri kalan kısımda bu ayırım ve muhtemel sonuçları üzerinde yoğunlaşacağız.

Ockham'ın Tanrı'nın bilgisi hakkında ortaya koymuş olduğu görüşleri kısaca özetleye çalışmak bundan sonraki ifade edilenleri daha anlamlı kılacaktır. Ockham, Aquinas'ın ifade etmiş olduğu Tanrı'nın bilgisinin zamanın dışında olacak şekilde ezeli olmasını kabul etmemektedir. Diğer kabul etmediği bir unsur olarak, Aquinas için Tanrı'nın bilgisi nihayetinde, zatiyla aynı olduğundan dolayı ezeli bir bilgi olduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla Aquinas'a göre, Tanrı'nın bilgisi ezeli olduğu için zorunludur. Bu zorunlu bilgi iradesi vasıtasıyla nedensel karaktere sahip olduğundan dolayı kontenjan âlemde mutlak anlamda olmasa da arızı/geçici bir zorunlulukla iş görmektedir. Ockham kontenjan âlemdeki ikincil nedenlerin arızı zorunlu olduklarını kabul etmemektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Aquinas'da "eğer Tanrı yarın İstanbul'a gideceğimi biliyorsa,

boğazda balık yiyeceğimi de bilir” hipotetik/şartlı önermesinin doğruluk değerini kazanmasını Tanrı’ya bağlamaktaydı. Çünkü bu şartlı önermenin ön bileşeni Tanrı’nın bilgisiyle ilişkili olduğundan ve ezelidir ve zorunludur. Art bileşende kontenjandır kontenjan olduğundan dolayı zamansal/geçici zorunludur. Dolayısıyla yine Aquinas’a göre şartlı bir önermenin ön bileşeni doğru olursa, art bileşeni de doğru olmalıdır. Anlatılanlardan anlaşılacağı gibi, Ockham Tanrı’nın bazı bilgilerinin geçmişte olmasına karşın bunların bir ucunun da gelecekle ilişkili olduğunu varsaymaktadır. Yukarıdaki şartlı önermenin ön bileşeni geçmişte olmasına (ezeli veya asgari gelecekteki fiilden önce olduğundan) art bileşeni gelecekle ilişkilidir. Dolayısıyla bu şartlı önermenin Aquinas’da olduğu gibi doğruluk değerini kazanması sadece ön bileşenin doğru olması vasıtasıyla değildir. Tabir caizse, ön bileşenle art bileşen bu şartlı önermenin doğruluk değerinin oluşmasını beraber sağlarlar. Diğer bir ifadeyle bu önermenin iki unsuru birbirini gerektiren unsurlardır. Ockham’ın böyle bir var sayımı kabul etmesinin en temel nedenlerinden birisi olarak, zamansal ezeliği kabul etmesini ve şimdiki zamanın ontolojik önceliğine vurgu yapmasından kaynaklanır. Ona göre geçmiş ve şimdiki zaman zorunlu olmasına karşın gelecek bilfiil meydana gelene kadar, yani şimdi olana kadar, olduğunun aksini olabilme ihtimalini taşır. Diğer bir ifadeyle Tanrı’nın geçmişte gelecekteki A fiili hakkında sahip olduğu bilgi A’yı zorunlu olarak doğru kılmaz. Mümkün bir şekilde doğru kılar. Bilfiil vukuu bulmadan önce A fiiline arızı/zamansal zorunlu diyemeyiz. Böylece Tanrı’nın gelecek hakkındaki bilgisi arızı zorunlu değilse, fatalizmden kurtulunmuş olmaktadır. Böylece tartışma Tanrı’nın hangi inançlarının gelecekle ilgili olduğu hangilerinin olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı’nın hangi inançları değişir durum hangisi değişmez durum olduğunun belirlenmesi ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

1.3 DEĞİŞMEZ DURUMLAR VE DEĞİŞİR DURUMLAR

Bu anlamda son zamanlarda bu tartışmaların başlamasına neden olmuş olan Nelson Pike'in görüşlerini ortaya koyup, ona karşı getirilen eleştirileri değerlendirmeye çalışacağız. Pike "Divine Omniscience and Voluntary Action"¹⁶⁸ adlı makalesinde Tanrı'nın özsel olarak her şeyi bilen olması durumunda, insanın özgür olamayacağını ileri sürmektedir. Onun temel tezi, geçmişin zorunlu olması nedeniyle değiştirilemeyeceği, dolayısıyla Tanrı'nın z_1 'de failin z_2 'deki fiili hakkında değişmez ve zorunlu inançları olduğunu iddia etmektedir. Böylece Pike geçmişin değiştirilemeyeceği ve bunun sonucunda da teolojik fatalizm olduğu konusundaki iddiası temelde iki varsayımdan kaynaklanmakta olduğunu söyleyebiliriz.

1. Hiç kimsenin, herhangi bir zamandan (şimdi) önceki bir zamanda (geçmiş), belirli bir inanca sahip olan bir kimsenin o inanca sahip olmamasına neden olması, gücü dâhilinde değildir.
2. Eğer Tanrı z_1 zamanında varsa ve z_2 'de Jones'un x 'i yapacağına z_1 'de inanmışsa ve z_2 'de x 'i yapmaktan sakınmak Jones'un gücü dâhilinde ise, o zaman;
 - a) z_1 'de Tanrı'nın yanlış bir inanca sahip olmasına neden olacak bir şey yapmak, z_2 zamanında Jones'un gücü dâhilindedir veya b) z_1 'de Tanrı'nın sahip olduğu inanca, Tanrı'nın sahip olmamasına neden olacak bir şeyi z_2 'de yapmak, Jones'un gücü dâhilindedir, c) z_1 zamanında Jones'un z_2 'de x 'i yapacağına inanmış olan herhangi bir kimse (ki onlardan birisi varsayım gereği Tanrıdır) yanlış bir inanca sahiptir ve böylece o Tanrı değildir-yani bu şu anlama gelir ki, (varsayım gereği z_1 'de var olan Tanrı'nın) x_1 'de var olmadığı anlamına gelir.¹⁶⁹

Pike'in iddiasından şu sonuçları çıkarmak mümkün görünmektedir; (1) geçmişin değiştirilemeyeceğini, diğer bir ifadeyle geçmişin zorunlu olduğunu, (2) ise, eğer Tanrı zorunlu olarak her şeyi bilirse ve z_1 'de z_2 'de olacak şeyi önceden biliyorsa, bir kimse z_2 'de A veya değil-A fiilinden birini yapabilme gücüne sahip olduğunda, ya Tanrı'nın

¹⁶⁸ Pike, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *Philosophy of Religion, An Antology*, ed., Luis P. Pojman, WPC, 1988, Belmont, s., 261.

¹⁶⁹ Pike, agm. s. 263-64.

geçmişteki inancını yanlış kılacaktır, ki bu özsel olarak her şeyi bilen olmasıyla bağdaşmaz, ya da failin z_2 'de yaptığından başka bir şey yapmaya gücü kudreti yoktur ki, bu da kişini özgür olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla Pike'a göre, Tanrı'nın geçmişteki inançları zorunlu olmasından dolayı değiştirilemeyeceği kabul edildiğinde, ya Tanrı'nın varlığından bahsetmemiz mümkün olmayacak, ya da failin fiilini yapma kudretine sahip olamayacağı bir şekilde kabul edilecektir.

Dolayısıyla Pike'ın bu iddiasına temelde iki şekilde karşı çıkmıştır. Bunlardan ilki, muhtemelen de en az tartışılanı, McCord Adams'ın Tanrı'nın varlığının değişmez durum olmadığını ispatlayarak, buradan Tanrı'nın var olamayacağına dair bir çıkarsamanın mümkün olamayacağı konusundadır. Adams'ın görüşleri, Tanrı'nın varlığının değişir veya değişmez durum olup olmadığı ekseninde olmasına rağmen, meselenin tartışılması farklı bir yönde olmuştur. Böylece bundan sonraki tartışma, Tanrı'nın varlığının değişir durum olup olmadığından ziyade, inanç ekseninde olup Tanrı'nın inançlarının değişir durum olup olmadığı ile ilgili olarak ilahi ön bilgi ile ilişkidir. Eğer Tanrı'nın inançlarının değişir durum olduğu ortaya konursa, Tanrı'nın ön bilgisi ile özgür iradenin birbirisini dışlamayacak şekilde bir arada bulunabileceği ileri sürülebilecektir. Eğer bu durum ortaya konamaz ise teizm açısından Tanrı'nın özsel nitelikleri ile özgürlük problemi arasında oldukça ciddi problemlerin var olduğu kabul edilmek zorunda kalınması muhtemel görünmektedir.

Kısaca tekrar ifade etmek gerekirse, Pike geçmişin zorunlu olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın gelecek hakkındaki geçmişin bilgisinin zorunlu olması nedeniyle değişmeyeceğini ifade ederek fatalizmi öngörmektedir. Bundan sonra tartışma geçmişin zorunlu olup olmadığı yani değişip değişmediği konusunda olup, değişmez durum ve değişir durum arasındaki ayırımın belirginleşmesi için yapılacaktır.

Pike'in yoğun tartışmalara neden olmuş bu makalesinin temel varsayımları, John Turk Saunders tarafından eleştirilmiştir. Saunders temelde Pike'ın geçmişin değişmeyeceği konusundaki görüşüne itiraz etmiştir. O Pike'la daha sonraki bir durumun daha önceki bir durum tarafından nedensel bir bağ sonucu değişikliğe uğratılamayacağı konusunda hemfikirdir. Çünkü böyle bir şey kabul edildiğinde, zamanda geriye dönük bir nedenlemenin varlığı kabul edilmiş olmaktadır. Jones'un z_2 'de Tanrı'nın z_1 'de yanlış bir inanca sahip olmasına neden olamayacağını açıktır. Diğer bir ifadeyle örneğin, Tanrı z_1 'de Jones'un 2010 seçimlerinde Amerika Başkanı olacağını bildiğini varsayalım. Fakat daha sonra Jones, 2010 seçimlerinden önce karar değiştirerek seçimlere aday olmayacağını bildirerek seçimlere girmekten vazgeçmiş olsun. Böylece Jones'un Amerika Başkanı olma olasılığı ortadan kalkmış olmaktadır. Eğer Tanrı'nın z_1 'deki bilgisini değişmez durum kabul edersek, bu durumda Tanrı'nın geçmişteki inancı yanlış kılınmış olacaktır. Fakat Saunder'a göre, Tanrı'nın geçmiş inançlarının hepsi değişmez durum olmayıp, onlardan bazıları değişen durumdur. Dolayısıyla Jones'un z_2 'de yapmış olduğu bir eylem Tanrı'nın z_1 'deki inancını yanlış kılmak yerine, Tanrı'nın, Jones'un z_2 'de yapmış olduğu bir eylemle örtüşen bir inanca sahip olduğunu varsayar. Bu yüzden Tanrı'nın inancı, Jones'un z_2 'de seçimlere girmeyeceği şeklindeki olacaktır. Bu Jones'un seçimlere gireceği şeklindeki bir inancın yanlışlanarak onun yerine geçtiği anlamına gelmemektedir. Tekrar ifade etmek gerekirse, burada kastedilen anlam, Tanrı'nın yanlış inançlara sahip olmasından bahsetmek yerine, var olandan başka inançlara sahip olabileceği anlamına gelir. Tanrı'nın geçmişteki inançları gelecekle ilgili değişmez durumlar olmadığından dolayı, bütün mümkün dünyalarda zorunlu olarak aynı olmayıp, var olandan başka türlü olma olasılığını kendi içerisinde barındırır. Dolayısıyla burada Tanrı'nın inançlarının yanlış kılındığının varsayılması yerine, daha sonra meydana gelecek olanla Tanrı'nın önceki inancı arasında

bir bağdaşmanın söz konusu olacağı iddia edilmektedir. Bu anlamda Saunders'a göre, bir kimsenin geçmişteki durumların var olduklarından daha farklı var olabileceklerini ifade etmesi, geleceğin olduğundan daha farklı var olabileceğinin ifade edilmesinden daha farklı bir anlam içermez.¹⁷⁰ Saunders geçmişteki bazı olayların gelecekle bir bağlantısı olduğunu iddia etmektedir.

1965 yılında bu makaleyi yazmasaydım eğer, Sezar'ın suikasta maruz kalması olduğundan farklı olmuş olacaktı, çünkü bu makalemden 2009 yıl önce olmuş olmayacaktı. 1965 yılında bu makaleyi yazmama gücüne sahip olmadığımı ileri sürmek saçma olurdu. Bu bir kez görüldüğünde, Jones'un z_2 'de x 'i yapmaktan sakınma gücüne sahip olduğunu ve bunun aynı zamanda Tanrı'nın özsel olarak her şeyi bilen olmasının insanın özgür olması meselesi ile ilişkili olmadığını varsaymak çelişki olmazdı.¹⁷¹

Bu alıntıda Saunders'ın belirtmeye çalıştığı geleceğin bir şekilde geçmişle bağlantılı olduğudur. Dolayısıyla 1965'de yazmış olduğu makale, 2009 yıl önceki Sezar'ın suikasta maruz kalması ilişkili bir durumdur. Bu yüzden Saunders 1965 yılında makaleyi yazmama özgürlüğünün olmadığını iddia etmenin olanaklı olmadığını ifade ediyor. Dolayısıyla Pike'ın ifade ettiği insanın özgür iradesinin var olabilmesi için Tanrı'nın her şeyi bilen olmasının özsel bir nitelik olmaması gerektiği yargısının yerinde olmadığını iddia ediyor.

Saunders Ockhamcı bir bakış açısının yeniden canlandırmaya çalışarak, bazı önermelerin zaman kipi olarak geçmişte olmasına karşın, anlamsal olarak gelecekle bağlantısı olduğunu, dolayısıyla geçmişin zorunluluğunun geleceğe aktarılamayacağı ifade etmektedir. Geçmiş ve gelecek zamanlı önerme birbirini gerektiriyorsa, bu durumda fatalizm de söz konusu olamayacaktır. Pike, Saunders'a verdiği cevapta, geçmiş zamanlı önermelerin gelecek zamanlı ilgili bir eşleniği, ona tekabül eden bir karşılığı olduğu görüşünün tutarlı olmadığını belirtiyor. Ona göre (1) tamamen değişmez durumlarla

¹⁷⁰ John Turk Sanders, "Of God and Freedom" *The Philosophical Review*, Vol. 75, NO.2, 1966, s., 221

¹⁷¹ Saunders, *agm.* s. 224.

ilgilidir.¹⁷² Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın geçmiş inançları değişmez bir durumdur. Dolayısıyla değiştirilmesi imkânsızdır.

Değişir ve değişmez durumlar ile ilgili tartışmalar ilahi ön bilginin insan hürriyetini sınırlandırıp sınırlandırmayacağı konusunda temel eksen olmasından sonra, konuyla ilgili oldukça makale yayınlanmıştır. Mesele daha çok Tanrı'nın geçmiş inançları değişmez durumlar olarak kabul edildiği takdirde, insanın liberal anlamda özgür iradeye sahip olup olamayacağı konusunda düğümlenmiş bulunmaktadır. Tanrı'nın inançlarının değişmez durumlar olduğunu savunanlara karşı değişir durum olduğunu savunanlar ise, Tanrı'nın geçmişteki inançlarının değişir durum olduğunu savunarak, bir şekilde Tanrı'nın bilgisinin geriye dönük bir nedenleme (backward causation) olasılığını devre dışı bırakmaya çalışmışlardır. Çünkü Tanrı'nın z_1 'de z_2 hakkındaki inancı değişmez durumsa, o takdirde alternatif seçeneklere sahip özgür bir failin ya fiiline yerine getirmede özgürlüğü olmayacaktır, ya da özgür olduğu kabul edilirse, z_2 'de yapmış olduğu bir fiil z_1 'de Tanrı'nın inancını yanlış çıkarma olasılığına sahip olacaktır. Dolayısıyla varmak istedikleri hedef, Tanrı'nın bilgisinin yanlışlanabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Eğer geriye dönük bir nedenleme ile Tanrı'nın bilgisi değiştirilmiyorsa ve insan liberal anlamda özgür iradeye sahipse, o takdirde bu ikisinin bir arada telifi ancak karşıt- durumsal (counterfactually) bir özgürlükle mümkün olacaktır.

M. M. Adams, Pike'ın yukarıda savunmuş olduğu 2. maddenin C şikkına aynı şekilde itiraz etmektedir. Ona göre Tanrı'nın geçmişteki bilgisi değişmez durum olması, Tanrı'nın var olmamasına da bir gerekçe oluşturmaz. Dolayısıyla Pike'ın savunmuş olduğu Tanrı'nın özsel olarak her şeyi bilen olması ile kıdem ve beka sıfatlarına sahip olmasının insan özgürlüğü ile bir arada bulunamayacağını tezinin ortadan kalkacağını iddia

¹⁷² Pike, "Of God and Freedom: A Rejoinder", *The Philosophical Review*, Vol, 75, No.3 1966, s., 371

etmektedir.¹⁷³ Bu yüzden Adams'ın savunmuş olduğu değişmez ve değişir gerçek ayırımını vermek yerinde olacaktır.

(B) “p önermesi en azından, kısmen = “Bir şeyin z zamanında olması veya olmaması veya bilfiil olması veya bilfiil olmaması, p'nin Z zamanı hakkındadır” veya doğruluğunun zorunlu şartıdır.¹⁷⁴

‘Sezar M.Ö 44’de öldü’ önermesi herhangi gelecek zamanla ilgili referansa sahip değildir. Çünkü Sezar’ın ölmüş olması bu önermenin doğru olmasının zorunlu şartıdır. Fakat ‘Sezar Saunders bu makaleyi yazmadan 2009 yıl önce öldü’ önermesi en azından M.Ö. 44 yılıyla nispeten ilişkilidir. İkincinin doğru olması için Sezar’ın ölümü zorunlu bir şart oluşturur. Dolayısıyla B’ye dayanan değişmez durum kavramı şu şekilde formüle edilebilir;

(C) p önermesi Z zamanı hakkında = “p her hangi bir gelecekteki Z zamanıyla ‘değişmez’ durum ifade eder. kısmen de olsa ilişkiye sahip değildir.¹⁷⁵

Dolayısıyla burada değişir durum ve değişmez durum arasındaki temel ayırım zaman yönünden yapılmıştır. Bu tanımda eğer geçmişteki bir durum gelecekle zamansal bir bağı yoksa değişmez durum olarak adlandırılacaktır. Fakat gelecekle ilgili her hangi zamansal bir ilişkiye sahipse değişir durum olacaktır. Adams’ın yapmış olduğu bu ayırım konusunda bir takım eleştirilere maruz kaldığını söyleyebiliriz. Adams’ın değişmez durum olarak kabul ettiklerinin, kolayca değişir duruma dönüştürülebileceği konusunda var olan eleştiriler nedeniyle, aslında Adams’a göre geçmiş hakkında değişmez durum kalmadığı ve bütün durumların değişir durum olarak addedilmesi gerektiği konusunda itirazların var

¹⁷³Marilyn McCord Adams , “Is the Existence of God A “Hard” Fact?”, *The Philosophical Review*,76 (1976) s, 493.

¹⁷⁴ Adams, *agm*, s. 493.

¹⁷⁵ Adams, *agm*. s. 493–94.

olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Dolayısıyla buradan değişmez ve değişir durum ayırımına varmanın oldukça zor olduğu konusunda ciddi itirazlar mevcuttur. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, Adams değişmez durumla değişir durum arasındaki ayırımı, söz konusu olan zamandan sonraki zamanla ilişkili olacak şekilde var olması gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bir olgunun değişmez durum olması için, söz konusu olgunun vuku bulunduğu zaman diliminden daha sonraki zaman dilimi ile ilişkisinin olmaması gerekmektedir. Bu itirazı destekleyecek şekildeki bir örneği şu şekilde verebiliriz:

- 1) John F. Kennedy 1963 yılında öldürülmüştür.
- 2) 1993 yılında John F. Kennedy'nin öldürülmesi üzerinden 30 yıl geçmiştir.

(1) açık bir şekilde Adams'a göre, 1963 yılında değişmez bir durumdur. Fakat (1) aynı zamanda (2)'ye dönüştürülebilir. Bu yüzden (2)'yi (1) şeklinde ifade etmek yanlış olmayacaktır. Böylece (2) kısmen 1993 hakkında olduğu için, (1) 1963 hakkında değişir bir durum dönmüş olacaktır. Dolayısıyla buradan Adams'ın yapmaya çalıştığı değişir ve değişmez durum ayırımının varmak istediği sonuca varmadığı konusunda ciddi itirazlar mevcuttur.¹⁷⁶ Kanaatimizce Adams'ın yaptığı tanımın yeterli olması mümkün görünmemektedir.

Bununla birlikte değişir durum ile değişmez durum arasındaki bu ayırımı en temel itiraz, Tanrı'nın z_1 zamanında z_2 zamanı hakkında sahip olmuş olduğu inanç, her halükarda z_2 'de her ne yapılsa yapılsın aynı kalacağı görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın z_1 'de z_2 'de olacak olay hakkında sahip olacağı inanç arasında zorunlu bir ilişkiden bahsedemeyiz. Bu yüzden Tanrı'nın geçmiş inancı her halükarda aynı kalacaktır.¹⁷⁷ Bu anlayışa göre inanç kavramı, kendisi hakkında inanç sahibi olunan şeyden bağımsız bir değere sahiptir. Dolayısıyla bu yargı Tanrı söz konusu olunca, insanın sahip

¹⁷⁶ Bu konudaki eleştiriler için, bkz. John Martin Fischer, "Freedom and Foreknowledge", *God, Foreknowledge and Freedom*, ed., John Martin Fischer, SUP, California, 1989, s. 91

¹⁷⁷ Fischer, *agm*, s. 95

olacağı inançtan daha belirgin bir hal alır. Bu yüzden Tanrı'nın gelecek hakkındaki inançları, gelecekte olacak olan şeyler her ne olursa olsun, aynı kalmak zorundadır. Nitece olarak Tanrı'nın geçmişteki inançları değişmez durumlar olarak kabul edilmek zorundadır.

Değişir durum değişmez durum hakkında inanç ekseninde devam eden tartışma değişmez durumla değişir durumu bir araya getirmeye çalışmış, fakat değişmez durumun yine de değişir durumu belirlediği kanaatinde ısrarcı olmuştur. Dolayısıyla geçmişin değişir durum olarak nitelendirilmesi bizim onu değiştirebileceğimiz güce sahip olduğumuz anlamına gelmez. Bu yüzden geçmiş bir önermenin bir ucunun gelecekle bağlantılı olduğu, fakat yine de benim o konuda her hangi bir güce sahip olamayacağım durumlar mevcuttur. Fischer burada yeni bir kavram ortaya koyar ki, bu da değişir/değişmez (hard/soft fact) durumdur. Bu ifadenin anlamı, geçmişin bir ucu gelecekle ilişkili olsa bile yine de değişmez durum özelliğini yitirmemiş olan durumlar olduğunu ileri sürer. Bu anlayış, Tanrı'nın geçmişteki inançlarını da bu kategoriye dâhil eder. Onun geçmişteki inançları her ne şekilde gelecek hakkında olsa bile bir yönüyle geçmişle bağlantılıdır. Dolayısıyla onların sadece değişir durum niteliğine sahip olduklarından bahsedemeyiz aksine onlar değişir değişmez durumdurlar.¹⁷⁸

Genel olarak böyle bir görüşün benimsenmiş olmasının temel sebebi, özgür olma kavramının özgür irade ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılamayacağı, diğer bir ifadeyle özgürlük kavramının bir failin yaptığı fiilin aksini de yapabilme kudretine sahip olması gerektiği ilkesinin zorunlu olmadığı görüşüne dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, özgür irade konusundaki bağdaşmacı yaklaşımın gereği olarak failin yaptığı eylemin de aksini yapabilmesi, yani alternatif seçeneklere sahip olması zorunlu değildir. Bu bakış

¹⁷⁸ John Martin Fischer, "Hard-Type Soft Fact", *The Philosophical Review*, XCV, No. 4, 1988, s. 595-97.

açısının özgür irade hakkındaki görüşleri ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacağı için şimdilik bu kadarla yetinmekte yarar görüyoruz.¹⁷⁹

Zamansal zorunluluk veya diğer bir ifadeyle arızı (kontenjan) zorunluluk hakkındaki diğer bir analiz, şimdiki zaman kipinin ontolojik önceliğine önem veren bakış açısından gelmiştir. Buna göre daha önce yapılmaya çalışılan değişmez ve değişir gerçek arasındaki ayrımların başarısızlığa uğramasının iki nedeni vardır; yalın şimdinin (pure present) metafiziksel önceliğine yeterince önem vermemek, geçmişin zorunluluğu ve nedensel zorunluluk arasındaki ayrımı açık bir şekilde ortaya koymamaktır. Bu yüzden zamansal/arızı zorunluluğun 4 temel niteliği şu şekilde ifade edilebilir:

- i. Zamansal olarak zorunlu olan bir önermenin zorunluluğu arızı olarak ona aittir; dolayısıyla sadece kontenjan önermeler zamansal olarak zorunlu veya imkânsız olabilirler.
- ii. Bir önermenin zamansal olarak zorunlu/imkânsız olması zamanla ilgili bir şeydir. Bu önermeleri üç gruba ayırabiliriz; z'de zamansal olarak zorunlu olanlar, z'de zamansal olarak imkânsız olanlar ve z de zamansal olarak kontenjan olanlar.
- iii. Bir önermenin z zamanında zamansal olarak zorunlu/imkânsız olması, z den sonraki her bir anda zorunlu olarak arızı yani zamansal zorunlu olmasını gerektirir. Yani hiçbir fail zamansal olarak zorunlu bir önermeyi yanlış kılma veya zamansal olarak imkânsız bir önermeyi doğru kılma gücüne sahip değildir.

¹⁷⁹ Fisher, "Ockhamism", *The Philosophical Review*, XCIV, No.1, 1985, s. 86–87; Frankfurt tarzı liberalcilik, failin önünde alternatif seçenekler olmasa da, fail fiilini kendi içinden gelen bir saikle ve dışsal bir neden olmaksızın yaparsa, özgür iradeye sahip olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla burada da geçmişin değişmez durum olması geleceğin geçmişe göre belirlenmiş olması failin önünde fiille ilgili alternatif seçeneklerin olamayacağı anlamına gelmektedir.

- iv. Biz sonuçları mantıksal olarak kontenjan önermelerle sınırladığımızda, zamansal zorunluluk diğer zorunluluk türleri gibi, “gerektirmeyi” (entailment) içerisinde barındırır.¹⁸⁰

Diğer bir ifadeyle (A) eğer p q’yü gerektiriyorsa ve q mantıksal olarak kontenjansa ve p z’de arızı zorunluysa, o takdirde q z’de arızı zorunludur. Bu açıklamaların ışığında (A) şartının (B) şartını gerektirdiğini açık bir şekilde söyleyebiliriz.

(B) eğer p q’yü gerektirirse ve p z’de arızı zorunlu ise, o takdirde hiç kimse z’de ve z’dan sonra q’yü yanlış kılma gücüne sahip olamaz.¹⁸¹

Durum böyle olunca, şu sonuç ortaya çıkacaktır; eğer $p \rightarrow q$ ise ve q mantıksal olarak kontenjan ve p z’de zamansal olarak zorunlu ise, o zaman q z’de zamansal olarak zorunludur. Dolayısıyla zorunlu bir önermeyi kimsenin yanlış kılmaya gücü olmadığı göz önünde bulundurulursa, (iii) ve (iv) den, eğer $p \rightarrow q$ ise ve p z’de zamansal olarak zorunlu ise, hiç kimsenin z’de ve z’dan sonra q’yu yanlış kılma gücüne sahip olmadığı sonucu çıkar. Bu yüzden bu anlayışa göre, geçmişin zorunluluğu kabul edilmiş olmakta, geçmişe zorunluluk atfetmenin anlamsız olduğu ifade edilmemektedir. Bu bakış açısına göre, geçmiş ve şimdi *aynı ortak tarihi* paylaşmaktadır. Geçmiş olan daha önce şimdi olduğundan dolayı ve şimdi de geçmiş olacağından dolayı bu iki ardışık zamansal dizin, aynı ortak tarihi oluşturmaktadır. Dolayısıyla buradaki en temel kavramlarından birisi *ortak tarih* kavramıdır. Geleceğin bu ortak tarihe dâhil olmamasının nedeni bilfiil var olmadığından ve farklı mümkün dünyaların var olabilmesine imkân verdiğiinden dolayı, olduğundan farklı olabilmesi nedeniyledir. Dolayısıyla gelecek daha belirlenmiş olmadığından geçmiş ve şimdi ile daha aynı ortak tarihi paylaşmamaktadır.

¹⁸⁰ Alfred J. Freddoso, “Accidental Necessity and Logical Determinism”, *God, Foreknowledge and Freedom*, ed. John Martin Fischer, SUP, California, 1989, s., 138-139

¹⁸¹ Freddoso, *agm.* s. 139

Bu varsayıma göre, gelecek zaman kipli önermelerin zamansal zorunluluğundan kaynaklanan mantıksal fatalizm iddiasından kaçınabiliriz. Örneğin “Sokrates baldıran zehiri içti” önermesi şu anda zamansal olarak zorunlu olmakla birlikte, çünkü “Sokrates baldıran zehiri içer” önermesinin geçmiş alt-anın bir üyesidir, fakat “Katie arabasını yıkayacak” gibi bir önerme, doğru olacağını varsaysak bile, herhangi bir alt-anın üyesi değildir. “Katie arabasını yıkayacak” önermesi bilfiil olarak doğruluk değeri kazanmadığından dolayı, bizim dünyamızla aynı tarihleri paylaşmamış olan diğer mümkün dünyalar vardır. Yani “Katie arabasını yıkayacak” önermesi doğru olacak olmasına karşın, bunun doğru olmadığı diğer dünyalar mevcut olduğu için bu önerme zamansal olarak zorunlu değildir.¹⁸² Böylece fatalizmin temel iddiası olan geçmişin zorunlu olması nedeniyle geleceğinde zorunlu olacağı iddiası ortadan kalkmış olacaktır.

Yukarıdaki tanım şimdiki zamanın önceliğine önem vermesi bakımından önemli bir açılım sağlamasına rağmen, geleceğin şimdi ile bağlantısını ortadan kaldırdığı ve zaman dilimlerini alt anlara bölerek bir anlamda zaman kiplerini ortadan kaldırdığından yeterli olamayacağı konusunda eleştirilere maruz kalmaktadır. Değişir durum ve değişmez durum konusunda şu ana kadar yapılan açıklamalar ışığında birkaç noktaya vurgu yapmakta fayda var. İlk olarak geçmişteki her durumun değişmez olamayacağı bunlardan bir kısmının gelecekle bağlantılı olması gerektiğini ifade ettik. Bundan sonra buna ilaveten eğer geçmişteki bir önermenin doğruluk değerine sahip olması için gelecek zamanlı bir önermeye ihtiyacı yoksa geçmiş durum olduğunu, eğer ihtiyacı varsa değişir durum olduğunu ifade etmeye çalıştık. Dolayısıyla doğruluk değeri kriteri, ikinci bir unsur olarak görünmektedir. Ortak tarih ve gelecek zamanın bu ortak tarihi paylaşmaması diğer bir açıklayıcı unsur olmasına rağmen yeterli görünmemektedir. Değişmez ve değişir durum

¹⁸² Freddoso, *agm.* s. 155–156

arasındaki farkı bu açıklamaları göz önünde bulundurarak daha ileriye götüren diğer bir açıklamanın *karşıt durumlar*¹⁸³ (counterfactuals) ekseninde yapıldığını söyleyebiliriz. Geçmişteki bir olay veya durum, gelecekteki bir olay veya duruma karşıt durumsal olarak bağlıysa, diğer bir ifadeyle ona dayanıyorsa, aynı şekilde önceki olay veya durum da sonraki olay ve durumun bir neticesi olarak var olduğunda değişir durumdur. Farklı şekilde ifade edecek olursak, geçmiş ve gelecek durumlar birbirlerini karşıt durumsal olarak gerektiriyorsa ve geleceğin meydana gelmesi geçmişe dayanıyorsa aynı şekilde geçmişin meydana gelmesi de karşıt durumsal olarak geleceğe dayanmaktadır. Dolayısıyla karşıt durumsal önermenin birbirlerini gerektirdiği durumda ancak değişir durumdan bahsedebiliriz. Gerektirmiyorlarsa, bu değişmez durumdur. Yani geçmişteki bir durum doğru olmak için gelecekteki bir duruma karşıt durumsal olarak gereksinim duymuyorsa, değişmez durum olduğu söylenebilir.¹⁸⁴ Geçmiş durumun değişir olması demek, örneğin, “eğer Tanrı yarın İstanbul’a gideceğimi biliyorsa, Boğaz’da balık yiyeceğimi de bilir” önermesi doğru olduğu takdirde, şartlı cümlenin ikinci kısmı “balık yemeyeceğim” olarak tezahür ederse, bu önermenin geçmişteki karşıtı da “eğer Tanrı yarın İstanbul’a gideceğimi biliyorsa, Boğaz’da balık yemeyeceğimi de bilir” olarak tezahür eder. Dolayısıyla burada

¹⁸³ Modern tartışmalarda Molina’nın kullandığı orta bilgi, yerine karşıt-durumlar (counterfactual) kullanılmaktadır. Karşıt durumlar gerçekleşmemiş şartlı önermeler kategorisine girmektedir. Tanrı insanla ilgili bütün mümkün dünyaları bildiğinden dolayı, bilfiil gerçekleşecek olanları bilmesinin yanında bilfiil gerçekleşmemiş olanları da bilir. Örneğin, birisine söylenmiş olan “senin yerinde olsaydım, çok pahalı bir araba alırdım” gibi bir şartlı önerme gerçekleşmemiş bir şartlı önermedir. Karşıt durumlar teorisinin en temel niteliği Tanrı’nın gerçekleşmemiş karşıt durumların doğru olup olmadıklarını da bildiği noktasındadır.

¹⁸⁴ William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom, The Coherence of Theism: Omniscience*, E.J. Brill, Leiden, 1991, s.189, Burada karşıt durumsal şartlı durumların iki ucunun birbirine dayanması veya ilişkili olması, İngilizce’deki üç türlü olan şartlı önermelerin ikincisi olan “would” modal kavramıyla ifade edilenidir. Sembolik olarak “ $\square \rightarrow$ ” olarak ifade edilebilir. Diğer taraftan buradaki birbirine dayanma veya ilişki “might” modal kavramıyla ifade edilemez. Çünkü bu söz konusu edildiğinde olasılığa dayalı bir ilişkiden bahsetmiş oluruz ki, bu durumda gelecek zamanlı bir durumla geçmiş zamanlı durumun arasında birbirini gerektirme ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla sembolik olarak “ $\diamond \rightarrow$ ” olarak ifade edilebilir. Örneğin burada kastedilen, “eğer zengin olsaydım, araba alırdım” olup, “eğer zengin olsaydım, araba alabilirdim” değildir. Birinci eğer şartlı önermenin ön bileşeni gerçekleşmiş olsaydı, ikincisini gerekli kılarken, ikinci örnekte ise ön bileşen gerçek olsa da art bileşenin meydana gelmesi konusunda olasılıktan bahsedebiliriz ancak.

art bileşenin doğruluk değerinin değişmesi nedeniyle ön bileşenin yanlış kılınması yerine, art bileşenin ön bileşenle uyumlu bir durumu söz konusudur.¹⁸⁵

Bu açıklamaların neticesinde, daha önce ifade edilmiş olan Saunders'ın örneğinde “Sezar, Saunders'ın bu makaleyi yazmasından 2009 yıl önce öldü” gelecekle bizatihi ilişkili değildir ve zamansal olarak zorunludur. Çünkü Saunders'ın makalesini yazması gelecek bir olaya karşıt durumsal olarak bağlı bir değişir durum değildir. Aynı şekilde “Tanrı p'ye inanıyordu” önermesi zamansal olarak zorunlu değildir. Çünkü Tanrı'nın inançları karşıt durumsal olarak p'de tasvir edilen olaylara bağlıdır veya diğer bir şekilde ifade edecek olursak, bu olaylarla koşullanmıştır. Dolayısıyla bu şu anlama gelir ki, bu olaylar farklı olmuş olsalardı Tanrı'nın inançları da farklı olmuş olacaktı. Bu yüzden Tanrı'nın geçmişteki inançlarına değişmez durum diyemeyiz.¹⁸⁶

Buraya kadar ifade edilenlerin bundan sonra ifade edileceklerle ilişkisini kısaca ifade etmemiz gerekirse, Tanrı'nın inançlarının hangi durumlarda değişir durum olacağını ifade edilmesi, özgür iradenin önceden belirlenip belirlenmediği konusunda bir açılım sağlamış olacaktır. Eğer Tanrı'nın geçmişteki inançları karşıt durumsal olarak gelecekle ilişkili ise, bu durumda bu önermelerin doğruluk değerini kazanması sadece önermenin ön bileşeni tarafından sağlanmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla ileri bölümde de ifade edileceği gibi, Tanrı'nın geçmişteki inançlarının hepsinin değişmez durum olmadığı ifade edilerek, failin özgür iradeye sahip olması için var olması gerektiği varsayılan alternatif seçenekler ilkesine kapı aralanmış olmaktadır.

Şu ana kadar teizm için alışık olmadık bir dil olarak, Tanrı'nın inançlarından bahsetmiş bulunmaktayız. Böyle bir dilin Tanrı için kullanılabilir olup olmadığını

¹⁸⁵ Craig, *age*, s. 189

¹⁸⁶ Craig, *age*, s. 190.

tartıştıktan sonra, değişmez ve değişir durum ayrımının özgür iradeye nasıl kapı araladığı konusunda karşıt durumsal özgürlük anlayışı konusuna değinmeye çalışacağız.

Tanrı'nın geçmiş inançlarının değişir bir durum olup olmadığı tartışılırken, Tanrı'nın inançlarından bahsedilmesi, meseleye William Alston tarafından farklı bir eleştirinin getirilmesine neden olmuştur.¹⁸⁷ Tanrı'nın inançlarından bahsetmek, son dönem din felsefesinde önemli filozofların neredeyse, Alston'un da belirttiği gibi, ortak bir iddiası olmuştur. Bu nedenle bu kavramın Tanrı söz konusu olduğunda ne anlama geldiğinin ele alınması yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Bilindiği gibi, bilginin tarifi analitik felsefe geleneği içindeki epistemolojide en temel olarak, “haklı çıkarılmış doğru inanç” olarak verilir. Doğruluk, inanç ve haklı çıkarım üç temel unsur olarak bilginin tarifinde yer alır. İnanç genel olarak bilginin ön şartı olarak görülmüş ve yanlışlanma ihtimalini de içerisinde barındırdığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla bilgi ve inanç arasında kesinlik açısından bir fark olduğu varsayılmaktadır. İnançların ancak yüksek bir olasılıkla doğruluğundan bahsedilebilir, fakat bu inançlar, inancın objesi vuku bulduğunda veya bir gerçekliğe tekabül ettiğinde, diğer bir ifadeyle haklı çıkarıldığında (justify) bilgi halini alır.¹⁸⁸ Tam da bu noktada, Tanrı'nın özsel olarak her şeyi bilen olduğundan, aynı zamanda her şeyi bilen olmanın bildiği her şeyin doğru olmasını gerektirdiğinden, Tanrı'nın inançlarından bahsetmenin bazı problemleri barındırdığı ifade edilebilir. Alston, Tanrı'nın bilgisinin her hangi bir inanç içermeyeceğini, yukarıdaki bilgi tarifi Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda işlerliğini yitireceğini, dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin bu tanıımı aşan bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı'nın bir durum veya olgu hakkındaki bilgisi direk dolaysız bir farkındalığı içerir. Buna sezgisel bir bilgi anlayışı (intuitive conception of knowledge)

¹⁸⁷ William P. Alston, “Does God Have Belief?” *Religious Studies*, 22, 1986, s. 287–306.

¹⁸⁸ Alston, *agm*, s. 292.

adını verir.¹⁸⁹ Bu sezgisel bilginin temel özelliği, bilginin objesi bilen kişinin bilincine dolaysız bir şekilde sunulmuş olmasından kaynaklanır. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın bilgisi önermesel tarzda olamaz. Burada Alston, Thomascı anlayışa yakın durarak, Thomascı Tanrı anlayışının mutlak basit olmasının ve potansiyellik içermemesinden dolayı, Tanrı'nın bilgisi ve objesi arasında gerçek bir ayırım olamayacağını ileri sürer. Tanrı'nın bildiği şey, o şey zamanda var olmadan Tanrı'nın ezelde sahip olduğu bir bilgidir. Tanrı'nın dışındaki her şeyin ezelde Tanrı'nın zihninde tasarımları mevcuttur. Bunun aksine, insan söz konusu olduğunda bilginin var olması için objenin var olması gerekmektedir. Böylece Tanrı hiçbir şeyi kısımlara ayırarak ve bölerek bilmez, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bilgisi önermesel bilgi de olduğu gibi yüklem ve konudan oluşmaz. Tanrı, varlığı ayrı ayrı kısımlara bölerek daha sonra onları tekrar bir sistem içinde organize ederek bilgi sahibi olmaz.¹⁹⁰ Tanrı'nın bilgisi direk farkında olma olarak değerlendirilmesi, insanın karşısındaki objeyi bir anda sezgisel bir bilgi ile kavramasına benzeterek ifade etmeye çalışır Alston. Nasıl ki insan bir objeyi bir anda kavriyorsa, aynı şekilde Tanrı da bu tür sezgisel bir bilgiyle bütün varlığı kavrar.

Alston'un "Tanrı'nın inançları" kavramına yüklediği anlam ile Ockhamcı geleneğin yüklediği anlam arasında temel farklar olduğu görünmektedir. Bunun en temel nedenlerinden birisinin ezellilik kavramına ve dolayısıyla zaman kavramına farklı bakış açılarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Biz burada daha önce ifade ettiğimiz için bunun ayrıntılarına tekrar girmeyeceğiz. Fakat şu kadarını ifade etmekte yarar var ki, Alston Thomascı ezellilik anlayışı olan zamanın dışında her şeyi ezeldeki bir şimdilikle bilen bir Tanrı tasavvur ediyor görünmektedir. Ockhamcılıkta Tanrı'nın inançlarından bahsedilmesi, bu inançların insanda olduğu gibi bilgiye nazaran daha az kesinlik arz eden epistemik bir

¹⁸⁹ Alston, *agm*, s. 288

¹⁹⁰ Alston, *agm*, s. 288

durum değildir. Diğer bir ifadeyle insanda inançtan bahsederken olasılık söz konusu edilirken, Tanrı söz konusu olunca kesinlik söz konusudur. Sadece Tanrı'nın gelecek hakkında geçmiş inançlarından bahsetmek, Thomizm gibi onlara zorunluluk atfetmeyerek, var olduklarından başka şekilde olabilecekleri anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisi zorunlu bilgi değilse, yani bütün mümkün dünyalarda doğru olmayıp, başka bir mümkün dünyada farklı olabilme olasılığını taşıyorsa, o takdirde Tanrı'nın inançlarından bahsetmek mümkün görünmektedir. Tekrar ifade etmek gerekirse, bu anlayış Tanrı'nın inançlarının yanlış kılınabileceği kastetmez. Sadece Tanrı'nın inançlarının var olandan başka türlü olabileceği anlamını verir.¹⁹¹ Diğer açıdan Alston'un temel iddiası olan Tanrı'nın bilgisinin sezgisel bilgi olması gerektiği ve kendisinin dışındaki varlığı direk olarak bilmesinin Tanrı'nın bilgisini zamansal kılacağı ve bununda Tanrı'nın zamanın dışında ezeli bir varlık olduğu yargısıyla çeliştiği konusunda oldukça ciddi iddialar mevcuttur.¹⁹²

2. MOLİNİZM VE ORTA BİLGİ TEORİSİ

Ockhamcı bakış açısının özgür irade hakkında önemli açılımları olmasına karşın, nihai anlamda yeterli olup olmadığı konusunda eleştiriler mevcuttur. Her ne kadar Tanrı'nın geçmişteki bilgisinin zorunlu olmadığını iddia edilse de, onların bir kısmının değişir durum olduğunu savunmak liberal anlamda özgür iradeye kapı aralamak için yeterli görünmemektedir. Nitekim Ockham bir fiil meydana gelme anına kadar varsayılanın aksini olmayı içerisinde barındırır da, yani z_1 'de z_4 hakkında bir şeyin doğru olduğu ifade edilmiş ve z_4 'e kadar p ve $\sim p$ 'nin her ikisi de olma ihtimaline sahip olsa da, nihayetinde fiil

¹⁹¹ Alston'un bu itirazının daha çok süreç felsefesi ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi Swinburne ve Geach'ın anlayışları açısından geçerli olabileceğini söylemek daha mümkün görünmektedir.

¹⁹² Bu konudaki eleştiriler için bkz. William Hasker, "Yes, God Has Belief!" *Religious Studies*, 24, 1988, s. 385–394; Gregory Ganssle, "Atemporality and The Mode of Divine Knowledge", *Philosophy of Religion*, 34, 1993, s.171–180.

meydana gelme anında artık kesindir. Dolayısıyla burada mantıksal fatalizmden kaçınılmış olmasına karşın ilahi determinizmin varlığı bir bakıma kendini yeniden göstermektedir. Bu yüzden ilahi determinizmin, daha öncede ifade ettiğimiz gibi “Peter’in kurtuluşu” ve “Peter’in önceden takdiri” birbirini gerektiren iki unsurdur, iddialarının varlığını sürdürdüğünü ifade edebiliriz. Diğer yanda tekrar hatırlatmakta fayda var ki, Ockham her ne kadar Tanrı’nın ilk neden olması ve ikincil nedenler vasıtasıyla iş görmesine karşı çıkmasına karşın, bir anlamda “Okasyonalist” anlayışı nedeniyle fiillerin meydana gelmesinde Tanrı’yı etkin nedenlerden biri olarak görür. Dolayısıyla liberal anlamda özgür iradeyi savunmak için Ockhamcılığın varsayımları gerekli ama yeterli görülmemektedir. Bu yüzden failin önünde alternatif seçeneklerin olduğu bir alanın sağlanması gerektiği bu anlayışı yeterli görmeyenler tarafından ileri sürülmektedir. Geçmiş bu mümkün dünyalardan birisinin gerçekleşmesi ile zorunludur fakat gelecek daha bilkuvve halindedir. Ockhamcı tarzda ifade edecek olursak, mümkün dünyalar gerçekleşecek olanın her iki türlü de (p ve ~p) şeklinde gerçekleşmesi mümkündür. Fakat gerçekleşme anında artık zorunludur. Ve bunun gerçekleşmesinde Tanrı etkin bir rol oynamaktadır. Tam da bu noktada, Ockhamcılık bu mümkünlerin meydana gelmesinin ezeldeki bir zorunluluktan kaynaklanmadığını ifade ederek, özgür iradeye araladığı kapıyı, Molinizm bu mümkün önermelerin doğruluk değerini Tanrı’dan değil de insandan kaynaklandığını ifade ederek, liberal anlamda özgür iradeye kapı aralamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bundan sonra böyle bir kuramın mümkün olup olmadığı ve buna karşı yöneltilen eleştiriler ve çözüm yolları konusunda durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Tanrı’nın ön bilgisi ve insan hürriyeti konusunda görüşleri oldukça tartışmalara neden olmuş filozoflardan birisi de Luis de Molina’dır (1535–1600). Molina orta bilgi (scientia media) teorisini geliştirmiştir. Kendisi İspanyol bir karşı reformcu Cizvit olması

nedeniyle Lutherçiler ve Kalvinistlerle mücadele etmiş, aynı zamanda Protestanların da ilahi hükümlerle uğruna insanın özgürlüğünü ortadan kaldırdığına inandığından dolayı onları da eleştirmiştir. Molina'nın görüşleri üzerinde oldukça yoğun tartışmalar olmasına karşın, sonunda Katolik dünya içerisinde Thomacılık gibi resmi görüş olarak kabul edilmiştir.¹⁹³

Molina'nın ilahi ön bilgi ve özgürlük konusundaki temel düşüncesi, liberal anlamda özgürlükçü bir yaklaşımla eksiksiz bir ilahi inayetin bir arada olabileceği/olması gerektiği yönündedir. Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyetinin bir arada olabileceğini ileri sürenler, ya insan özgürlüğünü nedensel determinizmle açıklamaya çalışarak, farklı bir özgürlük anlayışı ortaya koymaya çalışmışlar,¹⁹⁴ ya da Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinde bir takım kısıtlamalara giderek liberal anlamda özgürlükçülüğe kapı aralamaya çalışmışlardır.¹⁹⁵ İlk yorumda ciddi anlamda özgür iradenin anlamı konusunda sıkıntılar mevcutken, ikincisinde ise Tanrı'nın mükemmelliğini ve her şeyi bilen olmasını klasik anlamından oldukça farklı olarak yorumlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Molinizm, hem Tanrı'nın inayetinde her hangi bir sınırlandırmaya gitmeyi kabul etmemekte, hem de liberal anlamda (failin gerçekten hem A'yı hem de değil-A'yı yapabilmesi anlamında) özgürlüğün insanın ahlaki sorumluluğu için gerekliliğini zorunlu görmektedir.¹⁹⁶ Bu anlayışa göre, bir failin özgür addedilebilmesi için, fiilin yapılması esnasında farklı nedenlerin varlığı kabul edilmesine karşın nihayetinde yeter nedenin failin kendisi olmasını

¹⁹³ Molinism, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, No. 7, New York, 1951, 774-777; William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 169, Alfred J. Freddoso, *Introduction, On Divine Foreknowledge Part IV of the Concordia*, Luis De Molina, Cornell Un. Pres, Ithaca, 1988, 1-81

¹⁹⁴ John S. Feinberg, "God Ordains All Things", s. 19-29, *Predestination and Free Will, Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, ed. David and Randall Basinger, Intervarsity Pres, Illinois, 1986.

¹⁹⁵ Bir önceki bölümde Swinburne ve Geach ve açıklık teolojisi gibi akımların bu bakış açısına sahip olduklarını ifade etmiştik.

¹⁹⁶ Molinizmin en temel iki argümanın ilahi inayet ve özgür irade olduğu konusunda bkz. Thomas P. Flint, *Divine Providence, The Molinist Account*, Cornell Un. Pres, Ithaca, s. 11-34, Flint burada klasik inayet anlayışının Tanrı'nın bilgisinde ve kudretinde herhangi bir sınırlandırmayı kabul etmeksizin âlem üzerinde mutlak bir hükümlerliği varsaydığını ifade ettikten sonra özgür iradenin de liberal anlamda bir özgürlüğü gerektirdiği konusunda kuvvetli iddialar olduğunu ileri sürmektedir.

görür. Molina bu anlamda hem Tanrı'nın bilgisinde bir sınırlandırmaya gitmemeye, hem de insanın liberal anlamda özgür olabileceğini savunmaya çalışır.¹⁹⁷

Molinizmin ilahi ön bilgi ve insan hürriyeti arasındaki ilişkiyi nasıl ortaya koyduğunu anlamak için Tanrı'nın bilgisi hakkındaki temel iddialarını ortaya koymak yararlı olacaktır. Daha önce açıklandığı gibi Aquinas'ın Tanrı'nın bilgisinde 'basit anlamının bilgisi' ve 'bakış bilgisi' olarak iki ayrıma gittiğini ifade etmiştik.¹⁹⁸ Bu iki bilgi türünü Molina da kabul etmekle beraber, buna ilaveten bu iki bilgi arasında *scientia media* diye adlandırdığı bir orta bilgiyi de (middle knowledge) varsaymaktadır.

Orta bilginin Molina'da ne anlama geldiğini ifade etmeden önce Thomas'a temel itirazlarının ne olduğunu ortaya koymamızın anlamlı olacağı açıktır. Molina, Thomas'ın felsefesinde varsaydığı üç unsurun kabul edilemez olduğu konusunda iddialar ileri sürer. Bunlardan ilki, zamanda meydana gelecek şeylerin, zamanda meydana gelmeden önce ezelde var olmasını mümkün görmez. Daha önce de ifade edildiği gibi, Aquinas'ın ezellilik anlayışı zamanın dışında ve bütün zamanı bir anda bilmeyi öngörmekteydi. Bunun aksine, Molina zamanda ardışık olarak meydana gelen şeylerin, ezelde bilfiil olarak bir anda var olmasını makul karşılamamaktadır. İkinci olarak meydana gelecek olan şeylerin bilfiil zamanda meydana gelmeden önce kendi varlıkları ile ezelde Tanrı'da bulunmalarını imkân dâhilinde görmez. Üçüncü olarak, olguların zamanda meydana gelmesinden önce Tanrı tarafından gelecek kontenjanların kesin bir şekilde bilinmesi, şeylerin ezelde mevcut

¹⁹⁷ Bkz. David Basinger, "Middle Knowledge and Christian Thought", *Religious Studies*, 22, 1986, s. 407-422, Basinger bu makalesinde orta bilginin geleneksel Hıristiyan düşüncesinde şimdiki (present knowledge) ve basit ön bilgi (simple foreknowledge) arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlar arasında oldukça önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmekte dahası molinist bilgi anlayışının diğerlerine göre daha önemli açılımlar kazandırdığını ileri sürmektedir. Ayrıca Thomist ve Molinist inayet anlayışlarını oldukça detaylı bir karşılaştırılması için bkz. Thomas P. Flint, "Two Account of Providence", *Divine and Human Action, Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. Thomas v. Morris, Cornell Un. Pres, Ithaca, 1988, s. 147-181, Flint, ilahi inayet ve özgürlüğün bir arada savunabilmesi açısından molinacılık ve thomacılığın avantajlarını ve dezavantajlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

¹⁹⁸ Bu bilgi türü hakkındaki bilgiler için bkz, s. 60-61. Tanrı'nın sahip olduğu 'bakış bilgisi' (vision of knowledge) Tanrı'nın hipotetik/şartlı bilgisinin bilfiil kılınmasıdır. Hatırlanacağı gibi Tanrı'nın kontenjan âlem hakkındaki sahip olduğu bu bilginin doğruluk değerini Thomizm de Tanrı sağlar. Molinizm ile Thomacılık arasındaki tartışma bu Tanrı'nın sahip olduğu bu önermelerin doğruluk değerinin kim tarafından sağlanacağı konusundadır.

olmasından dolayı ileri sürülemez. ‘Ezelden her şey Tanrı ile birlikte vardır (coexist) veya nedenlerinin dışında kendi varlıklarıyla Tanrı’da mevcuttur.(present)’ önermesi Molina’ya göre, Tanrı’nın kontenjanların varlığı hakkında ve gelecek kontenjanlar hakkındaki bilgisinin kesinliği hakkında herhangi bir katkıda bulunacağı iddia edilemez.¹⁹⁹ Aynı şekilde Ona göre, ezeliğin her şeyle eşzamanlı olduğu iddia edilecek olunduğu takdirde, şeylerin kontenjanlığı ve özgür seçimin tamamen ortadan kalkmış olacağı iddialı bir iddia olarak karşımızda duruyor gözükecektir.²⁰⁰ Dolayısıyla Molina’nın Thomizmden farklı bir ezellik anlayışına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun en temel nedenlerinden birisi olarak, Tanrı’nın hipotetik bilgisinin doğruluk değerinin insanın özgür iradesi tarafından doğruluk değerini kazanmasından kaynaklanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla hipotetik bilginin doğruluk değerinin insan tarafından verilmiş olması, bu önermelerin doğruluklarının ezelde Tanrı tarafından belirlenmiş olmadığı doğal sonucunu doğuracaktır.

Molina daire ve dairenin merkezi arasında bütün noktaların eşit uzaklıkta olmasının ezellik anlayışının bir benzeri olduğu konusundaki örneği, Thomascılığın anladığından farklı anlayarak yorumlamaya çalışır. Ona göre merkez noktadan çizilmeye başlanan bir daire gelecek zamanı da aynı şekilde içermez. Dolayısıyla çizilmeye başlanılan daire, gelecek zamana tekabül edecek olan çizilmemiş kısma tekabül etmesi söz konusu olamaz. Molina’ya göre, bu merkez noktanın çizilecek kısma tekabül etmesi için gerekli olan şeyin, yani Tanrı’nın gelecek hakkındaki bilgisinin, eksik olmasından kaynaklanmaz, daha ziyade eksik olan şey merkez noktanın tekabül edeceği kısmın henüz olmamasından, geleceğin bilfiil meydana gelmemiş olmasından, kaynaklanır.²⁰¹

¹⁹⁹ Molina, *On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia*, tran., with an Introduction and Notes, by Alfred J. Freddoso, Cornell Un. Pres, Ithaca and London, 1988, s. 122–123

²⁰⁰ Molina, *age*, s. 124.

²⁰¹ Molina, *age*, s. 125

St. Thomas'da bu iki bilgiden ilki olan 'basit anlamının bilgisi' (*scientia simplicis intelligentiae*) ile bütün olasılıkları bilmekte ikincisi olan 'bakış bilgisi' (*scientia vision*) ile zamanın dışındaki bir ezililik anlayışı ile her şeyi bir anda görmektedir.²⁰² Molina bu iki bilgiden ilkiye doğal bilgi (natural knowledge) ve ikincisine ise özgür bilgi (free knowledge) adını verir. Buna ilaveten orta bilginin temel niteliği Tanrı'nın iradesinin tezahür etmesinden önceki bilgisi olmasıdır. Bu açıdan orta bilgi, doğal bilgi ile irade öncesi (prevolitional) olması açısından benzerlik taşır. Tanrı doğal bilgisi ile mantıksal ve matematiksel gibi zorunlu önermeleri bilmesinin yanında tikel varlıkların bütün ihtimaliyetlerini ve buna ilaveten, bu tür varlıkların eylemleri sonucu oluşan karmaşık ihtimaliyetleri de bilir. Bu bilgi Tanrı'nın iradesine bağlı olmayan, Tanrı'nın kendi doğası vasıtasıyla bildiği bir bilgidir. Diğer şekilde ifade edecek olursak, bu bilgi Tanrı'nın yaratabileceği bütün ihtimaliyetleri/olasılıkları, bütün mümkün tikelleri ve onları koyabileceği bütün mümkün durumları, onların bütün mümkün davranışlarını ve yaratabileceği bütün mümkün dünya ve düzenleri kapsamaktadır. Tanrı'ya özsel, o olmaksızın Tanrı'nın tanrı olmasını düşünmek mümkün değildir. Molina bu bilgiyi şu şekilde ifade eder.

Bunlardan ilki tamamen doğal bilgidir, dolayısıyla Tanrı'da hiçbir değişiklik olmayacaktır. Bu bilgi vasıtasıyla ilahi gücün ya dolaysız ya da ikincil nedenler vasıtasıyla, sadece tikellerin doğasını ve onlardan meydana gelen zorunlu olgu durumlarını değil aynı zamanda kontenjan olgu durumlarını da içererek, kapsamiş olduğu bütün şeyleri bilir.²⁰³

Diğer açıdan Tanrı'nın özgür bilgisi Tanrı'nın kontenjan âlem hakkındaki bilgisini içeren, her şeyi bilmesiyle ilgilidir. Bu bilgi Tanrı'nın doğal bilgisi vasıtasıyla bildiği

²⁰² Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda ezililikle ilişkili olarak temelde iki türlü bilgisi olduğu varsayılmaktadır. Bunlardan ilki Tanrı bütün varlığı ezelde bir anda bildiği için, deyim yerindeyse her şey önünde olduğundan dolayı, algısal bilgi (perceptual knowledge) olarak adlandırılırken, diğeri ise ezelde geçmiş ve geleceğin bilfiil varlıkları ile var olmaları yerine sadece bilgisine sahip olduğunu varsayan kavramsal bilgidir. (conceptual knowledge). Bkz. In-Kyu Song, *Divine Foreknowledge and Necessity, An Ockhamist Response to the Dilemma of God's Foreknowledge and Human Freedom*, University Press of America, New York, 2002, s. 14-20.

²⁰³ Molina, *On Divine Foreknowledge*, s.168-170

mümkün dünyalardan birisini gerçekleştirmeyi, yani yaratmayı irade etme hakkındaki kararından sonradır. Molina'nın ifadesi şu şekildedir.

İkinci tür bilgi tamamen özgür bilgidir, onunla Kendi iradesinin özgür fiilinden sonra, Tanrı mutlak ve belirli bir şekilde, kontenjan olgu durumları arasından hangisinin meydana geleceğini hangisinin gelmeyeceğini herhangi bir şart ve hipotez olmaksızın, mutlak ve belirlenmiş bir şekilde bildi.²⁰⁴

Tanrı'nın özgür bilgisi, Tanrı'nın kontenjan âlem hakkındaki bilgisidir. Bu bilgi Tanrı'nın doğal bilgisi vasıtasıyla mümkün dünyalardan birisini yaratmayı irade etmesinden sonraki bilgisidir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın doğal bilgisinin içeriğini oluşturan bütün mümkün dünyalardan birisini yarattıktan sonra meydana gelen bir bilgidir. Bu itibarla kontenjan bir bilgidir. Çünkü Tanrı'nın yaratmış olduğu kontenjan dünya hakkındadır. Dolayısıyla içeriği değişebildiğinden Tanrı'ya özsel olmayan bir bilgi türüdür.²⁰⁵

Meselenin tarihsel arka planına bakacak olursak, Katolik anlayış içerisindeki Dominikan teologlar Tanrı'nın *karşıt-olgusal* (counterfactual) diğer bir ifadeyle hipotetik/şartlı bilgisinin mantıksal olarak belirli bir âlem yaratma hükmünden (decree) sonra olduğuna inanırlar. Onlara göre aslında Tanrı belirli bir âlem yaratarak, aynı zamanda hangi karşıt-olgusal önermelerin ne şekilde doğru olacağını da buyurmuştur. Diğer bir ifadeyle ilahi hükmü mantıksal olarak önceleyen karşıt olgusal doğrular yoktur.²⁰⁶ Böylece Thomizmin temel iddiası olan, örneğin “Eğer yarın İstanbul'a gideceğimi Tanrı önceden biliyorsa, Boğaz'da balık yiyeceğimi de biliyordur” gibi bir şartlı önermenin doğruluk değeri kazanması Tanrı'nın buyruğuyladır.

²⁰⁴ Molina, *age*. s. 168

²⁰⁵ Craig, *age*. s. 175

²⁰⁶ William Lane Craig, “The Middle Knowledge View”, *Divine Foreknowledge Four Views*, Ed., James K. Beilby and Paul R. Eddy, InterVarsity Pres, Illinois, 2001, s. 121

Bu ön mantıksal anda Tanrı, örneğin Tanrı yarın İstanbul'a gideceğimi bilir, diğer bir seçenek olarak İstanbul'a gitmeyeceğimi bilir veya başka bir dünyada ise İzmir'e gideceğimi bilir. Tanrı bu dünyalarda birisini seçer ve onun bilfiil olmasını sağlar ve onun hükmüne müteakiben İstanbul' gideceğim doğru olmuş olur. Tanrı hangi mümkün dünyayı var kılacağını bildiği ve belirli bir âlemi var kıldığı için de hangi karşıt olguların doğru olduğunu bilir. Bu yüzden Tanrı'nın karşıt-olgusal bilgisi onun ön bilgisi gibi, ilahi yaratıcının buyruğundan mantıksal olarak önce gelir. Tekrar ifade edecek olursak, burada önemli olan husus, karşıt olgusal durumun yani hipotetik/şartlı durumun doğruluk değeri kazanması, Tanrı'nın onu buyurması ile ilahi hüküm vasıtasıyla olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi, St. Thomas'da Tanrı'nın hipotetik bilgisinin doğruluk değeri kazanması, özgür faillerin bu hipotetik bilgiyi doğru kılması ile değil, Tanrı'nın ilahi iradesiyle meydana gelir. Dolayısıyla bütün mümkünlerin bilgisine sahip olan Tanrı, bu mümkünlerin hangi durumlarda, ne yapacağını da belirleyen varlıktır. Bu yüzden Thomas'a göre yaratılmış âlemin kontenjanlığı arızı zorunluluk modal kavramıyla diğer bir ifadeyle hipotetik zorunlulukla ifade edilir. Arızı zorunluluk bir anlamda Tanrı'nın âlem hakkında sahip olduğu şartlı önermelerin bilfiil kılınmasıdır. Bunlar bütün zamanı kuşatan, diğer bir ifadeyle bütün mümkün dünyalarda zorunlu değildir, geçici/arızı (temporal) zorunludur. Bunlara hipotetik zorunlu da diyebiliriz bir bakıma.²⁰⁷

Katolik gelenek içindeki Cizvit teologlar, Tanrı'nın karşıt durumlar hakkındaki bilgisinin mantıksal olarak ilahi hükümden önce geldiğini iddia etmektedirler. Molinistler Dominikanları karşıt durumsal önermelerin doğruluk değeri kazanmalarının ilahi hüküm vasıtasıyla olacağını savunmaları nedeniyle, insan özgürlüğünü ortadan kaldırmakla suçlamışlardır. Molinizm orta bilgi vasıtasıyla hem Tanrı'ya her bir detayı belirleme

²⁰⁷Tanrı'nın ön bilgisi ile ilgili olarak St. Thomas ile Molina arasındaki farklı noktalara, bkz. Douglas C. Langston, *God's Willing Knowledge, The Influence of Omniscience*, The Pennsylvania State Un. Pres, London, 1986, s. 58–66

imkânı sağlamıştır, hem de bir yandan insana bir özgürlük alanı bağışlamıştır. Molina orta bilgiyi şöyle tarif eder.

Nihai olarak, üçüncü tip bilgi orta bilgidir, onunla, özgür seçimin her bir kabiliyeti hakkındaki en derin ve en gizemli idraki vasıtasıyla, O, bu türdeki bir kabiliyetin doğuştan özgürlüğü ile buraya veya şuraya veya sonsuz sayıdaki olgular düzenine konduğunda ne yapacağını Kendi özünde gördü.²⁰⁸

Dominikan görüşe göre mümkün dünyalardan birini Tanrı'nın yaratmasından önce sadece tek bir mantıksal an vardır ve Tanrı bunlardan birini aktüelleştirir, gerçek kılar. Molinist görüşe göre ise, ilahi hükümden önce iki mantıksal an vardır, bunlardan ilki mümkün dünyalar düzeni hakkındaki doğal bilgisi, ikincisi ise bu mümkün dünyalardan onun amacına en uygun olan(feasible) olanlarını yarattığı doğru alt mümkün dünyalar hakkındaki bilgisidir.²⁰⁹ O anda doğru olan karşıt-durumlar Tanrı'nın amacına en uygun olanı belirlemeye yarar. Bunu Craig şu şekilde şematize eder:

An 1	o o o o o o o o o o o o o o o o
Doğal Bilgi	Tanrı bütün mümkün dünyaları bilir
An 2	o o o o o
Orta Bilgi	Tanrı gerçekleşebilir(feasible) dünyaları bilir.

	Yaratıcı İlahi Hüküm

An 3	o
Özgür Bilgi	Tanrı bilfiil/meydana gelmiş dünyayı bilir. ²¹⁰

²⁰⁸ Molina, *age*. s.168

²⁰⁹ Burada makul olanı Tanrı'nın yapacağı fiil hakkında, düşünüp taşınması ve insani sürece benzer bir şekilde karar vermesi olarak algılanmaması gerekmektedir. Tanrı özü gereği iyi bir varlık olması nedeni ile âlemi de iyiye doğru idame ettirdiğinden ve nihayetinde âlemin sonu da iyi olacağından ilahi hükümlerini vasıtasıyla iyiye ve doğru yönelen eylemlerin bilfiil olmasını sağlamıştır.

²¹⁰ Craig, "The Molinist Account", s. 122.

Orta bilginin doğal ve özgür bilgi arasında olduğunun diğer bir delili ise, doğal bilginin objesi mümkün gelecek kontenjanlar iken, özgür bilginin objesi ise bilfiil ve mutlak gelecek kontenjanlardır. Bunun aksine orta bilgi ise obje olarak mümkün ile bilfiil arasında olan şartlı gelecek mümkünlere sahiptir. Tanrı orta bilgisi ile, metafizik olarak zorunlu olmayıp mümkün olanları, örneğin ‘eğer Âdem bahçeye konulursa, günah işleyecek’, önermesini bilir. Bunun aksine özgür bilgisi ile Tanrı Âdem’in bahçeye konulacağını ve gerçekte günah işleyeceğini bilir. Orta bilgisi ile bildiği şey ise, birincisinden daha güçlü ve ikincisinden daha zayıf olduğu söylenebilir. Bu yüzden Tanrı ancak eğer bütün şartlı gelecek kontenjan önermeleri biliyorsa eğer orta bilgiye sahiptir.²¹¹

Molina’nın burada özgürlük anlayışı hakkında Thomas’dan ayrıldığı noktanın daha açık kılınmasında fayda görüyoruz. Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, Thomas özgürlük anlayışında bağdaşmacı olup, failin özgür iradeye sahip olabilmesi için dışsal olmamakla beraber içsel nedenlerin varlığını makul karşılamaktadır. Dolayısıyla failin fiilini kendi isteğiyle yapmış olması için önünde alternatif seçeneklerin bulunması zorunlu değildir. Bunun nedeni olarak, şartlı/hipotetik önermelerin doğruluk değerinin Tanrı tarafından kazanmış olmasındandır. Fakat Molina bu anlayışın aksine, hipotetik/şartlı, diğer adıyla orta bilgiye doğruluk değerini kazandıranın Tanrı olmayıp özgür irade ile yaratılmış insan olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Molina liberal anlamda özgür iradeyi savunarak kişinin önünde alternatif imkânların olmasını özgürlük için gerekli görmüştür. Ona göre bir failin her halükarda özgür iradeye sahip olduğu varsayılması için sadece yapmak istediği şeyi yapmış olması yeterli değildir, aksine yaptığının aksini de yapabilme imkânına sahip olması gereklidir. Dolayısıyla Molina bir yandan liberal anlamda özgür iradeyi

²¹¹. Freddoso, “Introduction”, s. 47

varsayarken, diğ er yandan eksiksiz bir ilahi inayetin varlığını ö ngö rmektedir. Burada daha sonra da ayrı ntılı bir şekilde de ğ inecek olmamıza ra ğ men, karşıt durumlu ö nermelerin do ğ ruluk de ğ erleri insan tarafından sa ğ landığı ileri sürü ldü ğ ü takdirde, bunun Tanrı ’nın bilgisinde bir de ğ işmeye neden olup olamayacağı sorusu akla gelmesi mümkün görünmektedir. Thomas’da bu ö nermelere do ğ ruluk de ğ erini Tanrı kazandı rdığı için, Tanrı ’nın sonradan ö ğ renmesi gibi bir eksiklik ona atfedilemiyordu. Molina’ya göre Tanrı, Tanrı ’nın orta bilgisi varlığın ö zü hakkındaki bilgisi oldu ğ undan, yaratılmış ö zğ ü r bir iradenin hangi durumlarda ne yapacağı nın bilgisine sahiptir. Mutlak yaratıcı olarak O, yaratmış oldu ğ u varlıkların ö zsel niteliklerini de kendinde bilir. Dolayısıyla bütün şartlı ö nermelerin hangi durumlarda ne şekilde do ğ ru olacağı nın da bilgisine sahiptir. Bu yüzden Molina’ya göre Tanrı ’nın bilgisi ile inayeti arasında bir boş luktan söz etmemiz mümkün görünmemektedir.²¹²

Dolayısıyla yukarı da da ifade edildi ğ i gibi Dominikanların iddia ettikleri gibi karşıt-durumsal ö nermelerin Tanrı ’nın iradesinin tezahüründen sonra olmayıp ö nce olması, yani bir anlamda orta bilgi ile iradesinin ayrı olarak var olması, Molinizmin en temel iddiası olarak görünmektedir. Bu varsayımın en temel niteli ğ i failin fiili yapmadan ö nce ö nünde alternatif seçeneklere sahip oldu ğ unu sa ğ lamak içindir. Dolayısıyla fail A fiilini yaparken ö nünde de ğ il-A fiili de bir seçenek olarak bulunacak ve aynı zamanda fail fiilini yaparken bir ö n nedenin var oldu ğ u kabul edilmeyecektir. Molina’nın temel metafizik görü řü gerçek anlamda ö zğ ü rlükten bahsedebilmemiz için, failin fiilini yapmadan ö nce ö n koşullarla ilgili olarak nedensel kontenjanlığın gerekli oldu ğ udur. Böylece bir failin tam anlamıyla liberal anlamda ö zğ ü r olabilmesi için gerekli olan, ö nünde alternatif seçenekler olması ve failin fiilini meydana getirmeden ö nce zorunlu ö n nedenlerin olmaması gibi iki

²¹² Langston, *age.* s. 66–74; Flint, *Divine Providence*, s. 35–71, ayrıca Molina’nın bu anlayışında önemli bir unsur olan üst-idrak (supercomprehension) için bkz, Freddoso, “Introduction”, s. 51–53

şart yerine getirilmiş olmaktadır. Bundan sonra bu klasik görüşler ekseninde modern tartışmalar tekrar gündeme geldiğinden biz de bu tartışları ele alacağız ve orta bilginin doğruluğunun fail tarafından sağlanmasının mümkün olup olmadığı ve bunun ne gibi sonuçlar doğuracağı konusundaki itirazları ele almaya çalışacağız.

2.1 ORTA BİLGİ, PLANTİNGA VE ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI

Plantinga'ya göre, Pike'in ortaya koymuş olduğu teizm karşıtı iddia Tanrı'nın özel olarak her şeyi bilen olması ile özgür iradenin bir arada olamayacağı konusunda temel bir eleştiridir.²¹³ Plantinga'ya göre Pike tarafından şu tür bir önerme iddia etmiştir.

- 1) Eğer Tanrı X'in A'yı yapacağını önceden biliyorsa, X'in A'yı yapacağı doğru olmak zorundadır.²¹⁴

Buradan (2) Eğer X'in A'yı yapacağı doğru olmak zorunda ise, o halde X'in A'yı yapmama özgürlüğü olmadığı sonucunun çıktığı varsayılmaktadır.²¹⁵ (1) ve (2)'den, Pike, eğer birisinin bir fiil yapacağını Tanrı önceden biliyorsa, bu eylemle ilgili olarak bu kişinin özgür olmadığı sonucunu çıkarır. Fakat Plantinga'ya göre (1) daha dikkatli bir incelemeyi gerektirir. Ona göre, bu çıkarsamanın neden doğru olması gerektiği sorulduğunda, eğer Tanrı X'in A'yı yapacağını biliyorsa, netice olarak bunun X'in A'yı yapacağı mantıksal sonucunu doğurduğu ifade edilir. Diğer bir ifadeyle eğer Tanrı p'yi biliyorsa, o takdirde p doğrudur önermesi zorunludur.

Fakat diyor Plantinga (1)'un zorunluluk kavramıyla ilgili olarak savunulması iki anlama gelebilir: (1a) *Zorunlu olarak*, eğer Tanrı X'in A'yı yapacağını önceden biliyorsa,

²¹³ Alvin Plantinga, *God, Freedom, Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan America 2002, s. 65.

²¹⁴ Plantinga, age. s. 67, (49), If God knows in advance that X will do A, then it must be the case that X will do A.

²¹⁵ Plantinga, age. s. 67, (50), If it must be the case that X will do A, then X is not free to refrain from A.

o zaman gerçekten X A'yı yapacaktır.²¹⁶ Veya (1b) Eğer Tanrı X'in A'yı yapacağını önceden biliyorsa, X'in A'yı yapması *zorunludur*.²¹⁷

Dikkat edilirse burada zorunluluk modal kavramı (1a) da önermeyi nitelerken, (1b) de yüklemi nitelemektedir. Plantinga'ya göre teizm karşıtı iddia (1b)'nin doğru olduğunu varsayıyor. Fakat Ona göre doğru düşünmenin gereği olarak (1b)'den sadece (1a) çıkabilir, (1b)'nin çıkmasına imkân yoktur. Bu bakış açısı daha öncelerde ifade edilmiş olan *de dicto* zorunluluğun *de re* zorunluluğu gerektirmeyeceğini temel almaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, zorunluluk *de dicto* zorunluluk şeklinde yorumlandığı takdirde, teolojik fatalizmden kaçınmak için temel bir adım atılmış olduğudur. Fakat bunun yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Thomascılığın da benzer bir çözümü kabul ettiğini ifade etmiştik. Burada bu çözümün gerçekten istenilen çözüme varması için Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinin zorunluluğu hakkında bir çıkarımın yapılması gerekmektedir. Bilindiği gibi Aquinas için Tanrı'nın bilgisi ezeli ve dolayısıyla zorunlu olduğu için bütün mümkün dünyalarda aynıdır. Bu yüzden Aquinas için Tanrı'nın geçmişteki inançlarının zorunlu olması geleceğinde ona göre belirlenmesini gerektirir. Plantinga'nın verdiği diğer bir örnek ise, şudur; Henry'nin bekâr olduğunu biliyorsam eğer, Henry'nin bekâr olduğu, zorunlu bir doğrudur; fakat buradan Henry'nin bekâr olduğunu biliyorsam, zorunlu olarak o bekârdır, gibi bir anlam çıkmaz. Henry'nin bekâr olduğunu bilmemden ortaya çıkan sadece, Henry'nin evli olmasının yanlış olduğudur; bundan onun zorunlu olarak yanlış olduğu anlamı çıkarmanın yanlış olduğunu ifade ediyor Plantinga, çünkü Henry bekâr da olabilirdi.²¹⁸ Dolayısıyla Plantinga burada şartlı bir önermeyi bütüncül olarak niteleyen zorunluluk modal kavramının, şartlı önermenin art

²¹⁶ Plantinga, *age*, s. 67, (49a), Necessarily, if God knows in advance that X will do A, then indeed X will do.

²¹⁷ Plantinga, *age*, s. 67, (49b), If God knows in advance that X will do A, then it is necessary that X will do A.

²¹⁸ Plantinga, *age*, s. 67.

bileşeninin yüklemine aktarılamayacağı genel kuralını işletmektedir. Diğer bir ifadeyle Henry'nin bekâr olduğunu bilmem ve Henry'nin bekar olması bütüncül olarak zorunludur. Fakat buradan Henry'nin bekâr olması zorunludur gibi bir anlam çıkarmak mantıksal olarak çelişkilidir. Çünkü Henry'nin bekâr olması bütün mümkün dünyalarda doğru olan bir önerme değildir. Bir müddet sonra Henry'nin evlenmesi mümkün olabilir. Bu durumda bir önceki yargı yanlış olacaktır.

Plantinga, Pike'in iddiasının fatalizmin yeni bir versiyonu olarak gözüktüğünü ifade ediyor. Pike'in iddiası genel olarak Tanrı'nın özsel olarak her şeyi bilen olmasını kabul etmekte, dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin sınırsız olduğu ve bunun bütün mümkün dünyaları kapsadığını iddia etmektedir. Plantinga Pike'in şemalandırılmış görüşünde (1)'in maddelerin doğru olduğunu fakat (2)'nin daha yakın bir bakışla değerlendirilmesi gerektiğini ifade ediyor. Ona göre Pike'in görüşünün şu şekilde anlaşılması mümkündür;

(3) Tanrı z_1 de vardı, Jones'un x 'i z_2 'de yapacağına Tanrı z_1 'de inanmıştı ve x 'i z_2 'de yapmama Jones'un gücü dâhilinde idi.²¹⁹

Plantinga'ya göre Pike'in (3)'le söylemek istediği şey ya (4),

(4) Z_1 'de Tanrı'nın yanlış bir inanca sahip olmasına neden olmuş olabilecek bir şey yapmak, z_2 'de Jones'un gücü dâhilinde idi.²²⁰

Ya da kastedilen şey (5) olabilir;

(5) Z_1 'de Tanrı'nın sahip olduğu inanca sahip olmamış olmasına neden olacak bir şey yapmak, z_2 'de Jones'un gücü dâhilindedir.²²¹

²¹⁹ Plantinga, *age*, s. 69, (51) God existed at T_1 , and God believed at T_1 that Jones would do X at T_2 , and it was within Jones' power to refrain from doing X at T_2 .

²²⁰ Plantinga, *age*, s. 69, (52) It was within Jones' power at T_2 to do something that would have brought it about that God held a false belief at T_1 .

²²¹ Plantinga, *age*, s. 70, (53) It was within Jones' power at T_2 to do something that would have brought it about that God did not hold the belief He did hold at T_1 .

Plantinga'ya göre, Pike (3)'le (4)'ü, bir şey yapmak veya yapmamak Jones'un kudreti dâhilinde olup, eğer Jones o şeyi yapmış olsaydı, z_1 'de Tanrı yanlış inanca sahip olmuş olacağı, anlamını kastetmiştir. Fakat Plantinga'ya göre bu sonuç (3)'den çıkmaz. Buradan Pike tarafından, 'eğer Jones x'i yapmamış olsaydı, o takdirde Tanrı'nın gerçekte (geçmişte) inanmış olduğu önerme yanlış olmuş olacaktı' anlamı çıkarılmasına karşın; bunun aksine Plantinga'ya göre şu anlamın çıkması daha makuldur; eğer Jones z_2 'de x'i yapmamış olsaydı, o takdirde Tanrı (her şeyi bilen olduğu için) z_1 'de Jones'un z_2 'de x'i yapacağına inanmamış olacaktı- yani diğer bir ifadeyle Jones'un z_2 'de x'i yapmayacağı konusunda doğru bir inanca sahip olmuş olacaktı. Dolayısıyla Plantinga'ya göre (3)'den (4) değil sadece (4') çıkar. Burada Plantinga'nın ifade etmeye çalıştığı, Tanrı'nın z_1 'de sahip olduğu, örneğin bir B inancını z_2 'deki bir fail tarafından yapılan A fiili ile geriye dönük olarak yanlış kılınması değildir. Aksine Tanrı'nın geçmişteki inancının zorunlu bir inanç olmadığı varsayılarak, z_2 'de failin yapmış olduğu A fiili, z_1 'deki Tanrı'nın B inancını yanlış kılmasının aksine sadece z_1 'de Tanrı'nın A inancına sahip olduğu çıkarımını yapmamıza neden olur. Diğer bir ifade var olan bir inancın yanlış kılınması yerine, var olanın yerinde başka bir inancı olduğunu ileri sürer.

(4') Jones'un şöyle bir şey yapmak gücü dâhilindeydi ki, eğer onu yapsaydı, Tanrı'nın z_1 'de sahip olduğu inanç yanlış olmuş olacaktı.²²²

Bu yüzden Ona göre (4') çelişkili değildir ve aynı zamanda Tanrı'nın yanlış bir inanca sahip olduğu anlamını da vermez. Çünkü Jones o fiili yapmamış, Tanrı da yanlış bir inanca sahip olmamıştır. Eğer Jones o fiili yapmış olsaydı o takdirde Tanrı'da Jones'un fiili yapmış olduğu konusunda bir inanca sahip olmuş olacaktı. Dolayısıyla geriye dönük bir yanlışlamadan bahsetmemiz mümkün değildir.

²²² Plantinga, *age*, s. 70, (52') It was within Jones' power to do something such that if he had done it, then a belief that God did hold at T_1 would have been false.

Plantinga bu yorumunu mümkün dünyalar kuramıyla açıklamamız yerinde olacaktır. Ona göre (3) bize şunu söylemektedir. Bilfiil dünyada Tanrı, Jones'un x 'i z_2 'de yapma kudretine ve aynı zamanda Jones'un x 'i z_2 'de yapmama kudretine sahip olduğuna inanıyor. Daha sonra Jones'un x 'i yapmadığı herhangi bir D dünyası düşündüğümüzde, bilfiil dünyada Tanrı'nın sahip olduğu inanç yanlış olmuş olacaktır. Yani D dünyası (Jones'un x 'i yapmadığı) bilfiil olduğu takdirde, Tanrı'nın gerçekte sahip olduğu inanç yanlış olmuş olacaktır. (3)'in temel iddiası budur. Fakat Plantinga'ya göre D dünyası bilfiil gerçekleşse bile, Tanrı'nın Jones x 'i z_2 'de yapacağına dair inancına sahip olduğu sonucunu buradan çıkaramayız. Çünkü Tanrı özsel olarak her şeyi bilen olduğuna göre, diğer bir ifadeyle bütün mümkün dünyalarda her şeyi bilen olduğuna göre, buradan çıkan sonuç, D dünyasında Tanrı'nın Jones'un x 'i z_2 'de yapmayacağına inanmış olmasıdır. Yani Jones'un x 'i z_2 'de yapacağına Tanrı'nın inandığını varsayarak, Jones bunu yapmadığında Tanrı'nın yanlış bir inanca sahip olduğunu varsaymak yerine, Jones'un x 'i z_2 'de yapma ve yapmama gibi karşıt durumları gerektiren bilgisine sahip olduğunu varsayarak, geriye dönük bir nedenleme ile Tanrı'nın inancının yanlışlanması ortadan kalkmış olmaktadır. Dolayısıyla bu anlayışa göre, (3)'den hiçbir şekilde, Tanrı'nın z_1 'de sahip olduğu bir inancı yanlış kılabilmenin Jones'un kudreti dâhilinde olduğu anlamını çağrıştıran bir iddia ileri sürülemez. Burada ortaya konmaya çalışılan düşünce, Molina'da olduğu gibi Tanrı'nın bilgisinin bilfiil dünyayı kapsamasının yanında bütün mümkün dünyaları da kapsadığıdır. Tanrı sadece bilfiil dünyayı değil, o bilfiil dünya vuku bulmadan önceki gerçekleşebilecek bütün alternatif dünyaların da bilgisine, yani hangi failin hangi durumlarda ne yapacağını bilgisine sahiptir.²²³ Bu durumda (5) hakkında da aynı şekilde benzer bir iddia ileri sürülmektedir.

²²³ Plantinga, *age*, s. 71

(5) Tanrı'nın z_1 'de sahip olduğu inanca sahip olmamasına neden olmuş olabileceği bir şey yapmak z_2 'de Jones'un gücü dâhilinde değildir.²²⁴

Plantinga'ya göre buradaki temel problem anlamayla ilgilidir. Bu önermeyi nasıl anlayacağız? Bir yoruma göre (5) şöyle anlaşılabilir, Z_2 'de Jones gücü dâhilinde olan şeyi yapmış olsaydı, o takdirde z_1 'de Tanrı hem bir inanca sahip olmuş olacak ve aynı zamanda bu inanca da sahip olmamış olacaktı. Plantinga'ya göre burada Jones'a çelişkili durumlar meydana getirme gücü atfedilmiş olmaktadır. Bu yorum Plantinga'ya göre yanlıştır ve (3) daha çok (5b) anlamında yorumlanmalıdır;

(5b) Z_2 'de şunu yapmak Jones'un gücü dâhilindeydi ki, eğer onu yapsaydı, Tanrı gerçekte sahip olduğu inanca sahip olmuyacaktı.²²⁵

Plantinga'ya göre (3)'den (5b) çıkması daha makuldür. (3)'in doğru olduğunu varsayarsak, Jones'un x 'i yapmayacağı bir D dünyası tahayyül ettiğimizde, eğer Tanrı her şeyi bilense, Jones'un bu D dünyasında x 'i yapacağını değil yapmayacağını bilecektir. Dolayısıyla yukarıdaki iddiasın devamı olarak Tanrı'nın yanlış bir inanca sahip olacağı iddia etmek bu anlayışa göre tutarlı değildir.²²⁶

2.2 DEĞİŞMEZ GERÇEK, ARIZİ ZORUNLULUK VE KARŞIT DURUMLAR

Plantinga Ockham'ın teolojik fatalizme değişmez/değişir durum vasıtasıyla cevap vermesini makul bulmaktadır. Daha öncede ifade edildiği gibi, geçmiş zamanlı bir önerme gelecek zamanlı bir önermeyi gerektirmediğinde (entail) arizi zorunlu olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Plantinga Ockham'la, bir önermenin kesin bir şekilde geçmiş hakkında olduğunda ve aynı zamanda doğru olduğu durumda, arizi zorunlu olduğu konusunda mutabıktır. Fakat Plantinga meselenin bu kadar kolay olmayacağını ifade

²²⁴ Plantinga, *age*, s. 71

²²⁵ Plantinga, *age*, s.71, "(53b) It was within Jones' power at T_2 to do something such that if he had done it, then God would not have held a belief that in fact he did hold."

²²⁶ Plantinga, *age*, s. 71–72

ederek, Fischer'in daha önce değinilmiş olan itirazlarının baş gösterdiğini ifade eder. Dolayısıyla Plantinga arızı zorunluluğu nasıl anlamamız gerektiği sorusuna “faillerin kudreti” (power of agents) ile yanıt verebileceğini düşünür. Ona göre mantıksal ve teolojik determinizmde arızı zorunluluk bir çeşit orta terim işlevi görmektedir. Bir önermenin kesin bir şekilde geçmiş hakkında olduğu iddia edilir, buna ilaveten de bu önermenin arızı zorunlu olduğu söylenir- ki bu argümana göre Tanrı dahil herhangi bir failin, onu yanlış kılmak kudreti dâhilinde değildir. Plantinga burada orta terimi eleyebileceğimizi belirtiyor ve arızı zorunluluğu faillerin kudreti kavramıyla açıklanabileceğini ileri sürüyor. Dolayısıyla Ona göre tanım şu şekilde olmuş oluyor, eğer bir p önermesi arızı zorunlu ise, p önermesini yanlış kılma gücüne sahip bir failin olması imkânsızdır. Plantinga arızı zorunluluğu şu şekilde tanımlar.

(1) P z'de arızı zorunludur ancak ve ancak p z'de doğruysa ve hem p'nin z'de doğru olması, hem de z'de veya daha sonra p'yi yanlış kılma kudretine sahip bir varlığın olması imkânsızdır.²²⁷

Dolayısıyla bir kimse bir önermeyi yanlış kılma kudretine sahip değilse, o arızı olarak zorunludur. Bu tanımda failin yaptığının aksini yapabilme kudretine sahip olması temel ölçü olarak değerlendirilmiştir. Plantinga Ockham'ın arızı zorunluluk hakkında bir tanım vermemekle birlikte, muhtemelen bu tanıma yakın bir tanım verdiğini ileri sürüyor. Bu tanıma göre geçmiş hakkındaki birçok değişir ve değişmez durum arızı zorunlu olmayacağını ifade ediyor.

(2) Seksen yıl önce Paul'un 1999'da çimini biçmeyeceği doğru idi.

Dolayısıyla Plantinga'ya göre bu önerme doğru olsa bile, arızı zorunlu değildir. Çünkü 1999'da Paul'un çimi biçmesi ihtimal dâhilinde olan bir şeydir. Fakat biçmiş

²²⁷ Plantinga, “Ockham's Way Out”, *Faith and Philosophy*, vol. 3, no. 3, 1986, s, 253, “ (29) p is accidentally necessary at t if and only if p is true at t and it is not possible both that p is true at t and that there is a being that at t or later has the power to bring it to about that p is false”

olsaydı o takdirde (2) yanlış olmuş olacaktı. Aynı şey, (3) içinde geçerli olduğunu söylüyor Plantinga:

(3) Tanrı seksen yıl önce Paul'un 1999'da çimini biçeceğini bildi.²²⁸

Eğer Tanrı her şeyi bilense ve eğer Paul 1999'da çim biçmeyecek olsaydı, Tanrı 80 yıl önce biçeceğine inanmamış olacaktı. Dolayısıyla (2) ve (3) arızı zorunlu değildir. Bu durumu açıklamak için şöyle bir örnek vermek yerinde olacaktır. Bir an için bir karınca kümesinin Paul'un bahçesine girdiğini tahayyül edelim. Bu karınca kümesi tam anlamıyla yuvasına yerleşmediğinden ve yuvaları sağlam bir şekilde olmadığından dolayı, eğer karıncalar oldukları yerde kalacak olursa ve aynı zamanda Paul öğleden sonra bahçenin çimini biçeceği için karıncalar telef olacaktır. Bununla birlikte bu karıncalar çıplak gözle çim biçerken fark edilememelerinden dolayı, kendine ait nedenlerden dolayı Tanrı tarafından, korunmalarına niyet edilmiştir. İşin gerçeği Paul bu öğleden sonra çimini biçmeyecektir. Özsel olarak her şeyi bilen Tanrı, Paul'un bu öğleden sonra çimini biçmeyeceğini bilmektedir; fakat bunun yerine Paul'un çimi biçeceğini bilmiş olsaydı, karıncaları korumak için bahçeye yerleşmelerini önleyecekti. Plantinga meseleyi şu şekilde formülendirir; eğer Paul öğleden sonra çim biçecek olsaydı, o takdirde Tanrı Paul'un bu öğleden sonra çimini biçeceğini bilmiş olacaktı; eğer bu öğleden sonra Paul'un çim biçeceğini Tanrı önceden bilseydi, o takdirde Tanrı karıncaların oraya hareket etmelerini önlemiş olacaktı. Böylece eğer Paul bu öğleden sonra çim biçecek olsaydı, o takdirde karıncalar geçen Cumartesi hareket etmiş olmayacaktı. Fakat bu öğleden sonra Paul biçme kudretine sahiptir. Paul'un yerine getirebileceği eylemi yerine getirmiş olsaydı, o takdirde şu önerme;

²²⁸ Plantinga, *age*, s. 254

(4) Bu işçi arı kümesi Paul'un avlusuna geçen Cumartesi hareket etti.

yanlış olmuş olacaktı. Dolayısıyla burada Paul'un çimi biçeceğine ve biçmeyeceğine göre iki karşıt durum söz konusu olup, bundan sonra buna göre, karıncaların gelip gelmeyeceği belli olacaktır. Tanrı'nın Paul'un ne yapacağı konusundaki karşıt durumların bilgisine sahip olduğundan dolayı ona göre karıncaları da yönlendirecektir. Bu yüzden Plantinga'ya göre bu şekilde geçmişin farklı olabilmesine neden olabilecek bir failin olması geçmiş hakkındaki bir önermenin arızı zorunlu olmadığını göstermiş olacaktır. Bununla birlikte (4) yeteri kadar açık bir şekilde geçmiş hakkındadır.²²⁹

Tanrı'nın inançları hakkında geriye dönük nedenleme olup olmadığı ve Tanrı'nın gelecekle ilgili inançlarının değişir değişmez durum olup olmadığını ifade etmek için başka bir örnek verelim. 31 Ocak 1983 sabah saat 7' de, Bob adlı bir kimse radyodan 30 Ocak 1983'de öğleden sonra saat 4'de bir geminin batmış olduğunu duyar. Radyo spikeri gemideki yolcuların yarıya yakının öldüğünü fakat kimliklerinin daha belirlenmediğini anons eder. Bob korkuya kapılır çünkü erkek kardeşi o gemidedir ve dehşet içinde şöyle dua eder; "Tanrım, lütfen erkek kardeşim yaşayanlar içinde olsun"

Bu duanın acaba Bob'un kardeşinin kurtulmasında bir etkisi var mıdır? Bob'un 31 Ocak'ta yapmış olduğu dua 30 Ocak'da geminin batmasına ve kardeşinin boğulup boğulmamasına bir etkisi olabilir mi? Diğer bir ifadeyle bilfiil olmuş bir olaya etki etmek, o olaydan sonra yapılacak bir dua etkinliği ile mümkün olabilir mi? İlk anda bu sorulara cevabın hayır olduğu görünmektedir. Geçmişin zorunlu ve değiştirilemez olduğu en temel metafizik ilke olarak kabul edilmektedir. Nitekim Pike'nın insan fiillerinin iradi olamayacağı konusundaki iddiası bu metafizik ilkeye dayanmakta olduğunu belirtmiştik.

²²⁹ Plantinga, *age*, s. 254

Tanrı'nın bile geçmişi değiştiremeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, yani olmuş bir şeyi olmamış kılamayacağından dolayı, Bob'un kardeşinin sağ kalması için etmiş olduğu duası, istemiş olduğu sonuçları doğurmayabilir. Tekrar ifade etmek gerekirse, z_2 'de yapılmış bir eylem doğal olarak z_1 'de her hangi bir etkiye sahip değildir. Fakat burada meseleye başka açıdan bakmak yararlı olacaktır. Eğer Tanrı orta bilgiye sahipse, 30 Ocak'ta saat 3.59'da Bob'un gemisinin batacağını biliyordu. Aynı zamanda saat 3.59'da geminin batması durumunda, Bob'un kardeşinin boğulmaması için dua edeceğini de biliyordu. Dolayısıyla Tanrı hangi durumlarda ve ne zaman Bob'un kardeşi, geminin batması ve bundan sonra Bob'un ne yapacağı konusunda bütün olasılıkların ve mümkün durumların bilgisine sahip olmaktadır. Bu yüzden Tanrı geminin batmasından sonra Bob'un duasına göre Bob'un kardeşini kurtarmak için geçmişi değiştirmesine gerek yoktur.²³⁰ Bu örnekten Tanrı'nın geçmişi değiştirmiş olduğu ve geçmişteki olayları geriye dönük bir nedenleme ile değiştirdiği değil, karşıt durumsal olarak bir birine bağlı olaylar ve bunlar hakkındaki sahip olduğu doğruluk değeri ile ilahi inayetin gerekliliğini yerine getirmiş olmakta sonucu çıkarabiliriz. Tanrı ezelde yaratmış olduğu özgür failerin hangi durumlarda nasıl davranacağını bilgisine sahiptir.

2.3 ORTA BİLGİ, KARŞIT- DURUMLAR VE DOĞRULUK DEĞERİ

Tanrı'nın orta bilgiye sahip olduğunu varsayarak, hem mutlak bir ilahi inayete olanak sağlamak, hem de diğer yandan liberal anlamda insan özgürlüğünün var olduğunu iddia etmek ilk anda ilahi önbilgi problemiyle ilgili sorunlara çözüm getirmiş gözükabilir. Nitekim bu bakış açısı bir yandan Thomascılığın mükemmel Tanrı tasavvurunu muhafaza ederken, diğer yandan da Thomascılığın özgür irade konusundaki varsayılan zayıflığını gidermiş görünmektedir. Fakat meselenin bu kadar çabucak varılan sonuçlar ekseninde

²³⁰ Basinger, "David, Divine Omniscience and Human Freedom: A 'Middle Knowledge' Perspective", *Faith and Philosophy*, vol. 1, no 3, 1984, s. 291–302.

şekillenmediğini ve bu çözüme oldukça yoğun eleştirilerin geldiğini ifade etmemiz yerinde olacaktır. Sorunun karşıt-durumlar ekseninde değerlendirilmesi, her ne kadar meseleye bir çözüm sağlamış gözükse de, karşıt durumların nasıl doğruluk değerine sahip oldukları konusunda oldukça önemli problemlerin var olduğu görünmektedir. ‘Eğer yarın İstanbul’a gidecek olsaydım, Boğaz’da balık yerdim’ gibi bir önermenin doğru olup olmadığını hangi kriterlere göre belirleyeceğimiz, bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Klasik tekabüliyetçi teorinin burada işlerlik kazandığını söylememiz olanaklı görünmemektedir çünkü zaten önerme gerçekleşmemiş bir durumu²³¹ ifade ettiğinden bir olguya tekabül etmesinden de bahsedemeyiz. Temel itiraz olarak adlandırılan bu bakış açısına oldukça taraftar bulunduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bunlardan en temel olanına değinmeye çalışmadan önce, orta bilginin Kitab-ı Mukaddes’deki temel dayanağını ifade etmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Bunu daha önce ifade etmemiz gerektiği konusundaki bir itiraz haklı olmakla birlikte, karşıt durumlu önermelerin doğruluğuna yapılan itirazlar bu dayanak etrafında ifade edildiği için biz de Kitab-ı Mukaddes’den yapılan alıntılarını burada zikretmekte yarar gördük. Meselenin teolojik yönüne dayanan yüzü bizi çok fazla ilgilendirmediğinden dolayı, bu alıntılarının Tanrı’nın orta bilgiye sahip olup olmadığı konusunda bir dayanak oluşturup oluşturmadığı konusunda fazla detaya girmeyi uygun bulmuyoruz. Dolayısıyla bu meseledeki temel çözüm teolojik olmaktan ziyade metafizik tartışmalar etrafında şekillenmektedir.

Molinizmin kendisine dayanak atfettiği alıntılarının en başta geleni olarak, 1 Samuel 23: 6–14 numaralı ayetler örnek olarak verilmektedir:

Ahimelek’in oğlu Evyatar kaçıp Keila’da bulunan Davut’a gittiğinde, Efodu da birlikte götürmüştü. Saul, Davut’un Keila Kenti’ne gittiğini duyunca, "Tanrı Davut'u

²³¹ Şartlı önermelerin ikincisi gerçekleşmemiş bir durumu ifade ettiği akılda tutulmalıdır. İstanbul’a gidecek olsaydım demek, aslında şu anda İstanbul’da gidecek değilim gibi gerçekleşmeyecek bir durumdan bahsetmektedir.

elime teslim etti" dedi, "Davut sürgülü kapıları olan bir kente girmekle kendini hapsedmiş oldu." Böylece Saul, Keila'ya yürüyüp Davut'la adamlarını kuşatmak amacıyla bütün halkı savaşa çağırdı. Davut, Saul'un kendisine tuzak kurmayı tasarladığını duyunca, Kâhin Evyatar'a, "Efodu getir" dedi. O Sonra şöyle yakardı: "Ey İsrail'in Tanrısı RAB! Ben kulun yüzünden Saul'un gelip Keila'yı yıkmayı tasarladığına dair kesin haber aldım. Keila halkı beni onun eline teslim eder mi? Kulunun duymuş olduğu gibi Saul gelecek mi? Ey İsrail'in Tanrısı RAB, yalvarırım, kuluna bildir!" RAB, "Saul gelecek" yanıtını verdi. Davut RAB'be, "Keila halkı beni ve adamlarımı Saul'un eline teslim edecek mi?" diye sordu. RAB, "Teslim edecek" dedi. Bunun üzerine Davut ile yanındaki altı yüz kadar kişi Keila'dan ayrılıp oradan oraya yer değiştirmeye başladılar. Davut'un Keila'dan kaçtığı öğrenen Saul oraya gitmekten vazgeçti. Davut kırsal bölgedeki sığınaklarda ve Zif Çölü'nün dağlık kesiminde kaldı. Saul her gün Davut'u aradığı halde, Tanrı onu Saul'un eline teslim etmedi.²³²

Diğer bir örnek olarak da, Yeremya 38.17–18 olarak verilmektedir;

Bunun üzerine Yeremya Sidkiya'ya şu karşılığı verdi: "İsrailin Tanrısı her şeye rağmen Rab Tanrı diyor ki, 'Babil Kralı'nın komutanlarına teslim olursan, canın bağışlanacak, bu kentte ateşe verilmeyecek. Sen de ailen de sağ kalacaksınız. Ama Babil Kralının komutanlarına teslim olmazsan, kent Kildaniler'e teslim edilecek, onu ateşe verecekler. Sen de onlardan kaçıp kurtulamayacaksın.'²³³

Esas tartışma birinci örnek etrafında şekillenmiş olduğundan biz de meseleyi bu örnek ekseninde şekillendirmeye çalışacağız. Davud'un Saul'un gelip gelmeyeceği, Keila halkının onu Saul'a teslim edip etmeyeceği konusundaki soruya Tanrı'nın olumlu cevap vermesi karşılığında, Davud'un mahiyetindeki adamlarla Keila'dan ayrılması ve yer değiştirmesi sonucu Saul Keila'ya gitmekten vazgeçmiştir. Dolayısıyla eğer Davud Tanrı'dan bu haberi almamış olsaydı, Keila'da kalacak ve Saul'da orayı kuşatacaktı. Çok farklı bir durum ortaya çıkmış olacaktı. Dolayısıyla buradaki argümanı şu şekilde karşıt-durum olarak ifade etmek mümkündür;

1. Eğer Davud Keila'da kalsaydı, Saul şehri kuşatacaktı.
2. Eğer Keila'da kalsaydı ve Saul şehri kuşatsaydı, Keila'nın insanları Davud'u Saul'e teslim edecekti.

²³² Kutsal Kitap, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001, s. 367–68

²³³ Kutsal Kitap, s. 985

Robert M. Adams'a göre, Cizvitler²³⁴ ve Plantinga bu karşıt durumlu önermelerin doğru olabileceğini ifade etmelerine karşın, bu tür önermelere doğruluk değeri atfetmek, mümkün görünmemektedir. (1) gibi karşıt durumlu önermelerin belirlenmiş bir şekilde doğru olmalarını mümkün görmemekte; (1)'in doğru olamamasının sebeplerinden biri, Keila'nın bilfiil kuşatılmasına karşılık gelen, yani ona tekabül eden bir şey/olgu durumu olmadığından dolayı (1)'e doğruluk değeri atfetmemiz mümkün görünmemektedir. Klasik doğruluk terimlerinden biri bildiğimiz gibi, Aristo'da ifade edildiği gibi, bir önermenin doğru olması, onun içeriğinin olgusal bir gerçekliğe tekabül etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Adams'a göre, (1) karşıt durumunun doğru olması için tekabül edecek olgusal bir durum olmadığından dolayı bir doğruluk değeri de kendisine atfedilemez. İkinci olarak ise, bir karşıt durumlu önermeye doğruluk değeri atfedebilmemiz için, ön bileşenle art bileşen arasında ya metafiziksel ya da nedensel bir zorunluluk olması gerekmektedir. (1) karşıt durumlu önermenin ön bileşeni ile art bileşeni arasında metafiziksel veya nedensel olarak zorunlu bir bağ yoktur. Eğer böyle bir bağın var olduğu iddia edilecek olunursa, art bileşenin ön bileşenden zorunlu olarak meydana gelmiş olduğunu varsaymamız gerekirdi ki, o takdirde Saul'un fiilinin zorunlu olarak meydana geldiği mantıksal sonucundan, fiilin özgür olarak yapıldığının iddia edilmesi mümkün görünmemektedir. Burada ifade edilmesi gerekir ki, Molinizmin ön bileşenle art bileşen arasındaki zorunluluğa dayalı bir ilişkiden kaynaklanarak karşıt-durumlu önermelerin doğruluk değerine sahip olduğunu iddia ettiği söylenemez. Dolayısıyla böyle bir iddia Molinizm aleyhine kullanılacak bir iddia olarak kabul edilmesi pek olanaklı görünmemektedir. Bu yüzden Adams'a göre bu durumda (1)'in doğruluğuyla ilgili olarak, ancak faillerin karakterleri ve niyetleri gibi

²³⁴ Cizvitlerden kasıt Molina ve yaklaşık olarak onun çağdaşı olan Francisco Suarez'dir (1548–1617)

psikolojik unsurlar aracılığıyla bir takım yargılarda bulunabilirdik ki, bu da ancak olasılığa dayalı bir doğruluk tanımı verirdi. Dolayısıyla önermeler şu şekilde olmuş olurdu;

5. Eğer Davud Keila'da kalsaydı, Saul şehri *muhtemelen* kuşatacaktı.

6. Eğer Keila'da kalsaydı ve Saul şehri kuşatsaydı, Keila'nın insanları Davud'u Saul'e *muhtemelen* teslim edecekti.²³⁵

Karşıt durumlu önermelere bu şekilde olasılığa dayalı bir doğruluk atfetme, Molinizmin kabul edebileceği türden bir doğruluk değeri olamayacağı açıktır. Molinizmin Tanrı'nın inayeti konusunda Thomascılık kadar kuvvetli bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu iddiası göz önünde bulundurulduğunda, olasılığa dayalı bir orta bilgi anlayışının Tanrı'nın hükümranlılığını zayıflatacağı açık bir şekilde görünmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Adams'ın karşıt durumsal önermelerin doğruluk değerine sahip olabilmeleri konusunda genelde tekabüliyetçi bilgi teorisi ekseninde şüpheleri olduğu görünmektedir. Bu eleştirilere temelde iki yönden cevap vermek mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki, birinci bölümde ele aldığımız gibi gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerlerini belirlemede tekabüliyetçi teoriye başvurulmasının, en azından Tanrı açısından, zorunlu olmadığı, ikinci olarak da Plantinga'nın genel epistemolojiye bakış açısından kaynaklanan bilginin her hangi bir indirgemecilikle açıklanmasının zorunlu olmadığı, başka temel yapılara indirgenmeksizin kendi içinde mantıksal bütünlüğe sahip doğruluk kriterlerinin var olduğuna dayanır.²³⁶

²³⁵ Robert Merrihew Adams, "Middle Knowledge", *The Journal of Philosophy*, vol. 70, no. 17, 1973, s. 553, ayrıca, "Middle Knowledge and The Problem of Evil", s.113–114, *The Problem of Evil*, der. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, Oxford Un. Pres, 1990

²³⁶ Bu konuda bkz, Mehmet Sait Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, 39, 2004/1, s. 20–41.

Bu bağlamda Adams'ın bu itirazı “temel itiraz” olarak adlandırıldığını ifade etmiştik ki yeniden ifade edecek olursak karşıt durumlu önermelerin doğruluk değerine sahip olabilmeleri için yeterli *metafiziksel temelden* yoksun oldukları anlamına gelir. Freddoso Plantinga'dan da esinlenerek metafiziksel temel kavramının ne anlama geldiğinin oldukça eleştiriye açık bir durum olduğunu ifade ediyor.²³⁷ Freddoso temel itirazın mutlak gelecek kontenjanlarla şartlı gelecek kontenjanlar arasında bir benzerlik kurulmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle mutlak gelecek kontenjanların doğru olabileceğine inanmayanlar, aynı şekilde şartlı gelecek kontenjanların doğruluğuna da inanmamaktadırlar. Bunların temel iddiaları z zamanına kadar gelecekteki bir olay hakkında doğruluk iddiasında bulunamayacağımızdan, aynı şekilde şartlı gelecek kontenjanların doğruluğu hakkında olay meydana gelmeden olayın doğru olmasını sağlayacak nedensel bir belirlenim söz konusu olmadığı noktasındadır. Diğer bir ifadeyle z zamanındaki p olayının doğru olabilmesi için o ana kadar ya mantıksal ya da nedensel zorunluluk olmalıdır. Eğer bu yoksa Adams'a göre, burada sadece o olayın gelecekte ihtimalen vuku bulacağını ifade edebiliriz.²³⁸

Molinizm, şartlı gelecek kontenjanlar hakkındaki realizmle, mutlak gelecek kontenjanlar arasındaki realizm arasında bir paralellik olduğunu varsayar ve eğer bir kimse mutlak gelecek kontenjanların doğru olabileceğine inanıyorsa, o takdir de mantıksal sonuç olarak, şartlı gelecek kontenjanların da doğru olabileceğine inanması gerektiğini ileri sürer. Dolayısıyla bunlar birbirini dışlayan şeyler değildir. Molinizme göre, mutlak gelecek, kavramsal olarak, şartlı gelecek mümkünlerden daha sonradır. Tanrı'nın eşzamanlı bilgisinin olduğunu varsayanlar, şartlı gelecek önermelerin doğruluk değerine sahip olacağını kabul etmezken, mutlak gelecek önermelerin doğruluk değerine sahip

²³⁷ Freddoso, *Introduction*, s. 70.

²³⁸ Freddoso, *age*, s. 70.

olabileceklerini kabul etmektedirler. Anti-realist doğruluk teorisine göre, mutlak gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerine sahip olabileceğini savunanlar, mantıksal tutarlılık gereği, şartlı gelecek zamanlı önermelerin de doğruluk değerine sahip olabileceğini kabul etmeleri gerektiği görünmektedir.²³⁹

Birçok felsefecinin zihninde orta bilgi teorisine en temel itiraz olarak “temel itiraz”ın görüldüğü ortak kanaat olarak paylaşılmaktadır. Craig’e göre hiçbir Molinizm karşıtı görüş, Plantinga’nın doğru ile gerçeklik arasında zorunlu bir ilişkinin varsayılmasının zorunlu olmadığı, konusundaki itirazına yeterli bir karşı cevap geliştirememiştir. Dini açıdan da Craig’e göre, ister Kitab-ı Mukaddes’de, isterse Hıristiyan geleneği içinde olsun karşıt durumları ifade eden önermeler oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Thomist gelenek de bunu kullanmıştır fakat sadece Molinizmle arasındaki fark, Molinizm Tanrı’nın iradesinin tezahüründen önce bu şartlı önermelerin doğru olduğu söylerken, Thomist gelenek Tanrı’nın iradesiyle bunun doğruluk değerine ulaşacağını ifade ederler. Dolayısıyla tartışma karşıt durumların var olup olmasından ziyade, bunların doğruluğunu sağlayanın insan mı yoksa Tanrı mı olduğu konusunda tartışma vardır. Dolayısıyla dini dayanağın mevcut olmasının yanında modern felsefi temelden yoksun olduğu da ileri sürülemez. Temel itirazı ileri sürenler, klasik mantıksal pozitivizmin temel iddiası olan bir önermenin doğru olması için onun içeriğine tekabül eden olguların var olması gerektiği görüşüne dayanır. Bir önermenin doğruluk değerine

²³⁹ Freddoso, age, s. 71, Orta bilginin doğru olması için tekabüliyetçi teorisinin zorunlu olmadığı konusunda benzer bir yaklaşım için bz. D. Basinger, “Middle Knowledge and Classical Christian Thought”, *Rel. Studies*, 22, s.421; “Divine Omniscience and Human Freedom: A Middle Knowledge Perspective”, *Faith and Philosophy*, Vol. N.3 1984, 291–301; William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom, The Coherence of Theism: Omniscience*, s. 247–263, “Middle Knowledge, Truth-Makers, and The Grounding Objection”, *Faith and Philosophy*, vol. 18. no. 3, 2001, s. 343–348; *The Only Wise God, The Compability of Divine Foreknowledge and Human Freedom*, s. 138–144; bu konuda Freddoso’nun görüşleri ekseninde oldukça detaylı çalışma için bkz. Thomas P. Flint, *The Divine Providence, The Molinist Account*, Cornell Un. Pres, Ithaca and London, s. 121–137.

sahip olabilmesi için ona tekabül eden bir olgunun var olması gerektiği doğru bir iddia olarak görünmemektedir.²⁴⁰

Buraya kadar anlatılanları ve vardığımız sonuçları kısaca ifade etmemiz yerinde olacağı kanaatindeyiz. Molinizm, Thomizmin var saydığı Tanrı'nın hipotetik/şartlı bilgisine farklı bir anlam yüklemektedir. Thomizm Tanrı'nın örneğin, “eğer yarın İstanbul'a gideceğimi Tanrı önceden biliyorsa, Boğaz'da balık yiyeceğimi de biliyordur” gibi bir şartlı önermenin doğruluk değerinin Tanrı tarafından sağlandığını iddia eder. Dolayısıyla Thomizme göre, Tanrı'nın bütün mümkün dünyaları ve olasıkları bildiği ‘basit anlamanın bilgisi’ olarak adlandırılan bir bilgisi ile bu mümkün dünyalardan birisini seçtiği ve irade ederek var kıldığı ‘bakış bilgisi’ diğer bir ifadeyle şartlı bilgisi mevcuttur. Fakat Molinizm bu anlayışın insana gerçek anlamda özgür irade bahsetmediğinden dolayı, bu iki bilgi türü arasına bir üçüncü bilgi türünü de ekler. Orta bilgi adı verdiği bu bilgi türüyle, Tanrı yaratmış olduğu varlıkların hangi durumlarda ne yapacağını, eğer o durumlarda olmayıp başka durumlarda olsaydı ne şekilde davranacağını bilgisine sahiptir. Buna sahiptir, çünkü Tanrı kendisinin dışındaki varlıkların yaratıcısı olduğundan dolayı onları ne tür bir tabiata sahip olduklarını bilmekte, hangi durumlarda ne şekilde davranacağı konusunda bilgisinde bir eksiklik olmamaktadır. Dolayısıyla bu orta bilgiyi oluşturan şartlı/karşıt durumsal bilgilerin doğruluk değerini kazanmaları, Thomizmden farklı olarak Tanrı'dan kaynaklanmaz. Bu şartlı önermelerin doğruluğu failer tarafından verilmektedir. Bu yüzden failerin önünde alternatif seçeneklerin var olduğundan bahsedilebilmesi nedeniyle failin de liberal anlamda özgür olabileceğinden bahsedilebilmektedir. Burada orta bilgi teorisine getirilen en temel itiraz, bu önermelerin şartlı olmaları nedeniyle, doğru olmaları için gerekli olan olgusal içerik tezahür etmemiş olmasındandır. Dolayısıyla

²⁴⁰ Craig, “Middle Knowledge, Truth-Makers and The Grounding Objection”, *Faith and Philosophy*, vol. 18, no 3, 2001, s. 337

bunların doğru olmaları için, insan tarafından bilfiil yerine getirilmesi durumunda, doğruluk değeri kazanmış olacaktır. Bu yüzden de Tanrı bunun bilgisine sonradan sahip olacağından bir değişime maruz kalmış olacaktır. Fakat bu itiraza en temel cevap, bu şartlı önermelerin bilfiil meydana gelmeden önce doğruluğundan bahsedilemeyecekse eğer, o takdirde gelecek zamanlı önermelerin de şimdiki zamandan doğruluk değerine sahip olmasından bahsetmek mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla gelecek zamanlı önermelerin doğru olması için realist bir tutumun zorunlu olmaması, aynı şekilde şartlı gelecek zamanlı önermeler için de geçerli olmak zorundadır. Bu durumda orta bilgi, ilahi ön bilgi ve insan hürriyeti gibi problemin iki ucu hakkında bize ne gibi bir açılım sağlamaktadır sorusu gündeme gelmektedir. Tanrı, orta bilgiye iradesinin tezahür etmesinden önce sahip olduğundan, yani hangi failin hangi durumlarda ne yapacağı konusunda Tanrı'nın irade öncesi bilgisi olduğundan, Onun inayeti ve hükümlerliliği konusunda bir eksiklik olmayacaktır. Diğer açıdan bu şartlı önermelerin doğruluğu insan tarafından sağlanmış olması, failin önünde alternatif seçenekleri var kılacağından failin özgür iradeye sahip olması da sağlanmış olacaktır. Dolayısıyla problemin her iki ucundaki dilemma açısından orta bilgi teorisinin en azından diğer çözümler kadar asgari rasyonelliğe sahip olduğu görünmektedir.

3. FRANKFURT LİBERALCİLİĞİ VE ALTERNATİF İMKÂNLILIKLAR PRENSİBİ

Özgür iradenin savunmasında bağdaşmazcı yaklaşımı yani endeterminizmi savunanların temel iddiası olarak, bir kimsenin özgür olabilmesi için önünde alternatif seçenekleri olması gerektiğini ifade etmiştik. Bunun anlamı, bir kimsenin A eylemini yapabilmesi gücü dâhilinde ise aynı şekilde değil-A'yı da yapabilmesi gücü dâhilinde olması gerektiğidir. Alternatif seçeneklerin bir kimsenin önünde olması, o kişinin yaptığı eylemden sakınabilmesini yani yaptığıın aksini yapabilme imkânını ona bahşeder. Dolayısıyla gerçekten bir kimsenin liberal anlamda özgür olduğunu savunabilmemiz için genel anlayış, kişinin önünde alternatif seçenekler ve dolayısıyla yaptığıın aksini yapabilmesinin bilfiil imkân dâhilinde olmasını, ahlaki sorumluluğun bir gereği olarak görülmüştür. Kişi ancak bu şartlar yerine geldiği takdirde ahlaki övgüye veya yergiye maruz kalabilir, diğer bir ifadeyle yaptıklarından sorumlu tutulabilir.

Bu anlayışın aksine, Frankfurtçu anlamda liberalizm kişinin yaptığı fiilden sorumlu olması için alternatif seçeneklere sahip olmasının zorunlu olmadığını, diğer bir ifadeyle alternatif seçeneklerin özgür irade için apriori bir doğru olmadığını iddia eden bir iddia ortaya atmıştır. Bu iddia özgür irade metafiziği açısından oldukça yoğun tartışmalara neden olmuştur. Bunun yanında bu tartışmanın ilahi ön bilgi ve özgür iradenin bir arada bulunup bulunamayacağı konusunda teolojik bağlamda önemli bir açılıma sahip olduğunu da söylememiz mümkündür. Biz ilk önce Frankfurt'çu liberalizmin ne anlama geldiği ve iddialarının ne olduğu konusunda yapılan tartışmaları ortaya koymaya, bunu müteakiben bunun teolojik çıkarımlarının ne olduğu konusunda durmaya çalışacağız. Özgür irade tanımını şu şekilde vermek mümkün olacaktır:

N, Z'de A'yı yerine getirme konusunda özgürdür = A'yı yerine getirmek N'nin kudreti dâhilindedir ve A'yı yerine getirmekten sakınmak N'nin kudreti dâhilindedir.²⁴¹

Bu tanımdaki temel iki unsur, *kudreti dâhilinde olma* ve A'yı yapma ve yapmama gibi iki *alternatif seçeneğin* N failinin imkânları dâhilinde olmasıdır. Liberal anlamda özgürlük anlayışına göre, bu iki şartın yerine gelmesi durumunda bir kimsenin gerçek anlamda özgür olabileceğini ifade etmiştik. Bu bağlamda, Harry G. Frankfurt, oldukça yoğun tartışmalara neden olan makalesinde temel olarak, bir failin bir fiili yapabilmesinin *kudreti dâhilinde* olması gerektiği prensibini özgür irade için gerekli bir şart olduğunu kabul ederken, failin önünde bilfiil iki seçeneğin olması gerektiğinin zorunlu bir şart olmadığını iddia eden bir anlayış ortaya koymuştur.²⁴²

Bu bağlamda Harry Frankfurt, liberal anlamda özgürlükten bahsedilebilmesi için failin önünde alternatif seçeneklerin olmadığını kanıtlayacak şekilde karşıt bir örnek verir. Frankfurt'un karşı örneği bir kontrolcü, Black, ve bir failden (Jones) oluşur. Black, Jones'un muayyen bir aksiyonu – yani bir adam öldürmesini veya gelecek seçimde cumhuriyetçilere oy vermesini- yerine getirmesi beklentisi içindedir. Black Jones'un bu eylemi kendi başına yerine getirmesini, yani kendi müdahalesi olmaksızın bunu yapmasını istiyor. Bununla birlikte Black Jones'u yakın gözetim altında tutuyor ve bunu bir gösterge/işaret (indicator) yardımıyla, Jones'un kendisinden istenilen eylemi kendi başına yerine getirip getirmeyeceğini öğreniyor. Eğer gösterge Jones'un eylemi kendi başına yerine getiremeyeceğini işaret ederse, Black (hipnozla veya nöral manipalasyonla) eylemin yerine getirilmesini sağlamak için müdahale ediyor.

²⁴¹ Hasker, *God, Time, Knowledge*, s. 67.

²⁴² Harry G. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No.23, 1969.

Varsay ki, birisi- Black olduğunu söyleyelim- Jones'un belirli bir eylemi (yani A eylemini) yerine getirmesini istiyor. Black istediğini elde etmek için her türlü yola başvurmaya hazırdır, fakat o zorunlu olmadıkça elini göstermekten sakınmayı tercih etmektedir. Böylece O Jones'un yapacağı şeye karar verene kadar bekler ve ondan yapmasını istediğinden (A'dan başka...) başka bir şey yapmaya karar verdiği ona açık olmadıkça (Black bu tür şeyler hakkında mükemmel bir yargıya sahiptir) hiçbir şey yapmaz. Eğer Jones'un başka bir şey yapmaya karar vereceği açık olursa, Black ondan (Jones'dan) yapmasını istediği şeye karar vermesini ve yapmasını temin edecek şekilde etkili adımlar alır. Jones'un ilk tercihleri ve eğilimleri her ne olursa olsun, o takdirde, Black kendi istediğini elde edecektir.²⁴³

Bu örnekten çıkarılacak sonuçları birkaç ana unsur halinde ifade edebiliriz.

Jones'un önünde liberal anlamda özgürlüğün var olabilmesinin şartı olan alternatif seçenekler/imkânlılıklar prensibi ortadan kalkmış görünmektedir. Çünkü Jones nihai olarak Black'ın istediği eylemi yapmaktan başka seçeneğe sahip değildir. Eğer Black'ın istemiş olduğu eylemden farklı bir şey yapmaya karar verirse, bu süreçte Black bir şekilde müdahale etmekte (bu Jones'un beynine bir alet yerleştirmekle veya hipnoz gibi unsurlarla olabilir) Jones'dan kendisinin beklediği sonucu bir şekilde meydana getirmektedir. Dolayısıyla Jones'un önünde var gözükken alternatif seçeneklerin gerçekte var olduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifadeyle aslında Jones'un önünde seçilebilecek tek bir seçenek vardır. Fakat Frankfurt'a göre buradan bir determinizm çıkarmak mümkün değildir. Çünkü bir an için Jones'un, her hangi bir müdahaleye gerek kalmadan Black'ın istemiş olduğu şeyi yapmaya karar verdiğini varsayalım. Dolayısıyla istenilen sonucun ortaya çıkması dışarıdan bir zorunluluk eseri olarak değil, Jones'un kendi iradesi ile meydana gelmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle Jones'un yapmış olduğu şey kendi kudreti dâhilinde olup nedensel olarak zorunlu bir koşula sahip değildir. Buradan Frankfurt bir kimsenin özgür kabul edilebilmesi ve ahlaki anlamda sorumlu olabilmesi

²⁴³ Frankfurt, *agm*, 1969, s. 835

için, önünde alternatif seçeneklerin bulunmasının zorunlu olmasının gerekmediği, o fiili yapmanın kudreti dâhilinde olmasının yeterli olduğu sonucuna varır.²⁴⁴

Frankfurt'un kendisinin özgür irade konusunda bağdaşmacı anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu yeni çözümü ileri sürenler bu çözümün bir yandan belirli bir tipte liberalizm ile uyuşabileceğini, çünkü standart liberalcilikte özgür eylemin nedensel olarak önceden belirlenmemiş olması gerektiğini iddia edilir, diğer yandan da uyuşmayacağını ileri sürmektedirler, çünkü özgür iradenin en temel unsuru olan 'bir fiilin aksini yapabilme' imkânına sahip olmadığını iddia ederler. Dolayısıyla bu özgürlük anlayışına Frankfurtçu liberalizm adı verilmiştir.²⁴⁵

Bu çözümün ilahi önbilgi ve insan iradesine problemine ne gibi bir çözüm getirdiği de bu açıklamalar ışığında açıklanması yerinde olacaktır. Tanrı yanılmaz bir şekilde (bilgisi özsel olduğu için) bir kimsenin yapacağı eylemi önceden bilir. Bu bilgi zorunlu bir bilgi olduğu için, zamanda meydana gelen failin bilgisinin de, zorunluluğun transferi ilkesinden arızı/zamansal zorunlu olduğu, dolayısıyla failin önünde alternatif seçeneklerin olmadığı iddia edilmiştir. Buna daha önce de ifade edildiği gibi gerek Ockhamcılık gerekse Molinacılık tarafından itiraz edilmiştir. Dolayısıyla Frankfurtçu anlamda liberalciliğin önerdiği şey, bir kimsenin özgür iradeye sahip olabilmesi için önünde alternatif seçeneklerin olması zorunlu olmadığından, bir an için Black'ın yerine Tanrı'nın var olduğu düşünüldüğünde, Jones Tanrı'nın yapmak istediğini yerine getirmeyip, Onun istediği şeyi yapmış olmasaydı, Tanrı'nın bir şekilde Jones'a müdahale edeceği varsayıldığından, Jones'un önünde yaptığının aksini yapabileceği alternatif seçeneklerin olması zorunlu görünmemektedir. Jones'un fiilleri Tanrı tarafından nedensel olarak belirlenmemiş

²⁴⁴ William Hasker, "The Foreknowledge Conundrum", *International Journal for Philosophy of Religion*, 50: 2001, s. 107.

²⁴⁵ Hasker, *agm*, s.107.

olmasına karşın, bununla birlikte aynı zamanda da Jones'un önünde alternatif seçenekler bulunmamaktadır. Dolayısıyla Jones önünde alternatif seçenekler bulunmamasına rağmen ahlaki olarak yaptığı eylemlerden sorumludur ve bunun karşılığında cezaya ve mükâfata layık görülecektir.

Frankfurtçu bakış açısını kabul eden John Martin Fischer, Frankfurt'un vermiş olduğu örneği biraz daha ayrıntılı bir şekilde ifade ettiğinden, biz de bu örneği aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu örneğe göre, Black kötü niyetli bir beyin cerrahıdır. Jones'da mevcut olan bir beyin tümörünü uzaklaştırmak için bir operasyon yaparken, Jones'un beynine onun aktivitelerini gösteren ve kontrol eden bir alet yerleştirir. Bunun hakkında Jones'un hiçbir bilgisi yoktur. Black Jones'u kontrol etmeyi bir bilgisayar vasıtasıyla yapmaktadır ki, bu bilgisayar Jones'un seçimde oy vereceği yeri ve birçok diğer şeyleri Black'e gösterecek şekilde programlanmıştır. Eğer John oyunu Carter'a verme yönünde bir eğilim gösterirse, o takdirde bilgisayar, Jones'un beynindeki mekanizma vasıtasıyla, olaya müdahale etmekte ve gerçekten Reagan'a oy vermeye karar vermesini sağlamaktadır. Bunun yanında eğer Jones Reagan'a oy vermeye kendi karar vermişse, bilgisayar hiçbir şey yapmamakta, Jones'un aklındakilere herhangi bir müdahalede bulunmaksızın olup biteni sadece göstermektedir.²⁴⁶

Fischer, Jones'un Reagan'a oy vermeye kendi karar verdiğini ve eğer Black onun beynine herhangi bir mekanizma yerleştirmeseydi de öyle olacağını varsaymamızı ister. Bu durumda Fischer Jones'un Reagan'a oy vermesinden sorumlu olacağını ve bunun yaptığı eylemin aksini yapamasa bile böyle olacağını iddia eder. Onun Reagan'a oy vermiş olması, bizim onun eylemleri hakkında yargıda bulunabileceğimiz bir durumu gerektirir; diğer bir

²⁴⁶John Martin Fischer, "Responsibility and Control", *The Journal of Philosophy*, vol. 70, 1982, s. 26; bkz. *The Metaphysics of Free Will, An Essay on Control*, Blackwell, Oxford, 1994, s. 131-134.; "Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism", der. Rober Kane, *The Oxford Handbook of Freewill*, Oxford, 2002, s. 281-308

ifadeyle bize Jones'un karakteri hakkında bir şey verecektir. Fakat burada belki de tam bir sorumluluğun olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü eğer Reagan'a oy vermeyecek olsaydı, o takdirde bilgisayar devreye girecekti ve oy vermesine engel olacaktı. Dolayısıyla sorumluluk ortadan kalkacaktı. Fakat diyor, Fischer, bilgisayar müdahale etmediği için, Frankfurt'la aynı şekilde düşünmek yani Jones'un sorumlu olduğunu ileri sürmek makul olacaktır.²⁴⁷ Böyle bir çıkarımın yani özgür iradenin yaptığı eylemden sorumlu olabilmesi için alternatif imkânlılıkların olmasının gerekli olmadığı yani diğer bir ifadeyle failin yaptığı aksini de yapabilmesinin zorunlu olmadığı Zagzebski'nin de Fischer'e katıldığı bir sonuçtur.²⁴⁸ Zagzebski benzer bir durumun John Locke tarafından daha önceden ileri sürüldüğünü ifade etmektedir. Locke'nun örneğinde, bir adam bir odanın içinde bulunmakta ve odadan dışarı çıkmamaktadır. Fakat bu adam aynı zamanda odanın kilitli olduğunu, istese de dışarı çıkamayacağını bilmemektedir. Burada kapının kilitli olmasının odada bulunan kimsenin kararında etkili olduğu gözükmemesine rağmen, etkili de olmuş olabilirdi. Aynı şekilde Zagzebski'ye göre kapalı kapı eylemin özgür olmama ihtimalini barındırdığını, çünkü dışarı çıkmaya kalksaydı kapının kapalı olacağını fark edecekti, fakat gerçekte özgür olmadığının ifade edilemeyeceğini, failin yapmak istediği eylemin öncesinde nedensel olarak zorunlu bir unsur olmadığından dolayı, ileri sürer.²⁴⁹

Netice itibariyle bu anlayışa göre, özgür iradenin determinizmle bağdaşır olduğunu varsaymamız doğru bir çıkarım değildir. Fischer'e göre bir kimsenin yapmış olduğunun aksini yapamamış olması iki şekilde yorumlanabilir. Bunlardan ilki *bilfiil ard arda olma* (actual sequence) olarak adlandırdığı durumdur ki, bu durumda bilfiil ard arda olma faili yaptığı şeyi yapmaya mecbur kılar. Diğer bir ifadeyle fail yaptığından başka alternatif bir

²⁴⁷ Fischer, *age*, s. 26

²⁴⁸ Zagzebski, *The Dilemma of Freedom*, s. 155

²⁴⁹ Zagzebski, *age*, s. 155

ard ardalığa sahip olmayıp, nedenler zincirinin pasif bir uygulayıcısıdır. İkinci durumda ise bilfiil ard arda olma mecburiyeti yoktur, aksine *alternatif ard arda olma* (alternate sequence) durumu söz konusudur.²⁵⁰ Bu durumda da fail, bilfiil yaptığından başka bir şey yapabilme seçeneğine sahip değildir. Fakat önceki durum sonraki durumu mecbur kılmayıp, fail yaptığı eylemi bir önceki nedenin zorunlu sonucu olarak yapmaz. Fischer'e göre Frankfurt'un vermiş olduğu örnekler alternatif ard arda olma mecburiyetini içerir. Determinizmin ve sorumluluğun bir arada bulunamayacağını iddia eden bir kimse, Frankfurt'la böyle durumlarda failin mutlak anlamda fiili ile ilgili olarak kontrole sahip olamamasına karşın sorumlu olacağı konusunda aynı fikri paylaşması mümkündür. Buna ilaveten yine Fischer'e göre, aynı kişi determinizm bilfiil ard arda olma mecburiyetini gerektirdiği için, Frankfurt'un verdiği örneklerin sorumlu olmanın determinizmle bir arada olacağı sonucunu doğuracağını da iddia etmek zorunda değildir.²⁵¹

Dolayısıyla Fischer'e göre, determinizm beni eylemimi özgür yapmaktan mahrum bırakır çünkü bu durumda benim yaptığımdan başka türlü yapmamı engelleyen önceki şartlar/durumlar benim fiilimin bilfiil meydana gelmesinde önemli rol oynarlar. Fakat bunun aksine Frankfurt-Fischer durumunda olduğu gibi benim yaptığımdan başkasını yapmamı engelleyen şartlar benim bilfiil fiilimin meydana gelmesinde herhangi bir etkiye sahip değildir.²⁵² Zagzebski'nin ifade ettiği gibi aradaki ayrımı ifade edecek olursak, determinizm hakkında itiraz edilecek olan şey, determine bir dünyada bir olayın nedeni vuku bulmazsa eğer, olay da aynı şekilde vuku bulmayacaktır. Örnek olarak kibrit çakılmadıkça ateş yanmayacaktır. Determinizm söz konusu olduğunda her bir seçim,

²⁵⁰ Bilfiil ard arda olma ile alternatif ard arda olma arasındaki temel fark, bilfiil ard arda olma, ardı sıra iki olay arasında zorunlu bir nedensel bağı ön görürken, alternatif ard arda olmada, neden ve sonuç olarak bir birini takip eden iki olay arasında nedensel zorunluluk olmadığını ifade eder. Bilfiil ard arda olmada, neden olmaksızın sonuç meydana gelmez iken, alternatif ard arda olmada neden olmasa da sonuç meydana gelebilmektedir.

²⁵¹ Fischer, Responsibility s. 33–34, bilfiil ard arda olma ve alternatif ard arda olma ayrımları için bkz. Andrew Eshleman, "Alternative Possibilities and Free Will Defence", *Religious Studies*, 33, s. 273

²⁵² Zagzebski, *age*, s. 156

yaptığından aksini yapmayı imkânsız kılan şartlara karşıt durumsal olarak (counterfactually) bağlıdır. Eğer bu şartlar yerine gelmezse, seçim yapılamayacaktır. Frankfurt-Fischer durumu bunun aksine, faili fiilinde özgür görmektedir, çünkü yaptığı aksini yapmasına engel olan mekanizma olmaksızın da failin fiili meydana gelmiş olacaktır. Diğer bir ifadeyle mekanizma failin fiilini yapması için zorunlu bir şart değildir. Eğer Black Jones'un beynine alet yerleştirmemiş olsaydı, yine de Jones Reagan'a oy verecekti. Jones'un fiili, onu aksini yapmaktan alıkoyan mekanizmadan karşıt durumsal olarak, yukarıda ifade edilen determinizmin aksine, bağımsızdır. Netice itibarıyla, eğer determinizm doğru ise benim fiilim karşıt durumsal olarak yaptığının aksini yapmama engel olan önceki olaylara bağlıdır. Fakat Jones'un durumunda ise onun fiili önceki olaylara karşıt durumsal olarak bağlı değildir, Zagzebski'ye göre en azından gereksinimi yoktur. Bu ayırım Frankfurt-Fischer tarzı özgür seçimi savunanlar için oldukça önemli bir ayrıntı olarak görünmektedir.²⁵³ Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği gibi Frankfurt tarzı özgürlük anlayışının determinizmden ayrıldığı nokta, determinizmde bir olayın meydana gelmesi için failin dışında unsurların var olması zorunlu iken, Frankfurt tarzı özgürlük anlayışında buna gerek yoktur. Ortak oldukları nokta ise her ikisinde de failin özgür kabul edilebilmesi için önünde alternatif seçeneklerin var olması gerekli değildir. Bu yüzden Frankfurt tarzı özgürlük anlayışına *yarı-bağdaşmacılık (semi-compatibilism)* olarak da adlandırılabilir.²⁵⁴

Bu anlayış ilahi ön bilgi açısından değerlendirildiğinde önemli sonuçlara varılacağı görünmektedir. Tanrı'nın ilahi ön bilgisi benim seçim yaptığım anda meydana gelen bir durumsa, benim özgür seçim yapmam, yaptığının aksini de yapma ihtimalinin var olmasını zorunlu kılmıyorsa, o takdirde benim yapmak istediğim şeyi yapmamla, Tanrı'nın

²⁵³ Zagzebski, *age*, s. 156

²⁵⁴ Fischer, "Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism", s. 282–308.

benden yapmamı istediğinin örtüşmesi, determinizmin var olduğu anlamına gelmez. Çünkü yaptığım fiilin yeter nedeni Tanrı değil, benimdir. Nasıl ki yaptığının aksini yapamamama rağmen özgür iradeye sahip olabiliyorsam ve burada benim fiilimin meydana gelmesi önceki şartlardan karşıt durumsal olarak bağımsızsa, aynı şekilde benim fiilimin meydana gelmesi Tanrı'nın benim fiilim hakkındaki ön bilgisinden karşıt durumsal olarak bağımsızdır. Dolayısıyla determinizmde olduğu gibi benim fiilim benden önceki durumlara karşıt durumsal olarak bağımlı değildir, meydana gelmesi için onlar zorunlu şart olarak bulunmazlar.

Stump özgür irade kavramında üç unsurun bulunduğunu, bunlardan ilki (i) insan fiillerinden ahlaki olarak sorumlu olması, ikincisi (ii) ahlaki sorumluluğun nedensel determinizmle bağdaşmaması, üçüncüsü de (iii) ahlaki sorumluluğun alternatif seçenekler prensibini gerektirmesidir. Stump'a göre Thomas'ın durumu (i) ve (ii) ile uyuşmasına karşın (iii) ile uyuşmamaktadır. Bu yüzden iki türlü liberalizm anlayışı olduğunu bunlardan ilkinde göre bu üçü de gerekli iken diğerine göre, [Stump'a göre bu Thomas'ın kabul ettiği liberalizmdir] sadece (i) ve (ii)'i gereklidir. Diğer bir ifadeyle iki tür liberalist özgürlük anlayışından biri alternatif seçenekler prensibini kabul ederken diğeri ise kabul etmemektedir.²⁵⁵

Aquinas'ın Platonculuktan mülhem olarak Kartezyen dualizme benzer bir görüşten haberdar olduğu, fakat aynı şekilde, bu görüşü insanın bedensel yönünü inkar ettiğinden dolayı, kesin bir şekilde reddettiği ifade edilebilir. Dolayısıyla Aquinas ruh ve beden ayırımı konusunda Aristocu olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Stump, Aquinas'ın

²⁵⁵ Elonore Stump, "Dust, Determinizm, Frankfurt: A Reply to Goetz", *Faith and Philosophy*, vol 16, 1999, s. 414–415; "Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will", *Ebscohost, Academic Search Premier*, (Monist, Oct.97, vol. 80, 4) s. 6–9; "Augustine on free will", *The Cambridge Companion to Augustine*, der. E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge U. Pres, 2001, s.124–147.

beynin işleyişi hakkında çok az bilgiye sahip olduğunu, düşüncelerinin bir kısmının da primitif ve aynı zamanda yanlış olmakla birlikte, bugün de beyinle akıl arasındaki ilişki hakkında çok az bilgi sahibi olmamıza rağmen, bildiğimiz şeyin Platoncu ve Kartezyen dualizmin ruh anlayışının doğru olduğunu söylememizin mümkün olmadığını ifade ediyor. Ona göre, beyin ve akıl arasında Kartezyencilik varsaydığından çok daha fazla bir ilişki olduğu açıktır. Bu yüzden Stump'a göre, akıl ve beyin arasındaki ilişkinin kartezyen olmayan yorumu hakkında düşünmek ve ne tür liberalciliğin onunla bağdaşır olduğunu ifade etmek oldukça önemli durumdur.²⁵⁶

Stump'a göre son dönemdeki zihin hakkındaki felsefi ve biyoloji teorilere göre zihinsel durumlar ile nöral durumlar arasında karşılıklı bir etkileşimin mevcut olduğu savunulmaktadır. Stump karşılıklı etkileşim kavramını geniş anlamda kullanarak etkileşimin hangi yönden baskın olduğu hakkındaki genel teorileri tartışmanın çok önemli olmadığını, burada sadece aralarında kuvvetli bir korelasyonun var olduğunu söylemenin yeterli olduğunu ifade ediyor. Diğer bir şekilde ifade edecek olursak, ruhla beden arasında oldukça kuvvetli bir ilişkinin var olduğu ve bu teoriye göre bedende olan herhangi bir durumun aynı anda ruhta bir yansımaya neden olduğu veya aynı şekilde ruhta gelen bir durumun da bedende bir etki meydana getirdiğini söyleyebilmenin mümkün olduğudur.²⁵⁷

Böylece bu anlayışın da ileri sürdüğü gibi, zihinle beyin arasında böyle sıkı bir ilişkinin var olduğunu iddia etmek, genel anlamda liberalciliğin kabul edemeyeceği bir durumdur. Çünkü bu bakış açısına göre akli etkileyen nörol etkiler kişinin kendisinde kalmayacak şekilde onun dışına taşan bir nedensel zincirlemeye sahiptir. Dolayısıyla bu anlayışa göre, bu nöral durumlar sadece failde kalmayan dışsal nedenlerden oluşan bir

²⁵⁶ Stump, *age.* s. 415

²⁵⁷ Stump, *age.* s. 416

unsurdur. Bu yüzden Stump böyle bir indirgemeciliğin ahlaki sorumlulukla herhangi bir ilişkisi olamayacağından dolayı yoğun eleştirilere maruz kaldığını kendisinin de bu eleştirilere katıldığını ifade ediyor. Bu yüzden Stump'a göre aklın durumları ve nöral durumlarının birbiriyle ilişkili olduğunun, fakat aklın ve iradenin kendisinin dışında herhangi bir nedeninin olmadığı görüşünün bir arada savunabileceğini iddia ediyor. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi bağdaşmacı anlayış, failin içten gelen bir nedenleme ile fiili yapmasını makul karşılarken, dıştan gelen bir nedeni özgür irade için kabul edilemez kabul etmekteydi. Bu yüzden Stump akıl ile beyin arasındaki etkileşimin bunun dışında olan bir nedensel zincirlemeye dayandığını reddetmektedir. Bunu reddederken diğer yandan da, akıl ile beynin bir biriyle ilgili olarak nedensel sonucaya sahip olduğunu kabul ederek bağdaşmacı anlayışın asgari şartını yerine getirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Stump'a göre, akıl ve beyin arasındaki ilişkinin içsel olmayan dışsal nedenlerden kaynaklanarak işlev gördüğünü söylemek, liberal özgürcülük yani indeterminizmle bağdaşmaz bir bakış açısı ortaya koyar. Netice olarak, Stump insanın beden ve ruhtan meydana geldiği ve aynı zamanda liberal anlamda özgür olduğu görüşünün kabul etmenin herhangi bir sakınca doğurmayacağını iddia ediyor.²⁵⁸

Dolayısıyla ruh ve beden arasında bu kadar kuvvetli bir ilişkinin olduğu varsayıldığında, nöral etkileşimlerin zihinle olan ilişkilerinde zorunluluktan bahsetmemiz gerekecektir. Bu yüzden örneğimize tekrar dönecek olursak Jones'un herhangi bir eylemi yapmaya karar vermesi ve yönelmesiyle sonucunda vermiş olduğu işaret sonucunda Black harekete geçecektir. Bu işarete göre Black, eğer istediği şekilde karar verdiğine dair bir işaret almışsa müdahale etmeyecek, almamışsa müdahale edecektir. Bunun anlamı karar verme ile onun belirtisi olan işaret arasında yanıltıcı olmayan bir ilişkinin var olduğudur.

²⁵⁸ Stump, *age*. s. 416

Diğer bir ifadeyle her hangi bir fiilin bilfiil irade edilmesi ile onun ön göstergesi olan işaretler arasında hakikate dayalı bir ilişkinin varsayılmasıdır.²⁵⁹

Fakat tam da bu noktada Widerker'a göre, ahlaki sorumluluğun indeterminizmi gerektirdiği ilkesi ile Frankfurtçu iddialar bağdaşmamaktadır. Çünkü eğer işaretler beyin cerrahının müdahalesi için güvenilir bir işaret olarak işlev görecekse, beyin cerrahının müdahale etmesi için ipi ucu oluşturan bu işaretler kurbanın (Jones) kararlarıyla *nedensel olarak* bağlantılı olması gerekmektedir. Yani beyinden gelen nöral işaretlerle, Jones'un karar vermesi arasında nedensel bağlantı vardır. Aksi takdirde yukarıda da ifade edildiği gibi işaretle karar birbirinden farklı olacağından cerrah yanlış şekilde müdahale edebilecektir. Fakat kurbanın kararı indeterministikse eğer, kararı önceleyen herhangi bir şey tarafından nedensel olarak belirlenmemiştir. Dolayısıyla Frankfurtçu bakış açısına sahip olanların ihtiyaç duyduğu şekilde güvenilir bir işaret de yoktur. Widerker'e göre böylece Frankfurt tarzı özgürlük anlayışının klasik teizmle ortak olduğu fiilin bir nedensel ön belirlenime sahip olmaması gerektiği ilkesi Frankfurtçu liberal bakış açısı için geçerliliğini yitirmiş olacaktır.²⁶⁰

Frankfurt tarzı liberallik anlayışına farklı eleştiriler getirilmesine karşın, biz Widerker ve onun getirmiş olduğu eleştiriler ekseninde tartışmayı ifade etmeye çalışacağız.²⁶¹ Hasker, Frankfurt'un vermiş olduğu örneğin liberallerin anladığı şekliyle

²⁵⁹ Stump, *age*, s. 417

²⁶⁰ David Widerker, "Libertarian Freedom and the Avoidability of Decisions", *Faith and Philosophy*, 12, 1995, 113–118; "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *The Philosophical Review*, 104, 1995, s. 247–261

²⁶¹ Bu mesele hakkında açısından bkz. Robert Kane, "Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates", s. 3–41; *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 44–78; Laura Waddell Ekstrom, "Introduction", *Agency and Responsibility, Essays on the Metaphysics of Freedom*, der. Laura Waddell Ekstrom, Westview Press, Colorado, 2001, s. 1–14; Frankfurtçu liberallığın eleştirisi için, Peter van Inwagen, "Incompatibility of Free Will and Determinism", *Philosophical Studies*, 27, 185–199; Carl Ginet, "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing", *Philosophical Perspective*, 10, 1996, s. 403–417.

alternatif imkânlılıkları prensibini ortadan kaldırdığını reddetmektedir. Ona göre bunu anlamak için dikkatli ayrımlar yapılması gerekmektedir. Bir şeye karar vermek zaman alan bir süreci gerektirir, bu sürecin nihayetinde *etkin niyet* (effective intention) olarak kavramlaştırılan bir nokta vardır. Böyle bir niyet normal durumlarda doğal olarak niyet edilen eyleme, daha fazla bir düşünceye/tahkike (deliberation) gerek olmaksızın, etki eden veya neden olan akli/zihni bir durumdur. Bedensel hareketleri içeren en basit durumlarda etkin niyet, etkin bir şekilde belirlenmiş olan bir süreç vasıtasıyla, bedensel bir eylem meydana getirme olasılığına sahiptir; fiil meydana geldikten sonra, failin artık fiilin meydana gelmesi üzerinde bir etkisi yoktur ve dışsal müdahalenin dışında, fiilin meydana gelmesinin dışında bir seçeneğe de sahip değildir. Diğer durumlarda, yani karar vermedeki zaman periyodu süresince failin müdahalesi ve fail için kararını değiştirme ve yeniden gözden geçirme mümkün olabilir, bunun dışında etkin niyet, herhangi daha ileri bir karara gereksinim duymaksızın, fiili meydana getirir. *Etkin niyetin bilfiil olduğu an, kararın verildiği andır.*²⁶² Kısaca tekrar etmek gerekirse, bir failin fiili yapmaya karar verme sürecinin sonunda, failin fiili yapmaya etkin niyeti meydana gelir.

Etkin niyet kavramı Frankfurt'un vermiş olduğu örnek hakkında önemli sorular sormamızı sağlar. *Black müdahale etmeye tam olarak ne zaman yönelir?* O bunu Jones tarafından ortaya konan etkin niyet hakkındaki bilgisinden önce mi yapacaktır yoksa bu meydana geldikten sonra mı? Buna vereceğimiz cevap iki farklı vakıa tipi verir bize, bu da daha ileri olarak, Black'ın bilfiil olarak müdahale etmesine veya etmemesine göre alt katmanlara ayrılabilir.²⁶³

²⁶² William Hasker, *Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca, 2001, s. 88

²⁶³ Hasker, *Emergent Self*, s. 88

Vakıa I: Müdahalenin, eğer gerçekten vuku bulursa, meydana gelmiş olan etkin niyetten önce vuku bulduğunu varsayalım. Bu Frankfurtçu bakış açısı tarafından en çok telaffuz edilen durumdur. Black “Jones’un ne yapacağı konusunda karar verene kadar bekler ve yapmasını istediği şeyin dışında bir şey yapmaya karar vereceği ona apaçık belli olmadıkça, o hiçbir şey yapmaz.” Ve varsayalım ki (a) Black Jones’un yanlış karar vereceğini önceden görüyor ve müdahale ediyor. O takdirde burada açıktır ki, Jones hiçbir şekilde özgür karar vermemiştir ve sonuçtan hiçbir şekilde sorumlu değildir.²⁶⁴ (b) durumunda Black, Jones’un kendi beklentileri doğrultusunda beklediği şeyi yapmaya karar verdiğini önceden görürse ve Black’ın müdahale etmesine gerek kalmaz ise durum ne olacaktır? Black’ın müdahale etmemeye karar vermesinden hemen sonra, fakat Jones’un etkin bir niyete varmasından hemen önceki bir durum düşünelim. Bu noktada hala Jones’un gerçekte neye karar vereceği belirginleşmemiştir. Black, Jones’un Black’ın ümid ettiği şeyi yapacağı sonucuna varabilir ve muhtemelen de bu konuda haklı da çıkabilir; Black’ın de bu konularda keskin yargıları olduğunu kabul edelim. Fakat Black yanılmaz değildir ve son dakika aksilikleri olabilir. Jones’un yapacağı şey hakkındaki kararı, hala verilmek zorundadır. Black’ın ümid ettiği şeye karar vermesi mümkündür, olasıkla da verecektir. Fakat aynı zamanda da aksine karar vermesi hala mümkündür ve eğer aksi karar verirse, o takdirde bize söylenmiş olanın aksine, her hangi bir engel olmaksızın vermiş olduğu bu aksi kararı yerine getirebilme gücüne de sahip olacaktır. Böylece bu durumda Jones kesin bir şekilde sorumludur ve alternatif imkânlıklar prensibi yerine getirilmiş olmaktadır.²⁶⁵ Bu örnekten anlaşılacağı gibi Hasker’in ifade etmeye çalıştığı hala karar verme ile fiilin meydana gelmesini sağlayan etkin niyet arasında zorunlu bir ilişkini olmadığı dolayısıyla buradaki indeterminist ilişkinin var olduğu göz önünde

²⁶⁴ Hasker, *age*. s. 89

²⁶⁵ Hasker, *age*. s. 89

bulundurulduğunda alternatif seçenekler prensibinin varlığını koruduğunun gözlemlenebileceğidir. Aksi takdirde verilmiş olan kararlar etkin niyet arasında zorunlu bir ilişki varsayıldığında failin yapmış olduğunun aksini yapabilme imkânı ortadan kalkmış olacaktır. Fakat Hasker bu örneklerden bu seçeneğin ortadan kalkmadığının anlaşılacağını iddia ediyor.

Vakıa II: Yukarıda ifade edilenin aksine, Black'ın Jones'un etkin niyete varduktan sonra sadece müdahale edeceğini varsayalım. Eğer (a) Jones "yanlış" bir karar vermişse ve Black müdahale ederse, açıktır ki, meydana gelen sonuçtan Jones sorumlu değildir, çünkü neden olunan Jones'un kararıyla değil, Black'ın müdahalesiyle meydana gelmiştir. Fakat (b) Jones'un kararının Black'ınki ile uyduğu kabul edildiğini varsayarsak ve Black'ın herhangi bir müdahalesi olmaksızın Black'ın istediğini yaparsa eğer ne olacaktır? Black'ın müdahale niyeti göz önünde bulundurulduğunda, yaptığı şeyi yapmaktan kaçınmak Jones için mümkün olmayacak olmasına rağmen, burada Jones'un sorumlu olduğu görünmektedir. Hasker'e göre burada gerçekten alternatif seçenekler prensibine karşı karşıt örnekler verilmiş görünmektedir.²⁶⁶

Hasker'e göre, normal olarak eylemlerin yerine getirilmelerinin zaman aldığı ve müdahale olasılığına maruz kaldıkları, belirgin bir unsur olmasına karşın, genelde ihmale uğramış, insanların dikkatinden kaçmış bir unsurdur. Burada Hasker önemli bir noktaya vurgu yapmaktadır ki, Ona göre faillere atfedilen *kudret* kavramının nasıl yorumlandığı ile ilgilidir. Bir failin kudret sahibi olduğunu ifade ettiğimizde, o failin gerçekleştireceği eylemle arasında herhangi bir müdahalenin olmaması kastedilir. Basitçe ifade edilecek olursak, fail fiilini yapacak kudrete sahip olmalıdır. Aksi takdirde onun kudrete sahip

²⁶⁶ Hasker, *age*. s. 89.

olduğu ileri sürülemez. Hasker'ın ifade ettiği gibi ifade edersek, *bir kimsenin bir eylemi yerine getirmeye kudreti olması, o eylemin herhangi bir müdahaleye maruz kalmasıyla olumsuzlanamaz.*²⁶⁷.

Hasker'a göre bu sonuçları Vakıa IIb'ye uyguladığımızda şu sonuçları elde ederiz: Jones Black'ın istekleriyle örtüşecek şekilde karar verdiğinde, kendisine müdahale olacağını bilmediği için, önünde alternatif seçenekleri varsayarak karar vermiştir. Diğer bir ifadeyle Jones önünde, fiziksel olarak gerçekleşme imkanına sahip olmasa da (bunu kendisi bilmemektedir) bir bakıma mantıksal seçeneklere sahiptir. Dolayısıyla Hasker'a göre alternatif seçenekler ilkesi yerine gelmiş olmaktadır. Kuşkusuz Black'ın istemiş olduğunun aksi olan mantıksal olasılığı seçmiş olsaydı, Black müdahale edecekti ve Jones'un eylemi engellenmiş olacaktı. Fakat bu durum, Hasker'a göre birisi benim arabama binip benim arabamı sürmeme engel olarak, benim markete doğru araba sürme kudretimim elimden alınmasıyla, farklı şekilde eylemde bulunma kudretimim elimden alınması ile aynı anlama gelir. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, bir failin bir fiille ilgili olarak kudrete sahip olamamasının failin fiili yerine getirme kudretinin başkası tarafından yerine getirildiği anlamına gelecektir ki, tartışmanın başında ifade ettiğimiz gibi, liberal anlamda özgürlüğün temel unsurundan birisinin failin kudret sahibi olma prensibi anlamını yitirmiş gözükecektir. Black'ın kararlarıyla uyumlu olarak Jones karar verdiği durumda, bütün varsayılan iddiaların aksine, Jones farklı şekilde eylemde bulunma konusunda açık alternatif seçeneklere sahipti ve böylece alternatif imkânlılıklar prensibinin bütün şartları yerine getirilmiş olacaktır.²⁶⁸ Kuşkusuz eğer Jones gerçekten diğerine karar vermiş olsaydı, Black müdahale etmiş olabilirdi ve Jones'un diğer kararını yerine getirmesine engel olabilirdi. Bu durum, benim arabamı alışveriş mağazasına doğru sürme

²⁶⁷ Hasker, *age*. s. 90.

²⁶⁸ Hasker, *age*. s. 90

konusunda sahip olduğum kudreti ortadan kaldırması ile aynı şekilde Jones'un farklı şekilde eylemde bulunma kudretini ortadan kaldırır. Diğer bir ifadeyle birisi benim arabama binebilir ve benim oraya gitmeme engel olabilir. Kanaatimizce burada Hasker'in işaret ettiği durum bir kimsenin bir şeye karar verebileceği, fakat karar verdiği şeyi gerçekleştirme kudretinin elinden alınabileceğidir. Bu durumun liberal anlamda özgürcülüğe karşı bir örnek olduğunu ifade etmemiz zor görünmektedir.²⁶⁹

Fakat ya Black'ın beklentilerinin aksine eylemde bulunmak Jones için *nedensel olarak imkânsız* ise? Buna Vakıa IIc adını veren Hasker, muhtemelen Black'ın mekanik bir alet yapmış olabileceğini, bu aletin bir şekilde Jones'un aksi kararını kaydederek ve otomatik olarak müdahale ederek, Black adına daha fazla iradi bir eylemde bulunmaksızın Jones'u engelleyebileceği bir durumu varsayar. Herhangi bir kimseye nedensel olarak imkânsız olan bir şeyi yapma kudretinin atfetmedilmesi durumunda, Jones'un Black'ın beklentilerine karşı eylemde bulunma kudretinden mahrum olduğu nihai olarak doğru olacaktır. Fakat bir kimse nedensel olarak imkânsız olan bir şeyi yapma kudretine sahip olamayabiliyorken, aynı kimse böyle bir şeyi yapmaya *karar verme*, o şekilde eylemde bulunmak için *etkin bir niyet oluşturma*, söz konusu eylemin imkânsız olduğunu bilmemek kaydıyla, kudretine sahip olabilir. Tek kapısı olan ve dışarıdan kapısı kilitli olan bir odayı, kilitli olduğunu bilmememe rağmen, odayı terk etmeye karar verebilme olasılığına sahip olabilirim. Böylece her şeye rağmen Jones Black'ın beklentilerinin aksine yapma kudretine sahiptir; örnek IIa'da Jones'un yaptığının bu olduğu görünmektedir. O takdirde şuna dikkat etmeliyiz ki, Hasker'ın da ifade ettiği gibi, herhangi makul liberal teoriye göre, nihai anlamda kendisine ahlaki övgü veya kınamanın ilişkilendirildiği şey, failin hiçbir şekilde sorumlu olmadığı unsurlar tarafından engellenmiş olan *fiilden ziyade, eylemde bulunmaya*

²⁶⁹ Hasker *age.* s. 90

karar vermektir. Diğer bir ifadeyle bir kimse bir eylemi yerine getirmesinden ziyade, o eylemi yapmaya karar vermiş olması, o kişinin ahlaki övgüye veya yergiye maruz kalması için yeterli görünmektedir. Bu durumda Jones Black'ın kendisinden yapmasını istediği şeyin aksini yapmaya karar verme olasılığına sahip olduğunu iddia ederek, alternatif seçenekler prensibinin varlığını sürdürdüğünü ifade edebiliriz.²⁷⁰ Dolayısıyla Frankfurtçu liberalizm sonunda ya determinizme varacağı, ya da alternatif seçenekler ilkesini kabul etmesi gerektiği konusunda kuvvetli itirazların olduğu bir gerçektir. Bu yüzden Frankfurtçu liberalizmin varmak istediği sonuçlara varamadığını söyleyebiliriz.

²⁷⁰ Hasker, *age.* s. 90.

SONUÇ

İnsanın özgür olup olmadığı tarihin ilk çağlarından beri cevaplandırılmaya çalışılan bir sorudur. İnsan determinist bir dünyada mı yaşamaktadır yoksa, fiillerini özgür bir şekilde mi yapmaktadır? Bu soruya cevap vermek, meseleye teizmin temel varsayımları girince daha da zor bir hal almaktadır. Mükemmel varlık teolojisi Tanrı'nın kudretinde ve bilgisinde her hangi bir eksiklik görmez. Dolayısıyla Tanrı kendisinin dışındaki varlıkların yaratıcısı olduğundan dolayı, onlar hakkında tam ve eksiksiz bir bilgiye sahiptir. Tanrı'nın insanın fiillerini o fiiller meydana gelmeden önce bilmesi teizmin en temel varsayımdır. Bu yüzden buradaki en temel soru, Tanrı'nın bilgisinin nedensel karakteri vasıtasıyla önceden bildiği insan eylemlerini zorunlu kılıp kılmadığıdır.

İlahi ön bilgi ve insan hürriyeti konusunda çalışmamızın başında genel olarak, mutlak anlamda ilahi zamansızlık doktrininin temel iddialarının ne olduğunu ortaya koyduk. Bu anlayış mutlak anlamda basit ve değişmeyen bir Tanrı tasavvurunu savunmasına karşın, Tanrı'nın her şeyi bilen olması ve özgür irade konusunda önemli eleştirilere maruz kalmıştır. Mutlak anlamda mükemmel bir Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir eksiklik kabul edilemeyeceğinden dolayı, zamanda meydana gelen olayların Tanrı tarafından nasıl bilindiği, bu anlayışın temel sorunlarından birisidir.

Zamansal olguların zamansız bir şekilde ifade edilmesi Tanrı'nın mutlak anlamda değişmez bir varlık olması düşüncesiyle tutarlı olmakla birlikte, Tanrı'nın mutlak anlamda her şeyi bilen olmasının savunulması, bazı sıkıntılar doğurmaktadır. Zaman kiplerinin zamanın özsel bir niteliği olmadığını varsayan B zaman teorisinin savunulması, yoktan yaratma kavramının daha farklı bir şekilde yorumlanmasına neden olmaktadır. Mutlak anlamda zamansız ezeliyeti savunanlar, bilfiil sonsuzluğu varsaymalarından dolayı,

zamansal başlangıcı olmayan bir yoktan yaratmayı kabul etmeleri nedeniyle, Tanrı'nın dinamik zaman teorisi olarak adlandırılan A zaman teorisi ile hiçbir şekilde her ilişkiye sahip olmadığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla A zaman teorisinin temel varsayımı olan, geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kipleri Tanrı açısından herhangi bir şey ifade etmeyen sadece dilsel iddialardır. Bu yüzden bu kiplerin geçtiği cümleler, bu cümlelerin kipsel olmayan formuna dönüştürülerek aynı anlamı ifade edecek şekilde yeniden formüle edilebileceği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla A zaman teorisinin sahip olduğu zamansal süreklilik, bir bakıma öncelik, sonralık ve eşzamanlılık gibi ilişkisel bağlama dönüştürülerek, Tanrı'nın değişmezliği muhafaza edilmiş olmaktadır. Fakat buradaki en temel problem, Tanrı'nın mutlak anlamda her şeyi bilen bir varlık olduğu kabul edildiği takdirde, zamansal endeks içerecek şekilde ifade edilmiş bir cümle, mutlak anlamda zamanın dışında olan bir varlığın, o cümleyi zaman endeksiz olarak bilebilmesinde görünmektedir. Bu varsayım, Tanrı'nın ikinci dereceden bir her şeyi bilmeye sahip olduğu anlamını çağırıştırır. Bu da, mutlak anlamda ilahi zamansızlığın cevap vermekte zorlandığı bir durumdur.

Diğer yandan mutlak anlamda ilahi zamansızlık, özgür irade konusunda bağdaşmacı bir tutuma sahiptir. Failin fiilini meydana getirmesinde ön nedensel durumların olmasını özgür iradeye sahip olma konusunda bir engel olarak görmemektedir. Bu anlayışta, İlk Neden olan Tanrı, mutlak anlamda zorunlu olmasına karşın, kontenjan âlemde zamansal zorunlu olarak eylemde bulunur. Kontenjanların zamansal ardışıklık içerisinde meydana gelmesi, rastlantısal olmayıp Tanrı'nın ezeldeki bu kontenjanlar hakkındaki zorunlu bilgisinden kaynaklanır. Zamansal kontenjanların gelecekte nasıl meydana geleceği insan açısından bilinemezlik içerse de, Tanrı açısından bunlar, Aquinas'ın ifadesi ile söylersek, ezelde "Tanrı'nın gözünün önünde" bulunduğundan, her

hangi bir belirsizlik taşımamaktadır. Zamansal düzlemde meydana gelen kontenjanlar, zorunlu olarak meydana gelirler. Dolayısıyla âlemdaki her bir olay nedensel bir karakterden dolayı meydana gelmiştir. Aynı şekilde Thomizm açısından, Tanrı'nın yaratmış olduğu akıl sahibi bir varlık olan insanın düşünceleri ve iradesinin eylemleri, Tanrı'nın nedensel eyleminin dışında değildir. Bu yüzden Thomascı anlayışa göre Tanrı, mutlak anlamda inayete ve hükümranlığa sahip olduğundan dolayı, âlemden meydana gelen her bir olay ve detayla nedensel bir ilişkiye sahiptir. Bu durumda özgür irade, Tanrı'nın âlemden nedensel karakteri vasıtasıyla belirlemiş olduğu bir olay ve gayeye uygun hareket etmek olarak tarif edilebilir ancak. Böylece failin önünde gerçekten bir fiille ilgili alternatif seçeneklerin var olması o failin özgür irade sahibi olması için gerekli görülmemektedir.

İlahi ön bilgi ile insan hürriyetinin tutarlı bir şekilde bir arada savunulması problemine diğer bir çözüm olarak, Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinin sınırlandırılması vasıtasıyla liberal anlamda bir özgür irade olmuştur. Fakat bu anlayışta Tanrı'nın mükemmelliğini ve bilgisini klasik anlamdan oldukça farklı bir şekilde yorumladığından dolayı, tutarlılığı konusunda yoğun eleştirilere uğramıştır. Bu düşünce, Tanrı kavramı konusunda oldukça radikal değişiklikler öngörmesi karşılığında, insanın liberal anlamda özgür iradeye sahip olabileceğini ileri sürmektedir. Bu düşünceyi savunanlar, her şeyi bilen olmayı sınırlandırıp, Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinin mutlak olmadığını ileri sürerek, teolojik fatalizmden kaçınmaya çalışmışlardır. Kabul etmek gerekir ki, Tanrı'nın ön bilgisi ve insan hürriyeti açısından liberal anlamda bir özgür iradeyi savunmak, bu bakış açısından rahatlıkla tutarlı görünmektedir. Fakat bu tez, Tanrı kavramının en temel vazgeçilmez varsayımları konusunda oldukça tartışmalı ve kabul edilemez bir sonuca yönelmiştir. Tanrı'nın mükemmelliği, değişmezliği ve her şeyi bilen olması, radikal bir şekilde farklı yorumlanmaya çalışılmış, bunun neticesi olarak da

Tanrı'yla âlem arasındaki ilişki konusunda zayıflatılmış hükümlerlik ve inayet kavramına başvurulmuştur. Bu tür bir bakış açısının varmak istediği sonuçlar açısından, Tanrı kavramı konusunda ödediği bedelin büyüklüğü nedeniyle, savunulması zor bir iddia olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Dolayısıyla böyle bir Tanrı tasavvuru oldukça antropofornik bir çağrışıma sahip olduğundan, felsefi ve metafiziksel açıdan savunulmasının gayet zor olduğunu söylemek haksız bir eleştiri olmayacaktır.

Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyetinin bir aradalığını savunabilmek için, Thomistler gibi Tanrı'nın mutlak anlamda ilahi inayet ve hükümlerliğine vurgu yaparak insan özgürlüğü konusunda oldukça tartışmaya açık bir tutum sergilemek zorunda mı olduğumuz, yoksa modern yorumcular gibi, Tanrı'nın bilgisini sınırlandırarak liberal anlamda özgür iradeye kapı aralamak zorunda mı olduğumuz temel bir sorun olarak varlığını sürdürüyor görünmektedir. Bu iki bakış açısının dışında üçüncü bir yola sahip olmamız mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, bir yandan Tanrı'nın mutlak inyeti ve hükümlerliğinden taviz vermeyen, diğer yandan da insanın liberal anlamda özgür irade sahibi olabileceği bir anlayışa sahip olmamız mümkün müdür?

Ockhamcı anlayış, ezililiğin tamamen zamanın dışında algılanmasının zorunlu olmadığını ileri sürerek, bir şekilde zamanla ilişkili olan bir ezililik kavramına sahiptir. Buna göre Tanrı, zamansal olguları zamansal bir şekilde bilebilir. Dolayısıyla bu bakış açısından, Tanrı'nın her şeyi bilmesinde her hangi bir sakınca görünmemektedir. Bununla beraber, Tanrı'nın zamansal olguları zamansal olarak bilmesi, Tanrı'nın değişime maruz kaldığı anlamına gelmektedir. Fakat Ockhamcı bakış açısı, bir anlamda Tanrı'da zat sıfat ayırımına giderek, zamansal olguları bilmesinin Tanrı'da özsel olan bir değişiklik değil, özsel olmayan değişikliğe neden olacağını ifade ederek, Tanrı'nın basitliğini ve mükemmelliğini muhafaza etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Thomizmden ayrıldıkları en

temel nokta, Thomizm olsun ya da olmasın her türlü değişikliğin Tanrı'nın basitliğini muhafaza etmemize engel olacağını iddia ederken, Ockhamcılık özsel olmayan değişimin Tanrı'nın basitliği konusunda her hangi bir mahsur oluşturmayacağını ileri sürmesidir. Ockhamcı anlayışın belki de en tartışmalı ve açıklanması en zor olan yanı, zat sıfat ayırımına giderek Tanrı'nın basitliğinin nasıl korunabileceğini iddia etmesi noktasında olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı'nın ilahi bilgisi ve insanın özgür iradesi konusunda, mutlak anlamda ilahi zamansızlık anlayışından en temel kırılmanın, Ockham'ın Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisinin zorunlu olmadığını varsayarak geçmişe zorunluluk atfetmeyi kabul etmemesi ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ona göre Tanrı'nın bilgisinin zorunlu olduğunu varsaymamıza gerek yoktur. Tanrı'nın geçmişteki bilgisinin bazı durumlarda gelecekle ilgili olmasından dolayı, geçmişin zorunlu olmasıyla geleceğin de zorunlu olduğu temel tezi, Ockham için geçerli görünmemektedir. Geçmişteki bir önerme, var olma anına kadar değilini de her zaman kendi içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Ockhamcılık açısından, fatalizmin en temel varsayımı olan, geçmişin zorunlu olması nedeniyle geleceğin de zorunlu olduğu, diğer bir ifadeyle geleceğin geçmişe göre şekillendiği ilkesi kabul edilebilir bir varsayım olarak görünmemektedir. Bu bağlamda, Tanrı özsel olarak her şeyi bilen ise, ya insanın özgür iradeye sahip olamayacağı ya da özgür iradeye sahipse eğer, Tanrı'nın geçmişteki inançlarının değişmesi gerektiği tezi, zorunlu bir iddia olarak karşımızda durmayacaktır. Dolayısıyla Ockhamcı anlayışın temel problemi, Tanrı'nın geçmişteki inançlarının hangilerinin gelecekle ilgili olduğunun belirlenmesi noktasındadır. Modern felsefenin kavramıyla söylersek problem, Tanrı'nın geçmişteki inançlarından hangisinin değişmez durum, hangisinin değişir durum olduğunu ortaya koymak olacaktır.

Özgür irade açısından temel sorun, Tanrı'nın hem özgür irade sahibi bir varlık yaratıp hem de onun daima doğru yapmasını sağlaması mümkün olup olmadığı sorusunda düşünülmüş görünmektedir. Biz bunun mümkün olamayacağı kanaatindeyiz. Tanrı'nın geçmişteki inançlarının değişir veya değişmez durum olduğu konusunda yapılan ayrımlar konusunda nihai bir tanıma varılamamış olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu tanım bazen zaman bakımından, bazen geçmiş önermenin gelecekle ilişkisi, bazen de doğruluk değeri bakımından yapılmıştır. Fakat bu tanımlamaların yeterli olduğunu söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Nihai olarak geçmiş inançların gelecekle karşıt durumsal ilişkisi olduğunu varsayan bir tanımlama yapılmış olması ve Tanrı'ya bu anlamda karşıt durumsal önermelere sahip olacak şekilde bilgi atfedilmesi, ilk anda makul gözükmele birlikte, bir takım sıkıntıları da beraberinde getirmektedir. Karşıt durumsal önermelerin doğruluk değerine ne zaman ve hangi durumlarda sahip olacağının ne şekilde belirleneceği temel bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Eğer bu karşıt durumsal önermelerin doğruluk değerine sahip olması, Thomizmde olduğu gibi, Tanrı tarafından sağlanacaksa, bu durumda teolojik determinizm kendini göstermiş olacaktır. Bunun aksine doğruluk değeri failin kendisi tarafından sağlanmış olacaksa, bu durumda Tanrı'nın bilmediği bir şeyi daha sonradan öğrenip öğrenmediği gündeme gelmiş olacak ve Tanrı'nın inançlarının geriye dönük bir nedenleme ile yanlış kılınıp kılınamayacağı sorusu gündeme gelmiş olacaktır. Kabul etmek gerekir ki, Molinizm Thomascılıktan farklı olarak, Tanrı'ya orta bilgi atfederek, hangi failin hangi durumlarda ne yapacağı konusunda bilgiye sahip olduğunu bilmesi, mutlak ilahi inayet ve hükümlerle insan hürriyetinin bir arada bulunabileceği konusunda bir açılım sağlamaktadır. Bir yandan Tanrı'nın insanın hangi durumlarda ne yapacağı konusundaki mutlak bilgisini ön görürken, diğer yandan da insanın yaptığı eylemlerden sorumlu olacak şekilde liberal anlamda özgür iradeye sahip

olabileceğini savunmaktadır. Fakat bu anlayış sonuçları açısından oldukça tercih edilebilir bir çözüm sunmasına karşın, bu sonuçlara varma açısından bir takım sorunları içerdiği de görünmektedir. Karşıt durumsal önermeler gerçekleşmemiş bir durum ifade ettiğinden dolayı, bu önermelerin doğruluk değerine nasıl sahip olabileceği konusunda ciddi eleştirilere maruz kalmaktadır. Çünkü bu önermelerin ifade etmiş olduğu içeriğe tekabül eden her hangi bir olgudan bahsetmemiz mümkün olmadığından dolayı, doğruluk teorileri bakımından en temel olan tekabüliyetçi teoriye göre, bu tür önermelerin doğruluk değerine sahip olmasından bahsetmemiz mümkün görünmemektedir. Diğer yandan Plantinga gibi, bir önermenin doğru olması için klasik anlamda tekabüliyetçi teoriye başvurma zorunlu olmadığını savunmak makul görünmesine karşın, kendi içinde de bir takım sıkıntıları barındırdığını söylememiz yerinde olacaktır. Bu anlamda belki de karşıt durumsal önermelerin doğruluğu hakkında söylenebilecek en kuvvetli savunum şudur: mutlak anlamda gelecekle ilgili önermelerin doğru olması için şimdiden önermenin içeriğinin bilfiil olmasını zorunlu görmeyenler, aynı şekilde şartlı gelecek zamanlı önermelerin de doğru olması için içeriğinin bilfiil olmasını zorunlu görmemek durumundadırlar. Dolayısıyla gelecek zamanlı şartlı önermelerin doğru olmalarında bir sakınca olmadığı görünmektedir. Fakat ifade etmemiz gerekir ki, bu açıklayıcı bir anlayış olmaktan ziyade, nihayetinde kendisi hakkında karar verilmemiş bir tartışmanın doğruluğunu varsayarak başka bir tartışmayı onunla temellendirmek anlamına gelir. Fakat belki burada varılacak nihai yargı, nasıl ki, bir teist Tanrı'nın gelecek zamanlı önermelerin doğruluğunu bilmesi için onların içeriklerinin bilfiil olmasının gerekli olmadığını varsaymayı teizmin bir gereği kabul edebiliyorsa, muhtemelen Tanrı'nın şartlı gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerini bilfiil olmadan bilmesini de aynı şekilde teizmin en temel varsayımı olabileceğini

iddia edebilir. Dolayısıyla bu nihai yargı, Tanrı'nın karşıt durumsal önermelerin doğruluk değerini bilmesi hakkında bizi fideist bir tutumun kıyasına götürebilir.

Molinizm failin özgür olabilmesi için failin önünde alternatif seçeneklerin var olmasını gerekli görürken bunun aksine, Frankfurtçu liberalizm temel olarak, failin özgür olarak fiili meydana getirmesinde nedensel unsur kabul etmezken, alternatif seçeneklerin var olmasını gerçekten failin özgür olabilmesi için zorunlu görmez. Bu anlayışa göre, fail fiilini meydana getirirken kendinden önce nedenlenmemiş olmasına karşın yine de önünde alternatif seçeneklerin var olması zorunlu değildir. Fakat bu anlayış ya karar verme ve etkin niyet arasında zorunlu bir ilişkinin olması gerektiği, ya da failin önünde alternatif seçeneklerin olması gerektiği konusunda eleştirilere maruz kalmaktadır. Dolayısıyla Frankfurtçu liberalizm nihai olarak ya determinizmi gerektirmektedir, ya da molinizmin temel varsayımı olan failin önünde alternatif seçeneklerin olması gerektiği sonucuna varması kaçınılmaz görünmektedir. Dolayısıyla Frankfurtçu liberalizmin, varmak istediği hedefe varamamış olduğunu ifade edebiliriz.

Netice olarak, ilahi ön bilgi ve insan hürriyeti problemine farklı bakış açıları bulunmaktadır. Bu farklı bakış açılarının her birisinin diğerine göre daha rasyonel ve tutarlı olduğu noktalar mevcuttur. Bu çalışmadan çıkarılacak muhtemel nihai sonuç, Tanrı'nın mutlak anlamda inayetini ve insanın özgür iradesini bir arada ön gören molinist bakış açısının, teizmin temel varsayımlarına inanan bir kimse için diğer bakış açılarına göre daha makul bir yol olduğudur.

KAYNAKÇA

- Aquinas**, Saint Thomas *Summa Theologiae, Questions on God*, ed. Brian Davies, Cambridge Un. Pres, 2006.
-
- Summa Contra Gentiles, Book One: God*, trs, Anton C. Pegis, University of Notre Dame Press, Notre Dome, London, 1955.
-
- Summa Contra Gentiles, Book Two: Creation*, trs, James F. Anderson, University of Notre Dame Press, Notre Dome, London, 1956.
- Ackrill**, J.L. *A New Aristotle Reader*, New Jersey, Princeton Un, Press, 1987.
- Adams**, Marilyn McCord “Is the Existence of God A Hard Fact?”, *The Philosophical Review*, 76 (1976): 492–503.
- Adams**, Robert Merrihew “Middle Knowledge and The Problem of Evil”, *The Problem of Evil*, der. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, Oxford Un. Pres, 1990: 110–125.
-
- “Middle Knowledge”, *The Journal of Philosophy*, vol. 70, 1973.
- Alston**, William P. “Does God Have Belief ?” *Religious Studies*, 22, 1986: 287–306.
- Basinger** David, B. Reichenbahe, Randall Basinger, D. Basinger, *Predestination and Freewill*, Intervarsity Press, Illinois, 1986.
- Basinger**, David “Divine Omniscience and Human Freedom: A Middle Knowledge Perspective”, *Faith and Philosophy*, 3, 1984.
-
- “Middle Knowledge and Human Freedom: Some Clarification”, *Faith and Philosophy*, 4, 1987: 330–336.
-
- “Middle Knowledge and Christiaon Thought”, *Religious Studies*, 22, 1986: 407–422.

- Boethius** *Consolation of Philosophy*, Random House, 1943.
- Cahn, Steven**, *Fate, Logic and Time*, New Haven, Yale University Pres, 1967.
- Castaneda, Hector-Neri** “Omniscience and Indexical Referance”, *The Journal of Philsophy*, 64, 1967: 203–210.
- Cook, Roberet** “God, Time and Freedom” *Religious Studies*, 23, 1987: 81–94.
- Copleston, Frederick** *A History of Philosophy, Vol. III, Ockham to Suarez*, Search P., England, 1986.
-
- Craig, William L.** *Aquinas*, Penguin Books, Middlesex, 1955.
- Divine Foreknowledge and Human Freedom, The Coherence of Theism: Omniscience*, E.J. Brill, Leiden, 1991.
-
- The Only Wise God, The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 1999.
-
- “Omniscience, Tensed Facts and Divine Eternity”, *Faith and Philosophy*, 17, 2000: 225–241.
-
- “Kvanvig No A-Theorist”, *Faith and Philosophy*, 17, 2001: 377- 380.
-
- “Middle Knowledge, Truth-Makers and The Grounding Objection”, *Faith and Philosophy*, 18, no 3, 2001.
-
- “Middle Knowledge, Truth-Makers, and The Grounding Objection”, *Faith and Philosophy*, 18. no. 3, 2001.
-
- “The Middle Knowledge View”, *Divine Foreknowledge Four Views*, Ed., James K. Beilby and Paul R. Eddy, InterVarsity Pres, Illinois, 2001.
-
- “Was Thomas Aquinas a B-Theorist of Time?”, *New Scholasticism*, 1985: 475–483.

-
- “The Middle Knowledge View”, *Divine Foreknowledge Four Views*, Ed., James K. Beilby and Paul R. Eddy, InterVarsity Pres, Illinois, 2001.
-
- “Temporal Necessity, Hard Facts/Soft Facts” *International Journal for Philosophy of Religion*, 20, 1986: 65–91.
- Davis**, Stephen T. *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, Michigan, 1983.
- Dekker**, Eef “Was Arminius a Molinist?”, *Sixteenth Century Journal*, 27, 1996.
- Ekstrom**, Laura Waddell “Intoduction”, *Agency and Responsibility, Essays on the Metaphysics of Freedom*, der. Laura Waddell Ekstrom, Westview Pres, Colorado, 2001.
- Eshleman**, Andrew “Alternative Possibilities and Free Will Defence”, *Religious Studies*, 33. 1997: 267–286.
- Fairweather**, A. M *Aquinas on Nature and Grace*, The Westminster Press, Philadelphia, MCMLIV
- Feinberg**, John, S. “God Ordains All Things”, *Predestination and Free Will, Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, ed, David and Randall Basinger, Intervarsity Pres, Illinois, 1986:19–43.
- Fischer**, John Martin *The Metaphysics of Free Will, An Essay on Control*, Blackwell, Oxford, 1994.
-
- “Hard-Type Soft Fact”, *The Philosophical Review*, XCV, No. 4, 1988: 591–601.
-
- “Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism”, der. Rober Kane, *The Oxford Handbook of Freewill*, Oxford, 2002: 281- 308.
-
- “Introduction”, *God, Foreknowledge, and Freedom*, ed. John Martin Fischer, Stanford Un. Pres, 1989.
-
- “Ockhamism”, *The Philosophical Review*, XCIV, No.1, 1985: 81–100

- _____
 “Introduction”, *God, Foreknowledge and Freedom*, edited, with and SUP, California, 1989.
- Fitzgerald, Paul**, “Stump and Kretzmann on Time and Eternity”, *The Journal of Philosophy*, 5, 1985: 260–269.
- Flint, Thomas P.** “Two Account of Providence”, *Divine and Human Action, Essays in th Metaphysics of Theism*, ed. Thomas v. Morris, Cornell Un. Pres, Ithaca, 1988.
- _____
Divine Providence, The Molinist Account, Cornell Un. Pres, Ithaca, 1998.
- Frankfurt, Harry G.** “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *The Journal of Philosophy*, 23, 1969: 829–839.
- Freddoso, Alfred J.** “Accidental Necessity and Logical Determinizm”, *The Journal of Philosophy*, 80, 1983: 257–278.
- _____
 “Introduction”, *On Divine Foreknowledge Part IV of the Concordia*, Luis De Molina, Cornell Un. Pres, Ithaca, 1988.
- Gannslle, Gregory E,** *God and Time, Four Views*, Intervarsity Pres, Illionis, 2001.
- _____
 “Atemporality and The Mode of Divine Knowledge”, *Philosophy of Religion*, 34, 1993: 171- 180
- Ginet, Carl** “In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don’t Find Frankfurt’s Argument Convincing”, *Philosophical Perspective*, 10, 1996: 403–417.
- Haack, Susan** *Deviant Logic: Some Philosophical Issues*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1974.
- Hasker, William** *God, Time and Knowledge*, Cornell Un. Pres, Ithaca, 1989.
- _____
Emergent Self, Cornell University Press, Ithaca, 2001.
- _____
 “The Foreknowledge Conundrum”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 50: 2001.
- _____
 “Forekowledge and Necessity”, *Faith and Philosophy*, 2,1985: 121–157.

-
- “Does God Take Risks in Governing the World?” *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson, Raymond J. VanArragon, Blackwell Publishing, 2004: 218–228.
-
- “Yes, God Has Belief!” *Religious Studies*, 24, 1988: 385–394.
- Helm, Paul** *Eternal God, A Study of God without Time*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
-
- “Divine Timeless Eternity” der. Gregory E. Ganssle, *God and Time, Four Views*, Intervarsity Pres, Illionis, 2001.
-
- “God Does Not Take Risks” *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson, Raymond J. VanArragon, Blackwell Publishing, 2004: 228–238.
- Hughes, Gerard J.** *The Nature of God*, Routledge, New York, 1995.
- Inwagen, Peter Van** *Metaphysics*, Oxford Un. Press, 1993.
-
- “Incompability of Free Will and Determinizm”, *Philosophical Studies*, 27.1975: 185–199.
-
- “Responsibility and Control”, *The Journal of Philosophy*, 70, 1982.
- Hoffman, Joshua**
Rosenkrantz, Gary S. *The Divine Attributes*, Blackwell Publishing, Oxford, 2002.
- Kane, Robert**, *The Significance of Free Will*, Oxford University Pres, New York, 1996.
- Kenny, Antony** *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
- Kneale, William**
Kneale, Martha *The Developement of Logic*, Oxford, Clarendon, 1962.
- Korolec, J.B.** “Free Will and Free Choice”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzman,

- A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge Un. Pres, New York, 1982: 629–642.
- Kutsal Kitap,** Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001.
- Kvanvig,** Jonathan L. *The Possibility of an All-Knowing God*, MacMillan Pres, London, 1986.
-
- “Omniscience and Eternity: A Reply to Craig”, *Faith and Philosophy*, 3, 2001: 369- 380.
- Kretzmann,** Norman “Omniscience and Immutability”, *The Journal of Philosophy*, 1966: 409–421
- Langston,** Douglas C. *God’s Willing Knowledge, The Influence of Omniscience*, The Pennsylvania State Un. Pres, University Park, 1986.
- Leftow,** Brian “Eternity” *Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro and Philip L. Quinn, Blackwell, 1991: 257–263.
- Lewis,** Delmas J. “Eternity, Time and Tenselessness”, *Faith and Philosophy*, 5, 1988, 72–86.
- Loux,** Micheal J. *Metaphysics, A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 1998.
- Mackie,** J. L. *The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God*, Clarendon Pres, Oxford, 1982.
- Mavrodes,** George I. “Omniscience”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed; Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell, 1999.
-
- “Is the Past Unpreventable?” *Faith and Philosophy*, 1. 1984: 131–146.
- Mctaggart,** J. Ellis “The Unreality Time”, *Mind*, No. 68, 1908: s. 457–474.
- Molina,** Luis De *On Divine Foreknowledge, Part IV of the Corcordia*, tr. With introduction and Notes, by Alfred J. Freddoso, Cornell Un. Pres, Ithaca London, 1988.
- Moskop,** John C. *Divine Omniscience and Human Freedom, Thomas Aquinas and Charles Hartshorne*, Mercer Un. Pres, 1984.

- Normore, Calvin G.** “Divine Omniscience, Omnipotence and Future Contingents: An Overview”, der. T. Rudavsky, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, D. Reidel Pub. Company, 1985.
-
- “Future Contingents” *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. A. Kenny and Jan Pinborg, Cambridge, England, 1982: 358- 381.
- Ockham, William of** *Philosophical Writings, A Selection*, tr. With Introduction and Notes; Philotheus Boehner, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1990.
-
- Predestination, God’s Foreknowledge and Future Contingents,, Introduction and Translated with Notes and Appendices*, by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann, AAC, New York, 1969.
- Özcan, Hanifi,** “Human Freedom: From the point of view of Knowledge- Object Relationship”, *Journal of Islamic Studies*, vol. 7, 1996
- Padgett, Alan G.** *God, Eternity and The Nature of Time*, MacMillan Press, London, 1992.
- Peterson, M, Hasker, W. Reichenbach, B, Basinger, D.** *Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, OUP, Oxford, 2003.
- Pike, Nelson** “Divine Omniscience and Voluntarily Action”, *Philosophical Review*, 74, 1965: 27–46.
-
- “Of God and Freedom: A Rejoinder”, *The Philosophical Review*, 75, 1966: 369–379.
-
- God and Timelessness*, Schocken Books, New York trh.
- Plantinga, Alvin** *Does God Have A Nature?* Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2003.
-
- God, Freedom, Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan America, 2002.
-
- The Nature of Necessity*, Clarendon Pres, Oxford, 1989.

-
- “Ockham’s Way Out”, *Faith and Philosophy*, vol. 3, no. 3, 1986: 235–269.
- Poidevin, Robin Le** *Ateizm, İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, ter. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yay. 1997.
- Prior, Arthur N.** “The Formalities of Omniscience”, *Papers on Time and Tense*, Oxford Un. Press. 1968.
-
- Papers on Time and Tense*, Clarendon Pres, Oxford, 1968.
- Reçber, Mehmet Sait** “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, 39, 2004, 20-41.
- Rice, Richard** *God’s Foreknowledge and Man’s Free Will*, Wipf and Stock, Eugene, 1985.
- Rudavsky, Tamar** *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Holland, 1985.
- Sanders, John** “Historical Considerations”, *The Openness of God, A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Intervarsity press, Illinois, 1994: 59–100.
- Saunders, John** “Of God and Freedom: A Rejoinder”, *The Philosophical Review*, 75, 1966: 219–225
- Song, In-Kyu** *Divine Foreknowledge and Necessity, An Ockhamist Response to the Dilemma of God’s Foreknowledge and Human Freedom*, University Press of America, Lanham, 2002.
- Stump E. and Kretzmann, N.** “Eternity”, *The Journal of Philosophy*, 78, 1981: 429–458.
-
- “Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald”, *The Journal of Philosophy*, 84, 1987: 214–219.
- Stump, Elonore** “Aquinas’s Account of Freedom,: Intellect and Will”, *Ebscohost, Academic Search Premier*, (Monist, Oct.97, vol. 80, 4.
-
- “Augustine on free will”, *The Cambridge Companion to Augustine*, der. E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge U. Pres, 2001: 124–147.

-
- “Dust, Determinism, Frankfurt: A Reply to Goetz”, *Faith and Philosophy*, 16, 1999.
- Swinburne, Richard** *The Coherence of Theism*, Clarendon, Oxford, 1995.
- Terkan, Fehrullah** “Does Zayd Have the Power *Not* to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fārābī’s Discussion on God’s Knowledge of Future Human Acts” *The Muslim World*, 94, 2004.
- Tiessen, Terrance** *Providence and Prayer, How Does God Work in the World?* InterVarsity Press, Illinois, 2000.
- Turetzky, Philip** *Time*, Routledge, London and New York, 1998.
- Widerker, David** “Libertarian Freedom and the Avoidability of Decisions”, *Faith and Philosophy*, 12, 1995: 113–125.
-
- “Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities”, *The Philosophical Review*, 104, 1995.
-
- “Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities”, *The Philosophical Review*, 104: 1995.
- Wieranga, Edward R.** *The Nature of God, An Inquiry into Divine Attributes*, Cornell Un. Pres, New York, 1989.
- Wolterstorff, Nicholas** “God Everlasting” Steven M. Cahn and David Shatz, ed. *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford, 1982.
- Yates, C. John,** *The Timelessness of God*, University Press of America, Lanham, 1990: 125–133.
- Zagzebski, Linda Trinkaus,** *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford Un. Pres, New York, 1991.