

**T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**AÇIK TEİZM BAĞLAMINDA TANRI'NIN  
ÖNBİLGİSİ VE İNSAN HÜRRİYETİ**

**EMİNE GÖREN BAYAM**

**2502090349**

**TEZ DANIŞMANI  
DOÇ. DR. RECEP ALPYAĞIL**

**İSTANBUL, 2015**



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA  
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Emine GÖREN BAYAM Numarası : 2502090349  
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : Felsefe ve Din Bilimleri Danışmanı : Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL  
Tez Savunma Tarihi : 27.10.2015 Saati : 15:00  
Tez Başlığı : "Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Ön bilgisi ve İnsan Hürriyeti"

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

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER		KABUL
2- Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL		KABUL
3- Doç. Dr. Abdurrahman ALİY		
4- Doç. Dr. Kemal BATAK		Kabul
5- Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU		Kabul
2- Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU		

## ÖZ

### AÇIK TEİZM BAĞLAMINDA TANRI'NİN ÖNBİLGİSİ VE İNSAN HÜRRİYETİ

**Emine Gören Bayam**

Bu tezde, açık teizm (open theism) bağlamında Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetinin bağdaşır bağdaşmadığı problemi ele alınmaktadır. Açık teistler'e göre kısaca, Tanrı'nın önbilgisi ile insanın özgür iradeye sahip olduğu birlikte savunulamaz. Onlara göre insan için açık olan gelecek, Tanrı için de böyledir ve onun mutlak ilmi bu yönüyle sınırlıdır. O, zamanın içindedir, yarattıklarıyla şahsî bir ilişki içerisinde olduğundan dolayı değişir ve etkilenir. İnsan hürriyeti de ancak böyle bir tanrı tasavvuru içerisinde anlamlıdır.

Çalışmamızda açık teistlerin bu iddiaları, onların karşısında yer alan bağdaşıcılarla birlikte ele alınmıştır. İlk açık teizmi daha iyi anlayabilmek adına onun, geleneksel teizmden farkı ortaya konulmuştur. Daha sonra söz konusu problem ile ilgili bağdaşıcı çözümlere, basit önbilgi ve orta bilgi teorilerine, açık teizmin yönelttiği eleştiriler irdelenmiştir. Bu eleştiriler neticesinde açık teistler açısından, insan hürriyeti konusunda daha tutarlı bir tanrı tasavvurunun nasıl olması gerektiği gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak, bağdaşıcı çözümlerin anlamlı bir insan hürriyetini savunmalarının zorluğu farkedilmiş ve açık teistlerin ise bu konuda eleştirilerden uzak bir sistem geliştiremedikleri görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Açık Teizm, Tanrı'nın Önbilgisi, Liberteryan Özgür İrade, Bağdaşmazcılık, Teolojik Determinizm, Din Felsefesi, William Hasker.

## **ABSTRACT**

### **GOD'S FOREKNOWLEDGE AND HUMAN FREEDOM IN THE CONTEXT OF OPEN THEISM**

**Emine Gören Bayam**

This thesis investigates the incompatibility of God's foreknowledge and human freedom in the context of open theism. Open theists simply claim that God's foreknowledge and libertarian free will of human cannot be defended together. According to them, the future is open to God as well as to human beings and God has limited omniscience. God is in time and in personal contact with his creatures. Meaning, he is influenced and open to change as a result of this influence. Only through such conception of God one would make sense of human freedom.

In this study, we presented the claims of open theists along with the claims of compatibilists. We initially answered the question of how open theism differs from classical theism in order to get a better sense of the former. Then, we examined open theist critique of the compatibilist replies through the theories of simple foreknowledge and middle knowledge. Hence we tried to figure out open theism's understanding of God which open theists believe to be more coherent when it comes to the question of theological determinism. Eventually, we ended up seeing that compatibilist solutions fail to defend human freedom and observing the reproachable lapses of open theism.

**Keywords:** Open Theism, Divine Foreknowledge, Limited Omniscience, Libertarian Free Will, Incompatibility, Theological Determinism, Philosophy of Religion, William Hasker.

## ÖNSÖZ

Âlim-i mutlak olmak, Tanrı'nın asli sıfatlarından biridir. Onun mükemmel varlığı bu anlamda kapsayıcı bir şekilde her şeyi bilmesini gerektirir. Bunun yanında insan, seçimlerinde ve yaptıklarında özgür ve sorumludur. Tanrı'ya inanan birçok insan bu iki durumu birlikte kabul eder. Fakat özgür iradenin felsefi mahiyeti düşünüldüğünde, yanılmaz bir varlık tarafından her şeyin bilindiği bir evrende, insanın ne derece özgür olduğu bir problemdir. Tanrı'nın bilgisi, insanın gelecekteki özgür eylemlerini de içeriyorsa, Tanrı'nın yanılmazlığına dayanarak, onun bildiğinden başka bir şekilde eylemde bulunmak, insan için mümkün görünmez. Teolojik determinizm olarak isimlendirilen bu meseleye, bugüne kadar düşünce tarihinde birçok çözüm önerileri geliştirilmeye çalışılmıştır.

Bu çözüm önerilerden biri de son dönemlerde analitik din felsefesi içerisinde gördüğümüz açık teizmdir. Açık teizm, Tanrı'nın mutlak önbilgisi ile insanın gerçek anlamda özgürlüğünün birlikte kabul edilemeyeceğini öne sürer. Bu nedenle açık teistler, özgür irade lehine bir tutum takınarak Tanrı'nın sıfatlarının, özellikle de her şeyi önceden bilmesinin, yeniden düşünülmesi gerektiğine inanırlar. Son zamanlarda Türkiye'de bazı analitik din felsefesi metinlerinin çevirileriyle haberdar olduğumuz bu görüş hakkında, bizden önce kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle öncelikli amaçlarımızdan biri açık teizmin ne olduğunu detaylı bir şekilde ortaya koymaktır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde bu konu ilk kez çalışıldığı için, bazı kavramların izahını yapmak elzemdi. Ayrıca konunun kapsamı ile birlikte bu bölümde temel kaynaklarımızın neler olduğuna da yer verdik. Birinci bölümde konu daha iyi anlaşılсын diye açık teizm hakkında dini ve tarihsel bazı detayları ve onun süreç felsefesi ile ilişkisini ele aldık. İkinci bölümde konunun problem boyutunu ortaya koymaya çalıştık. Bunun için teolojik determinizm problemine açık teizmden başka diğer çözüm önerilerini, açık teistlerin eleştirileri bağlamında ele aldık. Son bölümde de açık teizmin tanrı tasavvuru üzerinden probleme getirdiği çözümü belirlemeye çalıştık. Bu bölümdeki amacımız, açık teizmin diğer çözüm önerilerinden daha tutarlı gördüğü kendi anlayışının artılarını ve eksilerini

göstermekti. Burdan elde ettiklerimizle ancak, açık teizmle ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapabilmemiz mümkün olacaktı.

Batı düşüncesi merkezli ele almaya çalıştığımız teolojik determinizm probleminin, yalnızca Batı dünyasına has bir mesele olmadığı farkındayız. Aslında çalışmaya başlarken konuyu, İslam felsefesi ve kelamı ile ilgili referanslarla da işlemeyi düşünmüştük. Fakat çalışmamız ilerledikçe farkettiler ki bu şekilde referanslarda bulunmak, açık teizm konusunun kapsamı ve literatürü düşünüldüğünde, yetersiz atıflar düzeyinde kalacaktı. Bu nedenle açık teizm bağlamında çalışılan konunun da özünden uzaklaşmamak için İslam düşüncesini bu çalışmanın sınırlarının dışında tuttuk.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin önemli katkıları olmuştur. Öncelikle tezin her aşamasında beni cesaretlendiren, yaptığı yorum ve öneriler ile ufku açan danışman hocam Doç. Dr. Recep Alpyağıl'a gösterdiği titiz alakadan dolayı şükran borçluyum. Tez izleme komitemde yer alıp değerli katkılar sunan hocalarım Prof. Dr. Ömer Mahir Alper ve Doç. Dr. Abdurrahman Aliy'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez döneminde misafir araştırmacı olarak bulunduğum University of Notre Dame Center for Philosophy of Religion'a ve tez ile ilgili sorduğum her soruya içtenlikle cevap veren Prof. Dr. William Hasker'e de müteşekkirim. Akademik hayatımın ilk zamanlarından beri çokça istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'a burada ayrıca teşekkür etmek isterim. Bunun yanında teze yaptıkları önemli katkılardan dolayı Prof. Dr. Aydın Topaloğlu'na, Doç. Dr. Kemal Batak'a ve Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz'a da teşekkürü bir borç bilirim. Tezimi okuyup değerli yorumlarını sunan arkadaşım Arş. Gör. Adem İrmak'a hassaten müteşekkirim. Ayrıca arkadaşlarım ve aileme de teşekkür ederken son olarak eşim Ömer'e de çok teşekkür ederim. O yokken bu tez başlamıştı, ama o olmasaydı bu tez bitmezdi.

Emine Gören Bayam

## İÇİNDEKİLER

ÖZ .....	III
ABSTRACT .....	IV
ÖNSÖZ.....	V
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	IX
KISALTMALAR LİSTESİ.....	X
GİRİŞ .....	1

### I. BÖLÜM

#### AÇIK TEİZM NEDİR?

A. AÇIK TEİZM VE GELENEKSEL TANRI TASAVVURU .....	24
B. AÇIK TEİZMİN KUTSAL KİTAP'A REFERANSLARI .....	31
1. Geleceğin Tanrı İçin Açık Olması .....	32
2. Risk Alan Tanrı .....	37
3. Duyguları Olan ve Etkilenen Tanrı .....	39
C. AÇIK TEİZMİN EVANJELİZM İLE İLİŞKİSİ .....	47
D. AÇIK TEİZMİN SÜREÇ TEOLOJİSİ İLE İLİŞKİSİ .....	54

### II. BÖLÜM

#### TANRI'NIN ÖNBİLGİSİ VE İNSAN HÜRRİYETİ PROBLEMİ: KLASİK ÇÖZÜMLERE AÇIK TEİZMİN ELEŞTİRİLERİ

A. BASİT ÖNBİLGİ (SIMPLE FOREKNOWLEDGE) TEORİSİ .....	62
1. Tanrı'nın Önbilgisi'nin Zorunluluğu .....	64
2. Tanrı'nın Önbilgisinin Nedenselliği .....	77
3. Tanrı'nın Önbilgisinin Ezeliliği .....	83
B. AÇIK TEİZMİN BASİT ÖNBİLGİ TEORİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ.....	89
1. Tanrı'nın Önbilgisinin Geçmişte Bir Zorunluluk Oluşturması.....	90
2. İnsanın Geçmiş Üzerindeki Gücü .....	95

3. Basit Önbilginin Kullanışsızlığı.....	102
<b>C. ORTA BİLGİ (MIDDLE KNOWLEDGE) TEORİSİ.....</b>	<b>107</b>
<b>D. AÇIK TEİZMİN ORTA BİLGİ TEORİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ.....</b>	<b>116</b>
1. Karşıolgusal Önermelerin Modal Statüsü .....	117
2. Karşıolgusal Önermelerin Temellendirilmesi .....	120
3. Karşıolgusal Önermelerde Açıklayıcı Öncelik .....	125

### **III. BÖLÜM**

## **TANRI'NIN ÖNBİLGİSİ VE İNSAN HÜRRİYETİ PROBLEMİNE AÇIK TEİZMİN ÇÖZÜMÜ**

<b>A. AÇIK TEİZMDE İNSAN HÜRRİYETİNİN İKİ TEMEL İLKESİ .....</b>	<b>135</b>
1. Önceden Belirlenmemiş Olmak .....	137
2. Alternatif İhtimallere Sahip Olmak.....	140
<b>B. AÇIK TEİZMDE “SINIRLI HER ŞEYİ BİLEN VARLIK” OLARAK TANRI .....</b>	<b>148</b>
1. Gelecek Zamanlı Özgür Önermeler ve İnsanın Özgürlüğü.....	152
2. De se Bilgi ve Tanrı'nın Her Şeyi Bilmesi .....	157
3. “Sınırlı Her Şeyi Bilen Tanrı” Anlayışının Değerlendirilmesi .....	161
a. Analoginin Tutarsızlığı .....	161
b. Önermesel-olmayan Bilgi ve Tanrı'nın İnançları Meselesi .....	167
<b>C. AÇIK TEİZMDE “ZAMANSAL VARLIK” OLARAK TANRI .....</b>	<b>174</b>
1. Kişisel Fail Tanrı ve Zamansallık .....	176
2. Değişmezlik ve Zamansal Tanrı'nın Her Şeyi Bilmesi.....	183
3. Tanrı'nın Bilgisinin Sezgiselliği ve Zamansallık.....	191
4. Zamansal Tanrı ve Açık Gelecek .....	198
5. “Zamansal Tanrı” Anlayışının Değerlendirilmesi .....	204
<b>SONUÇ .....</b>	<b>213</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>220</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>251</b>



## ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Bağdaşıcılık ve Bağdaşmazcılık .....	14
Şekil-2: Açıklayıcı Öncelik Döngüsü .....	128

## KISALTMALAR LİSTESİ

<b>a.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>a.g.m.</b>	: Adı geçen makale
<b>a.g.md.</b>	: Adı geçen madde
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>bsk.</b>	: Baskı
<b>ed.</b>	: Editör(ler)
<b>GGP</b>	: Güç Gerektirme Prensibi
<b>haz.</b>	: Hazırlayan
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>v.d.</b>	: Ve diğerleri

## GİRİŞ

İnsan eylem yapan, tercihte bulunan bir varlıktır. Böyle bir varlık olmasının yanında, onun eylemlerinde ve tercihlerinde özgür olup olmadığı ise bugüne kadar hep tartışılmıştır. Bu nedenle felsefe ve teolojik tartışmalar arasında “İnsan özgür müdür?” sorusu, önemli bir yer teşkil eder. Bu soruyu, bireyin var olduğu andan itibaren etkisi altında bulunduğu iç ve dış faktörlerle birlikte düşündüğümüzde, işin zorluğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin psikoloji bize, şimdi ne olduğumuzu belirleyen çocukluk tecrübelerimiz ve çevresel şartlarımız hakkında bilgi verirken; biyoloji, davranışlarımızın genetik belirlenimlerinden ve duygularımızdan akıl sağlığımıza kadar birçok şeyin belirleyicisi olan beynimizdeki biyokimyasal dengeden bahsetmektedir. Diğer taraftan fizik, kendimizin, toplumumuzun hatta gezegenimizin, değişmez doğal yasaların yönettiği, kavranamaz genişlikteki evrenin küçücük bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu büyük resimde insanın, kendi hayatında yer alan şeyleri, bir bütün olarak evrendeki sebep ve sonucun zorunlu ilişkisi olmaksızın belirleyebildiğini söyleyebilir miyiz?<sup>1</sup> Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde insan gerçekten özgür bir iradeye sahip olabilir mi?

David Hume, “en tartışmalı bilim olan metafiziğin, en tartışmalı sorusu olarak, hürriyet ve zorunluluk sorusunu”<sup>2</sup> görmekte haklı gibidir. Her şeyin bir sebebe bağlı olması, doğa yasalarının varlığı ve bunlara ek olarak insanın sınırlı bir zaman ve mekân içinde yer alması, onun özgür seçimlere sahip olduğu fikrini, kocaman bir probleme dönüştürür. Bunlarla birlikte, teist geleneklerin sahip olduğu, âlim-i mutlak ve kâdir-i mutlak tanrı anlayışı ve insanın Tanrı karşısındaki konumu düşünüldüğünde, problem başka bir boyuta bürünür ve daha da büyür. Fakat problemin büyüklüğü, felsefi ve teolojik geleneklerde, onun ikna edici bir şekilde çözülemeyeceği anlamına gelmemiştir. Bundan dolayıdır ki her felsefi ya da teolojik gelenekte, bu konuya dair

---

<sup>1</sup> İnsan özgürlüğünün problem oluşu hakkında bkz. William Hasker, **Metaphysics: Constructing a World View**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1983, s. 30-31.

<sup>2</sup> David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, bölüm VIII, kısım I, ed. Tom L. Beauchamp, New York, Oxford University Press, 1999, s. 158. [Türkçe çevirileri için bkz. **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s. 77; **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986, s. 142.]

tartışmalar bulmak mümkündür. Neredeyse her teolojinin klasik döneminde ele alındığı gibi, büyük felsefi sistemlerin içinde de tartışılan bu metafizik problem, günümüzde çağdaş din felsefesi tartışmalarında hala canlı bir şekilde yer almaktadır.

Bu çalışmanın konusu, en genel anlamıyla, bir insanın özgür iradeye sahip olması ile her şeyi bilen, âlim-i mutlak bir tanrı anlayışının birlikte nasıl kabul edilebileceği ve bu iki unsurun birbiriyle bağdaşır bağdaşmadığı üzerinedir. Bu yönüyle, *teolojik determinizmin var olup olmadığı* problemidir. Akademik olarak analitik din felsefesi geleneğine dair, Türkiye’de son dönemlerde önemli çalışmalar yapılmıştır. Ancak teolojik determinizm meselesinin yeterince ele alınmadığı söylenebilir. Bu nedenle böyle bir çalışmanın yapılması bu alanda önemli katkılar sağlayacaktır.

Teist geleneklerde bir yanda Tanrı, yanılmaz bir şekilde her şeyi bilendir, egemenliği her şeyi kuşatmıştır ve her şey, onun kontrolü altındadır. Diğer yanda insan, özgürce eylemde bulunduğundan dolayı yaptıklarından sorumludur. Şöyle ifade edilirse teistler şu üç önermeyi birlikte kabul ederler:

- (1) Tanrı, yanılmaz bir şekilde her şeyi bilendir.
- (2) Tanrı, insanların yapacakları da dâhil gelecek bütün eylemleri önceden bilendir.
- (3) İnsanlar özgürce eylemde bulunur.

Bu üç önermede, (2)’nin (1)’den çıkarıldığı açıktır. Tanrı’nın her şeyi bilen olmasında, insan özgürlüğü için sorun teşkil eden, gelecek eylemlerin önbilinmesidir. Bu nedenle çalışmanın temel sorunu, Tanrı’nın, geçmiş veya şimdinin bilgisine tam bir şekilde sahip olması değil, onun özellikle insan eylemlerinin de dâhil olduğu geleceği bilmesidir yani *Tanrı’nın önbilgisi* problemidir. İlahi bilgi veya Tanrı’nın bilgisinden öte ilahi önbilgi veya Tanrı’nın önbilgisi tartışmanın merkezinde yer alır. Teolojik determinizm problemi de bundan dolayı şöyle ifade edilebilir: *Tanrı’nın önbilgisi ve insan hürriyeti birbiriyle bağdaşır mı bağdaşmaz mı?*

Hem Doğu hem de Batı düşünce tarihinde çokça ele alınmış olan bu problem, din felsefesinin temel meselelerinden biridir. Şimdiki anlamıyla analitik din felsefesinin ortaya çıktığı dönemlerden itibaren de birçok tartışmanın içinde yer almıştır. Bu sorunun, din felsefesinin temel problemleri olan, Tanrı'nın sıfatları meselesi, kötülük problemi, din-ahlak ilişkisi ve ateizmin onu ateolojik bir argüman olarak öne sürmesinden dolayı Tanrı'nın varlığına dair deliller gibi konularla birebir ilişki içinde olduğu söylenebilir. Aynı zamanda dikey olarak tarihsel genişliğinin yanında, yatay olarak konular arası olan bu yaygınlığı, ilk bakışta onu anlamayı ve çalışmayı zorlaştırır gibi görünür. Hatta ortaya konulan neredeyse bütün çözümlere bir itirazın var olması ve sorunun hala devam ediyor olması, imkânsız bir meseleyle uğraşma hissi uyandırır. Bir tarafta Tanrı'nın yer aldığı varlık alanı, diğer tarafta insanın sınırlı varlığı; bir tarafta dinlerin Tanrı'ya atfettiği inkâr edilmesi zor sıfatlar, diğer tarafta insanın günahlarından sorumlu olması, ceza, mükâfat, eskatolojik varsayımlar. Bütün bunların arasından, bazı yorumlarla her iki tarafı da memnun edecek şekilde bir çıkış yolu bulmanın rasyonel olup olmadığı ya da bir tarafı diğerine tercih edip etmeme ikilemi, düşünen herkes için bir sorun oluşturur.

Çözümü zor görünen bu problemin varlığı hakkında neredeyse kimse şüphe içinde değildir. Örneğin, çağdaş analitik din felsefesinin önemli isimlerinden Alvin Plantinga, “kiliselerin hafta sonu okuluna giden 12 yaşındaki bir öğrencinin de bildiği gibi, ilahi önbilgi ve insanın hürriyeti bağdaşmaz görünebilir”<sup>3</sup> derken, Linda T. Zagzebski, bu meseleyi ele aldığı *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge* kitabında, mümin bir Hristiyanın “Tanrı'nın yanılmaz bir şekilde, gelecekte olacak her şey hakkında doğru inançlara sahip olduğuna ve aynı zamanda insanların da determinizm ile bağdaşmayacak bir özgürlükle özgür iradeye sahip olduğuna inandığını” dile getirir.<sup>4</sup> İnanan insanın derinden hissettiği bu problemin kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Çünkü Tanrı'nın her şeyi bildiğine inanan insanlar, eylemlerinden dolayı sorumlu oldukları inançlarının, sadece ve sadece o eylemi icra ederken özgür olmalarının doğru olmasına dayandıklarını da aynı zamanda kabul

---

<sup>3</sup> Alvin Plantinga, “On Ockham's Way Out”, *Faith and Philosophy*, 3/3, 1986, s. 235.

<sup>4</sup> Linda T. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York, Oxford University Press, 1991, s. 3.

ederler.<sup>5</sup> Bu nedenle özgürlük ve Tanrı'nın her şeyi önbilmesi yan yana buldukça, problem de sürmeye devam eder.

Bu çalışma bütün bunların farkında olarak konuyu, son dönemlerde analitik din felsefesinin içinde yeni bir yorum olarak yer alan “açık teizm” bağlamında tartışmaktadır. Problemin bu bağlamda tartışılmasının sebebi, bugüne kadar geleneksel tanrı tasavvurunun bu probleme herhangi bir çözüm sunamadığını düşünerek, aslında geleneksel tanrı tasavvuruna karşı bir duruş olarak ortaya çıkan açık teizmin çözümünün, incelenmeye değer görülmesidir. Analitik din felsefesi içerisinde, kendilerini bizzat bu problemle olan özel ilgilerinden dolayı *özgür iradeci teizm (free will theism)*<sup>6</sup> olarak da isimlendiren açık teizmin, gelecek ve tanrı tasavvurlarıyla ilişkili olarak *açıklık teolojisi (openness theology)* adında bir teoloji anlayışı ortaya koydukları ve problemin çözümüne dair güçlü iddiaları olduğu görülmektedir.

Açık teizm ilk olarak, Clark H. Pinnock, William Hasker, Richard Rice, David Basinger, John Sanders adlı düşünürlerin, 1994 yılında birlikte kaleme aldıkları *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* kitabıyla sistemli bir şekilde ele alınmıştır.<sup>7</sup> Kavramdaki “açık” ibaresi, Tanrı'nın geleceğe, yarattığı kullarına ve dünyaya açık olmasına işaret eder.<sup>8</sup> Rice'nın ifadesiyle, bu açıklık, Tanrı'nın yeni tecrübelerle açık olmasıyla ve onun, dünyadaki amacı için

---

<sup>5</sup> William Hasker, **Metaphysics: Constructing a World View**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1983, s. 31.

<sup>6</sup> Açık teistler, kendilerini özgür iradeci teizm olarak isimlendirmelerine rağmen, bazılarının göre bu iki kavramın tam olarak birbirine eşit olduğunu söylemek yanlış olabilir. Özgür iradeci teizm, açık teizmden çok daha önce kullanılan bir tabirdir. Açık teizmin, özgür iradeci teizmin bir alt dalı olabileceği ifade edilir. Bkz. David Basinger, “Review of Providence, Evil and the Openness of God”, **Ars Disputandi**, 5, 2005, paragraf 21. Ancak çoğu metinde açık teizm ile özgür iradeci teizmin aynı anlamda kullanıldığı görülür. Bkz. Millard J. Erickson, **God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of Divine Attributes**, Grand Rapids, Baker Books, 1998, s. 67-92. Ayrıca açık teizmin bazı eleştirmenlerince, açık teizm isminin kapalı ve eleverişsiz olduğunu düşünenler onu “neoteizm” olarak da isimlendirmişlerdir, ancak bu isimlendirmeye sadece bir yerde rastladık. Bkz. Norman L. Geisler, H. Wayne House, **The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism**, Grand Rapids, Kregel Publication, 2001, s. 13.

<sup>7</sup> Clark H. Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, David Basinger, **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994.

<sup>8</sup> William Hasker, “Eternity and Providence”, **The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology**, ed. Charles Taliaferro, Chad Meister, New York, Cambridge University Press, 2010, s. 90; Basinger, “Review of Providence, Evil and the Openness of God”, paragraf 12.

bulunduğu yoldaki esnekliğiyle ilişkilidir.<sup>9</sup> Kitabın başlığındaki “Tanrı’nın açıklığı” (*the openness of God*) kavramı ile de bu durum ifade edilir. Bu anlayışta Tanrı, inayetinden ve kullarına verdiği değerden dolayı, insanlara *liberteryan özgür irade* bahşederek onlarla dinamik, çift taraflı kişisel bir ilişki içine girmektedir.

Bu beş düşünürün daha önceki zamanlarda söz konusu problem ile ilgili çalışmaları olmuştur, ancak bu görüşün sistemli bir şekilde ele alınması ve isimlendirilmesi bu kitapla başlamıştır. Kitabın isminden anlaşıldığı üzere, açık teizmde geleneksel tanrı tasavvuruna karşı ortaya konulan Kutsal Kitap’a dayalı bir meydan okuma söz konusudur. Bu nedenle, açık teistler, liberteryan insan hürriyeti görüşünü, Kutsal Kitap’a dayanarak ortaya koydukları yeni bir tanrı tasavvuru ile mümkün görürler. Ancak bunu yaparken salt sistematik teolojiye dayandıklarını söyleyemeyiz. Adı geçen kitabın yazarlarından özellikle Hasker ve Basinger’ın analitik din felsefesi içerisinde liberteryan insan hürriyetini savunduklarını ve bu konudaki diğer anlayışları eleştirdiklerini görmekteyiz. Çalışmamızda, teolojik determinizm problemi, bu yönüyle analitik din felsefesi merkezli tartışılmaktadır.

Açık teizm, Tanrı’nın doğası ve yarattıklarıyla ilişkisi hakkında bir teist anlayıştır. Teizm içindeki herhangi bir görüşün, müstakil bir şekilde ele alınması ve bir isimlendirme ile bu konudaki tarih içinde yer almasının kolay olmayacağı söylenebilir. Özellikle 1994 yılı gibi yakın bir zaman düşünüldüğünde, “açık teizm” adının bir teist anlayış olarak kabul edilmesi bile bir sorun olarak algılanabilir. Çünkü böyle zor bir problem hakkında bir çözüm ortaya koyma iddiasıyla bir görüşün, çağdaş din felsefesi içerisinde bir anlayış oluşturarak bu kadar kısa sürede yer alması hiç de kolay olmayabilir.

Bu nedenle burada açık teizmin, tarihsel olarak bazı dayanaklarının var olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Thomas Lukashow tarafından 2013 yılında açık teizmin, zaman çizelgesinin oluşturulduğunu görmekteyiz.<sup>10</sup> Bu çizelgede, kendilerini

---

<sup>9</sup> Richard Rice, “Biblical Support for a New Perspective”, **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 16. Ayrıca bkz. Open Theism Information Site <http://opentheism.info/>

<sup>10</sup> T. Lukashow, asıl mesleği avukat olan ancak açık teizm hakkında merak ettikleriyle araştırmalar yapan biridir. Yine açık teistlerden biri olan Gregory A. Boyd’un kendisinden bir konferans için

açık teist olarak isimlendirmeseler de teolojik determinizm problemi hakkında özgür iradeye verdikleri önem ile açık teizmin yanında sayılabilecek Batı düşünce tarihinden birçok düşünürün olduğu görülmektedir. Sanders, Tanrı'nın mutlak ilmini dinamik görenlerin ve geleceğin açık olduğu görüşünü kabul edenlerin tarih boyunca var olduğunu söyler.<sup>11</sup> Hatta açık teizmin, Hristiyan teolojisinde özgür iradeyi savunduklarından dolayı Arminianların bu konuda bir devamı gibi görüldükleri söylenmiştir. Ancak Pinnock, Arminianların, Tanrı'nın değişmez, ezeli gibi sıfatlarını kabul ettiklerinden dolayı bu konuda kendilerinden ayrıştıklarını, açık teizmin daha radikal bir özgür iradeci anlayış ortaya koyduğunu ifade eder.<sup>12</sup>

Hasker'e göre de açık teizmin temel karakteristik özelliklerinin birçoğu, çağdaş dönemde de birçok teolog ve felsefeci tarafından paylaşılmaktadır.<sup>13</sup> Ona göre, "açık teizm" ismi, *The Openness of God* kitabından sonra ortaya çıkmıştır. Kendilerini açık teist olarak isimlendirmeseler de Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemi hakkında liberteryan özgürlüğü doğrulayan ve Tanrı'ya dinamik bir bilgi atfeden düşünürler de bu görüştedirler.<sup>14</sup> Bir konsensüs oluşmasa bile, ilahi açıklık teolojisi, Hristiyan filozoflar arasında daha önce de savunulmuştur. Bu bağlamda Hasker, Augustine ve Aquinas'ın klasik teizminden ayrılan görüşlerinin, en azından klasik teizmin kendine yeten Tanrısından, açık Tanrı'yı seçen güçlü bir Hristiyan felsefeci

---

açık teizmin tarihi ve bibliyografyasını hazırlaması teklifi üzerine, söz konusu açık teizmin zaman çizelgesini oluşturmuştur. Kendisiyle ilgili yapılan bir röportaj ve zaman çizelgesi için bkz. <http://www.opentheists.com/interview-with-tom-lukashow/06.05.2015>, <http://godisopen.com/2014/06/25/hunt-interviews-tom-lukashow/> 06.05.2015, <http://theopenview.org/historical-research/> 06.05.2015, <http://opentheism.info/information/a-history-of-open-theism/> 06.05.2015.

<sup>11</sup> John Sanders, "Who Has Affirmed Dynamic Omniscience and the Open Future in History?"; <http://opentheism.info/information/affirmed-dynamic-omniscience-open-future-history/> Nisan 2013. Sanders bu çalışmada, açık teistler arasında Vincent Brümmer, Dean Zimmerman, Alan Rhoda, David Woodruff gibi felsefecileri de saymaktadır.

<sup>12</sup> Clark H. Pinnock, **Most Moved Mover: A Theology of God's Openness**, Grand Rapids, Baker Academic, 2001, s. 15 ve 106. Bu konuda ayrıca bkz. John Sanders, "Open Theism: A Radical Revision of Miniscule Modification of Arminianism?", **Wesleyan Theological Journal**, 38/2, 2003, s. 69-102.

<sup>13</sup> Bkz. William Hasker, "Open Theism and Classical Theism: Two Ways of Understanding the Nature of God", **Din Felsefesi Derneği Konferansları 16.09.2010**. <http://www.dfd.org.tr/makaleler/opentheism.pdf>, s. 2.

<sup>14</sup> Burada özellikle Richard Swinburne isminin öne çıkarmak mümkündür. Çalışmanın ileriki bölümlerinde görüleceği gibi açık teizmin temel karakteristik anlayışlarının birçoğuyla ortak fikirleri olan Swinburne gibi düşünürler de Hasker'e göre özgür iradeci teizmi savunurlar. (Hasker ile olan kişisel iletişimimizden)



çoğunluğunun var olduğunu söyler.<sup>15</sup> Bu nedenle açık teizmi, bir teist anlayış olarak kabul etmenin mümkünlüğü iddia edilebilir. Çünkü onlar, bugüne kadar Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti meselesinde özgür iradeyi önemseyen bir geleneğin devamı gibidirler.

Açık teistlerin Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemine dair görüşleri ele alınırken bu çalışmada üç sınırlamaya gidilmiştir. Bunlardan birincisi, onlar, çağdaş analitik din felsefesi içerisinde yer aldıklarından dolayı, bu çalışmada da Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemi, çağdaş analitik din felsefesi tartışmaları içerisinde ele alınmıştır. Hasker'in analitik din felsefesi için yaptığı sınıflandırmada, analitik din felsefesinin ikinci dönemine denk gelen 1960'larda, bu konuda önemli tartışmaların yapıldığı görülür.<sup>16</sup> Çok genel olarak, 20. yüzyıl analitik felsefenin dilsel ve kavramsal analize odaklanması etkisiyle, Anglo-Amerikan analitik din felsefesinin de dil ve dilsel analize odaklandığı söylenebilir.<sup>17</sup> Bu din felsefesi tarzında dilsel analizlerle yapılan Tanrı'ya inanmanın mantıklı olmadığı eleştirilerine karşı, Tanrı'ya inanmanın makul olduğu yine aynı yöntemle gösterilmeye çalışılmıştır. Yani analitik din felsefesi Tanrı'ya inanmanın rasyonelliğine odaklanarak, Tanrı'nın var olup olmadığı hakkındaki argümanların mantıksal yapısı ve bu argümanlardaki dil fonksiyonu ile ilgilenmiştir.<sup>18</sup> Teolojik determinizm de çağdaş dönemde, bu tarzda ele alınmış, dilsel ve mantıksal değerlendirmelerle daha çok onun tutarlılığı sorgulanmaya çalışılmıştır.

---

<sup>15</sup> William Hasker, "A Philosophical Perspective", **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 216.

<sup>16</sup> William Hasker, "Analytic Philosophy of Religion", **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**, ed. William J. Wainwright, Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 427-428.

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. James F. Harris, **Analytic Philosophy of Religion**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 1-27; Nicholas Wolterstorff, "Analitik Din Felsefesi: Geçmiş ve Gelecek", çev. Emine Özkanlı Saykal, **Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II**, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayınları, 2012, s. 53-68.

<sup>18</sup> Bu konuda birçok insan argümanlara dayanarak Tanrı'ya inanmamasına rağmen, analitik din felsefenin insani ilgilerin önemli olduğu şeylerle ilgilenmediği eleştirileri de söz konusudur. Bkz. Harriet A. Harris, "Does Analytical Philosophy Clip our Wings? Reformed Epistemology as a Test Case", **Faith and Philosophy Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion**, ed. Harriet A. Harris, Christopher J. Insole, UK, Ashgate, 2005, s. 100-118. Hasker, analitik din felsefesinin, insani sosyal olaylarla ilgilenmediğini söylerken örnek olarak feminizmi verir ve analitik din felsefesinin sadece bir ideoloji ile ilgili olmadığından böyle davrandığını söyler. Hasker, "Analytic Philosophy of Religion", s. 441.

Çalışmanın bir diğer sınırı, açık teizmin Hristiyanlık ile olan ilişkisiyle ilgilidir. Açık teizmin iddialarına ve bununla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığı zaman, onun bir Hristiyan renge sahip olduğu ve birçok teolojik probleme de sistematik teoloji içerisinde yer verdiği görülür. Bu yönüyle Kutsal Kitap'a dair ayrıntılarla da ilgilenmektedir. Ancak çalışmamızda, açık teizmin ne olduğunun anlatıldığı ilk bölümde, problemin kutsal metinlerle ilişkisine kısaca değinilmiş, sistematik teoloji konularına girilmemiştir. Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti meselesi çalışma boyunca metafizik bir problem olarak incelenmiştir.

Üçüncü sınırlama da geleneksel ya da klasik teizmin ne olduğuyula ilgilidir. Açık teizmin, geleneksel tanrı tasavvuruna karşı bir duruş olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Çalışma boyunca, problemi çağdaş analitik din felsefesi içerisinde tartıştığımızdan dolayı, geleneksel teizmin bu konu hakkında söyledikleri, çağdaş dönemle sınırlıdır ve açık teistlerle bire bir tartışma içinde olan düşünürlerin iddialarında yer ettiği kadardır. Böyle bir konu için bu sınırlamayı yapmak kaçınılmaz görünür. Aksi takdirde her biri kendi başına ayrı bir çalışma konusu olacak kadar önemli ve kapsamlı olan tartışmaların içinden çıkılması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle çalışmada geleneksel tasavvur, hep bir açık teizm değerlendirmesi içinde ve açık teizmin eleştirildiği yönleriyle yer almıştır. Nihayetinde teolojik determinizm problemi olarak isimlendirilen, Tanrı'nın önbilgisinin insan hürriyeti ile bağdaşıp bağdaşmadığı problemini açık teizm bağlamında ele almak, konuya bu tür sınırlandırmalar getirmeyi kaçınılmaz kılar. Özetle söylersek, çalışmada çağdaş analitik din felsefesinin sınırları içinde ve açık teizmin eleştirdiği ve değerlendirdiği şekilde, çözümü zor görünen söz konusu bu metafizik problem incelenerek, ne kadar haklı olunabileceğini ve eğer açık teizm haklıysa bu problem hakkında bize bir bakış açısı sunup sunamayacağı tartışılmıştır.

Bu konudaki tartışmaları takip etmek için, problemin merkezinde yer alan kavramların nasıl anlaşıldığı, hatta bazılarının Türkçeye nasıl taşınabileceği de incelenmelidir. Bu bağlamda “özgür irade”nin ne olduğu, “liberteryen insan hürriyeti” ve “teolojik determinizm” ile ne kastedildiği ve problemin merkezinde yer alan “bağdaşıcılık” ile “bağdaşmazcılık”ın ne anlama geldiğini açıklamak gerekecektir.

**Özgür İrade ve Determinizm:** Felsefi bir terim olarak özgür irade için, sözlüklere baktığımızda “icrâ-yı fiil etmek veya etmemek iktidarı”<sup>19</sup>, “istediği gibi hareket, keyfine göre hareket, cüzî irade”<sup>20</sup>, “belli bir durum karşısında, gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın kararlaştırma ve uygulama gücü”<sup>21</sup> şeklinde tanımlarla karşılaşırız. Bu tanımlamalara göre dışarıdan bir zorlama olmaksızın failin eylemlerini istediği şekilde icra etmesi ve bu konuda bir cüzi irade göstermesi özgür iradeye sahip olması konusunda yeterlidir. Diğer bazı tanımlamalarda, failin seçme gücüne ve bu seçimle birlikte ahlaki olarak sorumluluk almasına vurgu yapılmaktadır. Bu tip tanımlara göre özgür irade, “determinizmin karşılığında kullanılan dilediğini seçme gücüdür”<sup>22</sup> ve “insanın kendi istencinin buyruklarına göre seçimde bulunup eyleyebilmesini, böylelikle de tüm sonuçlarıyla birlikte seçimleri ile eylemlerinden ahlaken sorumlu olması gerektiğini dile getiren bir kavram” olarak anlaşılır.<sup>23</sup> Seçimin olduğu yerde alternatif ihtimaller de söz konusudur. Bu nedenle özgür irade, “rasyonel failin, çeşitli alternatifler arasında bir eylem tarzını seçmesi”<sup>24</sup> şeklinde de tanımlanmıştır. Bu unsurlar dikkate alındığında ise sadece dışarıdan bir zorlamanın olmaması değil, failin eylemlerinde alternatif bir ihtimalin var olması da gerekmektedir. Ancak böyle bir durumda özgür iradeye sahip olma iddiası geçerli olabilir. Bu iki tür tanımlamadaki unsurların her ikisi de bizim için önemlidir. Buna göre, dışarıdan bir zorlama olmaksızın yani o eylemi belirleyen bir sebep olmaksızın failin, alternatifler arasında seçim yapma gücünü özgür irade olarak tanımlayabiliriz.

Özgür irade, doğası gereği ahlaki bir kavramdır. Salt teorik felsefi bir problem olmanın ötesinde, ahlak felsefesinin de en önemli problemlerinden biridir. Bu nedenle ahlaki sorumluluk ile birebir ilişki içerisinde ve en genel anlamıyla “özgürce eylemde

---

<sup>19</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, **Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü]**, haz. Recep Alpyağıl, Konya, Çizgi Kitabevi, 2015, s. 243.

<sup>20</sup> Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, I, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1954, s. 202-203.

<sup>21</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 930.

<sup>22</sup> Orhan Hançerlioğlu, “Elindelik”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, II, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1977, s. 38.

<sup>23</sup> A. Baki Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Ü. H. Yolsal, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 1109.

<sup>24</sup> Donald Mackenzie, “Free Will”, **Encyclopedia of Religion and Ethics**, VI, ed. James Hasting, John A. Selbic, Louis H. Gray, Edinburg, TT. Clark, 1981, s. 124.

bulunmak ya da seçim yapmak ne demektir?” ile “eylemlerden ya da seçimlerden ahlaki olarak sorumlu olmak ne demektir?” sorularıyla tartışılır.<sup>25</sup> Bu iki soruyu birbirinden ayırmak zor görünse de biz çalışmamızda, ahlaken sorumlu olmaya gelene kadar, insanın özgür iradeye gerçekten sahip olup olmadığını metafiziksel bir problem olarak inceleyeceğiz.

Açık teistlere göre özgür irade, insanın tam bir seçme özgürlüğüne sahip olduğu *liberteryan bir şekilde* tanımlanmalıdır. Çünkü seçim yapabilmek ancak liberteryan özgür irade ile anlamlıdır. Hasker, liberteryan özgür irade ile yapılmış eylemi, “bazı insan eylemleri, fail tarafından, eylemin kendisinden önce gelen herhangi bir yeter sebep ya da şart olmaksızın seçilir ve icra edilir” şeklinde tanımlar.<sup>26</sup> Buna göre bir fail, belirli bir zaman açısından belirli bir eylemi, eğer o zamanda, o failin gücü, eylemi icra etmeyi içerirse ve eylemden alıkoymaya da yeterse, liberteryan anlamda özgür olur demektir. Eylemin, birinin gücü dâhilinde olması şu anlama gelir: Onun yapabildiği hiçbir şey, onun gücü için imkânsız değildir. Eğer bu anlamda özgürlük söz konusu ise, eylemi yapıp yapmamak faile bağlıdır. Failin belli bir şekilde olan şeylerle ilgili yaptığı bir eylemi, başka bir şekilde değil de o şekilde icra etme kararı tamamıyla ona bağlıdır ve fail için o eylemi yapmak veya yapmamak, eşit olarak mümkündür. Sadece dışarıdan bir zorlama olmamasının ötesinde kendisinden önce herhangi bir yeter sebebin olmadığı ve failin eylemini icra ederken başka bir şey de yapabilmesinin bilfiil olarak mümkün olduğu bir durumda, liberteryan özgürlük söz konusu olmaktadır.<sup>27</sup>

Liberteryan özgür irade anlayışı, özgür irade problemi hakkında önemli çalışmaları bulunan Robert Kane’in “bağdaşmazcı dağ” metaforu ile anlattığı iki çetin problemin, her ikisinin de üstesinden gelinebileceğine inanmaktadır. Burada dağın çıkış problemi “özgür irade ile determinizm bağdaşmaz mı?” iken, iniş problemi de “biz böyle bir indeterministik özgür iradenin ne olduğunu anlayabilir ve onu

---

<sup>25</sup> Galen Strawson, “Free Will”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, III, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 743.

<sup>26</sup> Hasker, **Metaphysics**, s. 32.

<sup>27</sup> Hasker, “A Philosophical Perspective”, s. 136-137.

doğrulamayı mıdır?”<sup>28</sup> Meselenin zorluğundan dolayı dağ metaforuyla anlatılan bu durumda, liberteryan özgürlük, çıkış sorusuna özgür iradenin determinizm ile bağdaşmadığı cevabını verirken, bunun nasıl anlaşılması gerektiğini de yani ikinci soruya da verilebilecek bir cevabın olduğunu da ifade etmektedir. Açık teizmin tanrı tasavvurlarıyla ilişkili olarak liberteryan özgürlüğün ne olduğunun detayları çalışmanın son bölümünde ele alınmıştır.

Özgür irade tartışmaları, problemin doğası gereği işin içinde determinizmin de yer aldığı bir mecrada yapılır. Doğada var olan determinizmin dışında insan eylemleri için de bir determinizmin var olup olmadığı, Tanrı'nın bu konuda bir determinizm oluşturup oluşturmadığı ve determinizm ile fatalizm kavramlarının ilişkisi de burada incelemeye değerdir.

Determinizm, “insan iradesi ve eylemleri de dahil olmak üzere, evrendeki tüm olgu ve olayların, daha önce zorunlu bir şekilde ortaya çıkmış mekânîk olgu ve olaylar tarafından belirlendiğini, belirlenen bu olgu ve olayların da daha sonraki bir takım yeni olgu ve olayların nedeni olduğunu ve bütün bu olup bitenlerin nedensel bir açıklamasının yapılabileceğini iddia eden bir doktrini ifade eder.”<sup>29</sup> Hasker'e göre determinizm durumunda, “oluşan her olay için, onun yeter şartları ya da yeter sebepleri olan önceki olaylar ve şartlar vardır, bu yüzden bu önceki şartlar ve olaylar söz konusu olduğunda, o olayın oluşmaması imkânsızdır.”<sup>30</sup> Bu tanımda önceki olayların ya da şartların doğası hakkında herhangi spesifik bir şey söylenmez. Çünkü burada determinizmin farklı türlerinin olduğu ancak hepsinin de oluşan şeylerin zorunlu olduklarını kabul etmekte uzlaştıkları görülmektedir.

Determinizmin konusuna göre farklı türleri mevcuttur: Etik determinizm, mantıksal determinizm, teolojik determinizm, tarihsel determinizm, fiziki determinizm, psikolojik determinizm gibi.<sup>31</sup> Bunun yanında fatalizm de determinizme

---

<sup>28</sup> Robert Kane, **A Contemporary Introduction to Free Will**, New York, Oxford University Press, 2005, s. 34.

<sup>29</sup> Tuncay İmamoğlu, “Determinizm”, **Felsefe Ansiklopedisi**, IV, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Ebabel Yayıncılık, 2006, s. 218.

<sup>30</sup> Hasker, **Metaphysics**, s. 32.

<sup>31</sup> İmamoğlu, **a.g.md.**, s. 219-234.

benzemekte ve “bilfiil yaptığımız şeyden başka bir şey yapmak için herhangi bir güce sahip olmadığımız” şeklinde tanımlanabilmektedir.<sup>32</sup> Bazılarınca determinizm, fatalizmden farklı olarak, daha çok doğa yasalarıyla ilgili şeylerdeki zorunluluğu ve imkânsızlığı anlatmaktadır. Yani çoğu zaman deterministik zorunluluk, aynı doğa yasalarıyla işleyen her mantıksal mümkün dünyada görünen olaylar durumundaki bir olay için kullanılır.<sup>33</sup>

Determinizmin, fatalizm ile aynı olmadığını düşünenlerden Mehmet S. Aydın, determinizmde, “her olayın bir takım yakın ve uzak sebeplere bağlı olarak ortaya çıktığını, ortaya çıktıktan sonra da bu kez bizzat o olayın bir takım başka olaylar için bir sebep olduğunu ve bütün olup bitenlerin ‘kozal bir açıklaması’ nın yapılabileceğini –en azından teorik bir imkan olarak- kabul eder. Ona göre bu olaylar bizim fiillerimiz neticesinde ortaya çıkıyorsa, biz de sebepler arasında yer alırız. Yani bir determinist ‘bu olaya büyük çapta ben sebep oldum’ diyebilir”.<sup>34</sup> Fatalizmi ise tamamen harici güçlerin tesiri şeklinde tanımlayan Aydın, fatalistin ‘bu olaya ben sebep oldum’ diyemeyeceğini söyler.<sup>35</sup> Aydın’ın burada fatalizmi, failin hiçbir etkisinin olmadığı mantıksal ya da metafiziksel determinizm ile bir gördüğünü söyleyebiliriz. Biz de fatalizmi daha çok, doğa yasalarının ve tarihin değiştirilemeyeceği durumlarda kullanmak taraftarıyız. Örneğin geçmişin değiştirilemezliği bir fatalizm yaratmaktadır. Bu anlamda teolojik fatalizm kavramı da Tanrı’nın önbilgisinin bu derece keskin bir determinizme sebep olmasını anlatır.

Tezin merkezi problemlerinden biri olarak yukarıda ifade ettiğimiz ve açıkladığımız teolojik determinizm kavramı, evrendeki olgu ve olayların Tanrı’nın mutlak bilgisiyle belirlendiğini ve her şeyin nedeninin Tanrı olduğunu, Tanrı’nın tayin ettiği yönde varlıklarını sürdürdüğünü ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Buradaki problem şöyle ifade edilebilir: Herhangi bir sebep ya da şart olmaksızın seçilen insan eylemlerini

---

<sup>32</sup> Ahmet Ceylan, “Fatalizm”, **Felsefe Ansiklopedisi**, VI, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul, Ebabel Yayıncılık, 2009, s. 76-77.

<sup>33</sup> Mark Bernstein, “Fatalism”, **The Oxford Handbook of Free Will**, ed. Robert Kane, New York, Oxford University Press, 2002, s. 67-69.

<sup>34</sup> Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 10.bsk., İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, s. 162.

<sup>35</sup> Aydın, **a.g.e.**, s. 162-163.

<sup>36</sup> İmamoğlu, **a.g.md.**, s. 222.

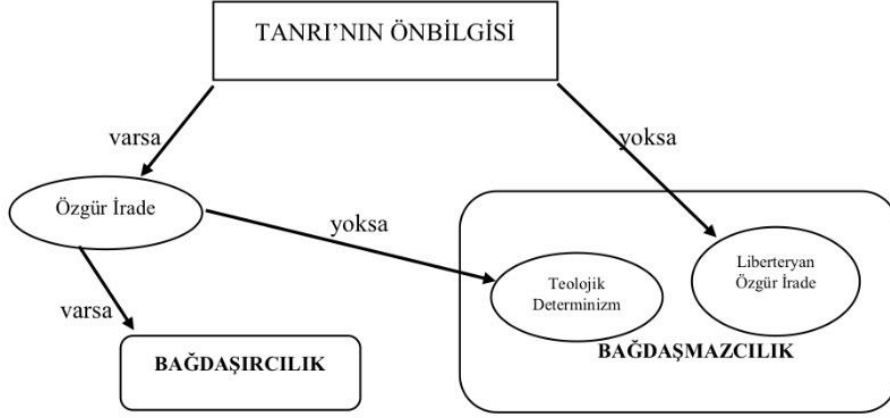
doğrulamak ile o eylemin oluşmamasını imkânsız kılan önceki olay veya şartların olmasını savunmak birbiriyle çelişkili görünmektedir. Bu bağlamda özgür irade tartışmalarında önemli sorulardan biri determinizm ile özgür iradenin *bağdaşıp bağdaşmadığıdır*.

***Bağdaşıcılık ve Bağdaşmazcılık:*** Genel olarak determinizm ile özgür iradenin, özel olarak da teolojik determinizm ile özgür iradenin bağdaşıp bağdaşmadığı problemi üzerine, felsefe tarihinde birçok tartışma ve yorum yapılmıştır. Bağdaşma kavramı ve buna bağlı olarak probleme dair bağdaşıcılık (*compatibilism*) ve bağdaşmazcılık (*incompatibilism*) tartışmaları, konumuz açısından önemlidir.<sup>37</sup> Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti düşünüldüğü zaman bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklamaları yapmadan önce, mevzuyu “Şekil-1” üzerinden şöyle gösterebiliriz:

---

<sup>37</sup> Tartışmaların odağındaki *compatibility* kavramının latince kökü olan *compatir*'in manasını M. Namık Çankı “birlikte münfeil ve müteessir olmak” olarak vermektedir. (bkz. Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, II, s. 224). Bu anlamı karşılayan Türkçe kavramların kullanımına baktığımızda, *bağdaşmak* kelimesinin yaygın olduğu görülür. Kavram olarak bazı çalışmalarda “bağdaşıcılık” (bkz. Aysel Doğan, “Aşırı/İlımlı Belirlenimcilik ve Ahlaki Sorumluluk”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 5/6, 2004, s.1-16 ve Caner Taslaman, **Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2008) bazılarında “bağdaşmacılık” (bkz. Zikri Yavuz, **İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi**, Ankara, Basılmamış Doktora Tezi, 2006) kullanılırken, başka bir yerde “bağdaşabilircilik” kullanıldığı görülmektedir (bkz. Demet Kurtoğlu Taşdelen, “Bağdaşabilircilik/ Bağdaşmazcılık”, **Felsefe Ansiklopedisi**, II, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik Yayıncılık, 2004, s. 40-46, Ahmet Cevizci, “Bağdaşabilircilik” **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s. 192-193). Görülen odur ki, Türkçe felsefi literatürde bu kavramlar henüz tam olarak oturmamıştır ve bir tercih yapmak gerekecektir. Biz bu kavram çevirilerinden, dilimizde söylenmesi görece daha hafif olan “bağdaşıcılık” ve olumsuz olan “bağdaşmazcılık”ı kullanmayı tercih ediyoruz.

### Şekil 1: Bağdaşıcılık ve Bağdaşmazcılık



**Kaynak:** Determinizm ve özgür irade arasındaki ilişkiyi belirlemek için kullanılan bir ders notundan, teolojik determinizm problemine göre değiştirilerek yeniden oluşturulmuştur. Şeklin orijinali için bkz. [http://www.stan.drews.ac.uk/~www\\_spa/pops/docs/free\\_will.ppt](http://www.stan.drews.ac.uk/~www_spa/pops/docs/free_will.ppt) (22.04.2015).

Tanrı'nın önbilgisinin özgür irade ile ilişkisi üzerinden oluşturduğumuz bu şekile göre, Tanrı'nın önbilgisi ve özgür iradeyi kabul edenler veya etmeyenlere göre nasıl bir tanımlama yapılacağı ortaya çıkmaktadır. Buna göre bağdaşıcılık, hem Tanrı'nın önbilgiye sahip olduğunu hem de insanların özgür iradeye sahip olduğunu doğrulamak demektir. Bağdaşmazcılık ise kendi içinde birbirine tamamen zıt iki görüşü de barındırmaktadır. Tanrı'nın önbilgisinin olmadığı ve insanın liberteryan anlamda özgür iradeye sahip olduğunu düşünen "liberteryanizm" ile Tanrı'nın önbilgisinin varlığıyla birlikte bir özgür iradenin olamayacağı görüşünü kabul eden "teolojik determinizm" in her ikisi de bağdaşmazcılık olarak tanımlanır.

Şekil-1'in detaylarına geçmeden önce burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Fiziksel yasalara bağlı bir determinizm karşısında insanın özgürlüğü ile Tanrı'nın önbilgisi karşısında insanın özgürlüğü meseleleri farklı çalışmaları gerektirir. Ancak bağdaşıcılık veya bağdaşmazcılık anlayışları, her ikisi için de geçerlidir. Aslında bu tanımlamalar, herhangi bir determinizm karşısında insanın özgür iradesinin nasıl algılandığıyla ilgilidir. Bundan dolayı fiziksel determinizm karşısında bağdaşıcı bir özgür irade anlayışıyla, teolojik determinizm karşısındaki bağdaşıcı özgür irade anlayışı birçok noktada birbirine benzemektedir. Hatta farklı



determinist anlayışlara rağmen iki çeşit özgür irade anlayışı, yani bağdaşırıcı ve bağdaşmazcı özgür irade anlayışları olduğunu söylemek de bizce mümkündür. Bu tanımlamalarla aslında özgür iradenin nasıl algılandığını anlamaya çalıştığımız için, bu kısımda, determinizm türleri arasında bazı geçişler yapmayı, konuyu açık kılmak amacıyla mümkün görüyoruz ve açıklamalarımızda bağdaşırıcıların veya bağdaşmazcıların determinizm karşısında özgür iradeyi nasıl anladığını ortaya koymaya çalışıyoruz.

Bağdaşırıcılık bu probleme verilen cevaplar arasında, düşünce tarihinde en yaygın olanıdır. Aydın'ın da ifade ettiği gibi fenomenolojik açıdan bakıldığında, beşeri tecrübenin tezahürleri, katı determinizmi değil, hür olma duygu ve düşüncesini ortadan kaldırmayan bir determinizmi haklı çıkarır gibidir.<sup>38</sup> Felsefe tarihinin ilk dönemlerinden beri var olan bu anlayış, çağdaş dönemde bazı açmazları üzerinde kafa yorularak yeniden ele alınmıştır. Bu nedenle *klasik bağdaşırıcılık* ve *çağdaş bağdaşırıcılık* diye iki alt döneme ayrılabilir.<sup>39</sup> Klasik dönem, Epikürosçulara kadar geri götürülmektedir. Epikürosçular kendi dönemlerinde yaygın olan, her şeyin bölünemez atomlardan oluştuğu görüşü karşısında, doğadaki bu determinizmle birlikte her şeyin fiziksel kanunlarla belirlenemeyeceğini ve böylelikle insanın belli bir yere kadar özgür olabileceğini savunmuşlardır.<sup>40</sup> Hobbes, Locke, Hume, J. S. Mill gibi filozoflar ise bu görüşü “evren ve insan hakkındaki bilimsel görüşlerle özgür varlığın sıradan tecrübesinin uzlaşma yolu olarak görmüşlerdir.”<sup>41</sup> Ancak bunun mantıksal tutarlılığı, kabul edilip edilemeyeceği, her zaman tartışılmalıdır. Örneğin Kant, bağdaşırıcılığı “zavallı bir çare”, “bu zor sorunu küçük bir söz becerikliliğiyle çözülebileceğini sanma” olarak görür.<sup>42</sup> Nietzsche, özgür bir failin olmasını *causa suiye* bağlayarak, böyle bir varlığın var olduğunu söylemenin şimdiye kadar düşünülmüş en iyi çelişki olduğunu söyler ve bu durumu bir çeşit mantıksal sapkınlık

---

<sup>38</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 164.

<sup>39</sup> Michael McKenna, “Compatibilism”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/> 14.09.2011.

<sup>40</sup> Taşdelen, “Bağdaşabilircilik/ Bağdaşmazcılık”, s. 41.

<sup>41</sup> Kane, **A Contemporary Introduction to Free Will**, s. 12.

<sup>42</sup> Bkz. Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980, s. 105-106.

olarak değerlendirir.<sup>43</sup> Çağdaş dönemde ise bağdaşıcılık, özellikle 1960'lı yıllarda yeniden gündeme gelerek, klasik dönemin eleştirilerinin yeniden değerlendirildiği bir zeminde farklı formülasyonlarla bir nevi revize edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Harry G. Frankfurt ismi önemli bir köşe taşı sayılabilir. Özgür iradenin tanımında bulunan alternatif ihtimallerin olması gerektiğine getirdiği eleştiri ile onun, bağdaşıcı bir özgür irade anlayışını yeniden ortaya koyduğu görülmektedir.<sup>44</sup>

Bağdaşıcılık sebeplerle olan ilişkisinden dolayı, *ılımlı determinizm* veya *soft determinizm* şeklinde de isimlendirilmektedir. Bu bağdaşıcı ya da *soft determinist* görüşte, bir eylem kozal olarak belirlenmiş olsa bile, zorlanma olmadıkça özgürdür.<sup>45</sup> Yani bu görüşte, insanın bir eylemi icra ederken 'başka türlü davranabilirdim' cümlesindeki 'muktedir olma', yapılan fiilin sebepsiz olduğu anlamına gelmediğini, ancak o fiili yapan kişinin zorlanmadığını kastetmektedir. Bağdaşıcılıkta bu zorlanma ile 'harici bir sebebin zorlaması' anlaşılır. Oysa aynı kelime, katı deterministlerce çok farklı anlaşılmaktadır. Onlar "iç zorlanma"nın da dikkate alınması gerektiğini söylemektedirler.<sup>46</sup> Hasker, bağdaşıcılık ya da ılımlı determinizmin, özgür irade ile determinizm arasında mantıksal bir uyumsuzluk olmadığını kabul ettiğini ve bu eylemlerin belirlenmiş olmasına rağmen insanın özgür ve eylemlerinden sorumlu olmasının mümkün olduğunu ima ettiğini söyler. Ona göre bu ılımlıdır çünkü determinizmi, determinizmle ortaya çıkan radikal bir diğer çıkarımı (özgür irade ve ahlaki sorumluluğun inkârı) kabul etmeksizin savunur.<sup>47</sup>

Bağdaşıcılığa göre, özgür olabilmek için iki şey gereklidir; i- bizi yapmaktan alıkoyacak baskı ve engel yoksa ve ii- yapabilme gücüne de sahipsek, karar vermeye ya da istemeye de sahibiz demektir. Bu klasik bağdaşıcılığın gerektirdiği iki şeydir. Burada kişinin özgürlüğü; istediği, irade ettiği ya da yapmaya meyilli olduğu şeyi

---

<sup>43</sup> Bkz. Friedrich Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 34.

<sup>44</sup> Harry G. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", **The Journal of Philosophy**, 66, 1969, s. 829-839.

<sup>45</sup> John S. Feinberg, "God Ordains All Things", **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 24.

<sup>46</sup> Aydın, **a.g.e.**, s. 157.

<sup>47</sup> Hasker, **Metaphysics**, s. 33.

yapmada onu durduracak bir şeyin olmamasına bağlanır.<sup>48</sup> Bağdaşırıcı biri olarak Bruce Reichenbach, bu bağlamda, insan özgürlüğünü “belli şartlar altında kişi, yaptığından başka bir şey yapabilmek ve iç (genetik yapı, karşı konulmaz istekler... vb.) ve dış (diğer insanlar, Tanrı... vb.) etkilerle, yaptığı şeye zorlanmamak” olarak tanımlamaktadır.<sup>49</sup> Determinizm de engellenmeyi gerektirmiyorsa herhangi bir sorun da kalmamaktadır. Bağdaşmacılarda kozal ihtimaliyet zorunlu bir şart değildir. İnsanın gücü dâhilinde olması için yapmayı seçmek veya karar vermeyi istemek, o şeyi özgürce yapmak için yeterlidir.<sup>50</sup>

Ancak burada yüzeysel bir özgürlüğün (*surface freedom*) olduğu ve derin bir özgürlüğün (*deeper freedom*) mümkün olmadığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Klasik bağdaşırıcılığa göre hiç kimse zaten derin bir özgürlüğe sahip olamaz. Derin bir özgürlük olabilmesi için indeterminizm olmalıdır.<sup>51</sup> Teolojik determinizm için düşünürsek de Tanrı'nın hiçbir şekilde önbilgiye sahip olmadığı bir durumda ancak derin bir özgürlük olabilir. Derin bir özgürlük denilen şeyin, açık teizmin yukarıda belirtildiği şekliyle liberteryan özgür irade anlayışına denk geldiğini söylemek mümkündür.

Klasik bağdaşırıcılıkta irade özgürlüğü derken seçimlerde ve karar vermede özgürlük kastedilmekte ve güçlü bir anlamda, derin bir özgürlük olarak irade özgürlüğü kastediliyorsa bunun muhal olacağı söylenmektedir. Nitekim bağdaşırıcılığa göre, insanın eylem düzeyinde özgür olabileceğini öngören tüm etik anlayışlar yanılığ içindedir.<sup>52</sup> Determinizmin nasıl anlaşılması gerektiği bu konuda büyük bir öneme sahiptir. Klasik bağdaşırıcılara göre determinizmi, zorlama, baskı, zor kullanarak sebep olma, diğer failerin kontrolü ve mekânizm ile karıştırmamak gerekir. Çoğu insan determinizmi, bunlarla karıştırdığı için onun, özgür irade ile çeliştiğini düşünür. Oysa bağdaşmacılıkta, determinizm bunlardan çok farklıdır. Doğa, bir failin üzerimizdeki

---

<sup>48</sup> Bkz. McKenna, **a.g.md.**

<sup>49</sup> Bruce Reichenbach, “God Limits His Power”, **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 102.

<sup>50</sup> William P. Alston, “Divine Foreknowledge and Alternative Conceptions of Human Freedom”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 18/1-2, 1985, s. 22.

<sup>51</sup> Kane, **a.g.e.**, s. 14-16.

<sup>52</sup> Cevizci, “Bağdaşabilircilik”, s. 191.

kontrolü gibi bizi kontrolü altına almaz. Bu nedenle kozal determinizmi insana karşı olarak düşünmemek gerekir. İnsan bir saat veya robot gibi veya amip ya da böcek gibi bir varlık da değildir. Zihinlerdeki bu karışıklık, bir uzlaşsımsızlığa sebep olmaktadır.<sup>53</sup> Bağdaşıcılar, determinizm olsa bile, fail için harici bir zorlamanın olmamasını içeren bir durum, o fail için özgür bir durumdur, sadece bir şey ile veya biriyle bir eylemde bulunmaya zorlanan bir kişi özgürce eylemde bulunmamaktadır diye düşünürler.<sup>54</sup>

Teolojik determinizm meselesinde de Tanrı'nın önbilgisinin bu anlamda bir sebep olmadığı ve Tanrı'nın böyle bir belirlenim oluşturmadığı bağdaşıcılarca kabul edilir. Ayrıca bağdaşıcılara göre hipotetik durumlarla olay açık kılınır. Bunun anlamı, baskı ve engelleme olmadıkça “sen bir şeyi yapmayı istiyorsan ve seçiyorsan onu yapabilirsin”dir. Ancak bu durum doğa yasalarının oluşturduğu determinizme uygulandığında başarısız olur. Bu yüzden bağdaşıcılar, basit günlük eylemlerimizde bunun böyle olmadığına, örneğin el kaldırma isteği ve elimizi kaldırmanın, geçmiş veya bilfiil var olan doğa yasalarını değiştirmek anlamına gelmediğine vurgu yaparlar.<sup>55</sup> Nihayetinde bu durumda, kozal şartlar varsa ve zorunlu olsalar bile onlar, o eylemi seçmek için yeter sebep değildir, failin kendisi seçilmiş eylemlerin yeter sebebidir. Bu tip bağdaşıcı anlayışlarda önemli olan, failin bir eylemi öyle yapmayı seçmiş olmasıdır.<sup>56</sup> Burada kendisi dışındaki şartlar ve durumlar bir özgürlük alanı belirlemede ve o varlığıyla sadece seçim yaparak bu sürece katılmaktadır.

Ancak determinizmi bağdaşıcıların dediği şekilde algılayarak, özgür iradenin üzerindeki tehdidi kaldırmak bu kadar kolay olmayacaktır. Çünkü özgür iradede, failin alternatiflere sahip olması ve bizzat eyleminin kaynağı oluşu önemlidir. Bunlardan ilkinin olmadığı durumda sadece bir gelecek mümkün kılınmış olabilir. Oysaki ihtimallere açık olan gelecek, çatallanan farklı yollardan oluşmakta ve failin bu alternatiflere sahip olması, özgürlüğünü teminat altına almaktadır. Özgür eylem, eylemlerin alternatifleri arasında bir seçim olmalıdır. Bağdaşmazcılık bu noktada

---

<sup>53</sup> Kane, a.g.e., s. 18-22.

<sup>54</sup> Richard Rice, **The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will**, Nashville TN, Herald Publishing Association, 1980, s. 16.

<sup>55</sup> Kane, a.g.e., s. 28.

<sup>56</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasker, “A Philosophical Perspective”, s. 136-138.

determinizm ile özgür iradenin uyduğu iddiasına meydan okur. İkincisinde, failin özgür olabilmesi için eyleminin bizzat kaynağı olması gerektiği fikri vardır. Eğer fail, eylemin kaynağı değilse o zaman onu kontrol ettiği nasıl söylenebilir. Bu kaynak olup olmama kaygısı, determinizm eğer doğru ise, eylemi failin kendisi yapsa bile kaynağı onun dışında olacaktır eleştirileriyle oluşur.<sup>57</sup> Bu iki unsur üzerinden bağdaşırcılığın karşısında *bağdaşmazcılık* anlayışının olduğunu söyleyebiliriz. Bağdaşmazcılık, özgür irade tanımında failin bu şekilde kendi eyleminin kaynağı olmasına ve karşısında alternatif yolların olması gerektiğine inanır.

Bağdaşmazcılık kendi arasında en kaba sınıflamayla ikiye ayrılır. Determinizm doğruyken özgür iradenin olabileceği bir alanın mümkün olmadığını ifade eden görüş, *katı determinizm (hard determinism)* olarak isimlendirilir. Katı determinizmin düşünce dünyasında güçlü savunucuları olduğunu söyleyebiliriz.<sup>58</sup> Ancak bu konunun kapsamı

---

<sup>57</sup> McKenna, **a.g.md.** Ancak bağdaşırcılığın çağdaş dönemde farklı yönlerden savunulduğunu da görmekteyiz. P. F. Strawson'un 1962'de "Freedom and Resentment" adlı makalesinde ileri sürdüğü *ahlaki reaktif tutum teorisi (morally reactive attitudes theory)* bu savunmaya örnektir. Strawson'a göre yapılan eylemlere verdiğimiz tepkilerin varlığı, onların ahlaki olarak bir sorumluluk getirdiğinin göstergesidir. Ayrıca o bağdaşırcılığı güçlendirecek iki yan argüman daha sunar. Bunlardan biri *psikolojik imkânsızlık argümanı*dır. Strawson, çoğumuzun doğasının temel bir parçası olan başkalarına cevap verme veya tepki verme yetiminden dolayı, diğer insanlara duygusal tepkiler vermeye sahip olmayı durdurmamız psikolojik olarak imkânsızdır, der. Bu tepkisellik de bizim ahlaki olarak sorumlu olduğumuzu göstermektedir. Diğer argüman ise *pratik rasyonellik argümanı*dır (*practical rationality argument*). Burada da Strawson, eğer determinizm bize ahlaki sorumluluğun yanlış temellerden kaynaklandığını veya yanlış temellere oturtulduğunu söylese bile, insan hayatının zenginliğinin toplumla ilişkisel bir bağlantı içerisinde olmasının ve böylece kendi şartlarından sorumlu olması gerektiğini ve bu pratiklerle fayda elde edilebileceğini söylemektedir. Bkz. Peter F. Strawson, "Freedom and Resentment", **Agency and Responsibility: Essay on the Metaphysics of Freedom**, ed. Laura Waddell Ekstrom, Oxford, Westview Press, 2001, s. 183-204.

<sup>58</sup> Katı determinizme uygun bir örnek olarak Schopenhauer'ın görüşleri verilebilir. O, "insan hayatının bütün gidişatı, küçük ya da büyük bütün olaylarında, bir saatin işleyişi gibi zorunlu olarak ön-belirlenmiştir" der. Arthur Schopenhauer, **On Human Nature**, çev. T. Bailey Saunders, New York, Cosimo, 2010, s. 48. Schopenhauer'a göre *Liberium arbitrium* yani özgür irade imkânsızdır, insan şuurunda yer alan "istediğim her şeyi yapabilirim" anlayışı da bunu desteklemez ve bunun nedeni olamaz. Ona göre, harekete geçmek için bir bilardo masasındaki top kadar etkiye, güdüye ihtiyacımız vardır ve buna bağlı olarak hayatımızın belli bir anında sadece tek bir şey yapabileceken, başka bir şey yapmamız da mümkün değildir. O, insanların kendilerinde buldukları *rölatif özgürlüğün, özgür irade* olarak isimlendirildiğini söyler. Bkz. İlham Dilman, **Free Will: An Historical and Philosophical Introduction**, New York, Routledge, 2001, s. 166-169. Ayrıca çağdaş dönemde katı determinizmin güçlü argümanlarla ele alındığı da görülmektedir. David Wiggins, Peter van Inwagen, James Lamb, Carl Ginet gibi düşünürlerce geliştirilmiş olan *bağdaşmazcılık argümanı* ya da *kaçınılmazlık argümanı (unavoidability argument)* olarak da isimlendirilen *sonuç argümanı (consequence argument)*'na göre, insan, fiziksel dünyanın yasalarını ve o güne kadar gelen tarihi değiştiremediğinden ve yaptığı her eylem de bunların sonucunda olduğundan dolayı asla özgür olamayacaktır. Bu konu için bkz. Tomis Kapitan, "A Master Argument for Incompatibilism?", **The Oxford Handbook of Free Will**, ed. Robert Kane,

çalışmayı aşacağından bizim için daha önemli olan bağdaşmazcı anlayış, liberteryanizmdir. Liberteryanizmde, insan özgür iradeye sahiptir ve determinizm ile özgür irade bağdaşmaz o zaman determinizm yanlıştır, çıkarımı yapılıdır. Burada özgürlük için hem kozal hem de mantıksal imkânlılığı içeren, William P. Alston'un deyimiyle, gerçek imkânlılık (*really possible*) nosyonu özgürlüğün zorunlu bir şartı için en geniş anlamıyla kullanılmak istenmektedir.<sup>59</sup>

Teolojik determinizm meselesinde de Tanrı'nın önbilgisi, insan için bir zorunluluk gerektirdiğinden insanın özgür iradeye sahip olmadığı anlayışı vardır. Yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle liberteryan özgür irade anlayışında, Tanrı'nın, insanın gelecek eylemlerini bilmesi söz konusu değildir. Açık teizmin karakteristik fikirlerinden biri olan Tanrı'nın önbilgiye sahip olmadığı, teolojik determinizm meselesinde liberteryan görüşü ifade eder. Tanrı açık teizmde sınırlı bir bilgiye sahiptir. Bu çalışmada esas olarak böyle bir liberteryan görüşün imkanı değerlendirilmiştir. Doğada insan için bir determinizmin var olmadığını söylemenin dışında<sup>60</sup> Tanrı'nın bilgisinin olmadığını söylemenin birçok tartışmalara kapı açtığını anlamak zor olmayacaktır.

***Araştırmada Kullanılan Kaynaklar:*** Açık teizmin son dönemlerde ortaya çıkan bir anlayış olması, onun hakkında yapılmış çalışmaların az olduğu kanaatini oluşturabilir. Ancak durum bunun tam tersidir. Öncelikle açık teizmin felsefi

---

New York, Oxford University Press, 2002, s. 127-128; Peter van Inwagen, "The Incompatibility of Free Will and Determinism", **Philosophical Studies**, 27, 1975, s. 186-188; Kane, **a.g.e.**, s. 23-24. Ayrıca burada belirtilmesi gereken önemli bir şey de sonuç argümanını savunanların özgür iradeyi tamamen dışlamadıklarıdır. Örneğin Inwagen, argümandaki imkânsızlığa rağmen, özgür iradenin kesin olarak var olduğunu ve üstelik determinizm ile bağdaşmaz görüldüğünü söylemektedir. Bkz. Peter van Inwagen, "Free Will Remains a Mystery", **Philosophical Perspectives**, 14, 2000, s. 1-19.

<sup>59</sup> Alston, **a.g.m.**, s. 20-21.

<sup>60</sup> Liberteryanizmin savunulabilir olması için doğada bir indeterminizmin gerekli olduğu ve determinist bir doğada seçim yapabilmenin ve özgür olmanın bir şekilde mümkün olmadığı görüşü söz konusudur. Buna karşı olarak bazı liberteryancıların bu konuda özgürlüğü tamamen bu dünyanın determinist yapısının dışında değerlendirdiği görülmektedir. Burada *ekstra faktör stratejileri* olarak tanımlanan bazı öneriler bulunur. Örneğin Kant'ın numen-fenonem ayrımı ile insan özgürlüğünü tamamen bu dünyanın dışına çıkararak doğrulaması, Descartes'in ruh-beden düalizmi arasında, özgürlüğe ruhun bedenle iletişiminde yer vermesi ifade edilebilir. Bkz. Kane, **a.g.e.**, s. 39-42. Ayrıca çağdaş dönemde Roderick Chisholm'un fail nedensellik görüşünün de bu tür bir strateji olduğu ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Roderick M. Chisholm, "Human Freedom and The Self", **Agency and Responsibility: Essay on the Metaphysics of Freedom**, ed. Laura Waddell Ekstrom, Oxford, Westview Press, 2001, s. 126-137.

iddialarının yanında, bir Hristiyan görüşü olarak daha fazla halka yakın duran bir yapısı olduğu söylenebilir. Bu nedenle onunla ilgili sürekli güncellenen birkaç tane web sitesi olduğu görülmektedir.<sup>61</sup> Bu web sitelerinden *Open Theism Information Site* haricinde diğer birçoğunun, akademik düzeyde değil, daha çok popüler bir tarzda açık teizmi ele aldıklarını görmekteyiz. Özellikle Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemindeki çağdaş analitik tartışmalardan uzaktırlar.

Açık teizmin ne olduğunu ilk anlamaya çalıştığımız zamanlarda onun hakkında Sanders tarafından yapılmış olan bibliyografya çalışmasının bize çok yardımcı olduğunu söylemeliyiz.<sup>62</sup> Bu bibliyografya içerisinde açık teizm hakkında hem din felsefesine hem de sistematik teolojiye dair çalışmaları görmek mümkündür.

Çalışmamızın temel kaynakları arasında, yukarıda da ifade edildiği gibi açık teizmin ilk kaynağı sayabileceğimiz *The Openness of God* kitabı bulunmaktadır. “Tanrı'nın açıklığı” kavramının bu kitapla bilinmesine rağmen bu kitaptan daha önce Rice'in *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will* kitabını görmekteyiz.<sup>63</sup> Bunların dışında kullandığımız kaynaklar arasında *The Openness of God* yazarlarının, bizzat açık teizm hakkında yazdıkları çalışmalar yer alır. Bunlar arasında Basinger'in *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*<sup>64</sup> kitabı ile Randall Basinger ile birlikte derlediği *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*<sup>65</sup> kitabını sayabiliriz.

---

<sup>61</sup> *Open Theism Information Site*: <http://opentheism.info/> (Açık teizm hakkında genel bilgilerin yer aldığı aynı zamanda açık teistlerden önemli bir isim olan John Sanders'in bizzat ilgilendiği bir web sitesidir.) *The Open View*: <http://theopenview.org/> ( Bu web sitesi de açık teizm hakkındaki kaynaklardan –bloglarında dahil olduğu online veya basılmış kaynaklar- haberdar eden, açık teizm hakkında daha fazla bilgi edinme ve yayma amacıyla olan bir sitedir.) *God is Open: The Open Theism Circle*: <http://godisopen.com/> (Açık teizmle ilgilenen ve onu benimseyen insanların özellikle bloggerların paylaşma alanı olduğu bir websitesidir.) Bunların dışında birkaç tane blog sitelerinin olduğu söylenebilir. Bunlardan burada anılmaya değer olarak açık teistlerden Gregory A. Boyd'un kendi web sitesi verilebilir: <http://reknew.org/>.

<sup>62</sup> Bkz. John Sanders, “Bibliography on Open Theism”, <http://opentheism.info/information/bibliography-open-theism/> (01.09.2011)

<sup>63</sup> Richard Rice, **The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will**, Nashville TN, Herald Publishing Association, 1980. Bu kitap daha sonra **God's Foreknowledge and Human Free Will**, (Minneapolis, Bethany House Publishers, 1985) adıyla tekrar basılmıştır.

<sup>64</sup> David Basinger, **The Case for Free Will Theism: A Philosophical Assessment**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1996.

<sup>65</sup> **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986.

Ayrıca Sanders'in *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*<sup>66</sup> ve Christopher A. Hall ile birlikte yazdığı *Does God Have a Future? A Debate on Divine Providence*<sup>67</sup> kitapları ile Pinnock'un *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*<sup>68</sup> kitabı da açık teizm hakkındaki temel kitaplardandır. Bunların yanında yararlandığımız bir diğer kitap, Gregory A. Boyd'un *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* kitabıdır.<sup>69</sup> Burada da açık teizmin Kutsal Kitap'a dayalı temelleri ele alınmıştır.

*The Openness of God* yazarları arasında Hasker'in yeri, çalışmamız açısından önemlidir. Çünkü o, diğer yazarlar arasında Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemine dair analitik din felsefesi perspektifiyle en çok eser kaleme almış düşünürdür. Bu nedenle onun çalışmaları doğrudan kullandığımız birinci el çalışmaların başında gelmektedir. Kendisi, analitik din felsefesi içerisinde, Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemiyle ilgili liberteryan insan hürriyetini savunarak birçok çalışmasıyla açık teizmi felsefi çevrelerde tartışmaya açmıştır. Bu da açık teizm hakkında daha verimli bir ortamın oluşmasını sağlamıştır. Onun özellikle *God, Time and Knowledge* kitabını burada anmalıyız.<sup>70</sup> Ayrıca *Metaphysics: Constructing a World View* kitabında "Freedom and Necessity" bölümü konumuz açısından değerli olmuştur.<sup>71</sup> Bunun yanında *The Emergent Self*<sup>72</sup>, *Providence, Evil and the Openness of God*<sup>73</sup> ve *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World Suffering*<sup>74</sup> kitapları mevcut olan Hasker'in editörlüğünü yaptığı *Middle Knowledge: Theory and*

---

<sup>66</sup> John Sanders, **The God Who Risks: A Theology of Divine Providence**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2007.

<sup>67</sup> John Sanders, Christopher A. Hall, **Does God Have a Future? A Debate on Divine Providence**, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.

<sup>68</sup> Clark H. Pinnock, **Most Moved Mover: A Theology of God's Openness**, Grand Rapids, Baker Academic, 2001.

<sup>69</sup> Gregory A. Boyd, **God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God**, Grand Rapids, Baker Books, 2004.

<sup>70</sup> William Hasker, **God, Time and Knowledge**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.

<sup>71</sup> William Hasker, **Metaphysics: Constructing a World View**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1983.

<sup>72</sup> William Hasker, **The Emergent Self**, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

<sup>73</sup> William Hasker, **Providence, Evil and the Openness of God**, London, Routledge, 2004.

<sup>74</sup> William Hasker, **The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World Suffering**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2008.



*Applications*<sup>75</sup> ile *God in an Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism*<sup>76</sup> kitapları çalışmamız için önemli kaynaklardandır. Bunların dışında çağdaş analitik din felsefesinde Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti meselesiyle ilgili açık teistlerin özellikle Hasker'in metinlerinden referansla tartışmaların izi sürülmüştür.

Bunlarla birlikte bizzat açık teizme ve onun insan hürriyeti görüşüne dair Türkçede herhangi bir çalışmanın olmadığını söyleyebiliriz. Ancak bunun yanında Türkçeye çevirisi yapılan iki din felsefesine giriş mahiyetindeki kitaplarda açık teizme dair görüşler bulmak mümkündür. Yazarları arasında açık teistlerden Hasker ve Basinger'in olduğu *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* kitabı ile daha yakın bir zamanda çevrilen *Din Felsefesi: Seçme Metinler* derlemesinde açık teizm okunabilir. İlk çeviride Hasker'in yazdığı bölümlerden biri olan "İlahi Fiil" bölümü, açık teizme dair okuduğumuz ve bu konuya çalışmamızı yönlendiren metinlerin başında gelmiştir.<sup>77</sup> Ayrıca Hasker'in Türkiye'ye gelerek yaptığı konuşmalardan biri "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi" adıyla çevrilerek yayınlanmıştır.<sup>78</sup> Diğer konuşma metni de "Open Theism and Classical Theism: Two Ways of Understanding the Nature of God" şeklinde İngilizce olarak mevcuttur.<sup>79</sup> Burada konumuz açısından anılmaya değer bir diğer Türkçe çalışma da Zikri Yavuz'un, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, adlı yayınlanmamış doktora tezidir.<sup>80</sup> Yavuz, bu çalışmasında teolojik determinizm problemini açık teist bir perspektifle değil, önbilgi anlayışları üzerinden ele almıştır.

---

<sup>75</sup> **Middle Knowledge: Theory and Applications**, ed. W. Hasker, D. Basinger, E. Dekker, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000.

<sup>76</sup> **God in an Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism**, ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman, Eugene OR, Pickwick Publications, 2011.

<sup>77</sup> Bkz. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2006; yine aynı yazarların derlediği **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2013.

<sup>78</sup> William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", çev. Fehrullah Terkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 53/1, 2012, s. 183-198.

<sup>79</sup> William Hasker, "Open Theism and Classical Theism: Two Ways of Understanding the Nature of God", **Din Felsefesi Derneği Konferansları 16.09.2010**. <http://www.dfd.org.tr/makaleler/opentheism.pdf>

<sup>80</sup> Zikri Yavuz, **İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi**, Ankara, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.

## I. BÖLÜM

### AÇIK TEİZM NEDİR?

Açık teizm, Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyetinin bağdaşır bağdaşmadığı problemi çerçevesinde insan hürriyetinin büyük bir önem taşıdığı yeni bir tanrı tasavvuru ortaya koymaya çalışır. Bu yeni anlayışın ne olduğunu tam olarak anlayabilmek için bu bölümde ilk olarak açık teizmi, geleneksel tanrı tasavvuru ile birlikte ele alacağız. Bağdaşmazcılık problemi, çağdaş din felsefesi metinlerine bakıldığı zaman salt felsefi olarak ele alınabilecek bir konu olmasına rağmen, açık teizmin metinlerinden bu problemi ele alış tarzının salt felsefi olmadığını söylemek gerekir.<sup>1</sup> Çünkü açık teizm, geleneksel tanrı anlayışına karşı Kutsal Kitap'a dayalı bir meydan okuma iddiasındadır.<sup>2</sup> Bu nedenle onu, Kutsal Kitap referanslarından ya da bir postmuhafazakar evanjelist anlayıştan kopararak sadece felsefi olarak ele almak, önemli bir eksikliğe sebep olabilir. Bundan dolayı ikinci olarak onun postmuhafazakar evanjelist tarafını ve Kutsal Kitap'a referanslarını göstermeye çalışacağız. Son olarak da bu bölümde, açık teizmin özellikle Tanrı'nın açıklığı görüşünden dolayı sıkça benzetildiği ve karşılaştırıldığı süreç teolojisi ile ilişkisini irdelleyeceğiz.

#### A. Açık Teizm ve Geleneksel Tanrı Tasavvuru

Açık teistlerin asıl amacı, geleneksel tanrı tasavvurunun yanlış ve eleştirilmesi gereken yönleri olduğunu ortaya koymak ve yeni bir tanrı tasavvuru geliştirmektir. Öncelikle bu geleneksel tanrı tasavvurundan açık teistlerin ne kastettiği ifade edilmelidir. Onlar, geleneksel veya klasik teizm derken, insan hürriyeti meselesinde teolojik deterministlere ya da klasik tanrı doktrinini ele alırken bazı yerlerde

---

<sup>1</sup> Bir din felsefesi problemi olarak Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyetinin bağdaşır bağdaşmadığı, din felsefecileri tarafından, din felsefesinin diğer problemleri gibi, herhangi bir din veya o dinin kutsal metinleri ile ilişkisi kurulmadan salt felsefi olarak ele alınmaktadır. Bunu görmek için en basitinden Türkçeye çevrilmiş din felsefesine giriş kitaplarının özellikle ilahi sıfatlar ya da Tanrı'nın dünya ile ilişkisi bölümlerine bakılabilir. Peterson vd., **Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, s. 75-101, 215-243; Peterson vd., **Din Felsefesi Seçme Metinler**, s. 459-511.

<sup>2</sup> Açık teizmin temel metinlerinden biri olan *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Tanrı'nın Açıklığı: Geleneksel Tanrı Anlayışına Kitabi Bir Meydan Okuma) kitabının adından, açık teizmin, geleneksel tanrı anlayışına kutsal metinlere dayalı bir meydan okuma olduğunu görmekteyiz.

Kalvinizme referanslarda bulunurlar.<sup>3</sup> Ancak klasik teizmin ataları, Platon, Aristoteles, Plotinus, Philo ve Maimonides'e kadar geri götürülebilir.<sup>4</sup> Klasik teizmin şimdiki hali, hem Batı düşüncesinde hem de Doğu düşüncesinde özellikle Orta Çağda şekillenmiştir.<sup>5</sup> Bir tanrı tasavvurunun oluşması, Tanrı'ya atfedilen sıfatlarla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü Tanrı hakkında konuşmak, bir nevi onun sıfatları hakkında konuşmaktır. Bu nedenle açık teizmin veya geleneksel anlayışın tanrı tasavvuru ele alınırken konu, sıfatlar meselesi üzerinden tartışılır.

Geleneksel tasavvura göre Tanrı, başkalarından tamamen bağımsız, basit, cismi olmayan, bir mekânda var olmayan, salt cevher olduğundan arazları bulunmayan, değişmeyen, etkilenmeyen, ezeli, zorunlu varlık, bütün zaman ve mekânlarda hazır olan, mükemmel akıl ve mükemmel irade sıfatlarına sahiptir.<sup>6</sup> Mükemmel olmak demek, herhangi bir şey hakkında ihtiyaç halinde ve eksik olmamak, diğer kişilere bağlı olmadan kendi kendine yeterli olmaktır (*self-sufficient*).<sup>7</sup> Bu mükemmel varlık anlayışında her şeyin en iyisi olma özelliği bulunmaktadır. En iyi öz, en yüksek iyi, değişmeyen şey, mükemmel varlıktır.<sup>8</sup>

Klasik teizmdeki mükemmel varlık tasavvuru, temelde Anselm'in yapmış olduğu "kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık" tanımına dayanır.<sup>9</sup> Bu tanım yapılırken, Tanrı'nın varlığına dair ontolojik bir argüman sunulur. Ancak bununla aynı zamanda, her yönüyle Tanrı'nın mükemmelliğinin söz konusu olduğu bir teolojinin de içine girilmiş olunur. Bu mükemmel varlığın bazı sıfatları, onun

---

<sup>3</sup> Hasker, Kalvin isminin geçmesine rağmen bu anlayışı Augustine'e kadar geri götürmekte ve ilk Kalvinist olarak Augustine'i kabul etmektedir. Bkz. Hasker, "A Philosophical Perspective", s. 141-143; William Hasker, "The Openness of God", **Christian Scholar Review**, 28/1, Sonbahar 1998, s. 117'deki dipnot. [Bu makale daha sonra Hasker'in **Providence, Evil and the Openness of God** (New York, Routledge, 2004) kitabında yeniden basılmıştır.]

<sup>4</sup> Brian Leftow, "God, concepts of", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, IV, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 99.

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Topaloğlu, **Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif**, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2014, s. 105-109.

<sup>6</sup> Leftow, **a.g.md.**, s. 98. Bir açık teist olarak Sanders de klasik teizmi, bu sıfatlar üzerinden tanımlamaktadır. Bkz. Sanders, Hall, **Does God Have a Future?**, s. 149-150.

<sup>7</sup> John Sanders, "Historical Considerations", **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 63.

<sup>8</sup> Leftow, **a.g.md.**, s. 96.

<sup>9</sup> Bkz. Saint Anselm, "The Classical Ontological Argument", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, 5.bsk., ed M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, New York, Oxford University Press, 2014, s. 133.

mükemmelliğinin bir nevi tanımını ortaya koyar. Örneğin *kendinelik (aseity)* bu sıfatlardan biridir ve “tamamen başka şeylerden bağımsız olmak anlamına gelir. Tanrı mutlak olarak ilk varlıktır. Hiçbir şey yokken o vardır ve her şey ona bağlıdır. O kendisinden başka kimseye herhangi bir şekilde ne bağlıdır ne de ihtiyaç duyar”.<sup>10</sup> O, zati ile kaimdir.<sup>11</sup> Böyle bir varlık daha öncede belirtildiği üzere basit, cisim olmayan, arazları bulunmayan, mekânsal olarak yer kaplamayan, zamansız bir varlıktır. Tanrı’ya bu sıfatlar atfedildiği zaman o, değişmeyen ve etkilenmeyen bir varlık olmaktadır.

Ancak açık teizmde Tanrı’nın bu sıfatlarından bazıları kabul edilmemektedir. Örneğin Hasker, “biz Tanrı’nın basit, etkilenmez, mutlak değişmez ve zamansız oluşu gibi klasik metafiziksel sıfatlarını kabul etmiyoruz” der.<sup>12</sup> Açık teizme göre bugüne kadar gelen bu geleneksel tanrı tasavvuru, Yunan felsefesinin etkisiyle oluşmuş ve asıl temelleri bulunan Hristiyanlıktan ve Kutsal Kitap’ta anlatılan tanrı tasvirinden uzaklaşmıştır. Bu, açık teizmin geleneksel tanrı tasavvuru hakkındaki temel eleştirilerinin başında gelir.<sup>13</sup>

Açık teistlerin bu eleştirisi şöyle ifade edilebilir: Hristiyanlıkta, klasik tanrı doktrinin oluşumundaki en etkin dönemde yaşamış olan kilise babaları ve Orta Çağdaki düşünürler, Yunan felsefesinden etkilenerek, gerçek tanrı anlayışından

---

<sup>10</sup> Leftow, **a.g.md.**, s. 98.

<sup>11</sup> Alvin Plantinga, **Tanrı’nın Bir Tabiatı Var mıdır?**, çev. M. Sait Reçber, Ankara, Elis Yayıncılık, 2014, s. 11.

<sup>12</sup> Hasker, “The Openness of God”, s. 111.

<sup>13</sup> Bkz. Sanders, **a.g.m.**, s. 59. Yunan Felsefesinin dinlere olan bu etkisi, dinlerin ve felsefenin Tanrısı arasında bazen gerilimlere neden olmuştur. Örneğin Etienne Gilson, “Yunanlılar, Aristoteles sayesinde açıkça rasyonel olan bir teolojiye kavuştular fakat bu arada dinlerini yitirdiler” diyerek felsefenin, dini olanı rasyonelleştirdiği eleştirisi üzerinden bu aradaki gerilimi ifade etmiştir. Bkz. Etienne Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet S. Aydın, 2.bsk., İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1999, s. 43. Diğer taraftan, rasyonelleştirilmiş bu Tanrı’nın, dindarlar tarafından kabul edilmesinin de bazen zor olduğu görülmüştür. Örneğin, Pascal’ın elbisesinin içine dikilmiş şekilde şunun yazılı olduğu söylenir: “İbrahim’in Tanrısı, İshak’ın Tanrısı, Yakub’un Tanrısı, filozofların Tanrısı değil. İsa Mesih’in Tanrısı, Benim Tanrım, senin sözünü unutmayacağım.” Bkz. Blaise Pascal, **Düşünceler**, çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1996, s. 7. Filozofların Tanrısı yerine dinin Tanrısının makbul oluşu ya da rasyonelleştirme gibi bu iki uç arasındaki gerginliğin her dini düşüncede olduğu söylenebilir.

uzaklaşmışlardır. Bu tanrı tasavvurunun, Hristiyanlığın teolojisinde bu kadar etkili olmalarının sebebi ise bunun, ilk dönem kilise babaları tarafından kullanılmasıdır.<sup>14</sup>

Bu bağlamda açık teistler, o dönemdeki Hristiyan düşünürlerin somut bir kültürel ve entelektüel çevrede yaşamış olduklarını ve bu çevrenin onların kognitif eğilimlerine işlediğini söylerler. O dönemde, Hristiyanlığın evrensel bir din olduğunu düşünen ve onu herkese ulaştırma gayretinde olan bu din adamları, felsefecilerce ifade edilen evrensel tanrı anlayışını da Hristiyan dininin Tanrısına eşitlemekte ve böylece onun her şeyin yaratıcısı olduğunu gösterme çabası içine girmektedirler.<sup>15</sup> Ancak açık teistlere göre günümüzde içinde bulunduğumuz bağlam, klasik düşünürlerin içinde buldukları bağlamdan farklı olduğundan dolayı, bizim kognitif eğilimlerimizin özde onlarınkinden uzak olması da şaşırtıcı olmamalıdır.<sup>16</sup> İşte tam da bu nedenden dolayı onlar, geleneksel tanrı tasavvuruna yönelik bazı eleştiriler getirmekte ve yeni bir tanrı tasavvuru ortaya koymaya çalışmaktadırlar.

Yunan felsefesinden etkilenme konusunda en çok eleştirilenler, geleneksel tasavvurun oluşumunda önemli rol oynayan, Augustine, Aquinas, Boethius gibi düşünürlerdir. Pinnock, Aquinas'ın Tanrı'nın varlığına dair argümanlarını, Aristo felsefesine dayandırmasını ve sonunda da "bu herkesin Tanrı diye isimlendirdiği şeydir" demesini eleştirir.<sup>17</sup> Çünkü o, böyle bir Tanrı'nın insan ile kişisel bir ilişkiye giren ve bu nedenle zamanın içinde olan ve risk alan, dinlerde anlatılan Tanrı olmadığını düşünür. Pinnock'un asıl hoşlanmadığı şey "geleneksel düşünce değil, İncil'in Helenistik yıkımıdır."<sup>18</sup> O, klasik teizmin tek tipte olmadığını bunun çeşitli versiyonlarının olduğunu ve hatta revize edilmiş çeşitlerinin bulunduğunun da farkındadır. Diğer yandan Augustine'in kendi zamanında yaptığı şeyi de değerli bulan, kendilerinin de aynı şeyi, kendi zamanlarına göre yapması gerektiğini ifade eden Pinnock, bu zamana göre yeni bir tanrı tasavvuru oluşturulmasını zorunlu görür.

---

<sup>14</sup> Bkz. Sanders, **a.g.m.**, s. 72-76.

<sup>15</sup> Sanders, **a.g.m.**, s. 59-60, 72.

<sup>16</sup> Alfred J. Freddoso, "The 'Openness' of God: A Reply to Hasker", **Christian Scholar Review**, 28/1, Sonbahar 1998, s. 127.

<sup>17</sup> Pinnock, **Most Moved Mover**, s. 70.

<sup>18</sup> Pinnock, **a.g.e.**, s. 78.

Açık teizme göre, o dönemde Helenistik düşünceye bağlı olmak uygunken şimdi de modern düşünceye bağlı olmamız gereklidir.<sup>19</sup> Çünkü Hasker'in ifade ettiği üzere Antik Yunan felsefesi değişimden öte sabitliği, modern felsefe de sabitliğe karşı değişimi tercih eder. Antik dünya anlayışının mükemmellik algısının karakterize olduğu şey, *değişmeyen varlıktır*. Parmenides'ten Platon ve Plotinus'a metafiziksel ve ahlaki tercihlerde değişimin ötesinde güçlü bir sabitlik anlayışı vardır. Ancak bu sabitlik anlayışı açık teizme göre, iki problem ortaya çıkarmaktadır: İlk olarak o, Kutsal Kitap'ın anlattığı tasvire uymamaktadır. İkinci olarak da makul değildir. Çünkü Tanrı, hiç değişmeyense onun insanlarla kuracağı gerçek ilişki nasıl olacak şeklinde bir inanç krizine sebep olabilir.<sup>20</sup> Bu nedenle açık teizm, geleneksel tanrı tasavvurunun kendi içinde zıtlıklardan oluşan bir yapı arz ettiği öne sürer.

Açık teizme göre antik ya da klasik anlayışın aksine modern anlayıştaki mükemmellik algısında kişilik, özgürlük, dinamizm gibi fikirler önemlidir. Modern felsefe, Antik Yunan felsefesinin tersine soyut cisim ile değil, özne ve özgürlükle başlar. Felsefi olarak varlık, özgürlüğün ve öznenin önemli olduğu bir şekilde ele alınır. Bu aradaki ayrımla birlikte dünya hakkındaki düşüncemizin, yaratıcı hakkındaki düşüncemizi de şekillendireceğini söyleyen Pinnock'a göre, antik dünya algısı bütün yaratılanları bir hiyerarşi içerisinde ve Tanrı'yı da bu hiyerarşinin en tepesinde görmektedir. Ancak ona göre bugünkü resim çok farklıdır. Dünya, yaşayan bir organizma olarak düşünülür. Bu anlayışta özcülükten ilişkisel kategorilere bir yönelme vardır. Bu nedenle Pinnock'a göre, bu modern dünya anlayışı bizi, Tanrı'yı da açık bir şekilde düşünmeye cesaretlendirir.<sup>21</sup>

Antik Yunan felsefesinin, geleneksel tanrı tasavvurunu etkilemesinin asıl temeli, Sanders'in ifadesiyle, felsefenin ve dinlerin her ikisinin de eşyanın oluşumunun nihai kaynağı ve bundan ortaya çıkan düzenin açıklaması üzerine düşünüyor olmalarıdır. Bu konuda ikisi de bir iddiaya sahiptir. Ancak buradaki asıl ayrım, bu düzen ile ilgili olarak felsefenin zorunluluk kavramını tercih etmiş olmasıyken, dinlerin burada kader

---

<sup>19</sup> Pinnock, **a.g.e.**, .s. 113-114.

<sup>20</sup> Hasker, "A Philosophical Perspective", s. 129.

<sup>21</sup> Pinnock, **a.g.e.**, .s. 118-121.

gibi terimlerle konuşmasıdır.<sup>22</sup> E. Gilson, zorunluluğun arkasında yasaların var olduğunu, ancak kader gibi bir şeyin arkasında ise iradenin olduğunu söyler.<sup>23</sup> Bu, aynı zamanda Yunan felsefesinde değişmeyen ilk ilke ile dinlerin Tanrısı arasındaki kişisel olma farkını da ortaya koymaktadır. Açık teizmin tanrı anlayışı, Tanrı'nın kullarıyla kurduğu ilişkideki kişiselliğe dayanmaktadır.

Açık teistler, Yunan felsefesinin etkisi ile klasik teizmin Tanrı'ya atfettikleri sıfatların onu bir kişi olmanın ötesinde bir mutlak öz olarak anlamayı gerektirdiğini düşünürler. Mutlak ilim, mutlak kudret, değişmezlik, etkilenmezlik, zamansızlık gibi sıfatlar ile yarattıklarıyla hiçbir şekilde kişisel bir ilişkiye girmeyen, insana liberteryan manada özgür bir alan bırakmadığından risk almayan ve böylelikle Tanrı'nın asıl kendisini anlatmak istediği bütün sıfatlardan arındırılmış olan bir tanrı fikri oluşmaktadır. Oysaki Hasker, Tanrı'nın her birimiz hakkında çok şey bildiğini, kendimiz hakkında bildiğimizden bile daha çok şey bildiğini söyler. Ancak o, eylemlerini bizim ne cevap vereceğimiz bilgisini sahip olarak da planlamamaktadır. Bu şu demektir: O, bizden istediği cevabı alabilmek için bizimle ilgili “doğru butonlara basarak” bizi etkileyen bir varlık değildir. Yani Tanrı risk almakta, bize olan sevgisini açığa çıkarmakta ve kendini gerçek başarısızlık ve hayal kırıklıkları ihtimallerine açık bırakmaktadır. Ona göre, tabi ki de bizim başkalarına ihtiyaç duyduğumuz gibi Tanrı bize ihtiyaç duymaz. Ancak o, gerçek olarak ve derin bir şekilde bizi düşünür, korur; biz, onun sevgisini reddettiğimizde üzülür, tövbe ve imanda ise sevinir.<sup>24</sup> Bu bağlamda Tanrı'nın dünyayla ilişkisinde Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici (*unmoved mover*) anlayışına karşı, açık teistlerin bu konudaki tavrı, “en çok hareket

---

<sup>22</sup> Sanders, **a.g.m.**, s. 61.

<sup>23</sup> Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, s. 34. Gilson, Yunan filozoflarının zihinlerindeki “en yüksek iyi” veya “bir” anlayışı gibi şeyleri, Tanrı olarak okumak konusunda, her ne kadar ilahi olan şeye uygun olsalar da, imtina eder. O, bunun mantıklılığının tartışılmasını Platon'un kendisi yapmalıydı diye düşünür. Örneğin Platon, en yüksek iyi hakkında Tanrı olduğuna dair bir düşüncede olsaydı, o zaman ona zaten Tanrı derdi diye düşünen Gilson'a göre bu kavramlar, bizim anladığımız manada Tanrı'ya referansla kullanılmaz. Zaten Platon için de tanrılar bu idelerden daha düşük bir seviyede bulunur. **A.g.e.**, s. 37-38. Ayrıca Platon'un bazen bir monoteist, bazen bir politeist hatta panteist gibi konuştuğunun bu alanda çalışmalar yapanlar tarafından farkedilen bir durumdur. Bkz. Sanders, **a.g.m.**, s. 62. Ancak bu kavramları teistlerin Tanrısı ile özdeşleştirmek Platon'dan sonraki bir dönemin ürünüdür. Biz de bu tartışmanın ötesinde birçok çalışmada olduğu gibi bu kavramları, Tanrı'nın sıfatları olarak kullanmaktayız. Nihayetinde monoteist bir tanrı tasavvuru artık bu kavramlar üzerine kurulmuştur.

<sup>24</sup> Hasker, “The Openness of God”, s. 117-118.

eden hareket ettirici (*most moved mover*)” şeklindedir. Pinnock bu ifadeyi kitabına başlık yaparken tam da bu kişisel ilişkiyi göz önüne almaktadır.

Bunlara göre açık teizmde Tanrı, kişisel sıfatlarla görülmeli, ona salt mutlakiyetçi bir anlayış ile yaklaşılmamalıdır.<sup>25</sup> Mutlakiyetçi bir anlayış ile Tanrı’ya yaklaşıldığı zaman, onun bir kral ya da yazar gibi algılandığını söyleyen Sanders’e göre, klasik geleneksel tasavvurda, evrendeki her şeyi içine alan bir krallık anlayışı vardır. Bu anlayış içerisinde Tanrı’nın, kendi ezeli amaçlarına göre insan eylemleri de dâhil her şeyi düzenlediği ve kontrol altında tuttuğu görülmektedir. Ancak Sanders, bunun tersine Tanrı’nın, diğerleriyle beraber çalışan –ki burada diğerler, ikincil sebeplerdir- bir kral gibi olduğunu söyler.<sup>26</sup> O, sürekli tek yönlü müdahale etmeyen, kullarını seven, sevgiye değer veren bir varlıktır.<sup>27</sup> Sevgi, risk alan bir Tanrı’nın ilahi karakteri için en önemli sıfatlardan biridir. Bu yönüyle ilişkiyel olma, yaratma gibi şeyler de Tanrı’nın sevgisinin açıklığının bir sonucu olarak görülmelidir. Böyle bir sevgiyi tecrübe ederek Tanrı, birebir kişisel bir ilişkide olmaktadır. Çünkü sevgi kavramı açık teistlere göre sınırsızlık, tehlikeli riskli bir durum ve etkilenebilir olmak anlamları taşır. Sanders, sevginin klasik teizmde böyle anlaşılmadığını, Tanrı’nın orada tamamen kapalı olduğunu söyler. Oysaki açık teizme göre, bu tip bir kapalılığın olduğu yerde sevginin olmasını mümkün görmek yanıltıcıdır. Sevgi kavramı kendi içinde karşılıklı olmayı gerektirmektedir.<sup>28</sup>

Bütün bunlarla birlikte görülmektedir ki açık teizmin ortaya koymaya çalıştığı Tanrı, insanlar ile kişisel bir ilişkide olan ve bundan dolayı da değişen, etkilenen, üzülen, duygulara sahip olan, zamanın içinde, geleceği geleneksel tasavvurdaki gibi her şeyi ile bilmeyen bir varlıktır. Fakat bunlara rağmen, hala mükemmeldir, âlimdir, kâdirdir, ibadet edilmeye değerdir. Bu tanrı anlayışı, Yunan felsefesinin etkisiyle ve antik dünya anlayışına göre oluşturulmuş geleneksel tanrı tasavvurunun aksine, çalışmamızın ana problemi olan bağdaşmazlık meselesi başta olmak üzere, birçok

---

<sup>25</sup> Bu konuda bkz. Pinnock, **Most Moved Mover**, s. 79.

<sup>26</sup> John Sanders, “God as Personal”, **The Grace of God and The Will of Man**, ed. Clark H. Pinnock, Minneapolis, Bethany House Publishers, 1995, s. 169-170.

<sup>27</sup> Bkz. Pinnock, **a.g.e.**, s. 82-83.

<sup>28</sup> Sanders, **a.g.m.**, s. 177-180.



teolojik probleme de tatmin edici çözümler sunabilmektedir. Bunun, insanlar tarafından benimsenmesi de çok zor olmayacaktır. Çünkü inananlar, örneğin dua ederken zaten böyle bir ilişkinin var olduğunu düşünmektedirler ve Kutsal Kitap'ta da böyle bir tanrı tasviri yer almaktadır. Şimdi açık teizmin kendi tanrı tasavvurlarını güçlendirmek adına Kutsal Kitap'a hangi noktalarda referanslarda bulduklarını ele alacağız.

### **B. Açık Teizmin Kutsal Kitap'a Referansları**

Gördüğümüz gibi açık teizm, geleneksel tanrı tasavvurunu, Yunan felsefesinden etkilenerek Kutsal Kitap'ta tasvir edilen tanrı anlayışından uzaklaşmakla eleştirmektedir. Bu uzaklaşma sonucunda açık teistlere göre, konumuzla ilgili olarak, insan hürriyetinin anlamının kalmadığı bir resim ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu klasik teizmde Tanrı, her açıdan değişmezdir, sadece karakteri değil, iradesi, bilgisi de değişmezdir. Böyle olunca da insanın gelecekteki özgür eylemleriyle ilişkili olarak düşündüğümüz, Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisi de değişmemektedir. Bu bilgi asla sonradan var olmaz veya başka bir şeye göre de değişmez. Onun için "olabilir", "mümkün bir şey" ya da "mümkün başka bir şey" yoktur.<sup>29</sup> Ancak her ne kadar açık teizm, geleneksel tanrı anlayışını Kutsal Kitap'tan uzaklaşmakla eleştirse de, bu tür değişmeyen her şeye gücü yeten ve gelecekteki özgür eylemler de dahil olmak üzere her şeyi bilen bir Tanrı'yı, Kutsal Kitap'ın bazı pasajlarında okumak mümkündür. Buna örnek olarak şu bölümler gösterilebilir:

"Ben her şeye gücü yeten Tanrı'yım."<sup>30</sup>

"Kutsal, kutsal, kutsaldır, her şeye gücü yeten Rab Tanrı, var olmuş, var olan ve gelecek olan."<sup>31</sup>

"Sonu ta başlangıcından, henüz olmamış olayları çok önceden bildiren, tasarımı gerçekleşecek, istediğim her şeyi yapacağım diyen benim"<sup>32</sup>

"İsrail'in yüce Tanrısı yalan söylemez, düşüncesini değiştirmez, çünkü o insan değil ki düşüncesini değiştirsin."<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Boyd, **God of the Possible**, s. 22.

<sup>30</sup> Yaratılış 17:1. [Çalışma boyunca Kutsal Kitap referanslarında şu eser kullanılmıştır: **Kutsal Kitap**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009.]

<sup>31</sup> Vahiy 4:8.

<sup>32</sup> Yeşaya 46:10.

<sup>33</sup> 1.Samuel 15:29.

Bu tür bölümler, klasik tanrı anlayışını destekler gibi görünse de, açık teistler için bunların nasıl yorumlandığı, asıl mevzuyu oluşturmaktadır. Onlara göre, bunların dışında birçok pasaj, tam da açık teistlerin ortaya koymaya çalıştıkları tanrı tasavvurunu güçlendirecek şekildedir. Biz de burada özellikle insan hürriyeti ile ilişkili olan ve açık teistlerin kendi tanrı tasavvurlarını doğruladıklarına inandıkları Kutsal Kitap'taki bazı kısımları ele alacağız. Bunu yaparken açık teizmin tanrı tasavvuru hakkındaki üç önemli iddiasını değerlendireceğiz. Bunlardan ilki, gelecek de dâhil her şeyi bilen geleneksel tanrı anlayışına karşı ortaya koydukları, Tanrı'nın geleceği bilmediği iddiasıdır. İkinci iddia, her şeyi yanılmaz bir şekilde bildiği için dünya üzerinde tam bir kontrolünün her zaman bulunduğu ve onun için asla risk almanın söz konusu olmadığı geleneksel tanrı anlayışına karşı, insanların özgürlüğüne önem veren bir Tanrı'nın risk alacağıdır. Son olarak da değişmeyen ve etkilenmeyen geleneksel tanrı anlayışına karşı açık teistlerin, duyguları olan, insanların yapıp etmelerinden etkilenen, üzülen, pişman olan bir tanrı tasviri sundukları üçüncü iddiaları yer alır. Tanrı'nın bu üç özelliği birbiriyle ilişki içerisindedir. Resmin tamamına bakıldığında, geleceği bilmeyen, insanların duygularına önem veren, onları sevdiği için kişisel bir ilişkide bulunan bir Tanrı'nın risk aldığı söylenebilir. Açık teistlere göre böyle bir tanrı anlayışı, insan hürriyeti ve Tanrı'nın önbilgisi konusunda, insan hürriyetinin lehine bağdaşmazcı tarafta yer almayı güçlendirmektedir. Şimdi de açık teistlerin Tanrı hakkındaki bu üç iddiasını Kutsal Kitap bağlamında sırasıyla ele alalım.

### **1. Geleceğin Tanrı İçin Açık Olması**

Açık teizmin en önemli iddialarından biri, geleceğin Tanrı için açık olmasıdır. Bu, bir tarafıyla Tanrı'nın her şeyi kapsayıcı bir şekilde bilmesi yani âlim-i mutlak sıfatıyla ilişkiliyken, diğer taraftan da onun mutlak gücüne yani kâdir-i mutlak oluşuna kıyasla tartışılmaktadır. Klasik tanrı anlayışında, geleceğin mi, yoksa Tanrı'nın bilgisinin mi öncelikli olduğu konusunda bazı tartışmalar olsa da Tanrı, gelecek de dahil bütün olan biteni bilmektedir. Açık teizmde ise Kutsal Kitap'tan, geleceğin tamamen önceden belirlenmiş olduğunu çıkarmanın mümkün olmadığı anlayışı yer alır. Onlara göre Tanrı, bazı gelecek eylemleri önceden belirlemiştir ve onları önceden

bilmektedir; bazılarını da belirlememiştir.<sup>34</sup> Bu konudaki pasajlara geçmeden önce, açık teizme karşı olabilecek Kutsal Kitap'ın bazı pasajlarını açık teistlerin nasıl değerlendirdiğine bakmamız gerekebilir. Tanrı'nın, Eski Ahit'te, her şeyi önceden tasarladığını belirten bazı ifadeler yer almaktadır. Şu pasajlara bakarsak;

“Çok önceden beri olup bitenleri anımsayın, çünkü Tanrı benim başkası yok. Tanrı benim benzerim yok. Sonu ta başlangıcından, henüz olmamış olayları çok önceden bildiren ‘tasarım gerçekleşecek, istediğim her şeyi yapacağım’ diyen benim.”<sup>35</sup>  
“O olup bitenleri çok önceden bildirdim, ağzımı açıp duyurdum. Ansızın yaptım ve gerçekleştiler. İnatçı olduğunuzu, tunç alımlı, demir boyunlu olduğunuzu bildiğim için. Bunları size çok önceden bildirdim, olmadan önce duyurdum. Yoksa ‘bunları yapan putlarımızdır, olmalarını buyuran oyma ve dökme putlarımızdır’ derdiniz.”<sup>36</sup>

Boyd, açık teizmin Kutsal Kitap'a dayalı temellerini sunduğu kitabında, bu pasajları, bağlamında okuduğumuzda Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği anlamının çıkmayacağını ifade eder. Ona göre Tanrı burada, ‘sonu ta başlangıcından belli olmamış olayları’ derken arkasından ‘tasarım gerçekleşecek, istediklerimi gerçekleştireceğim’ demektedir. Bu nedenle söz konusu olan şey, Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinden öte, onun gelecek hakkında niyetleri ve amaçları olmasıdır. “O, belli şeylerin meydana geleceğini önceden bilmektedir, çünkü bu eylemleri meydana getirecek, amaçlarını ve niyetini bilmektedir.”<sup>37</sup> Açık teistler, bu bağlamda Tanrı'nın, duygulara, niyetlere ve eylemlere sahip olduğunu düşünmektedirler.<sup>38</sup>

Açık teizm için Tanrı tarafından geleceğin tamamen bilinmemesinin söz konusu olmadığına dikkat etmek gerekir. Tanrı, geleceğin bir kısmını bilmemekle beraber, geleceğin bir kısmı ise Tanrı tarafından kesin olarak bilinmektedir. Bununla ilgili Yaratılış 15:13-15'te İbrahim'e söylenen “soyunun dördüncü kuşağı buraya geri dönecek” ve Yeremya 29:10'da “Babil'de yetmiş yılınız dolunca sizinle ilgilenecek, buraya sizi geri getirmek için verdiğim sözü tutacağım” gibi ifadeler örnek gösterilir.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> Boyd, **a.g.e.**, s. 22-23.

<sup>35</sup> Yeşaya 46:9-10.

<sup>36</sup> Yeşaya 48:3-5.

<sup>37</sup> Boyd, **a.g.e.**, s. 30.

<sup>38</sup> Bkz. Rice, “Biblical Support for a New Perspective”, s. 22.

<sup>39</sup> Bkz. Boyd, **a.g.e.**, s. 32.

Bu örneklerin yanında açık teistlere göre, Tanrı'nın, Kutsal Kitap'ta bizzat belirttiği, başka belirlenmiş gelecek örnekleri de mevcuttur. Luka 1:11-23'de anlatılan, Tanrı'nın, Yahya'nın doğumunu önceden bildirmesi ve ona isim vermesi, gelecekte nasıl bir insan olacağını söylemesi bu örneklerden biridir. Ancak bundan, bazı bireyler için söz konusu olan sınırlı durumdan, bütün insanların isimlerinin ve geleceklerinin önceden bildirileceğinin çıkarılmayacağı belirtilir.<sup>40</sup>

Ayrıca Tanrı'nın, Yeremya ve Pavlus'un doğmadan önce hayatlarını belirlemiş olduğunu bildirdiği Kutsal Kitap pasajları da mevcuttur. Pavlus'un "... beni daha annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağıran Tanrı ..." <sup>41</sup> ifadeleri ve Yeremya için kullanılan "ana rahminde sana biçim vermeden önce tanıdım seni, doğmadan önce seni ayırdım, uluslara peygamber atadım" <sup>42</sup> ifadeleri de konumuzla ilgili başka örneklerdir. Bir belirlenmişliğe işaret eden bu durumların, Yeremya ve Pavlus'un hayatında seçim olmadığını ifade etmediğini belirten Boyd, Tanrı'nın çağrısının, insanların ona kesin olarak uyacağını garanti etmediğini ve birçok durumda Tanrı'nın, kendileri için amaçladıklarına reddeden insanların da Kutsal Kitap'ta yer aldığını söyler. O, Tanrı bütün insanların hepsini korumaya istekli olmasına rağmen günah olgusunun varlığının başlı başına buna karşı olduğunu ifade eder.<sup>43</sup> Bütün bu durumlara, Hristiyanlar için hayati öneme sahip çarmıha gerilme olayı ve Tanrı'nın nihayetinde amacını gerçekleştireceği ve kıyamet gününün kesin olarak gerçekleşeceği de katılabilir. Burada açık teistlerce önemli olan, bu tür olayların belirlenmiş bir nihayeti olsa da onu yapan kişiler için bazı seçimlerin her zaman var olduğudur. Bu nedenle geleceğin bir kısmı insanlar ve Tanrı tarafından asla bilinmemektedir.

Yukarıdaki örnek bölümlerle birlikte, geleceğin bir kısmının Tanrı tarafından bilinmediğini, Kutsal Kitap'ta ortaya koyan çok sayıda örneğin olduğu da açık teizmin temel iddialarından biridir. Şimdi bu tür örneklerden birkaç tanesine geçebiliriz.

---

<sup>40</sup> Boyd, **a.g.e.**, s. 34.

<sup>41</sup> Galatyalılar'a Mektup 1:15.

<sup>42</sup> Yeremya 1:5.

<sup>43</sup> Boyd, **a.g.e.**, s. 40. Tanrı'nın kendileriyle ilgili amaçlarını reddetmesine örnek olarak bkz. Luka 7:30. Ayrıca bkz. Rice, **a.g.m.**, s. 55.

Geleceğin Tanrı için açık olması meselesi, yukarıda da değindiğimiz üzere aslında Tanrı ve insan ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Bu konuda, hem Tanrı'nın tarih içinde yer almasının hem de bunlardan dolayı kararlarından vazgeçebileceğinin en önemli göstergelerinden biri, açık teistlere göre, Musa Peygamber hakkındaki hikâyedir. Çıkış 32-33 de anlatılan hikâyede, Musa'nın dua etmesiyle, Tanrı'nın fikrinin değiştiği görülmektedir. Halk, Tanrı'yı unutup, buzağıyı ilah edinince, Tanrı onları yok edeceğini söyler. Bu bölümler, Musa'nın, Tanrı'dan onları bağışlamasını dilemesi ve açık teistlere göre Tanrı'yı bir nevi ikna etmesi şeklinde anlaşılır.<sup>44</sup> Açık teistler için bu pasaj, geleceğin, Tanrı'nın zihninde önceden belirlenmediğinin, insanların fiilleriyle birlikte geleceğin şekillendirildiğinin Kutsal Kitap'taki en iyi örneklerinden biridir. Çünkü burada Tanrı, tarihsel bir projeye ilgilidir; ezeli önceden belirlenmiş bir projeyi ortaya koymamaktadır. Sanders'e göre, "bu proje, dümdüz tek yönlü bir yolda ilerlemez, bazı dönüşler, sürprizler de taşır. Çünkü Tanrı ve insan ilişkisi, hem insan hem de Tanrı için, gerçek, karşılıklı, dinamik bir özelliğe dayanır."<sup>45</sup> Buna göre açık teistler için dünya, Tanrı'nın dinamik bir projesidir, Tanrı onunla ilişki halindedir. Geleneksel teizmin tersine, Tanrı dünyayla bu yakın ilişkisi içinde, aşağılara iner ve bizim bağlamımızı paylaşır. O bizim varlığımızın, bizim dilimizin, tarihimizin ve dünyamızın şartlarını anlar ve onlarla ilgilenir.<sup>46</sup>

Geleceğin bir kısmının açık oluşunun Kutsal Kitap'ta başka göstergeleri de mevcuttur. Örneğin, Tanrı, gelecek hakkında sorular sorar. "Ne zamana dek bu halk bana saygısızlık edecek? Onlara gösterdiğim bunca belirtiyeye karşın, ne zamana dek bana iman edecekler."<sup>47</sup> Beklenmedik şeylerle karşılaşır. İsrail halkıyla ilgili yaptığı

---

<sup>44</sup> Şu pasaj, açık teistler için, Tanrı ve insan arasında olan, kişisel ve tarihin içinden bir ilişkinin örneği olarak okunabilir: "Ya Rab, niçin kendi halkına karşı öfken alevlensin? Onları Mısır'dan büyük kudretinle çıkardın. Neden Mısırlılar, 'Tanrı kötü amaçla, dağlarda öldürmek, yeryüzünden silmek için onları Mısır'dan çıkardı' desinler? Öfkelenme, vazgeç halkına yapacağın kötülükten. Kulların İbrahim'i, İshak'ı, İsrail'i anımsa. Onlara kendi üzerine ant içtin, 'soyunuzu gökteki yıldızlar kadar çoğaltacağım. Söz verdiğim bu ülkenin tümünü soyunuza vereceğim. Sonsuza dek onlara miras olacak' dedin. Böylece Rab Halkına yapacağımı söylediği kötülükten vazgeçti." Mısır'dan Çıkış 32: 11-14.

<sup>45</sup> Sanders, **The God Who Risks**, s. 71.

<sup>46</sup> Bkz. Pinnock, **a.g.e.**, s. 32-33.

<sup>47</sup> Çölde Sayım 14:11.

benzetmede “ben üzüm vermesini beklerken niçin yabancı üzüm verdi?”<sup>48</sup> ifadesiyle açık teizme göre, geleceğin, onun için de açık olduğunu ifade etmiş olur. Ayrıca, Tanrı, İsrail halkı için “dönek” ifadesini kullanır ve kendisine itaat edeceklerini düşündüğünü söyler. “Bana baba diyeceğini, benden hiç ayrılmayacağını düşündüm.”<sup>49</sup>

Bunlarla birlikte açık teistlere göre, Tanrı’nın bazı insanları test etmesi ve bunun sonucuna göre davranması da, geleceği ezeli olarak bilmediğini gösterir. Bu konudaki en belirgin örnek, İbrahim’den oğlunu kurban etmesini istemesidir. Bu, birinin sadakatini öğrenmek için yapılan bir test niteliğindedir. Olayın sonucunda Tanrı, “şimdi Tanrı’dan korktuğunu anladım” derken, Sanders’e göre burada, İbrahim’in ne yapacağını önceden bilinmediği ve bunun sonucunda, Tanrı tarafından öğrenilmiş olduğu açığa çıkmaktadır.<sup>50</sup> Ayrıca Tanrı’nın emirlerine uyulup uyulmayacağını, sevip sevmediğini, O’nun izinden gidilip gidilmeyeceğini soran ifadelerin yer aldığı metinlerden de böyle bir anlam çıkarmak, açık teistlerce mümkündür.

Yeremya 18’de anlatılan *çömlekçi ve çamur* analogisi hakkında açık teistler, gelecek için bazı değerlendirmelerin yapılabileceğini söylerler. İsrail’in, Tanrı’nın elinde, çömlekçinin elindeki çamur gibi olduğunu ve ona istediği şekli verebileceğini, isterse bozup yeniden yapabileceğini anlatan bu kıssanın, klasik anlayışçıları destekler gibi görünmesine rağmen, onların aslında tam da açık görüşe yakın olduğunu düşünürler. Çünkü anlatılan bu metaforun devamında,

“Bir ulusun kökünden söküleceğini, yıkılıp yok edileceğini duyururum da, uyardığım ulus kötülüğünden dönerse, başına felaket getirme kararımдан vazgeçerim. Öte yandan bir ulusun ya da krallığın kurulup dikileceğini duyururum da o ulus sözümü dinlemeyip gözümde kötü olanı yaparsa, ona söz verdiğim iyiliği yapmaktan vazgeçerim”<sup>51</sup>

ifadelerinden asıl anlaşılması gerekenin, Tanrı’nın İsrail hakkındaki nihai kararının, yine İsrail’in kendisine bağlı olduğudur. Sanders’e göre, çömleklerin kötü oluşu, sızdırışı, İsrail’in inançsızlığına bağlı olan bir şeydir.<sup>52</sup> Çünkü metnin bağlamı,

---

<sup>48</sup> Yeşaya 5:3.

<sup>49</sup> Yeremya 3: 19. Ayrıntılı bilgi için bkz. Boyd, **a.g.e.**, s. 53-63.

<sup>50</sup> Yaratılış, 22:12 ve Sanders, **a.g.e.**, s. 48-52.

<sup>51</sup> Yeremya, 18:7-10.

<sup>52</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 25.

insanlar onun yolunda olduğu sürece, Tanrı'nın insanları korumak istediğini göstermektedir. Bütün bu örneklere ve bu tip örneklerin Kutsal Kitap içinde ne kadar sık kullanıldığına bakarak, geleneksel manada mükemmel bir tanrı tanımı yapmanın mümkün olmadığını görmemizi isteyen açık teistler için, bütün bunları mecazî olarak değerlendirmek ya da Tanrı'nın bizim dilimizle konuştuğu için onları ciddiye almamak mümkün görünmemektedir.<sup>53</sup> Bu örneklerle birlikte savunulmaya çalışılan görüşün desteklenmesi adına açık teistlerin bir diğeri iddiasına geçilebilir: İnsanlarla kişisel bir iletişim kuran Tanrı risk alır.

## 2. Risk Alan Tanrı

Açık teistlere göre, Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten oluşan Kutsal Kitap'ta "*ahit*" sözcüğünün, bu metinleri anlama ve bu metinler temelinde ortaya konulan tanrı anlayışını açıklama açısından ehemmiyeti büyüktür. Çünkü ahitleşmek açık teizme göre, çift taraflıdır ve bir nevi risk almaktır. Tanrı özgürlüğü yaratarak, İbrahim ile bu özgürlük içinde, bir tür birlikte çalışmayı seçmiştir. Bu seçim, ilahi sevgiden kaynaklanan bir şey olarak anlaşılmalıdır.<sup>54</sup> Tanrı ve insan ilişkisi, Kutsal Kitap'ta metaforik olarak, karşılıklı ve sevgi temelli bir ilişki şeklinde ele alınmıştır. Bu ilişki bir kartalın yavrularını beslemesi ve koruması metaforuyla ve aynı zamanda anne ve babanın çocuğunu koruma ve kollaması metaforları ile anlatılmıştır.<sup>55</sup> İlişkinin böyle tanımlanması, açık teistlerce, Tanrı'nın kendini bilerek ve isteyerek karşılıklı ve kişisel bir ilişkiye koyduğunu göstermektedir. Bu nedenle ahitleşmenin kendisi, açık teistler için, başlı başına bir risk alma şeklinde değerlendirilmektedir.

Ahitleşmede ilişki çift yönlü olsa da her iki tarafın eşit olmadığı ve Tanrı'nın bu ilişkinin üstün tarafı olduğunu da söylemek mümkündür. Ancak açık teizme göre, ahitleşmede böyle bir üstünlükten öte, Tanrı, insanları bu ahite zorlamamakta ve onlar için özgür bir alan yaratmaktadır. Bu durum, Tanrı'nın kendini tarih içinde açığa

---

<sup>53</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 60-64.

<sup>54</sup> Bu konuda bkz. David J. Reimer, "An Overlooked Term in Old Testament Theology-Perhaps", **Covenant and Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson**, ed. A. D. H. Mayes, R. B. Salters, New York, Oxford University Press, 2003, s. 325.

<sup>55</sup> Bkz. Yasanın Tekrarı 32:11-14, 1:31.

çıkarması olarak anlaşılır. Açık teistler için ahitleşme, tarihteki Tanrı ve Tanrı'nın tarihi olarak görülür.<sup>56</sup>

Kutsal Kitap'ta yer alan bazı anlatıların, Tanrı'nın risk aldığını daha açık bir şekilde ortaya koyduğunu düşünen açık teistler, bazı örnekler üzerinden konuyu değerlendirirler. Bunlardan birisi, yukarıda anlatılan Musa'nın isteğiyle, Tanrı'nın kararından vazgeçmesidir. Burada istemenin veya duanın, bir monolog değil diyalog olduğuna dikkat çekilir. Gelecek, gerçek bir birliktelik içerisinde, risk almanın da mümkün olduğu bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu durumda şu soru akıllara gelecektir: Böyle bir ilişki söz konusuysen Tanrı'nın bazı kavimleri helak etmesi ya da helak edeceğini söylemesi ikili ilişkide bir tarafın baskın bir güç olmasıyla, özgürlüğü engellemeyecek midir? Buna açık teizmin cevabı şudur: İlahi gazap, Tanrı'nın asli bir sıfatı değil, bu, tarihteki küçük ve özel bir durum içinde, ilahi memnuniyetsizlik ile ilgilidir.<sup>57</sup>

Bir diğer risk alma örneği, Musa'nın hikâyesinde anlatılan İsrail'in kaderinin, o dönem içinde belki de en zayıf kabul edilen kadınlara bırakılmasıdır. Firavun'un bütün erkek çocukları öldürdüğü bir durumda, Musa'nın, dolayısıyla da İsrail'in ve Kutsal Kitap'ın ana temasına göre Tanrı'nın asıl amacının nihayeti, Musa'nın annesi, kızkardeşi ve Firavun'un kızının ellerine kalmıştır. Bu açık teistlere göre kendi başına, Tanrı'nın risk alması durumudur. "Bu insanlar başarısız da olabileceklerinden dolayı, Tanrı bir risk almıştır. Çünkü onlar farklı davranabilir ve çocuğun ölmesine sebep olabilirlerdi. Eğer öyle olsaydı, Tanrı kendi insanlarını özgür kılacak başka bir şey bulacaktı ve Çıkış'ın hikâyesi, var olandan farklı olacaktı."<sup>58</sup> Ayrıca Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın hayal kırıklığına uğradığını belirten, gelecek hakkında soru soran, kulları için ona döneceğini beklediğini ancak ona dönmediklerini anlatan ifadelerin varlığı da söz konusudur.<sup>59</sup> Bunlarla birlikte Tanrı'nın, bir durumla ilgili "böyle bir şey ne buyurdum ne sözünü ettim ne de aklımdan geçirdim"<sup>60</sup> gibi bir ifade kullanması, bazı

---

<sup>56</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 60.

<sup>57</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 63-65.

<sup>58</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 54.

<sup>59</sup> Bu konuda bkz. Yeremya 3:6-7.

<sup>60</sup> Yeremya 19:5, ayrıca bkz. 7:31, 32:35.



insanları test etmesi ve şartlı terimlerle konuşması açık teistlere göre, risk alma düşüncesini güçlendirmektedir.

Tanrı'nın risk aldığı bir diğer kanıt olarak açık teistler, geleceğin açık oluşuna ve Kutsal Kitap'ta anlatılan dildeki, kesinlik belirtmeyen ifadelerin çokluğuna başvururlar. Tanrı, insanlar için “kabul edebilirler” ve “kabul etmeyebilirler” gibi ifadeler kullanmaktadır. Örneğin, Musa'ya görev yüklerken, eğer kabul etmezlerse, mucize göstermesini söyleyen ifadelerin, bu konuya destek olabileceği düşünülür.<sup>61</sup> Bu bağlamda Kutsal Kitap yorumları için *gözden kaçmış* bir terim olarak “belki (*perhaps*)” ye vurgunun yapıldığı görülmektedir.<sup>62</sup>

Eski Ahit'te, kırk beş yerde “belki” ve “kim bilir” ifadelerinin geçtiğini belirten Reimer, bu konuda bir sınıflandırma yaptığı şemasında<sup>63</sup> bunların büyük bir çoğunluğunun anlatılan hikâyelerde geçtiğini ve bir kısmının şartlı bir durum içinde kullanılarak “eğer (*if*)” anlamı taşıdığını söyler. Yaratılış 18'de, İbrahim ile Tanrı arasında geçen, İbrahim'in, Sodom halkını bağışlaması için Tanrı ile yaptığı konuşmada, Tanrı'nın, “eğer Sodom'da elli doğru kişi bulursam onların hatırına bütün kenti bağışlayacağım”, “eğer kırk beş kişi bulursam, orayı yok etmeyeceğim”, “otuz kişi bulursam kente dokunmayacağım” gibi ifadeleri bu konuya örnek teşkil eder.<sup>64</sup>

Bütün bunlarla birlikte, geleneksel tanrı tasavvuru karşısında yeni ve Kutsal Kitap'a daha uygun olduğu iddia edilen açık teistik görüş için, risk alma ve geleceğin açık oluşunun, ilahi pişmanlık gibi Tanrı'nın duygulara sahip olması ile de ilişki içinde olduğunu söylemek gerekir. Çünkü Kutsal Kitap'ta anlatıldığı belirtilen böyle bir Tanrı, aynı zamanda duygulara sahip olan ve etkilenen bir Tanrı olarak görülmektedir.

### 3. Duyguları Olan ve Etkilenen Tanrı

Açık teizmin tanrı anlayışındaki en önemli unsurlardan biri de geleneksel tasavvurun aksine Tanrı'nın, duygusuz hissiz ve dışarıdan etkilenmeyen bir varlık

---

<sup>61</sup> Bkz. Boyd, **a.g.e.**, s. 66-68.

<sup>62</sup> Bkz. Reimer, **a.g.m.**, s. 333-344.

<sup>63</sup> Reimer, **a.g.m.**, s. 334.

<sup>64</sup> Ayrıca buna benzer olarak Yeremya 36:3, Hezekiel 12:3, 1.Samuel 6:5, 14:6 örnekleri verilebilir. Ayrıntılar için bkz. Reimer, **a.g.m.**, s. 334

olmamasıdır. Yukarıda anlatıldığı gibi açık teizme göre Tanrı, risk alan ve geleceği bilmeyen olarak insanların eylemleri sonucu kararını değiştirmekte ve etkilenmektedir. O insan ile kurduğu bu tür bir kişisel ikili ilişkide seven, üzülen, pişman olan bir varlıktır. Hatta öyle ki, pişman olması, aşağıda da görüleceği üzere açık teistler tarafından Kutsal Kitap'taki tanrı tasvirini anlama noktasında anahtar bir kavram görevi görmektedir.

Tanrı'nın duygulara sahip olması ile ilgili öncelikle söyleyebileceğimiz şey, açık teistlerin Kutsal Kitap'a dayandırdıkları tanrı anlayışında, *sevginin* Tanrı'ya atfedilen en önemli sıfat olduğudur. Çünkü onlara göre sevgi kavramı, bağlılık ve korumadan daha önemli bir noktada bulunarak; hassas, duygulu ve sorumlu bir varlık olmayı da içerir.<sup>65</sup> Rice, bu konuda sevginin, Kutsal Kitap'ın tanrı tasvirindeki ilk ve son kelime olduğunu söylerken, Yuhanna'nın 1.Mektubu'na da atıfta bulunarak, sevgiyi bilmeyen kişinin, Tanrı'ya da bilemeyeceğini çünkü Tanrı'nın sevgi olduğunu belirtir. Ona göre, “‘Tanrı sevgidir’ sözü Kutsal Kitap'ın asli bir hakikati olarak vücut bulur.”<sup>66</sup> Tanrı, sadık, sevgisi bol, bütün insanlar için sonsuz sevgiye sahip, sevgisini göstermek için tarihe müdahil olan biri şeklinde Kutsal Kitap'ta tasvir edilir.<sup>67</sup> Bunu dile getiren pasajlara bakarak sevginin, Tanrı'nın sıfatları içinde arızı değil bizzat asıl olduğu ve ilahi tabiatın en temel unsuru olduğu söylenir.<sup>68</sup> Açık teizme göre Tanrı, hayatını kullarıyla paylaşmak için sevgisi ve isteğiyle yaratma eylemini gerçekleştirir. Aslında Tanrı sevgisinden dolayı dünyayı yaratmak zorunda değildir. Ancak zorunlu bir varlık olmaksızın dünya, Tanrı'nın hayatında derin bir öneme sahiptir.<sup>69</sup> Kutsal Kitap'ta dile getirilen tanrı tasvirinde, “o, sözleştiği muhatabıyla ilişkisinde, yaratan, eylemde bulunan, irade eden, planlayan, seven, değer veren, kişisel bir faildir.”<sup>70</sup> Açık teizme göre, Tanrı, şefkatli, acı çeken ve sevgiye sahip olan biriyken, felsefenin Tanrısı ise değişmez, zamansız, hissiz ve ilgisizdir.

---

<sup>65</sup> Rice, **a.g.m.**, s. 15.

<sup>66</sup> Rice, **a.g.m.**, s. 19.

<sup>67</sup> Bu konuda bakınız, Mezmurlar 103:8, Yeşaya 54:8; 63:9, Yasanın Tekrarı 7:8, Yeremya 31:3.

<sup>68</sup> Rice, **a.g.m.**, s. 18-19.

<sup>69</sup> Pinnock, **a.g.e.**, s. 29.

<sup>70</sup> Pinnock, **a.g.e.**, s. 25.

Sevginin bu derece asli bir sıfat olduğu bir tanrı anlayışına sahip olan açık teistler, klasik tanrı anlayışında en çok Tanrı'nın duygulardan uzak oluşunun eleştirisini ortaya koymaktadırlar. Çünkü onlara göre, Yunan felsefesinin etkisiyle oluşan mükemmel tanrı anlayışının aksine, Kutsal Kitap'ta anlatılan ilahi hayata dair üç spesifik unsur, bu konudaki dinamik karakteri ortaya koymaktadır: Tanrı, *duyguları, niyetleri ve eylemleri* olan bir varlıktır.<sup>71</sup> Bu üç unsurun yapısı itibariyle açık teizm, klasik tanrı anlayışının temel ayaklarını oluşturan, *Tanrı'nın etkilenmezliği (impassibility)*, *Tanrı'nın değişmezliği (immutability)* ve *Tanrı'nın zamansızlığı (divine timelessness)* anlayışlarına karşı ciddi eleştiriler getirmektedir. Bu kavramların felsefi tarzda ele alınmaları son bölüme bırakılacaktır. Burada, eleştirilerin Kutsal Kitap'a dayalı temelleri ele alınmıştır.<sup>72</sup>

Bütün bunlarla birlikte, geleneksel anlayışa göre, Tanrı'nın duygulara sahip olması, fikrini değiştirmesi ve kendisi vermiş olsa bile bir kararından dolayı daha sonra pişman olması ve bundan vazgeçmesinin mümkün olması bazı teolojik sorunlar ortaya çıkarabilir. Böyle bir durum, “Tanrı güvenilirmez ya da kararsız mıdır?” ya da “bu durum ile ilahi değişmezlik ve ilahi önbilgi anlayışları arasında bir gerilim mi söz konusudur?” gibi tartışmalara sebep olmaktadır.<sup>73</sup> Bütün bu tartışmalar öncelikli olarak, bir Kutsal Kitap okuma tarzına dayanır. Öyle ki “Tanrı'nın duygudan uzak oluşu, etkilenmezliği ve değişmezliğiyle ilgili geleneksel doktrinlerin reddedilmesinin,

---

<sup>71</sup> Rice, **a.g.m.**, s. 22.

<sup>72</sup> Hristiyan teolojisinde, Tanrı'nın duyguları, niyetleri ve eylemleriyle ilgili yapılabilecek tartışmalar konusunda, öncelikle dikkat edilmesi gereken şeylerden biri, kristoloji alanındaki tartışmalara ne kadar değinileceği meselesidir. Eski Ahit'te anlatılan tanrı anlayışına ek olarak, İsa'nın Tanrı olması, insanlar arasında bir hayata sahip olması ve bununla bağlantılı olarak insani yönüyle duygularının olması ile ilgili tartışmalara nasıl yaklaşmamız gerektiğinin sınırlarını belirlemeliyiz. Ancak bu konuda yapılan çalışmaları incelediğimizde, konunun Eski Ahit üzerinden de ele alındığı ve İsa'nın, Tanrı olması konusuna girmeden yapılan tartışmaların olduğu da görülmüştür. Bu nedenle Kutsal Kitap'a referansla yapılacak bu tartışmalarda, Tanrı derken İsa'nın Tanrı olması kastedilmemektedir. Hristiyan teolojisinde, bu konuda farklı terminolojilerin oluştuğunu söylemek de mümkündür. Tanrı'nın acı çekmesi ile ilgili, teslis anlayışından dolayı çeşitli kavramlar kullanılmıştır. Ancak konumuz açısından, Tanrı ve oğlu İsa ile ilişkisiyle bağlantılı olan bu konulara değinilmeyecektir. Bu kavramlardan bazıları şunlardır: *Patripassianism* (teslis anlayışındaki Baba'nın kendisinin acı çekmesi için kullanılır), *Theopaschitism* (Yunanca'dan gelen *theos* ve *paschein* kavramlarının kullanıldığı bu kavram, tanrısal (*divinity*) anlamında değil, enkarnasyonel tanrı için kullanılır), *Patricompassianism* (teslisteki Tanrı'nın ölen oğlu için acı çekmesinde kullanılır). Ayrıntılı bilgi için bkz. Marcel Sarot, “Patripassianism, Thepaschitism and the Suffering of God: Some Historical and Systematic Considerations”, **Religious Studies**, 26/3, 1990, s. 363-375.

<sup>73</sup> Bkz. Sanders, **a.g.e.**, s. 72.

çağdaş teologlar arasında bir salgına dönüştüğü”<sup>74</sup> söylenmektedir. Yani açık teistlere göre, çağdaş dönemde diğer teistler arasında da açık teizmi güçlendirecek anlayışa doğru bir yönelim vardır.

Tanrı'nın klasik anlayışta duygudan bu kadar uzak tutulmasına karşı çıkan açık teizme göre, Kutsal Kitap'taki bazı metaforların, yeni bir anlayışla ve Kutsal Kitap'ın bütünlüğüne uygun bir şekilde yeniden ele alınması gerekmektedir. Böylece Tanrı'ya duyguların atfedildiği bu metaforların önemi ortaya çıkacak ve Kutsal Kitap'ta örneğin Tanrı'nın pişman olması metaforu temel bir yer edinecektir.

Kutsal Kitap'taki metaforların, bu tartışmalar içinde nasıl ele alınacağı, açık teistlerce, Terence E. Fretheim'in *ana metafor*<sup>75</sup> anlayışına dayanmakta ve bu anlayıştan güç almaktadır, denilebilir. Eski Ahit'te, Tanrı'ya atfedilen bu kadar fiilin var oluşu ve bunların yorumlanması, temel bir problem teşkil etmektedir. Fretheim bu metaforlar arasında, Tanrı için bir ana metafor seçme girişimindedir.

“Eski Ahit'te, Tanrı ile ilgili anlatılan bütün metaforlar, aynı değere sahip olabilir mi?” sorusuyla başlayan Fretheim'e göre, örneğin Hoşea 5:12 de “Ben Efrayimlilere karşı *güve*, Yahuda halkına karşı *küf* gibi olacağım” ile yine aynı bölümün 11:1'de “Çocukluğunda sevdim İsrail'i, oğlum Mısır'dan çağırdım” gibi metaforlar arasında bir hiyerarşi vardır. Bunlardan “yüksek nitelikli metaforlar, belli kontrol ve ana fonksiyonlara sahiptir, yani metaforik imkanları sınırlandırır, diğer metaforları yeterli hale getirmede hizmet ederler, Tanrı hakkında genel dilin genişliğinin bütünlüğüne yardımcı olurlar.”<sup>76</sup> Ayrıca bu metaforların belirlenmesi için, o metaforun Eski Ahit'te geçme sıklığına, farklı tarihsel dönemlerde, çeşitli İsrail yazarları ve grupları tarafından, Tanrı'nın eylemi ve kendini anlatması için kullanılmış olmasına veya vahiyde yer almış olmasına bakılması gerektiği dile getirilir. Bu noktada *pişman olma (repentance)* metaforunun Tanrı için çok sık kullanıldığı, erken

---

<sup>74</sup> Terence E. Fretheim, “The Repentance of God: A Key Evaluating Old Testament God-Talk”, **Horizon in Biblical Theology**, 10/1, 1988, s. 49.

<sup>75</sup> *Controlling metaphors* tabiri ile, Kutsal Kitap'ta yer alan metaforlar içinde, diğer metaforları da bir şekilde bağlayan ve onunla Tanrı'yı anlamının daha mümkün olduğu bir metafor çeşidi anlatılmaktadır. Bu anlamda “denetleyici”, “sınırlayıcı”, “baş metafor” gibi anlamlar içeren bu ifadeyi *ana metafor* olarak çevirmek bizce daha uygun görünmüştür.

<sup>76</sup> Fretheim, **a.g.m.**, s. 52.

ve geç dönemde, Tevrat'ın çeşitli yazılma dönemlerindeki gelenek içerisinde güçlü bir şekilde ele alındığı görülür.<sup>77</sup> Bu farklı dönemlerde pişman olmanın ne demek olduğunu anlamak için de *metaforun sıklığı* ve *gelenekten sonra üçüncü dikkat edilmesi gereken şeyin üslup* olduğunu ifade eden Fretheim, bu metaforun geçtiği yerlerde “Tanrı'nın, kolayca ve doğrudan muhatap alınan biri olduğunun ve kendisine ibadet eden kişilerle, açık ve ikili bir ilişkiye girmesinin anlaşıldığını” söyler.<sup>78</sup> Açık teistler için Tanrı'nın kendini böyle anlatması, göz ardı edilecek bir şey değildir. Hatta bu, Tanrı'nın eylemleri için, insani yansımaları kullandığını basit bir şekilde söylemekten de öte bir durumdur. Bu metaforun, Tanrı'nın kendini bildirmesinde, Eski Ahit metinlerinin yorumlanmasında hermeneutik bir anahtar görevi gördüğü söylenir. Bununla birlikte Eski Ahit'teki Tanrı'nın anlaşılması ve bu konuda bir tutarlılık sağlaması için yapılan bütün çabaların merkezinde esas bir konu olduğu ifade edilir.<sup>79</sup> Pişmanlığın bu özel statüsünün sebebi, bize öyle görünüyor ki, kendi içerisinde hem geleceğin Tanrı'ya açık olduğu, Tanrı'nın risk aldığı hem de Tanrı'nın duygulara sahip olduğu anlamını içermesindedir.

---

<sup>77</sup> Pişman olma metaforunun, klasik düşünürlerin sandığı kadar az olmadığını dile getiren Fretheim, şunları örnek gösterir. Eski Ahit'te, Tanrı'nın, a-henüz başarılı bir eylemi reddettiğini gösteren pasajlar vardır. Yaratılış 6:6-7, b-belli şeylerden dolayı veya belli araçlara gösterdiği saygıdan dolayı, kararından vazgeçtiğini bildiren pasajlar vardır. 1.Samuel 15:29, Say 23:19, Mezmurlar 110:4, Yeremya 4:18, 15:16, 20:16, Hezekial 24:14, Hoşea 13:14, Zekeriyya 8:14. c- söylediği şeyi tersine çevirdiğini bildiren pasajlar Yoel 2:13, Yunus 4:2, Mez 90:13, 106:44-5, Yeşaya 57:6, Yeremya 18:7, 26:3, 13:19, şefahtçilere cevap vermek için tersine çevirdiğini bildiren pasajlar Çıkış 32:12-14, Amos 7:36, insanlara acıdığı için tersini yaptığını söylediği pasajlar bulunur. Yasanın Tekrarı, 32:36, 2 Sam 24:16. Bkz. Fretheim, **a.g.m.**, s. 53-54.

Bunlarla birlikte, Tanrı için pişman olma, vazgeçme, kararını değiştirme gibi ifadelerin kullanılması, Hristiyan teolojisinde bu kelimelerin Eski Ahit'te hangi İbranice kavramlarla kullanıldığı detayları da bu tartışmalarda incelenmektedir. Bizim bir de bu kavramları İngilizce üzerinden değerlendirmemiz, konuya farklı zorluklar getirmektedir. Ancak şunu söylememizde fayda vardır. İbranicede pişman olmak, iki farklı kelimeyle anlatılır: *sub* ve *niham*. Genellikle *sub* insanlar için kullanılırken, *niham* Tanrı için kullanılır. Çağdaş İngilizcede, böyle bir ayrımın olmadığını dile getiren R. W. L. Moberly, bu kavramlara alternatif olarak, pişman olmak, acıdığı için vazgeçmek (*relent*), pişmanlıkla birlikte olumsuz bir duyguyu barından bir pişmalık (*regret*), fikrini değiştirmek (*change his mind*) gibi kavramların kullanılabilirliğini söyleyerek bu zorluğa dikkat çekmektedir. R. W. L. Moberly, “God Is Not a Human That He Should Repent (Numbers 23:19 and 1.Samuel 15:29)”, **God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann**, ed. Tod Linefelt, Timothy K. Beal, Minneapolis, Fortress Press, 1998, s. 115. Bizim bu konudaki bir zorluğumuz da bu kavramların Türkçedeki ifadelerinin onları ne kadar karşılayacağı meselesidir. Yukarıdaki İngilizce alternatiflerin Türkçelerini kullanmanın konumuzu açık kılması açısından mümkün olduğunu görmekle birlikte bu zorluğun da farkında olmaktayız.

<sup>78</sup> Fretheim, **a.g.m.**, s. 57.

<sup>79</sup> Fretheim, **a.g.m.**, s. 59.

Bu açıklamalardan sonra, Kutsal Kitap üzerinden birkaç örnek vermek, yerinde olacaktır. Böylelikle Tanrı'nın duygularının kutsal metinlerde yer bulduğu, pişmanlık metaforu üzerinden gösterilecektir. Yapılan bu tartışmalar Eski Ahit'te bazı bölümler etrafında dönmektedir. Bunları sırayla ele alırsak onlardan biri şudur:

“Rab Samuel'e şöyle seslendi: ‘Saul’u kral yaptığıma pişmanım.’”<sup>80</sup>

“Rab de Saul’u, İsrail kralı yaptığına pişmandı.”<sup>81</sup>

Açık teistler bu pasajlarla, Tanrı'nın kararından vazgeçmesi konusunda, onun daha önceden bu olayların gidişatı hakkında bir fikrinin olmadığı çıkarımında bulunurlar. Ancak 1.Samuel'de anlatılan durumda, önce Tanrı'nın pişman olduğu (10-11), daha sonra Tanrı'nın pişman olamayacağı (28-29) ve sonra tekrar, pişman olduğunu belirten ifadelerin olması (35), konuyu zorlaştırır. Açık teistlerin, Eski Ahit ile ilgili en çok referansta bulunduğu isim olan Fretheim bu pasajların, Tanrı ile İsrail arasındaki özel ilişkinin gözetilerek ele alınması gerektiğini bildirir. Yani Eski Ahit'te, Tanrı'nın, İsrail milletine gösterdiği ayrıcalığın farkında olarak, bu pasajlar yorumlanmalıdır. Buna göre, her ne kadar bu tür pasajlarda Tanrı'nın pişman olmayacağı söylene de, ilahi pişmanlık, ana metafor olmaya devam etmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın asla pişman olmayacağını ifade eden bu cümleler, onun İsrail ile ilişkisi bağlamında değerlendirilmelidir.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> 1.Samuel 15:10.

<sup>81</sup> 1.Samuel 15:35.

<sup>82</sup> Tanrı'nın, Saul'dan krallığı almasındaki asıl mesele, kendisinin Davud ile olan ilişkisidir. Bu bölümlerin, “ama senin önünden kaldırdığım Saul'dan esirgediğim sevgiyi hiçbir zaman senden esirgemeyeceğim. Soyun ve krallığın sonsuza dek önümde duracak, tahtın sonsuza dek sürecektir.” (2.Samuel 7:15-16) pasajıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade eden Fretheim, buna göre, Tanrı'nın pişman olmadığını veya asla olamayacağını belirten bu tip pasajların, İsrailoğulları'na ve bunun özelinde Davud'a verilen sözlerle ilgili olduğunu söyler. Tanrı, Davud ile ilgili daha önceden bir karar vermişti ve pişman olmayacağı bu karara, Saul'un krallığını fesh ederek sadık kaldı. Bu ifade, bu yüzden herhangi bir şeyle ilgili asla pişman olmayan biri olarak, Tanrı'ya genel bir referansa sahip değilken, onda Tanrı'nın Davud'un krallığına dair verdiği kararla ilgili bir referansın var olduğu söylenmektedir. Bkz. Terence E. Fretheim, “Divine Foreknowledge, Divine Constancy, and the Rejection of Saul's Kingship”, **The Catholic Biblical Quarterly**, 47, 1985, s. 597-598. Aynı şekilde, Tanrı'nın pişman olmadığını belirten, Mezmurlar 110:4 “Rab ant içti, kararından dönmez” ve Sayılar 23:19 “Tanrı insan değil ki yalan söylesin, İnsan soyundan değil ki düşüncesini değiştirsin, o söyler de yapmaz mı, söz verir de yerine getirmez mi?” gibi pasajlar da bağlamıyla birlikte değerlendirildiğinde, Davud'un hanedanlığıyla ilgili özel bir ilginin içinde yer alır ve bu yüzden bunlar, Davud'un İsrail'ine verilen feshedilemez bir sözün kökleri olarak yorumlanmalıdır. Fretheim, **a.g.m.**, s. 598. Aksi takdirde Tanrı, başka birçok yerde pişman olduğunu ve bu pişmanlığının insanların yaptıklarıyla ilişkili bir durumda olduğunu ifade

Sanders de Kutsal Kitap'tan şu üç referansla Tanrı'nın kararından vazgeçmesine örnek verir. Birincisi Yunus 3:10; "Tanrı, Ninovalılar'ın yaptıklarını, kötü yoldan döndüklerini görünce, onlara acıdı, yapacağını söylediği kötülükten vazgeçti." İkinci olarak, Eli'nin oğullarına verilen sözden vazgeçmesi gösterilir: 1.Samuel 2:30; "Gerçekten, ailen ve atanın soyu sonsuza dek bana hizmet edecekler demiştim, ama şimdi Rab şöyle buyuruyor: Bu benden uzak olsun." Üçüncüsü de, Hizkiya'nın ömrü ile ilgili fikrini değiştirmesidir: 2.Krallar 20:5; "Atan Davud'un Tanrısı Rab diyor ki: Duanı işittim, gözyaşlarını gördüm, seni sağlığına kavuşturacağım. Üç gün içinde Rabb'in tapınağına çıkacaksın. Ömrünü on beş yıl daha uzatacağım." Bu üç örneğe bakıldığında ilahi pişmanlığın, kitabi bir öğreti olduğunu söyleyen Sanders'e göre bu, değişimin her zaman ve kolay oluyor iması da içermemektedir. Her üç olayda da kişilerin ibadetinin ve dualarındaki sebatkârlığın bir sonucu görülmektedir. Bu durum klasik anlayıştaki ilahi önbilmenin mümkün olmadığını göstermekle birlikte, gerçek Tanrı'dan da bir şey eksiltmemektedir.<sup>83</sup> Bu metinlerin önemi, ilahi pişmanlığın, Kutsal Kitap'taki hikâyelerin her tarafına yayılmış olduğunu göstermiş olmalarıdır. Diğer tartışılan metinler ise şunlardır:

"İsrail'in yüce Tanrısı yalan söylemez, düşüncesini de değiştirmez. Çünkü o insan değil ki düşüncesini değiştirsin."<sup>84</sup>

"Tanrı insan değil ki yalan söylesin; insan soyundan değil ki düşüncesini değiştirsin. O söyler de yapmaz mı? Söz verir de yerine getirmemez mi?"<sup>85</sup>

Yukarıda yer alan Tanrı'nın insana benzemediğini bu yüzden de pişman olmayacağını belirten bölümlerle ilgili Sanders'e göre, en doyurucu açıklamayı R. Walter Moberly yapmıştır. Ona göre, "Tanrı pişman olmaz" ifadesi şu şekilde açıklanabilir: Öncelikle, Tanrı'nın bize benzemediğin özel bir yolla belirten iki fiilin varlığı söz konusudur. Çölde Sayım'da, İbranice "kâzab" (*lie or deceive/ yalan söyleme* veya *aldatma*) fiili kullanılır. Bu noktada Moberly'e göre, "insanlar, Tanrı'yla olan örtülü sözleşmelerinde, kendi sözlerini yerine getirmeme anlamında yalan

---

etmektedir. Fretheim, bu konuda şu pasajı örnek gösterir: "Öte yandan bir ulusun ya da krallığın kurulup dikileceğini duyururum da, o ulus sözümü dinlemeyip gözümde kötü olanı yaparsa, ona söz verdiğim iyiliği yapmaktan vazgeçerim." Yeremya 18:9-10.

<sup>83</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 76-77.

<sup>84</sup> 1.Samuel 15:29.

<sup>85</sup> Çölde Sayım 23:19.

söylemektedirler. Bu kullanıma göre, yalan söylemek Tanrı'nın değil, insanların karakteristik bir özelliğidir.”<sup>86</sup> 1.Samuel’de de İbranice “saqar” (*speak falsely in a self-serving way/kendi çıkarı için yalan yanlış konuşmak*) fiili yer almaktadır. Tanrı asla böyle bir şekilde konuşmamaktadır. Bu fiillerle anlatılan durumlarda, Tanrı'nın ahlaki olarak insanlardan farklı olduğu ve insanlar gibi konuşmasında kandırmaca veya inançsızlığın mümkün olmayacağı gösterilmektedir.<sup>87</sup>

Tanrı'nın pişman olduğunu gösteren bir diğer bölüm de;

“Rab baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, akli fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu. Yüreği sızladı. ‘Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yeryüzünden silip atacağım’ dedi, ‘Çünkü onları yarattığıma pişman oldum’.”<sup>88</sup>

Açık teistlere göre, Nuh tufanından önce söylenen bu ifadelerin, Eski Ahit’te yer alması, şunu ortaya koymaktadır. Dünya tarihindeki her şey, dünya yaratılmadan önce, Tanrı tarafından, kapsamlı olarak bilinip kurulmuş olsaydı, insanların bu zayıf duruma gelebileceğini, onları yaratmadan önce Tanrı, mutlak bir kesinlikle bilmeliydi. Ancak o zaman, nasıl insanoğlunu yaratmaktan pişman olabilirdi sorusu ortaya çıkacaktır.<sup>89</sup> Bu durumda, bu tür ifadelerin antropomorfizmden uzak gerçek manalarıyla anlaşılması gerektiği söylenmektedir. Sanders, bu konuda klasik teistlerin, bir yetişkinin çocukla, çocuk gibi anlaşılmaz konuşmasına benzer bir şekilde Tanrı'nın insanlarla konuştuğunu iddia ettiklerini ifade eder. Buna göre, eğer vahiy, Tanrı'nın bebek gibi bir konuşmasıysa biz Tanrı'nın normal konuşmasını nasıl biliyoruz sorusu, önem kazanmaktadır.<sup>90</sup> Bundan dolayı açık teizme göre Kutsal Kitap'taki bu tür ifadeler, insana özgür bir alan bırakan Tanrı için, gerçektir.

Sonuç olarak burada ele aldığımız Tanrı'nın geleceği bilmemesi, risk alması ve etkilenen oluşu, açık teizmin Tanrı için kabul ettiği temel niteliklerdendir. Görüldüğü üzere bu nitelikler, özellikle Tanrı'nın etkilenmesi, Kutsal Kitap'ın antropomorfik bir dili olmasının daha ötesine taşınır ve Tanrı için gerçek nitelikler olarak kabul edilir.

---

<sup>86</sup> Moberly, **a.g.m.**, s. 116.

<sup>87</sup> Moberly, **a.g.m.**, s. 116-117, Sanders, **a.g.e.**, s. 74-75.

<sup>88</sup> Yaratılış 6:5-7.

<sup>89</sup> Boyd, **a.g.e.**, s. 55.

<sup>90</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 74.



Bizce açık teizmin bu kabulünün altında yatan sebeplerin başında, Hristiyanlıkta İsa'nın konumu ve Kutsal Kitap'ın dili ve uslûbu gelmektedir. Açık teistlerin Kutsal Kitap'a ve İsa'ya verdikleri önem düşünüldüğünde bu daha iyi anlaşılacaktır. Şimdi de açık teizmin bu dini tarafını daha net ortaya koymak için onun evanjelik rengini belirginleştirmek gerekecektir. Bunun sonucunda teolojik determinizm probleminde Tanrı'nın önceden bilmesinin lehinde değil de insanın liberteryan özgürlüğünün lehinde fikirlere neden sahip oldukları görülebilecektir.

### C. Açık Teizmin Evanjelizm İle İlişkisi

Yukarıda anlatıldığı üzere açık teistler, insanlara liberteryan özgürlük bahşeden bir Tanrı'nın, geleceği her şeyi ile bilmeyen, risk alan ve duygulara sahip olan kişisel bir Tanrı olması gerektiğine inanmakta ve bu görüşlerini de Kutsal Kitap'taki pasajlarla desteklemektedirler. Kutsal Kitap'a yapılan bu referanslar ile açık teizmin, dini olana vurgusunun önemini görmek mümkündür. Açık teistlerin, geleneksel tanrı tasavvurunun oluşmasında Yunan felsefesinin etkisini eleştirirken de, Hristiyanlıktan ve bu dindeki tanrı anlayışından kopmamak için bir çaba içinde olduklarını görmüştük. Bunun arkasında onların evanjelist olmalarının etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Nihayetinde *The Openness of God* kitabının beş yazarı da kendisini evanjelik olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle açık teizmin evanjelizm ile ilişkisini incelemeye değer görüyoruz.<sup>91</sup>

Açık teizmi evanjelizm bağlamında tartışmanın bir diğer önemi de onun, mezhebin içinden bir anlayış olarak ortaya çıkardığı tartışmalar ile mezhebin kendisini yeniden düşünmesine ve bazı şeylerin daha derin incelenip tartışılmasına sebep olmasıdır. Evanjelizm, fundamentalizm ile yani aşırı muhafazakârlığıyla bilinen bir mezheptir. Açık teizm ise insan özgürlüğüne önem veren, görece daha modern bir

---

<sup>91</sup> Protestan ortodoks bir mezhep olan Evanjelizm, sayıca dünya üzerinde büyük bir nüfuza sahiptir ve özellikle Kuzey Amerika ve Avrupa'da etkili olan bir harekettir. Evanjelik denince akla öncelikli olarak aşırı dindarlık gelmekte ve bu kavram Avrupa'da özellikle Lutheranlar için kullanılırken, Kuzey Amerika'da çağdaş Protestan hayatı için kullanılmaktadır. Bkz. Timothy Larsen, "Defining and Locating Evangelicalism", **The Cambridge Companion to Evangelical Theology**, ed. Timothy Larsen, Daniel J. Treier, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 4; ayrıca bkz. Roger E. Olson, "Tensions in Evangelical Theology", **Dialog: A Journal of Theology**, 42/1, Bahar 2003, s. 77.

anlayıştır. Bu nedenle burada evanjelist açık teist olmanın ne demek olduğu incelenecektir. Bu inceleme sonunda açık teistlerin, örneğin Tanrı'nın önbilgisinin olmadığını söylemelerine rağmen kendilerini neden hala ortodoks Hristiyan olarak tanımladıklarını da anlamak mümkün olacaktır.

Evanjelik olmanın işaretleri, tarihçi David Bebbington tarafından belirlenen dört özellikle ortaya konulmuştur ve ona göre evanjelizmin *dört temeli* vardır. Bunlar; dönüşüm (*conversionism*), İncil'deki ifadesiyle çaba harcama (*activism*), İncil'e olan özel ilgi (*biblicism*) ve İsa'nın çarmıhta kendini feda etmesine yapılan vurgu (*crucicentrism*) dur.<sup>92</sup> *Bebbington dörtlüsü* (*Bebbington quadrilateral*) olarak bilinen bu tanımlamaya zaman zaman eklemeler yapılmış olsa bile, onun, evanjelizmin tanımlamasındaki otoritesinin hala korunduğunu söylenebilir.<sup>93</sup> Çağdaş dönemde evanjelizm, teolojik olarak bazı değişiklikler yaşamış ve yeni yorum ve anlayışlara gerek duymuştur. Evanjelizmdeki yeni teolojik anlayışlarla ilgili çalışmalarıyla bilinen Roger E. Olson, evanjelizmin çağdaş dönemde bazı sarsıntılar geçirdiğini ve bunlardan birinin de evanjelizm içinden açık teizm anlayışının çıkması olduğunu söyler. Açık teizm geleneksel tanrı tasavvuruna karşı çıkarak ve özellikle Tanrı'nın metafiziksel sıfatlarının bazılarını kabul etmeyerek evanjelizm içinde bir sarsıntıya sebep olmuştur.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> David Bebbington, **Evangicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to 1980s**, London, Unwin Hyman Ltd, 1989, s. 2-3.

<sup>93</sup> Örneğin Timothy Larsen, bir kişinin bu dört özelliği taşımasının, onu evanjelik yapmak için yeterli olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, St. Francis of Assisi de bu dörtlü karakteri taşımaktadır ancak kendisi bir katoliktir. Bu nedenle o şu beş özelliğin, günümüzde evanjelizmi daha iyi tanımladığını söylemektedir. 1. Evanjelistler ortodoks Protestan'dırlar. 2. 18. yüzyılda ortaya çıkmış global Hristiyan geleneği içinde dururlar. 3. Bütün doktrinlerinin merkezinde, en büyük otorite olan İncil yer alır. 4. İsa Mesih'in çarmıhta kendini adamasının, muhtemel tek umut olduğunu söylerler. 5. Kutsal Ruh'un insan hayatı içinde yaptıklarına yapılan vurgu ile, kutsal ruh ile yenilenme ve dönüşüm temeldir. Larsen, "Defining and Locating Evangelicalism", s. 1-14. Ayrıca *World Evangelical Alliance*, 1951'de inanç ifadelerini yazarken, İncil'in değişmez ve sarsılmaz otoritesine, teslise, İsa Mesih'in Tanrı'nın oğlu olduğuna ve çarmıhta kendini feda etmesine, İsa Mesih ile bu şekilde kurtuluşa, Kutsal Ruh'un inananların hayatındaki etkisine, bütün inananların ruhlarının birliğine ve yeniden dirilmeye vurgu yapmışlardır. Bkz. <http://www.worlddea.org/whoweare/statementoffaith> 09.01.2013. Bunlarla birlikte onların misyona bağlılığı, ünsiyet ve büyüme için, dini cemiyetin önemi de kaçınılmazdır. Bu konuda, G. R. McDermott da, Bebbington'ın tanımının esnek bir tanım olduğu için popüler olduğunu ve tam olarak evanjelizmi karşılamadığını dile getirmektedir. Bkz. Gerald R. McDermott, "What is Evangelical?" **The Oxford Handbook of Evangelical Theology**, ed. Gerald R. McDermott, Oxford, Oxford University Press, 2011, s. 21-29.

<sup>94</sup> Olson, **a.g.m.**, s. 79-81.

Evanjelizm içinde bir sarsıntı olarak tanımlanan açık teizmin mezheple ilişkisinde, onun mezhebin hangi noktasında durduğunu belirlemek gerekebilir. Bunu yaparken *muhafazakar evanjelik teoloji* ve *postmuhafazakar evanjelik teoloji* geleneklerini anlamamız gerekecektir. Bu bağlamda, açık teistlerin nerede durduğu ve *Evanjelik Teoloji Topluluğu (The Evangelical Theological Society)*<sup>95</sup> ile ilişkilerine de değineceğiz.

Olson'a göre, evanjelik olmak, çoğu kişi için sosyal politik, ahlaki ve teolojik olarak muhafazakar olmak şeklinde anlaşılrsa da, birinin kendini basit bir şekilde evanjelik olarak tanımlaması kolay değildir. Dünyada, evanjelik olmanın birçok türü ve tarzı vardır.<sup>96</sup> Bu bağlamda o, bugüne kadar gelen teoloji geleneğini, muhafazakar evanjelik olarak tanımlarken, ortaya çıkan yeni görüşlere ilk kez *postmuhafazakar evanjelik teoloji* ismini vermiş ve tartışmaları bu konuda yönlendirmiştir.<sup>97</sup> Bu kavramın incelenmesi konumuz açısından değerlidir. Çünkü açık teizmin en önemli isimlerinden biri olan Pinnock da, kendi teoloji yapma biçimlerini, postmuhafazakar olarak isimlendirmektedir.<sup>98</sup> Muhafazakarlığın ve posmuhafazakarlığın ne demek olduğunu anlamak, açık teizmin üzerinde durduğu temelleri anlamak açısından da büyük öneme sahiptir.

Öncelikle, bütün bunlar bir modern-postmodern anlayış çerçevesinde değerlendirilebilir. Yani evanjelik teoloji geleneği içinde, postmoderniteyle birlikte, çağdaş durumlardan dolayı yeni fikirlerin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Burada, açık teizmin ortaya çıkışını, basitçe muhafazakar Hristiyanlar içinden çıkan, yeni dünya düzenine ayak uydurmaya çalışan bir anlayışa indirgemen, teolojik yönleriyle inceleyeceğiz. Açık teizm, postmuhafazakar bir evanjelik teoloji yapma tarzıdır.

---

<sup>95</sup> *Evanjelik Teoloji Topluluğu (The Evangelical Theological Society)*, 1949'da Amerika'da bir grup akademisyen ve din adamının kurduğu, aynı zamanda 1958'den beri *The Journal of Evangelical Theological Society* dergisini de çıkaran kurumdur. Bkz. <http://www.etsjets.org/> 19.01.2013.

<sup>96</sup> Roger E. Olson, **Reformed and Always Reforming: The Postconservative Approach to Evangelical Theology**, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, s. 7-8.

<sup>97</sup> Olson, postmuhafazakar evanjelik teolojiyi detaylarıyla açıklamaya çalıştığı kitabında, bu isimlendirmenin her ne kadar daha önceden bazı kitap ve makalelerde yer almış olsa da maksada uygun bir isimlendirmeyi ilk kez kendisinin kullandığını söylemektedir. Bkz, Olson, **a.g.e.**, s. 10-14.

<sup>98</sup> Bkz. Clark H. Pinnock, "Confessions of a Post-Evangelical Theologian", **Dialog: A Journal of Theology**, 45/4, Kış 2006, s. 382-388.

Pinnock kendisi ile ilgili “benim hikâyem, skolastiğe meyilli ‘muhafazakar-evanjelik’ bir noktadan başlayıp pietist ve pentakolist bir ‘postmuhafazakar’ noktada son bulan teolojik bir yolculuktur”<sup>99</sup> derken de bu durumu kastetmektedir. O zaman postmuhafazakar teoloji yapma tarzının muhafazakar olandan ne derece farklı olduğunu incelemek gerekebilir.<sup>100</sup>

Bebbington dörtlüsü üzerinde, muhafazakar ve postmuhafazakar evanjelik teologların her ikisinin de uzlaştığını söylemeliyiz. Bu postmuhafazakarların özelde açık teizmin ortodoks bir evanjelizimden ayrıldığını ve heretik bir yapı içerisinde olmadıklarını gösterir.

Pinnock, evanjelizmin kendini, sadece Kuzey Amerika’da değil, bütün dünyada modern Hristiyanlıkta en büyük güç haline getirmesini, II. Dünya Savaşı’ndan sonraki süreçte en önemli hareket olarak görür.<sup>101</sup> Postmuhafazakar evanjelik teoloji de böyle bir hareket içinde, muhafazakar tarafını bozmadan, yani evanjelik esasları her zaman dikkate alarak, fundamentalizme karşı biraz yumuşamanın gerekliliğine inanan ve bu tarz yorumlar getiren bir teoloji yapma tarzıdır. Pinnock’un, postmuhafazakarlığı bu şekilde post-fundamentalistleri tanımlamak için kullandığını düşünen Olson’a göre, yeni evanjelikler ya da post-fundamentalistler bu durumu yansıtmamaktadır. Ona göre, postmuhafazakarların tutumu, en güzel postliberalerinkiyle karşılaştırılabilir.<sup>102</sup> Çünkü postliberaler, liberalizm temelinde her şeyi inkâr etmeden yeni bir yorum getirirken, postmuhafazakarlar da muhafazakârlığın esaslarını sarsmadan, yeni

---

<sup>99</sup> Pinnock, **a.g.m.**, s. 382.

<sup>100</sup> 1989’da *The National Association of Evangelicals* ve *Trinity Evangelical Divinity School*, birlikte bir konferans düzenleyip, burada muhafazakâr evanjelizmin temel öğretilerinin ne olduğunu sıralamışlardır. Bu konferansın sonucunda ortaya çıkan kitapta, evanjelizmin dokuz ilkesi yer alır. Bu ilkelere bakıldığı zaman, İsa Mesih ve İncil olmadan kurtuluşun mümkün olmadığı, Âdem’in düşüşünden dolayı günahkâr olan bütün insanların sadece Hristiyan inancıyla kurtulabileceği söylenir. Onlara göre, hakikatin temeli ve kaynağı Tanrı’dır ve Kutsal Kitap, tam ve son otoritedir. Kilise, inananın tanıklığı ve ibadet etmesi içindir. Çoğulculuk ve dünya kilisesi kavramları, tamamen uzak durdukları bir durumdur. İman ve amel birlikteliğiyle birlikte insan hakları konusunda homoseksüellik ve isteğe bağlı kürtaji reddederken, en temel insani özgürlük olarak dini özgürlüğün savunulmasını isterler. Son olarak da İsa’nın, insanlara ezeli kurtuluşu sağlamak için gücü ve inayetiyle yeniden geleceğini düşünürler. Bkz. Kenneth S. Kantzer, Carl F. Henry, **Evangelical Affirmation**, Grand Rapids, Academie Books, 1990, s. 30-36.

<sup>101</sup> Clark H. Pinnock, **Tracking the Maze: Finding Our Way Through Modern Theology from an Evangelical Perspective**, San Fransisco, Harper and Row Publisher, 1990, s. 66.

<sup>102</sup> Olson, **Reformed and Always Reforming**, s. 11, 16.

yorumların gerekliliğine inananlardır. Ama yine de Pinnock'un teoloji yapma tarzını, postmuhafazakarlıktan ayırmak güçtür. Olson, kimlerin postmuhafazakar teolog olarak isimlendirilmesi konusunda bazı güçlüklerin olacağını söylese de, açık teizmin önemli isimlerinden olan Pinnock ve Sanders'i bu kategoride saymaktadır.<sup>103</sup>

Olson'a göre bir postmuhafazakar teolog, teolojinin yapıcı görevinin hiçbir zaman bitmediğini ve teologların çağrılarının geleneksel düşünce ve kategorilerinin, her nesil ve kültürde yeniden düşünülmesi gerektiğini kabul eder. buna rağmen o, her şeyden önce muhafazakardır. Çünkü Pinnock'a göre "teolojik metod, evanjelik, muhafazakar ve çağdaş olmalıdır" ve o, "muhafazakar tarafı eksik bir teolojinin, Hristiyan ya da evanjelik adını hak etmeyeceğini" düşünür.<sup>104</sup>

Bütün bunlarla birlikte, postmuhafazakar evanjelik teolojinin özellikleri şöyle açıklanabilir. Öncelikli olarak, onlar vahye değer vermektedirler. Ancak vahyin asıl amacının bilgi vermekten çok, insan hayatını dönüştürme olduğunu kabul ederler. Klasik teistlerden C. Henry'nin ilahi vahyi, mental bir aktivite, Paul Helm'in vahyi, kognitif bir kavram olarak görmesinin ötesine taşıyarak, onu, hükümsel, gerçeklere dayanan ve bilgi veren yapısını reddetmeden, daha çok kişisel bir yüzleşme olarak görürler.<sup>105</sup> Pinnock, "vahyin ilk hedefi, hakikatlerle iletişim kurmak ya da 'Tanrı vardır'ı savunmak değildir"<sup>106</sup>, vahiy "tarihi eylemleri, sözlü olarak ifşa edilen şeyleri ve kişisel karşılaşmayı kapsar"<sup>107</sup> der. Bu tür bir vahiy anlayışında, kişisel tecrübeler ve dönüşümler, bilgilenme ya da tasdikten daha değerli bir noktaya taşınır. Bu, İncil'in normatif olmadığı anlamına gelmemektedir. "İncil normatiftir ancak o, her zaman yeni bir şekilde okunmaya ve yeni yollar kabul etmeye ihtiyaç duyar."<sup>108</sup>

Postmuhafazakar teoloji yapma, açık teistlerce bir şeyi keşfetme ya da ortaya koymaktan daha çok, bir yolculuk gibi düşünülür. Onun yapıcı görevi, her zaman açıktır ve bu konuda kapanma yoktur. İnsanların çağdaş ihtiyaçlarını ve Kutsal

---

<sup>103</sup> Olson, **a.g.e.**, s. 28.

<sup>104</sup> Clark H. Pinnock, "An Evangelical Theology: Conservative and Contemporary", **Christian Today**, 23/7, 5 Ocak 1979, s. 23.

<sup>105</sup> Olson, **a.g.e.**, s. 54.

<sup>106</sup> Pinnock, **a.g.e.**, s. 159.

<sup>107</sup> Pinnock, **a.g.e.**, s. 171.

<sup>108</sup> Pinnock, **a.g.m.**, s. 28.

Kıtap'ın otoritesinin her ikisini de doğrulayan, eski ve yeni arasında uygun bir denge gözeten bir yönteme sahip olduğu söylenir.<sup>109</sup> Diğer bir özelliği, onun postmodern bir dünya görüşüyle beslenmesidir. Postmuhafazakarlar, muhafazakar teolojinin, aydınlanma fikrine ve düşüncenin modern formlarına güvenmesi konusunda tatmin olmaz ve bu noktada bazı postmodern durumların, fundamentalizme karşı olmaya yardımcı olabileceğini düşünürler.<sup>110</sup> Onlar rasyonalizmden öte, eleştirel rasyonalist düşünmeye çalışırlar. Muhafazakar teologlar ise, bu kesinlik arayışı içinde, kimin evanjelik olup olmadığı tartışmalarını sürekli korurlar. Hatta Olson'a göre onlar, evanjelizmin temellerine kim ne kadar yakındır, kim evanjeliktir, kim heretiktir gibi tartışmalarla, bunu saplantıya dönüştürmüşlerdir. Oysaki postmuhafazakarlıkta temel arama girişiminden öte merkezler vardır. Kimin nasıl evanjelik olduğu, bu merkeze yakınlığıyla belirlenebilir. Merkez olarak kastedilen de Bebbington'ın dört temel ilkesidir. Onlar da Hristiyanlığın büyük geleneğine saygı duymaktadırlar ancak, bu geleneğin, doktrinal inançları belirleme konusunda sadece bir oya sahipken, asla veto hakkına sahip olmadığını dile getirirler.<sup>111</sup> Pinnock'a göre "bütün doktrinler ve teolojik sistemler, Tanrı yapımından daha çok insan yapımıdır. Tanrı bize onları yorumlamada yardımcı olacak bazı hükümlerin yer aldığı hikyeler gönderir. Teoloji de bizim onları yorumlama ve doktrinler üretme abamızdır. Bu yüzden doktrinler ilahi olarak gönderilen Şeyler değil, bizim rnmzdr ve revizyona da açıktır."<sup>112</sup>

Postmuhafazakar teolojinin bu yeni yorumlarına ek olarak onun, teolojide, beyaz erkek hegemonyası ve Avrupa merkezliyetiliğini de eleştirdiğini, kadınların, üçüncü

---

<sup>109</sup> Pinnock, **a.g.m.**, s. 24.

<sup>110</sup> Olson, **a.g.e.**, s. 58.

<sup>111</sup> Olson, **a.g.e.**, s. 61-63. Olson, kimilerinin, bir Şeyin temellerinin belirlenmesi ya da merkezinin belirlenmesinin özde aynı olduğunu ve bu farkın tamamen bir kelime oyununa dönüştüğünü, çünkü embersiz bir merkezin olamayacağını, dile getirdiklerini ifade eder. Kendisi de buna cevap olarak, geometride ve uzayda güneş sistemi gibi merkezsiz çemberlerin var olduğunu söyler. Ayrıca verdiği Şu rnek de konuyu açıklayıcı kılmaktadır. Örneğin "Amerikalı olmak", Amerikan vatandaşı olmayı gerektiren bir durum olarak belli bir temele sahiptir ve kesindir. Ancak "batılı olma"nın böyle bir temeli yoktur ve bazı özellikler çerçevesinde, farklı melez kültürlerin de yer aldığı bir alanı tanımlamaktadır. Bkz. **a.g.e.**, s. 60.

<sup>112</sup> Olson, **a.g.e.**, s. 88.

dünya Hristiyanlarının ve farklı renkteki insanların da bu koroya katmaya çalıştıklarını görmekteyiz.<sup>113</sup>

Yukarıda anlatılan bütün bu özellikleriyle birlikte postmuhafazakarlığın, geleneksel evanjelistler tarafından eleştirildiğini de görmemek mümkün değildir. Bu noktada konumuz bağlamında *Evangelik Teoloji Topluluğu*'nun açık teizmi ve buna bağlı olarak postmuhafazakarlığı, evanjelizmin temelleri açısından yargıladıklarını ifade edebiliriz. Evanjelik Teoloji Topluluğu, 2003 yılındaki toplantısında, Roger Nicole'nın öne sürdüğü iddialara binaen, Pinnock ve Sanders'in üyeliklerini, yani bir nevi evanjelik Hristiyan olup olmadıklarını tartışmıştır. Onların çalışmalarının ve fikirlerinin bu topluluğun temel öğretileriyle uyuşmadığı iddia edilmiş ve bu durumun tartışılması istenmiştir.<sup>114</sup> Ana suçlama, Pinnock'un ilahi pişmanlık ile ilgili metinlerindeki anlayışına binaen, İncil'in yanılmazlığına zarar verdiği yönündedir. Bu konudaki metinlerin evanjelik öğretiyle çeliştiği dile getirilmiştir.<sup>115</sup> Bu noktada Evanjelik Teoloji Topluluğu'nun muhafazakar bir çizgide olduğu ve postmuhafazakar evanjelik teologların kendilerini ondan daha çok, *Amerikan Din Akademisi (American Academy of Religion)*'ne yakın gördükleri de söylenebilir.<sup>116</sup> Tartışmanın sonucunu bir sonraki toplantıya bırakan topluluk, 2004 yılında, Pinnock ve Sanders'in yazılarının kapalı olduğunu ancak böyle bir suçlamadan şüpheli bulunmadıklarını da beyan etmiştir.<sup>117</sup> Bu olay her ne kadar açık teizmin, muhafazakar evanjelikle ilişkilerini tanımlamak için, onlara karşı bir örnek olarak kullanılsa da, sonuç olarak, açık teistlerin kendilerini ortodoks evanjelizmden ayrı görmediklerini bir kez daha söylemek gerekir. Sanders bu sorgulama sonrasında Evanjelik Teoloji Topluluğu'ndan ayrılmış, ancak Pinnock ölene değin üyeliğini devam ettirmiştir.

---

<sup>113</sup> Roger Olson, "Postconservative Evangelicals Greet the Postmodern Age", **The Christian Century**, 112/15, 3 Mayıs 1995, s. 480-483.

<sup>114</sup> James A. Borland, "Reports Relating to Fifty-Fourth Annual Meeting of the Society", **Journal of Evangelical Theological Society**, 46/1, Mart 2003, s. 174.

<sup>115</sup> Bkz. Clark H. Pinnock, "Open Theism and Biblical Inerrancy", **55th Annual Meeting of the Evangelical Theological Society**, Kasım 19-21, 2003, Atlanta, <http://www.reclaimingt hemind.org/papers/ets/2003/Pinnock/Pinnock.html> 14.01.2013

<sup>116</sup> Bkz. Olson, **a.g.m.**, s. 480-483.

<sup>117</sup> James A. Borland, "Reports Relating to Fifty-Fifth Annual Meeting of the Society", **Journal of Evangelical Theological Society**, 47/1, Mart 2004, s. 171.

Bütün bunlardan anlaşılabilir ki, açık teistler, çağdaş dünyada yeni bir teoloji yapma tarzı ortaya koymak istemektedirler. Bu postmuhafazakar teoloji yapma tarzı, aynı zamanda onların ortaya koymaya çalıştıkları tanrı tasavvurunu da güçlendirir. Bir yönüyle, ilişkiye, tecrübeye, dönüşüme önem verilirken bir yönüyle de muhafazakar temellerden uzaklaşmamaya dikkat edilir. Bu nedenle açık teizmin tamamen yeni bir perspektiften ya da yeni bir dünya görüşünden ortaya çıkmış olduğu söylenemez.

#### **D. Açık Teizmin Süreç Teolojisi İle İlişkisi**

Özgür iradeye verdikleri öneme ve özgür iradeyle ilişkili savundukları tanrı tasavvuruna binaen açık teizmi, ilk bakışta süreç teolojisine benzetenler veya her ikisini bazı yönleriyle karşılaştıranlar vardır. Özellikle Tanrı'nın, insanın eylemlerine dayalı olarak değişebileceği ve geleceğin Tanrı için de açık oluşu fikri, her iki anlayışta da değerli olduğundan dolayı böyle bir benzetme yapılır. Örneğin açık teizm ve süreç teolojisinin her ikisi de Tanrı'nın geleceğin kapsamlı tam bilgisine sahip olduğunu inkâr ederler.<sup>118</sup> Ancak açık teistlerin kendileri, bazı benzerliklerle birlikte bu konuda her iki anlayışta çok temel ayrımların var olduğunu dile getirirler. Pinnock, açık teizme yapılan eleştirilerde onun, süreç teolojisinin küçük maskelenmiş bir şekli olduğunun ifade edildiğini ve bunu, bazı benzerliklerden dolayı haklı ve bir yönüyle stratejik bulduğunu söyler. Çünkü bu durumda geleneksel tasavvura sahip olanlar, bu iki teizm arasında böyle bir ilişki geliştirerek açık teizmi, heretik gördükleri süreç teolojisiyle aynı görmek istemektedirler. Böyle bir suçlamayı kabul etmeyen Pinnock, yine de ikisinin arasında bir diyalogun olabileceğini ifade eder.<sup>119</sup> Bu anlamda bizim de inceleyebileceğimiz benzerlikler ve farklılıkların olduğu bir durum söz konusudur denilebilir.

Bir süreç teoloğu olan David Ray Griffin, Hristiyan doktrinleri arasında bir sınıflandırmaya giderken, birincil doktrinlerle birlikte, ikincil hatta üçüncül diyebileceği bazı doktrinlerin olduğunu düşünür. Hristiyan inancının birincil doktrinleri ona göre şunlardır: i-Dünyanın yaratıcısı olan Tanrı sevgidir. ii-Bu yüzden

---

<sup>118</sup> Bkz. **Philosophy of Religion: Selected Readings**, 5.bsk., ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, New York, Oxford University Press, 2014, s. 272.

<sup>119</sup> Pinnock, **Most Moved Mover**, s. 141.



dünya, şimdi kötülüklerle dolu olsa da temelde iyidir. iii-Tanrı'nın amacı bu kötülüğün üstesinden gelmektir. iv-Bu üstesinden gelme işi bedensel olarak ölmenin ötesinde bizim için bir kurtuluşu da içerir. v-Tanrı, bu hakikatleri vahyetmiştir ve ilahi amacını gerçekleştirmek için kesin olarak, hayatta, ölümden ve Nasıralı İsa'nın yeniden dirilmesinde eylemde bulunmaktadır. Bunların dışında ona göre, bu doktrinleri destekleyen bazı başka doktrinler de vardır. Mesela İsa'nın bakireden doğumu, -ki bu büyük günah doktrininden sonra İsa'nın günahsızlığı için önemlidir- teslis doktrini, Tanrı'nın etkilenmezliği doktrini, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi ve ilahi takdir gibi bazı doktrinler ikincil ve üçüncül doktrinlerdir. Griffin'e göre her iki teist anlayıştakiler, birincil doktrinler dışındaki ikincil ve üçüncül doktrinlerin yeniden düşünülebileceğini kabul ederler.<sup>120</sup> Ancak, doktrinlerin böyle sınıflandırılıp değerlendirilmesi meselesi her iki anlayış için geçerli olsa da, hangi konuların birincil, ikincil ya da üçüncül olacağı meselesi ihtilaflıdır.

Hasker, Tanrı'nın zamansız oluşu hakkında, süreç teologları gibi "değiştirilerek yeniden araştırılması daha uygun olacak bir geleneğin kalıntısı" şeklinde bir düşünceye sahiptir.<sup>121</sup> Ancak onun, teslis inancının birincil doktrin olarak kabul edilmemesi konusunda, süreç teologlarıyla uzlaşmadığını hatta bu konuda onların metotlarını eleştirdiğini görmekteyiz. Ayrıca Hasker, Griffin'in yaptığı bu sınıflandırmada neyi kabul neyi reddedeceğine nasıl karar verdiğini anlamadığını dile getirir.<sup>122</sup> Nihayetinde teslis, enkarnasyon gibi öğretiler, evanjelik Hristiyan olan açık teistlerce temel kabul edilmektedir. Her iki teolojinin de klasik Hristiyan metafiziğini eleştirmekle birlikte, doktrinlere aynı bakmadığını söyleyebiliriz.

Öncelikle aralarındaki ilişkiyi ve benzerlikleri anlamaya çalıştığımız bu iki tür anlayışta da;

Tanrı tek başına sonsuz bağlanmaya ve itaate değer, gerçeklikte en süper güç,  
evrenin yaratıcı, inayetsel olarak doğada ve insanlık tarihinde aktif, kişisel ve bir

---

<sup>120</sup> David R. Griffin, "Process Theology and the Christian Good News: A Response to Classical Free Will Theism", **Searching for an Adequate God**, ed. J. B. Cobb, C. Pinnock, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, s. 9.

<sup>121</sup> Hasker, "A Philosophical Perspective", s. 195.

<sup>122</sup> William Hasker, "In Response to David Ray Griffin", **Searching for an Adequate God**, ed. J. B. Cobb, C. Pinnock, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, s. 48.

amacı olan, mükemmel olarak iyi ve sevgi dolu, normların nihai kaynağı, hayatın anlamının nihai garantörü, iyiliğin kötülüğe galip geleceği umudunun güvenilir temelidir.<sup>123</sup>

Griffin'e göre her iki teoloji de bunları doğrulamakta ancak farklı yorumlamaktadırlar. Bu özellikler bize, bir tanrı tasviri vermektedir ki bu tasvir ile biz süreç teolojisi ile açık teizmi karşılaştırabilme imkanı bulabiliriz. Tanrı'nın bu özellikleri bağlamında her iki teolojinin, Tanrı'nın sevgisi ve gücünü nasıl anladığı, evren ve yaratma anlayışları hakkındaki görüşlerini ele alabiliriz.

Öncelikle sevgi, her iki anlayışta da Tanrı'nın önemli bir sıfatıdır. Çünkü hem açık teizmde hem de süreç teolojisinde Tanrı, kullarını seven ve onların tecrübelerine açık bir varlık olarak düşünülür.<sup>124</sup> Her ikisinde de sevgi, Tanrı'nın yarattığı dünya ile ilişkisi bağlamında değerlendirilir. Tanrı'nın sevgisi, bizzat insanın tecrübelerini de ilgilendiren, *duyarlı bir sevgi* türüdür. Klasik teizmde tutkudan uzak, sadece Tanrı'nın yaratıcı olması nedeniyle sahip olduğu bir sıfat olan sevgi kavramı, süreç teizmde çift kutuplu bir tanrı anlayışında temellenir. Örneğin, Charles Hartshorne, Tanrı'nın gerçekliğini, bunu somut gerçekliği olarak isimlendirir, *geçici, göreceli, bağımlı ve sürekli olarak değişen* şeklinde ele alır. Buradaki *göreceli* kavramı, Tanrı'nın bilfiil olarak tamamıyla duyarlı ve dünyevi gerçekliklere karşılık veren şeklinde ifade edilebilir. Bu durum dünyada olan yeni şeylerin yalın bir bilgisiyle sınırlandırılmaz. Aksine duyarlı olma, dünyevi varlıkların tamamının sahip olmuş olduğu hislerle sempatik bir hissetmeyi içerir. Böylece süreç teolojisine göre, Tanrı, insanlarla olan iletişimi dolayısıyla, klasik Hristiyan inancının tutkusuz ve donuk sevgi anlayışından öte, merhamet ve sempati unsurlarına da sahip olmaktadır.<sup>125</sup> Buna benzer bir Tanrı ve insan ilişkisini öngören açık teizm için de Tanrı, böyle bir sevgiye sahiptir.

Ancak böyle bir sevgi, açık teizmin tanrı anlayışı içerisinde, Tanrı'nın gönüllü olarak kabul ettiği bir parçasıdır. O, sevmeye karar vermiştir. Açık teizmde, Tanrı bu

---

<sup>123</sup> Griffin, **a.g.m.**, s. 11.

<sup>124</sup> Bkz. Richard Rice, "Process Theism and the Open View of God", **Searching for an Adequate God**, ed. J. B. Cobb, C. Pinnock, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, s. 184.

<sup>125</sup> J. B. Cobb, Jr. D. R. Griffin, **Süreç Teolojisi**, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, s. 59.

tür bir özgür seçime sahip bir varlıktır. Fakat süreç teologlarına göre bu tür bir sevgi, kullarına karşı gönüllü bir şekilde şefkatli bir varlık olan Tanrı'nın doğasıyla ilgili bir şey olmayacaktır. "Tanrı sevgidir" demek de bundan dolayı mümkün değildir. Çünkü bu konuda seçiminin olması demek, Tanrı, sadece bazılarımızı sevebilirdi ihtimalini de düşündürmektedir.<sup>126</sup> Bu yorum bizi, iki tür görüş için de, Tanrı'nın iradesi ve gücünün ne anlama geldiğine ve yaratıcı, ikna edici bir sevginin nasıl anlaşılması gerektiğine getirmektedir.

Tanrı'nın gücünün, *zorlayıcı (compulsive)* bir güç değil, *ikna edici (persuasive)* bir güç olduğu fikri, süreç teolojisinin en temel fikirlerinden biridir. Klasik teizmin, dünyadaki her ayrıntıyı kontrol altında tutan mutlak kudret sahibi tanrı tasavvuru karşısında, süreç teizmde, insanlar kısmen kendi kendilerinin yaratıcıları olmalarından dolayı gelecek henüz belirlenmemiştir ve mükemmel bilgiye sahip olan bile geleceği bilemeyeceğinden; Tanrı, dünyayı bütünüyle kontrol edemeyecektir.<sup>127</sup> Bu anlayışın açık teizmin de en temel anlayışlarından biri olduğunu ilk bakışta görmek mümkündür. Açık teizmde de gelecek, tam olarak belirlenmemiştir ve Tanrı, geleceğin kurulumu aşamasının bir parçası olarak, onu önceden bilemez ve detaylı bir şekilde kontrolüne alamaz. Bu benzerlikle birlikte, bu konuda süreç ve açık teizmin arasında oldukça mühim bir fark bulunmaktadır.

Süreç teizmde nihai metafiziksel gerçeklik Tanrı ve insandır. Yaratılmış olarak dünya var olmasaydı, Tanrı'nın bir aktüalitesi olmayacak ve böylece var olmayacaktı. Yani bu metafizik anlayışta, *dünyanın Tanrı'ya ihtiyaç duyduğu kadar, Tanrı da dünyaya muhtaç bir şekildedir.* Açık teizm için ise durum tamamen farklıdır. Tek metafiziksel hakikat Tanrı'dır ve Tanrı, yaratılanlar olmaksızın da var olacaktır. Ancak Tanrı, bunun böyle olmasını seçmemiştir. Böylece dünya, metafiziksel bir zorunluluk olarak değil, Tanrı'nın özgür seçiminin sonucu olarak bir varlığa sahiptir.<sup>128</sup> Klasik teizmde yaratılan şeylerin tek taraflı olarak yaratıcıya bağlı olması ve Tanrı'nın kendi

---

<sup>126</sup> Griffin, **a.g.m.**, s. 17-18.

<sup>127</sup> Cobb, Griffin, **Süreç Teolojisi**, s. 65-66.

<sup>128</sup> Rice, **a.g.m.**, s. 185; Clark H. Pinnock, "God Limits His Knowledge", **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 147.

kendine yeter, bağımsız ve özgür olması, açık teizmin de paylaştığı bir anlayıştır.<sup>129</sup> Tanrı, insanlarla ilişkisinde zorlayıcı bir güç olmayı değil, ikna edici bir güç olmayı seçmiş olmaktadır. O isterse zorlayıcı bir güçle de dünya ile ilişkisini temellendirebilirdi. Bu nedenle ikna edici bir güce sahip olması, onu güç yönünden noksan bir duruma düşürmemekte, sadece yaptığı bir tercihe göre eylemde bulunan bir varlığa dönüştürmektedir.

Bu tür güç anlayışı için, Tanrı'nın yaratıcılığı meselesiyle de kesişen bir alan söz konusudur. Çünkü süreç teolojisine göre, zorlayıcı güç, klasik teizmde geleneksel yaratılış anlayışının da merkezindedir. Tanrı, her şeyin nedeni, belirleyicisi konumundadır. Griffin'e göre zorlayıcı güç anlayışının reddedilmesi, ona göre spekülatif bir hipotez olan yoktan yaratma anlayışının da reddedilmesi demektir. Süreç teolojisi, Whiteheadçı evren anlayışına dayandığından dolayı, iki anlayış arasındaki en önemli farklardan biri de yoktan yaratılma meselesi olmaktadır. Tanrı'nın yoktan yaratmasının, İncil'de yer almadığını düşünen süreç teologlarına göre, Tanrı, yokluktan değil bir kaostan yaratmıştır. Açık teizmin, Tanrı'nın önbilgisinin Kutsal Kitap'ta olmayıp yoktan yaratılmanın var olduğunu söylemesini anlamayan Griffin, bu anlayışın çağdaş İncil görüşü ve evrimsel dünya görüşüyle, şüpheli duruma düştüğünü ifade etmektedir.<sup>130</sup> Açık teistlere göre ise, bu meseleyi Tanrı'nın sevgisiyle yan yana getirmek konuyu açmaz düşürmektedir. Açık tezime göre sevginin objesi olarak bizler zorunlu değil, mümkün varlık olsak bile Tanrı'nın sevgisi mümkün olmamaktadır.<sup>131</sup> Tanrı'nın gücü ve sevgisinin dünya ile ilişkisinde nasıl anlaşılması gerektiği meselesi konuyu bir yönden de kötülük problemine bağlamaktadır.

Dünyada var olan kötülüklerin iyi ve mükemmel bir Tanrı'nın varlığı ile nasıl uzlaştırılacağı sorusu olarak kötülük problemi, her dini geleneğin ve teolojilerin yüzleşmek zorunda kaldığı bir meseledir. Geleneksel teistlerin bazıları, kısaca, görünüşteki tüm kötülüğün asli varlığını inkâr edilerek, onları, iyi için bir vesile olarak

---

<sup>129</sup> Hasker, **Metaphysics**, s. 115.

<sup>130</sup> Griffin, **a.g.m.**, s. 22. Ayrıca Griffin burada, yoktan yaratılma düşüncesini şüpheli duruma düşüren iki kanıtın daha olduğunu söyler. Bunlar evrenin yaşıyla ilgili sınırlandırılmayan bilimle çeliştiği ve çevresel olarak dünyanın geleceği hakkında kayıtsız olduğudur. Ancak son dönem bilimsel çalışmaların, evren için bir yaş tahmin edebildiğini söylemek gerekir.

<sup>131</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 47.

görürler. Bundan dolayı da Tanrı'nın bu kötülüklerin sorumlusu olmadığını düşünerek problemin çözüldüğüne inanırlar. Bu anlayışın söz konusu her iki teizm tarafından da eleştirildiğini öncelikle belirtmemiz gerekir.

Süreç teolojisinde, kötülüğün reel varlığı inkâr edilmez. Ancak bunun yanında onlar, Tanrı'yı bu kötülüklerden sorumlu da tutmamaktadır. Bunu, kendi teolojilerindeki tanrı anlayışlarıyla bağdaştırdıkları görülmektedir. Yukarıda da belirtilen Tanrı'nın zorlayıcı değil, ikna edici bir güce sahip olması ve bunun da onun doğasının bir parçası olması anlayışına dayanıldığı için Tanrı, kötülüklerden sorumlu değildir. Süreç teologları, dünyadaki kötülüğün varlığından insanları sorumlu tutarlar. İnsanlar kendileri için Tanrı tarafından belirlenen ilahi amaçlara uygun olmadıkları veya bu amaçları tamamlayamadıkları durumlarda dünyada kötülük var olmaktadır. Ancak bu ilahi amaca uygun olamama ve sapma durumu zorunlu değildir ve bu yüzden de kötülük de zorunlu olmamaktadır. Bu sapma imkanı ise zorunludur, bundan dolayı kötülüğün imkanı da zorunludur.<sup>132</sup> Süreç teizminin, kötülük problemiyle böyle bir şekilde yüzleştiği ve bu konuda kendi teolojisine güvendiği söylenebilir. Hasker bu konuda, süreç teolojisinin kötülük probleminin çözümünde güçlü bir pozisyonda olduğuna inanır. Süreç teolojisinde Tanrı, kötülüklerin oluşmasını engelleyemeyeceğinden dolayı kötülüğe izin de vermeyecektir. Ancak onun yapabildiği tek şey, varlıkları, kendi planına göre eylemde bulunmalarına ikna etmektir.<sup>133</sup> Açık teistlerin de tanrı anlayışında, bu tür bir ikna edici güç bulunduğu ve insanın gerçek olarak özgür olduğunu düşündüklerinden dolayı, bu noktalarda ortak oldukları dile getirilebilir. Ancak burada her ikisinin de aynı tanrı anlayışı içinde olmadığını ve insanın özgürlüğü meselesinin tekrar gelip tanrı anlayışlarına dayandığının da altı çizilmelidir.

Açık teizm, kötülük problemi hakkında süreç teizmiyle benzer düşünür. Ancak açık teizmde Tanrı'nın gücü, süreç teologları gibi düşünülmediğinden, bu görüşte Tanrı'nın, içinde kötülüklerin de olabileceği böyle bir dünya yarattığını ve bu durumu

---

<sup>132</sup> Cobb, Griffin, **Süreç Teolojisi**, s. 85.

<sup>133</sup> Hasker, "A Philosophical Perspective", s. 139.

bizzat seçtiğini görmekteyiz.<sup>134</sup> Bu durumda her iki anlayışta da insan özgürlüğü değerli bir konumda iken, Tanrı anlayışları tamamen farklı olduğundan dolayı, hem ilahi bilgi hem de kötülük problemi gibi konularda farklı düşünülmektedir.

Bu iki görüş arasındaki farklar göstermektedir ki süreç teolojisi daha felsefi bir zemine dayanmaktadır. Açık teizmin özellikle sistematik teolojisi ile ilgilenen Pinnock'un dediği gibi, iki anlayış arasında metodolojik bir fark bulunmaktadır. Ona göre süreç teolojisi Whitehead metafiziğine dayanan bir doğal teolojyken; açık teizm kendisini, geliştirilmiş bir felsefi şemada sınırlamamaktadır. Daha fazla vahye ve Kutsal Kitap'a dayalıdır.<sup>135</sup> Bu nedenle bazı benzerliklerinin olduğu ilk bakışta açık olarak görünse bile aslında temel doktrinlerinin alt yapısı ve metodolojisi farklıdır.

Sonuç olarak, açık teizmin dini ve evanjelist tarafı ile birlikte süreç teolojisi ile ilişkisinin ele alındığı bu bölümde onun her ne kadar geleneksel teizmden farklı olduğunu görmüş olsak da kendisini muhafazakar ortodoks Hristiyanlıktan uzak tutmadığına da şahit olmuş oluyoruz. Bunun yanında bizim için daha önemli olan, açık teistlerin, teolojik determinizm meselesine yaklaşımı olduğundan, onların söz konusu probleme felsefi olarak neler söyledikleridir. Tezin sonraki bölümlerinde bu konu üzerinde yoğunlaşacağız.

---

<sup>134</sup> Bkz. David Basinger, "Practical Implications", **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 168-171.

<sup>135</sup> Pinnock, **Most Moved Mover**, s. 141-144.

## II. BÖLÜM

### TANRI'NIN ÖNBİLGİSİ VE İNSAN HÜRRİYETİ

#### PROBLEMİ: KLASİK ÇÖZÜMLERE AÇIK TEİZMİN

#### ELEŞTİRİLERİ

Birinci bölümde, açık teizmin ne olduğunu Kutsal Kitap'a referanslarıyla anlatmaya çalıştık. Aynı zamanda onun evanjelizm ve süreç teolojisi ile ilişkisini de ele aldık. Bunları, çalışmanın ana eksenini olan Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetinin bağdaşır bağdaşmadığı problemi çerçevesinde tartıştık. Ancak bu problemin, açık teizm ile birlikte ortaya çıkan bir problem olmadığı aşikârdır. Bugüne kadar, Tanrı'nın, insanın gelecekteki özgür eylemlerini önceden bilip bilmediği meselesine, felsefe ve teoloji literatürlerinde geniş yer verilmiştir. Bu nedenle açık teizmin bu konudaki fikirlerini hakkıyla görebilmek için, öncelikle onun bu probleme daha önceden sunulan geleneksel çözümlere getirdiği eleştirilere bakmak gerekecektir.

Batı dünyasında bu probleme dair çözüm üreten iki geleneksel yaklaşım bulunmaktadır: *Basit önbilgi (simple foreknowledge) teorisi* ve *orta bilgi (middle knowledge) teorisi*. Bu geleneksel yaklaşımların her ikisinin de bağdaşırıcı bir çizgide olduklarını söylemeliyiz. Yani bunlar, hem insanın özgür iradeye sahip olduğunu kabul ederler hem de Tanrı'nın mutlak bir önbilgiye sahip olduğunu düşünürler. Sonda söylenebilecek şeyi şimdi söylersek, açık teistler, bu konuda bağdaşmazcı bir anlayışı öne sürerler. Yani bu iki tür teorinin de tutarsız yönleri olduğunu ifade edip, Tanrı'nın mutlak bir önbilgisinin olmadığını ve insanın liberteryan anlamda özgür iradeye sahip olduğunu kabul ederler.

Ancak açık teistlerin, bunu yaparken neleri göz önünde bulundurduklarını veya bunda ne kadar başarılı olabildiklerini görmek için, yukarıda adı geçen iki teorinin ne olduğunu anlamamız gerekecektir. Bunun için önce, daha yaygın olarak kabul edilen basit önbilgi teorisini ve daha sonra ona göre daha özgürlükçü olduğu düşünülen ancak

üzerinde çokça tartışmaların bulunduğu orta bilgi teorisini, konumuz kapsamında ele alıp, çağdaş tartışmalara yansıdığı kadarıyla analitik din felsefesi içinde değerlendireceğiz.

### A. Basit Önbilgi (Simple Foreknowledge) Teorisi

Bütün teistik dinlerde Tanrı, her şeyin bilgisine sahip olan âlim-i mutlak bir varlıktır. İlahi önbilgi kavramı da Tanrı'nın her şeyi bilmesinin altında, onun, mutlak ve yanılmaz bir şekilde geleceğin bilgisine sahip olduğu anlamını taşımaktadır. Yani Tanrı, geçmişin ve şimdinin bilgisine bütün detaylarıyla zaten sahiptir, buna ek olarak da özgür faillerin gelecek eylemlerini de içeren gelecekte olacak olanların bilgisine de sahiptir. Bu anlayış, birinci bölümde anlatılan Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasına dayanır. Çünkü böyle bir mükemmel varlık için geleceğin bilinmemesi mümkün değildir. Buna göre şöyle bir ilahi önbilgi tanımı yapılabilir:

*İlahi önbilgi:* Tanrı, geleceğin tam ve yanılmaz bilgisine sahiptir.<sup>1</sup>

Her şeyden önce basit önbilgi ve orta bilgi teorisinde ortaya konulan tanrı tasavvurunda, Tanrı'ya böyle bir önbilgi atfedilir.<sup>2</sup> Tanrı'nın önbilgiye sahip olması, inanan insanlar tarafından kabul edilen ve kolay kolay itiraz edilemeyecek bir iddia olarak görülmesine rağmen, bu yanılmaz önbilgi, yine inananların reddedemeyeceği insanın özgürce eylemde bulunması fikri ile çelişkili görülür. Ayrıca buradaki “önbilgi” kavramı bizce o kadar basit de değildir. Çünkü mükemmel bir varlık olan Tanrı söz konusu olduğunda, onun yanılmaz önbilgisi, insanların eylemlerini belirlediği, planladığı ve evrende tam bir kontrole sahip olduğu anlamlarını da içerebilir. Açık teistler de burada ilahi önbilgiyi, Tanrı'nın mutlak kontrolüyle hatta Tanrı tarafından belirlenmeyle eşit görmektedirler.<sup>3</sup> Bu nedenle Hasker, “Tanrı

---

<sup>1</sup> Bu tanım, basit önbilginin çağdaş savunucularından biri olan David P. Hunt'tan alıntılanmıştır. Bkz. David P. Hunt, “The Simple-Foreknowledge View”, **Divine Foreknowledge: Four Views**, ed. James K. Beilby, Paul R. Eddy, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 65.

<sup>2</sup> Ancak daha sonra açıklanacağı üzere orta bilgi teorisini savunanlar, basit önbilgi teorisini savunanlardan farklı olarak, insan eylemleri için söz konusu olabilecek karşılıksal yani bir tür şartlı önermeleri de Tanrı'nın önbildiğini kabul ederler.

<sup>3</sup> Tanrı'nın önbilgisinin, olayların önbilirleyicisi olup olmadığı, bu tartışmalarda en çok değinilen meseledir. Meselenin bu durumunun farkında olarak, gerekli açıklamaların daha sonra yapılacağını burada söylemek gerekir.



dünyada olan her şeyi tam olarak kontrol eder; ayrıca belli şeyler insanın sorumluluğu ve kontrolü altındadır” demenin bir antinomi olduğunu söyler.<sup>4</sup> Tanrı’nın önbilgisi ile insan hürriyetinin bağdaşıp bağdaşmadığı problemi tam da bu noktada ortaya çıkar.

Tanrı’nın önbilgisiyle insanın özgürlüğü arasındaki, Hasker’in “antinomi” dediği bu probleme, her ne kadar bu tartışmada aynı kanaatte olmasalar da Zagzebski de “dilemma” der. Bu, problemin varlığının hem açık teistler hem de karşıtlarınca kabul edildiğini ve inkâr edilemeyeceğini gösterir. Zagzebski’ye göre de bu problem, i. Tanrı’nın yanılmaz varlığı, ii. Tanrı’nın benim, yaptığım şeyi önceden bilmesi ya da inanması ve iii. benim o şeyi yapmaktaki özgürlüğümün uzlaşmazlığı üzerine kuruludur.<sup>5</sup> Bu bağlamda problem şöyle ifade edilebilir:

Gelecekte yapacağım bir şeyi Tanrı’nın önceden bilmesi, onun yanılmaz varlığıyla -ki onun yanılmaz varlığı, yanılmaz bilgisini de gerektirir- zorunlu ise, benim o şeyi yapmamak gibi bir özgürlüğüm olabilir mi?

Hem Tanrı’nın geleceğin bilgisine sahip olduğunu hem de insanların özgür iradesinin bulunduğunu söyleyen basit önbilgi teorisi, problemi bağdaşırıcı bir şekilde çözmeye çalışır. Bu teori, probleme verilen cevaplar arasında en yaygın olarak kabul edilendir ve kendi içerisinde farklı yorumlara sahiptir. Bu yorumlardan ilkinde, Tanrı’nın önbilgisi kavramı yanlış bulunur ve Tanrı’nın zamanın dışında olduğu, ezeli bilgisini, sıradan bir zamansal öncelikteki önbilgi şeklinde sınıflandırmamak gerektiği kabul edilir. Bu nedenle tam olarak yukarıdaki gibi ifade edilebilecek bir önbilgi problemi zaten yoktur. İkinci yorum, gelecekteki seçim ve eylemlerimizin Tanrı’nın önbilgisinde yer almasının, bizim için geçmişin zorunluluğu tarzında bir zorunluluk oluşturduğu tartışmalarıyla ilgilidir. Bağdaşırıcılar burada Tanrı’nın önbilgisinin geçmişteki bir zorunluluk gibi algılanmaması gerektiği üzerine dayalı bir çözüm sunmaya çalışırlar. Son yorum ise Tanrı’nın önbilgisini, geçmişteki bir zorunluluk şeklinde algılamamanın, klasik teist varsayımlara ters olduğu iddiasına sahiptir.

---

<sup>4</sup> William Hasker, “The Antinomies of Divine Providence”, *Philosophia Christi*, 4/2, 2002, s. 361. Bu makale daha sonra Hasker’in *Providence, Evil and The Openness of God* (New York, Routledge, 2004) yeniden basılmıştır.

<sup>5</sup> Zagzebski, *The Dilemma*, s. 4.

Burada da Tanrı'nın önbilmesinin, insanın özgürlüğüyle ilişkisi olmadığı, gelecek eylemler önbilinse ve bu durumda alternatif ihtimaller söz konusu olmasa bile insanın özgür olduğu kabul edilir.

Basit önbilgi teorisine dair bu üç yorumu birbirinden bu şekilde ayırarak incelemek daha kolay olacaktır. Fakat bu, üç görüşün de birbirinden oldukça bağımsız, bambaşka şeyler olduğu anlamına gelmez. Örneğin, birinci yorumda olduğu gibi üçüncü yorumda da Tanrı'nın ezeli olarak bilmesi söz konusudur. Ancak ikinci yorumda Tanrı'nın zamansal olduğu kabul edilir. Bu bağlamda açık teistlerin bu üç yoruma da ayrı ayrı itirazları söz konusudur. Biz öncelikle problemin varlığını kabul eden ikinci ve üçüncü yorumu, daha sonra aslında böyle bir problemin olmadığını düşünen ilk yorumu ele alacağız. Kendi başlarına ayrı ayrı çalışmalara konu olabilecek bu görüşleri, açık teistlerin eleştirileri bağlamında, konumuzla ilgili olduğu kadarıyla değerlendireceğiz.

### 1. Tanrı'nın Önbilgisi'nin Zorunluluğu

Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetinin bağdaşmadığı fikrinin arkasındaki temel anlayışlardan biri, Tanrı'nın, insan eylemlerini ya da kararlarını önbilmesiyle, geçmişin zorunluluğu gibi bir zorunluluk durumu oluşturacağıdır. Açık teistlerin de kabul ettiği bu düşünce, çağdaş analitik din felsefesinde üzerinde çokça durulmuş bir meseledir. Örneğin Hasker'in bu konuda kendisini eleştirdiği Plantinga, problemi şöyle formüle eder:

1. Eğer Tanrı S'nin, A'yı yapacağını önceden bilirse, o zaman S'nin, A'yı yapması zorunludur.
2. Eğer S'nin, A'yı yapması zorunlu ise, bunu yapmamak S'nin gücü dâhilinde değildir.
3. Eğer gücü dâhilinde değilse o zaman A eylemi bakımından S, özgür değildir. Öyleyse;
4. Eğer Tanrı, S'nin, A'yı yapacağını önceden biliyorsa S, A'yı yapmakta özgür değildir.<sup>6</sup>

Bu argümantasyonun bize anlattığı şudur; ilk öncüldeki zorunluluk, geçmişin zorunluluğu olarak anlaşılır. Çünkü Tanrı, insan eylemlerinin tam bilgisine her zaman

---

<sup>6</sup> Plantinga, "On Ockham's Way Out", s. 236.

sahiptir. Ya da başka bir şekilde söylersek Tanrı, insan eylemleri de dâhil bütün önermelerin doğruluk değerini bilir. Bu nedenle S'nin, A eyleminden başka bir şey yapması, geçmişi değiştirmesi anlamına gelecek ve geçmişi değiştirmek, insan için asla mümkün olmadığından S, bu anlamda özgür olamayacaktır.

İlk öncülün geçmişin zorunluluğuna dayanması, bu problemi, Tanrı'nın önbilgisiyle ilgili özel tartışmalardan öte, geçmişin zorunluluğuna dayanan mantıksal bir probleme dönüştürür. Tanrı'nın önbilgisi de insan için bir geçmiş olduğundan ve geçmiş değiştirilemediğinden, kişinin başka bir şey yapması da mantıksal olarak mümkün olamaz. Bu bağlamda "Tanrı'nın önbilgisi" kavramının argümantasyonda yer alması, probleme hiçbir özel durum katmazken, mesele bağdaşırcılar için geçmişin değiştirilemezliği üzerinden mantıksal bir fatalizm meselesi olur. Çağdaş analitik din felsefesinin önermeler üzerinden giden yapısı, söz konusu problemi geçmiş zaman üzerinden ele alan bazı felsefecilere, teolojik determinizmi, bir mantıksal fatalizm gibi görmenin ve sadece önermeler arasındaki tutarlılığına dayanarak bu problemi çözmenin mümkün olduğunu düşündürmüştür.

Mantıksal fatalizm ile teolojik fatalizmi<sup>7</sup> eşit görenlerden biri olan Plantinga, teolojik fatalizmin, mantıksal fatalizmin alternatif bir sunumu olduğu iddiasına sahiptir.<sup>8</sup> W. Lane Craig, teolojik fatalizmin mantıksal fatalizmin sadece bir versiyonu olduğunu kabul eder.<sup>9</sup> Ted Warfield, Alice Finch ile birlikte yazdığı makalede, "mantıksal ve teolojik fatalizm problemlerinin her ikisini de söz konusu önermelerin mantıksal tutarlılığıyla ilgili bir problem olarak anlamayı düşünüyoruz" der.<sup>10</sup> Diğer

---

<sup>7</sup> Burada Tanrı'nın önbilgisi geçmişin zorunluluğu gibi bir fatalizm içerdiğinden mantıksal fatalizm gibi anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu konuda, teolojik determinizm yerine, teolojik fatalizm kavramı kullanılmaktadır.

<sup>8</sup> Bkz. Plantinga, **a.g.m.**, .s. 238-239.

<sup>9</sup> Bkz. William Lane Craig, **Divine Foreknowledge and Human Freedom, The Coherence of Theism: Omniscience**, Leiden, E. J. Brill, 1991, s. 27-32.

<sup>10</sup> Alice Finch, Ted A. Warfield, "Fatalism: Logical and Theological", **Faith and Philosophy**, 16/2, 1999, s. 234.

tarafından Zagzebski, Hasker ve Nelson Pike gibi düşünürler teolojik fatalizmin mantıksal fatalizmden daha kompleks ve farklı olduğunu kabul ederler.<sup>11</sup>

Tanrı'nın önbilgiye sahip olmasından dolayı oluşan bu fatalizmi bağdaşırcıların çözümünde, konunun doğası gereği aslında birçok şey bir arada bulunmaktadır. Öncelikle bu, Tanrı'nın bilgisinin ne tür bir bilgi olduğu meselesiyle yakından alakalıdır. Ayrıca problemin çözümünde *geçmişin değiştirilemezliği* meselesi ve bununla ilişkili olarak *arızı olarak zorunluluk (accidental necessity)* ve *değişmez durumlar (hard facts)* ile *değişebilir durumlar (soft facts)*<sup>12</sup> meseleleri de yer alır. Basit önbilgi teorisinde, mantıksal fatalizmin çözümü için de söz konusu olan bu konulara başvurularak problemin çözülmeye çalışıldığı söylenebilir. Analitik din felsefecilerinin kullandığı daha somut bir örneği değiştirerek bunun üzerinden ele alırsak şu üç önerme, konuyu anlamamızı kolaylaştıracaktır: (Burada geleceğe yani 2016 yılına dair bir örneklendirme söz konusudur.)

- (1) Ali 2016'da özgürce çimleri biçecek.
- (2) 80 yıl önce, Ali'nin 2016'da çimleri biçeceği doğrudur.
- (3) 80 yıl önce, Ali'nin 2016'da çimleri biçeceğini Tanrı biliyordu.

(2)'de ifade edilen doğruluk, geçmişteki bir doğruluktan dolayı meydana çıkan fatalizm durumudur ve geçmişin zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Burada “niye doğrudur” sorusu ile felsefeciler detaylı bir şekilde ilgilenmemişlerdir. Örnekte eğer 80 yıl önce, Ali'nin çimleri biçeceği doğru idiyse 2016'da çimleri biçmesinde onun özgür olamayacağı asıl meseledir. Çünkü geçmişin değiştirilemezliğine dayanan bir fatalizm durumu ortaya çıkmaktadır. Ancak işin içine Tanrı girdiği zaman bu iki fatalizm durumunu eşit görmeyenler, Tanrı'nın bunu nasıl bildiği, hangi sıfatlarıyla ilişkili olduğu gibi meselelerle de ilgilenmişlerdir. Buradaki problemi, sıradan bir

---

<sup>11</sup> Bu konuda şu çalışmalara bakılabilir: Zagzebski, **The Dilemma**; Hasker, **God, Time and Knowledge**; Nelson Pike, “Divine Omniscience and Voluntary Action”, **The Philosophical Review**, 74/1, 1965, s. 27-46.

<sup>12</sup> *Hard facts* ve *soft facts* kavramlarının Türkçe karşılığı için, bizden önce yapılan Zikri Yavuz'un çalışmasındaki gibi, mefhumu çevirmeyi daha uygun bularak, *değişmez durumlar* ve *değişir durumlar* ifadelerini kullanmayı tercih ettik. Bkz. Zikri Yavuz, **Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti**, s. 113. *Katı olaylar* ve *yumuşak olaylar* şeklindeki alternatif çevirileri için bkz. Peterson vd., **Akıl ve İnanç**, s. 231.

geçmişin değiştirilmezliğine bağlanacak bir şey olarak değerlendirmemişlerdir. Bu iki fatalizmi eşit görenlerin yaptığı çözümlerde ise, (2) ile (1)'in bağdaştığı gösterilebilirse, mantıksal fatalizm problemi çözülmüş olur. Mantıksal fatalizmin, geçmişle ilgili değişir durumlar ve değişmez durumlar ya da arızı olarak zorunlu olma şeklindeki çözümlerine geçmeden önce, (3) ile (2)'nin aynı şeyi söylediğini kabul edenlerin neden böyle düşündüğüne bakabiliriz.

Bu ikisini eşit görenlere göre; (3), (2)'yi ima ettiğinden dolayı (2) ile (1)'in mantıklı bir şekilde uzlaştığını gösteren bir argüman, en azından (3) ile (1)'in de mantıklı bir şekilde uzlaştığını gösterecektir. (2)'nin (3)'ü ima edip etmediği sorusuna 'hayır' cevabını verenler, (2)'nin içinde olduğu ve doğru olduğu, ancak Tanrı'nın olmadığı bir mümkün dünya düşünebilirler. Tanrı olmadığı için inanması veya bilmesi gibi bir durum da söz konusu değildir ve (3) yanlış olabilecektir. Ancak bu iki fatalizm türünü aynı görenlere göre "Tanrı bütün mümkün dünyalarda vardır ve her şeyi bilendir."<sup>13</sup> O zaman (2)'nin doğru olduğu ancak Tanrı'nın olmadığı bir mümkün dünya söz konusu olamaz. Sonuçta Tanrı, bütün mümkün dünyalarda varsa –ki bu onu zorunlu varlık yapan şeydir- her mümkün dünyadaki fatalist durumu da zaten bilmiş olacaktır.<sup>14</sup> Buna karşın Hasker, Tanrı'nın bütün mümkün dünyalarda bulunması ve her şeyi bilen olması varsayımına dayanan bu argümanın yeterince temellendirilmediğini, varsayımlarının tersinde şeyler söylemenin de mümkün olduğunu ve bu bağdaşmazlığa çözüm için bir çıkış yolu bulmanın zor olduğunu ifade eder.<sup>15</sup>

Teolojik fatalizmi mantıksal fatalizme indirgeyenlerin, mantıksal fatalizmi nasıl çözdüğünü ve buna dayanarak Tanrı'nın önbilgisi ve insanın özgür iradesinin nasıl bağdaşabilir olduğunu, açık teistlerin de ele aldığı Plantinga üzerinden örneklendirebiliriz. Plantinga, bu konuda Orta Çağda, W. Ockham'ın bu meseleye dair

---

<sup>13</sup> Ted A. Warfield, "Divine Foreknowledge and Human Freedom Are Compatible", *Noûs*, 31/1, 1997, s. 80.

<sup>14</sup> Warfield, Finch, "Fatalism: Logical and Theological", s. 234-235.

<sup>15</sup> William Hasker, "No Easy Way Out: A Response to Warfield", *Noûs*, 32/3, 1998, 361-363.

bir çözümünü geliştirerek yeniden ele alır.<sup>16</sup> Bunu yaparken bir fatalizm örneği olarak Jonathan Edwards'ın görüşündeki bu tür bir fatalizmi çözmeye çalışır.

Edwards, *Freedom of the Will* kitabında, Tanrı'nın önbilgisi yanılmaz ve her şeyi kapsayan bir bilgi türü olduğundan dolayı, ahlaki failerin gelecek isteklerinin yani yaptıklarının da yanılmaz bir şekilde Tanrı'nın önbilgisine girdiğini söyler. Eğer Tanrı, benim bir şeyi yapacağımı benim için geçmişte bir zamanda bildiyse, benim yapacağım da Tanrı'nın bilmesinin özelliği gibi zorunlu olur diye düşünür.<sup>17</sup> Plantinga, bu anlayışın şu iki şeye dayandığını söyler: i-Geçmiş, mantıksal olarak zorunlu olmamasına rağmen (İbrahim peygamber hiç var olmayabilirdi de) o bazı anlamlarda zorunludur, tamamlanmıştır, değiştirilemez ve kimsenin kontrolünde değildir. ii- Zorunlu olan şeyle zorunlu bağlantılı olan şey de bu anlamda zorunludur.<sup>18</sup> Yani 80 yıl önce Tanrı, Ali'nin çimleri biçeceğini bildiyse bu önbilgi, geçmiş bir şey olacaktır ve böyle bir şey 80 yıl sonra da zorunludur, başka bir şey olması imkânsızdır. Bu aynı zamanda mantıksal olarak da zorunludur.<sup>19</sup> Çünkü geçmişin değiştirilmez, tamamlanmış oluşu, ilk bakışta herkesin kabul ettiği bir şeydir.

Aslında mümkün olan şeylerin geçmiş olmasıyla böyle bir zorunluluk niteliği alması, geçmiş ve gelecek arasındaki asimetriye dayanır. Geçmiş ve gelecek arasında düşünülen bu *zamansal asimetri anlayışı* şöyle ifade edilebilir: Plantinga'nın ifadesiyle şimdi kolumuzu kaldırma gücüne sahip olmamıza rağmen beş dakika önce

---

<sup>16</sup> Bkz. Plantinga, "On Ockham's Way Out", s. 235-269.

<sup>17</sup> Jonathan Edwards, **Freedom of the Will**, 1. bölüm 12. kısım. <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Jonathan%20Edwards%20Freedom%20of%20the%20Will.pdf> 12.05.2014. Bu anlamda Edwards'ın bu dilemmayı bağdaşmazcı bir tarzda özgür irade aleyhine çözmeye giriştiğini ve onun görüşünün, teolojik fatalizmin önemli bir örneği olarak tartışmalarda işlendiğini söyleyebiliriz. Bkz. William Hasker, "Foreknowledge and Necessity", **Faith and Knowledge**, 2/2, 1985, s. 126-130.

<sup>18</sup> Plantinga, "On Ockham's Way Out" s. 238. Buradaki ikinci madde, *zorunluluğun transferi prensibi (the transfer of necessity principle)* olarak bilinir. Zorunlu bir durumla zorunlu bir ilişkisi olan şeyin de zorunlu olmasını anlatır.

<sup>19</sup> Tanrı'nın bilgisinin 80 yıl önce olmasına, yani bir zamanda olmasına, Tanrı'nın ezeli bilgiye yani zamansız veya zamanın dışında bilgiye sahip olması görüşüyle karşı çıkılabilir. Plantinga bu zamansızlık anlayışının Edwardsçı fatalizmi ortadan kaldırmadığını ve ezeli olarak biliyorsa 80 yıl önce de bu önermenin doğru olduğunu ve böylece değişmeyeceğini söyler. Önemli olan doğru olduğu kesin olan bir önermenin var olmasıdır. Bkz. **a.g.m.**, s. 239. Buna benzer olarak, Richard Taylor, fatalizmi anlatırken Tanrı'nın her şeyi önbilmesinin, doğruluk değerleri olan bir önermeler bütünüünün var olduğu anlamına geldiğini söyler. Bkz. Richard Taylor, **Metaphysics**, Englewood Cliffs NJ, Prentice Hall, 1992, s. 62.

kolumuzu kaldırmayı meydana getirecek güce sahip değildik, hatta beş dakika önce bir düşünme eylemini bile gerçekleştirecek güce sahip değildik.<sup>20</sup> Geçmiş ve gelecek ontolojik olarak asimetriktir. Geçmiş gerçekken, gelecek böyle değildir. Şimdi, geçmişten izler taşır ama gelecekte taşımaz. Konuşma dilimizde ve olaylara bakışımızda da hep böyle bir asimetri anlayışı yatmaktadır. Bu zamansal asimetrinin ontolojik oluşu, bir önsezi olarak kabul edilir ama sanıldığı kadar açık bir konu da değildir.

Asimetrinin ontolojik boyutunun yanında, modal bir boyutu da vardır ki bu konuda tartışmaların üzerinde yürüdüğü zemin burasıdır. Çoğu insan, geçmişin zorunluluğa sahip olduğu ve geleceğin böyle bir zorunluluğa sahip olmadığı düşüncesini, geçmiş değiştirilemez gelecek değiştirilebilir iddiasıyla ifade etmektedir. Tek bir mümkün geçmiş vardır, şimdi bilfiil olmuş olan geçmiş olmalıdır ve ondan başka bir şeyin olması mümkün değildir, aksine gelecek için ise birçok alternatif vardır. Zamansal asimetrinin bu ontolojik ve modal boyutu birbiriyle bağlantılıdır ve geçmiş için *sabit (fixed)*, gelecek için ise *açık (open)* kavramlarının kullanılması, bu iki boyutu bir arada barındırmaktadır.<sup>21</sup>

Ancak geçmiş ve gelecek arasında böyle bir asimetrinin olduğunu kabul etmeyenlerin de var olduğunu söylemek gerekir. Örneğin Anthony Kenny, Aristocu bir zihniyetle söylenen “geçmiş ve şimdiki zamanlı önermelerin, gelecek zamanlı önermelerle paylaşmadığı bir zorunluluğa sahip olmasının” bir anlamı olmadığını, zorunlu diye adlandırılacak bir önerme için gerekli görünen en az şeyin, onun şu anda doğru olması, şu ana kadar daima doğru olmuş olması ve daima doğru olacak olması gerektiğini söyler. Bu anlamda “Tanrı vardır.” önermesi şayet doğruysa zorunlu olarak doğru olabilir. Yoksa “Kraliçe Anne ölüdür.” önermesi bile, şimdiki zamanlı doğru bir önerme olsa da zorunlu bir hakikat değildir. Çünkü onun doğru olmadığı bir zaman dilimi mevcuttur. Aynı zamanda Kenny, geçmişin değiştirilemez olmasının da bununla bağlantılı olarak yanlışlanabileceğini ifade eder. Şimdiki bazı eylemlerimizin geçmişteki bir doğru önermeyi değiştirebileceğini, örneğin, bir çocuk

---

<sup>20</sup> Plantinga, **a.g.m.**, s. 244.

<sup>21</sup> Zagzebski, **The Dilemma**, s. 17-18.

sahibi olarak, Kenny, yıllar önce ölmüş olan dedesinin torun sahibi olabileceğini de söyler.<sup>22</sup>

Bu itirazların yanında, zamansal asimetrinin, klasik fiziğin eskimiş bir kavramı olduğunu düşünenler de mevcuttur. Çünkü, Einstein’ın izafiyet teorisinin sonucunda, geçmiş ve gelecek artık rölatiftir. Onlar arasındaki sınır, şimdiyle ilişkili olan şeylerle tanımlanır. “Bazı olayların geçmiş veya gelecek olması, gözlemcilere bağlıysa o zaman geçmiş ve gelecek arasında gerçek bir modal ya da ontolojik fark nasıl olacaktır?” sorusu da bu bağlamda ciddi bir itirazdır.<sup>23</sup> Nihayetinde geçmiş ve gelecek arasındaki bu asimetrinin düşünülüp tartışıldığı zemin, klasik fizik ile kurulmuştur. Bu itirazlarla birlikte hala konuşulmaya devam eden geçmiş ve gelecek arasındaki bu asimetri anlayışının modal karakteri bizi, Ockham’ın *arizi olarak zorunlu* kavramına götürecektir.

Zamansal asimetri anlayışıyla ortaya konulan geçmişin tamamlanmışlığı şöyle bir önseziyi doğurur: mümkün olaylar geçmiş olduklarında değiştirilemez ve zorunlu hale gelirler. Ockham bunu şöyle anlatır:

Her zorunlu önerme kendinde zorunludur. Asli olarak zorunlu (*nesessary simpliciter*) önermeler hakkında konuştuğumdan dolayı bu, açıktır. Ben buna, zorunlulukları arızı (*necessary per accidens*) olduklarından dolayı geçmiş zamanlı önermelerin olduğu durumları da ekliyorum. Onlar arızı olarak zorunludurlar, çünkü onlar zorunlu olabilen ve her zaman zorunlu olmayan mümkünlerdiler.<sup>24</sup>

Yani bu zorunluluk, aslında mümkün olan, ancak geçmiş oldukları için zorunluluğun atfedildiği durumlar ve onları anlatan önermeler için kullanılmaktadır. Buraya kadar yapılan açıklamalar göz önüne alındığında, geçmiş zamanlı önermelerin zorunlu olması, yukarıda anlatılan teolojik fatalizm önermelerinin de zorunlu olarak doğru olmasını gerektirmektedir. Yani Ali’nin 2016’da çimleri biçeceğini, Tanrı 80 yıl önce biliyorduyorsa, o zaman 80 yıl önce bilinen bir şey olarak Ali’nin çimleri biçmesi de

---

<sup>22</sup> Anthony Kenny, “Divine Foreknowledge and Human Freedom”, **Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach**, ed. Baruch A. Brody, New Jersey, Prentice-Hall INC, 1974, s. 410-412. [Türkçe çevirisi için bkz. A. Kenny, “Tanrı’nın ‘Önceden-Bilmesi’ ve İnsan Hürriyeti”, çev. Hanifi Özcan, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI, 1989, s. 625-638.]

<sup>23</sup> Zagzebski, **The Dilemma**, s 22.

<sup>24</sup> William of Ockham, **Ordinatio**, I, aktaran, Plantinga, **a.g.m.**, s. 245.



zorunlu olacak ve Ali özgürce çimleri biçemeyecektir. İşte tam da bu noktada Plantinga'nın, çıkış yolu dediği çözüm, Ockham tarafından dile getirilir. Bu durumda, mümkün bir durumu ifade eden geçmiş zamanlı önermeler, arızı olarak zorunlu olmaktadır, fakat arızı olarak zorunlu olmanın bazı kuralları vardır:

Bazı önermeler ifade edilme şekli ve konusu itibariyle şimdi hakkındadır. Böyle önermelerin söz konusu olduğu yerde, şu evrensel olarak doğrudur: Şimdi hakkındaki her doğru önerme, geçmiş hakkındaki bir zorunluluğa sahiptir (ona mukabil olmasıyla). Yani "Sokrates oturandır.", "Sokrates yürüyor." ve "Sokrates işte buradadır." gibi.

Diğer bazı önermeler, onların sadece ifade edilmesiyle ilgili olarak şimdidir ve onların doğruluğu, gelecek hakkındaki önermelerin doğruluğuna bağlı olduğundan, gelecekle ilgili olanlarla eşittir. Böyle önermelerin olduğu yerde de, yukarıdaki kural- şimdi hakkındaki her doğru önerme ona mukabil olmasıyla geçmiş hakkındaki bir zorunluluğa sahiptir- doğru değildir.<sup>25</sup>

Bunu örneğimiz üzerinden değerlendirirsek, *80 yıl önce Ali'nin 2016'da çimleri biçeceği doğru idiyse*, bu aynı zamanda gelecek hakkında bir önermedir de. Plantinga bunlar için, bu önermeler geçmiş hakkındadır ancak onlar eşit bir biçimde gelecek hakkındadır demektedir. Ona göre bu önermeler arızı olarak zorunlu değildir- henüz değildir.<sup>26</sup> Arızı olarak zorunluluğu mantıksal ve kozal zorunluluktan ayıran şey, onun *geçmişte olmuş olması* durumudur. Fakat bu konuda hala bazı kapalılıkların olduğu düşünülmektedir. Örneğin arızı zorunluluğun burada birinci kriteri "geçmiş olmak"tir (*simple pastness*). Bu durum geleceğin hiçbirinin, arızı olarak zorunlu olamaması anlamına gelir. Ancak Zagzebski, zorunluluğun transferi prensibine dayanarak, bazen geleceğin de zorunlu bir durum oluşturabileceğini söyler. Burada ona göre, Aristo metafiziğinde, arızı zorunluluğun geçmişle bağı olup gelecek ile bağı olmadığı düşünülmesinin etkileri mevcuttur. Zagzebski, "geçmişin mantıksal ve kozal zorunluluktan ayrılan özel bir türde zorunluluğa sahip olmasındaki sezgi, geleceğin böyle bir zorunluluğa sahip olmadığındakinden daha güçlü değildir" diyerek bu konuda ihtilafın olabileceğini dillendirir.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> William of Ockham, **Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingent**, çev. M. M. Adams, Norman Kretzmann, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983, s. 46-47.

<sup>26</sup> Plantinga, **a.g.m.**, s. 246.

<sup>27</sup> Zagzebski, **The Dilemma**, s. 19-20.

Bu itirazlarla beraber, bağdaşırcıların geçmiş hakkındaki bütün önermelerin, özellikle de içinde gelecek zamana dair ifadelerin bulunduğu önermelerin, arızı olarak zorunlu olmadıklarını ve buradan da geçmişin değiştirilemezliği üzerine kurulan mantıksal fatalizmi reddetmek için bir yol açmaya çalıştıklarını artık görebilmekteyiz. Bunun için gerekli olan kavramsal altyapıyı da, bu tip önermelere, yani gelecek anlamlar içeren geçmiş hakkındaki önermelere, *değişir durumlar*, bunun gibi olmayan önermelere de *değişmez durumlar* diyerek hazırlarlar.

Geçmiş hakkındaki değişir ve değişmez durumlar, bağdaşırcıların geçmişin zorunluluğundan kaynaklanan fatalizmi çözmeye girişimlerinde önemli bir rol oynar. Bu kavramları daha iyi anlamak için şöyle örneklendirebiliriz:

(2) 80 yıl önce Ali'nin 2016'da çimleri biçeceği doğrudur.

şeklinde ifade ettiğimiz mantıksal fatalizm örneğimiz, geçmiş hakkında olmasına rağmen aynı zamanda gelecek hakkındadır. Bu nedenle arızı olarak zorunlu değil, geçmiş hakkında bir *değişir durum*dur. Ancak şöyle bir önerme oluştursaydık;

(4) Ali 1983'te çimleri biçti.

Bu geçmiş hakkında bir *değişmez durum*dur. Aynı zamanda bunun için, arızı olarak zorunludur demek de mümkündür.

Plantinga, Ockham'ın geçmiş hakkında her şey zorunludur önermesini reddettiğini, geçmiş hakkındaki değişmez durumlar için böyle olduğunu ancak değişir durumlar için böyle söylenmeyeceğini ifade ettiğini belirtir. Ayrıca değişir durumlar ile değişmez durumların ayrımında da, değişmez durumların iki önemli ögesi olduğunu söyler: i- *Gerçeklik (genuineness)* ve ii- *Katılık (strictness)*.<sup>28</sup> Her geçmiş doğru önerme bu ikisine birden sahip olmayabilir. Özellikle katılık ile kastedilen şey, içinde sadece geçmiş bir durumun olduğudur ve gelecek zamanın da işin içinde olduğu bir birleşik önermenin olamayacağıdır. Bunlar, olmuş, tamamlanmış ve içinde şimdiye veya geleceğe dair bir ima, bir gönderme bulundurmeyen önermelerdir. Ancak böyle bir önerme, arızı olarak zorunlu bir önerme olacaktır. Buna göre Ockham, arızı olarak zorunlu ile değişmez durumları aynı görmektedir diyebiliriz.

---

<sup>28</sup> Plantinga, **a.g.m.**, s. 247.

Geçmiş ve gelecek arasındaki zamansal asimetri, arızı olarak zorunlu olma ve değişir durumlar ile değişmez durumlar birbirleriyle organik bağları olan kavramlardır. Bundan dolayı yukarıda ilk anlamlarıyla verdiğimiz bu kavramların birbirinden bağımsız ele alınmayacağını söylemek gerekir.

Plantinga, arızı olarak zorunlu olma kavramını, mantıksal, metafiziksel ve kozal bir zorunluluk durumundan neyin ayırdığını sorar. Onu nasıl algılamamız gerektiği konusunda Ockham'ın veya Edwards'ın yeterli bilgi sunmadığını ifade eder. Ona göre, arızı zorunluluğun bir boyutunda *faillerin güçleri* vardır, onu değiştirmek, herhangi bir failin gücü dâhilinde değildir. İbrahim peygamberin artık var olmamasını Tanrı bile meydana getiremez diyen Plantinga, buradan arızı olarak zorunlu olmayı şu önermeyle detaylandırır:

31. p önermesi, ancak t'de doğruysa ve şu ikisi de mümkün değilse t zamanda arızı olarak zorunlu olur: p, t'de doğrudur ve t'de bir S faili ile A eylemi vardır ki i- S, t'de veya daha sonra A'yı yapma gücüne sahiptir ve ii- eğer S, A'yı t'de ya da daha sonra yapsaydı, p yanlış olurdu.<sup>29</sup>

Bu açıklayıcı tanımla ilgili bazı zorlukların var olduğunu, mesela buradaki *eylem* nasıl bir eylemdir, sadece bir kişi değil de *iki kişinin birlikte yaptığı bir şeyi* Tanrı'nın önbilmesi meselesi nasıl mümkündür gibisinden sorularla yeniden oluşturduğu son öncülünü Plantinga, şöyle yazar:

44. p, ancak t'de doğruysa ve şu ikisi de mümkün değilse, t zamanda arızı olarak zorunlu olur: p, t'de doğrudur ve t'de S<sub>1</sub>, ..., S<sub>n</sub> faileri vardır ve A<sub>1</sub>, ..., A<sub>n</sub> eylemlerini yaparlar ki i-A<sub>i</sub> eylemi S<sub>i</sub> için temel (*basic*) bir eylemdir ve ii- S<sub>i</sub> t'de veya daha sonra A<sub>i</sub> eylemini yapabilme gücüne sahiptir ve iii- zorunlu olarak her S<sub>i</sub>, A<sub>i</sub> eylemini yaparsa t'de veya daha sonra, o zaman p yanlış olabilecektir.<sup>30</sup>

Bu son kurduğu önermeyle birlikte Plantinga, Edwards'ın teolojik fatalizm argümanlarının başarısız olduğunu söyler.

Plantinga'nın bütün bu argümantasyonunu önermeler üzerinden kurduğu ve geliştirdiği görülmektedir. Zagzebski'nin burada haklı olarak karşı çıktığı bir şey vardır. O, Plantinga'nın, Edwards'ın önermeler üzerinden değil olaylar üzerinden bir argüman geliştirdiğini ihmal ettiğini ve alıntılanan yerlerde bile Edwards'ın önermeler

---

<sup>29</sup> Plantinga, **a.g.m.**, s. 253.

<sup>30</sup> Plantinga, **a.g.m.** s. 260.

değil, *şeyler (things)* üzerinden konuştuğunu söyler ki bu gerçekten böyledir. Yukarıda bizim de aktardığımız gibi Edwards, “ahlaki faillerin gelecekte *yaptıklarının* Tanrı’nın önbilgisine dahil olduğunu” söyler. Burada kendi örneğimizle söylersek, Ali’nin 80 yıl önce çimleri biçmesinin bilfiil olarak doğru olmadığına ancak bilkuvve olarak var olduğuna dikkat çeken Zagzebski, bir önermenin, olaylar gibi zamanın anlarına bağlı olmadığını söylemektedir.<sup>31</sup> Buradan da 80 yıl önce olmuş olan ve arızı olarak zorunlu olan, önermelerden daha çok olayların kendileridir, demek gerekir.

Teolojik fatalizmi, mantıksal fatalizme indirgeyerek yapılan argümanların nasıl olduğu ve kısmen nasıl eleştirildiğini ifade ettikten sonra, şimdi de bu iki tür fatalizmi eşit görmeyen ve teolojik fatalizmin kendine özgü artı zorlukları olduğunu düşünen bağdaşmazcılara geçebiliriz.

Çağdaş analitik din felsefesinde bu konuda öncü metinlerden biri olan “Divine Omniscience and Voluntary Action”<sup>32</sup> adlı makalesinde Pike, bu problemin mantıksal fatalizmi çözmekle giderilemeyeceğini ve bu konuda bağdaşmazcı bir anlayışın kolaylıkla çürütülemeyeceğini ifade eder.

Pike, Tanrı’nın bilgisi üzerinden konuyu ele alır. O, “eğer söz konusu varlık Tanrı ise, o her şeyi bilendir” ifadesinin bir *a priori* hakikat olduğunu kabul eder. Bu *a priori* hakikatin “eğer söz konusu varlık Tanrı ise, yanlış inançlara sahip olmayacaktır” ve “Tanrı herhangi bir şeyde hata yapmaz” hakikatlerini ortaya koyduğunu söyler.<sup>33</sup> Buna göre, Pike’in argümantasyonunu kendi örneğimize göre değiştirirsek<sup>34</sup> onun iddiası şudur:

---

<sup>31</sup> Zagzebski, *The Dilemma*, s. 27-30.

<sup>32</sup> Pike, “Divine Omniscience and Voluntary Action”, s. 27-46.

<sup>33</sup> Pike, *a.g.m.*, s. 28. Tanrı’nın öninançlara sahip olması ile önbilgiye sahip olması burada aynı anlamda kullanılır. Ona göre, “‘A x’i biliyor’ doğrudur.” demek “‘A x’e inanıyor’ doğrudur ve x doğrudur.” demektir. Orta Çağda bu tartışmalarda önbilme kavramı daha çok kullanılırken, çağdaş dönemde Pike’in bu makalesini takiben öninanç kavramının kullanıldığı söylenebilir.

<sup>34</sup> Burada çimlerin şimdi biçilmiş olması söz konusu olduğu için tarihi önceki örneklerde olduğu gibi gelecek zaman (2016) için değil, şimdiki zamana (2015) göre vermekteyiz. Ayrıca Pike’in öncüllerini kendi örneğimize göre yazdığımızdan argümantasyonun numaralandırmasını da kendi çalışmamıza göre yapmış bulunmaktayız.

- (5) “Tanrı 80 yıl önce de vardı”, “Eğer Ali 2015’de çimleri biçtiyse, Tanrı 80 yıl önce de Ali’nin 2015’de çimleri biçeceğine inandı.”
- (6) “Tanrı, Ali’nin çimleri biçeceğine inanır”, “Ali’nin çimleri biçmesi doğrudur”u gerektirir.
- (7) Mantıksal çelişki olarak tanımlanan bir şeyi, belli bir zamanda yapmak birinin gücü dâhilinde değildir.
- (8) Belli bir zamanda şunu yapmak birinin gücü dâhilinde değildir: belli bir zamandan önceki bir zamanda kesin bir inanca sahip bir kişinin, söz konusu zamandan önceki zamanda o inanca sahip değildir durumunu meydana getirmek birinin gücü dâhilinde değildir.
- (9) Belli bir zamanda birinin, önceki zamanda var olan bir kişi hakkında, o zamanda var olmayan biri olmasını meydana getirmek, gücü dâhilinde değildir.
- (10) Eğer Tanrı, 80 yıl önce vardıysa ve Tanrı 80 yıl önce Ali’nin 2015’de çimleri biçeceğine inandıysa, eğer, 2015’de çimleri biçmekten kendini alıkoymak Ali’nin gücü dâhilindeyse, o zaman i-Ali’nin, Tanrı’nın yanlış bir inanca sahip olduğunu meydana getirebilmek 2015’de gücü dâhilindedir. Ya da ii- Tanrı’nın 80 yıl önce inandığı bir inanca, inanmadığını meydana getirmek, Ali’nin 2015’de gücü dâhilindedir. Ya da iii- Ali’nin eğer bunlar gücü dâhilindeyse, 80 yıl önce inanan o kişi Tanrı olamaz -yani 80 yıl önce Tanrı yoktur.
- (11) i’deki alternatif 6 ve 7’den dolayı yanlıştır, ii’deki alternatif 8’den dolayı yanlıştır, iii’teki alternatif, 9’dan dolayı yanlıştır.
- (12) Bu yüzden eğer Tanrı 80 yıl önce de vardıysa ve 2015’de Ali’nin çimleri biçeceğine inandıysa, Ali’nin 2015’de çimleri biçmemek gücü dâhilinde değildir.
- (13) O zaman, Ali’nin 2015’de çimleri biçmemek gücü dâhilinde değildir ve bu konuda iradi bir eylem de gösteremez.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Pike, **a.g.m.** s. 33-34. Pike, bu dilemmanın tartışıldığı metinlerde bulunan “özgürce eylemde bulunmak (*freely*)” yerine “iradi olarak eylemde bulunmak (*voluntary*)” kavramını tercih eder. Bunu yaparken bu ikisi arasında J. Locke’un kullandığı bir anlamda ayrılık görmediğini ve bu iki kavramın birbirinin yerine yazabileceğini söyler. Ancak John Locke, düşüncenin, iradenin

Buradaki argümantasyonda temel olan şey, Tanrı'nın geçmişte sahip olduğu bir inancı değiştirmenin kimsenin gücü dâhilinde olmamasıdır. Pike, 80 yıl önce çimlerin biçilmesinin doğru olduğunu, Tanrı'nın var olmasına ve her şeyi bilmesine bağlar. Onun ortaya koyduğu önemli bir şey vardır; buradaki zorunluluk kavramını modal-mantıksal bir kavram olarak görmez. Bu, gönüllü ya da iradi olarak yapmanın tersidir, mümkün olanın tersi değildir. Bu yüzden birinin eylemi için zorunlu diyorsa, onun isteğe bağlı olmadığını kasteder.<sup>36</sup> Bu ayırım meseleye yeni bir çözüm katar mı? Bu konuda tam bir şey söylemek mümkün görünmese de modal-mantıksal bir zorunluluğun içinde barındırdığı bazı problemleri dışarda tuttuğu ifade edilebilir. En azından bu anlamda zorunluluğun kati ve kesin sınırlarının dışında, ontolojik boyutuyla değil, failin onu yapmasındaki isteği düzeyinde konuşabiliriz. Nihayetinde önbilgi konusunda insan hürriyeti meselesi, Tanrı'nın ontolojik olarak zorunlu varlığına binaen zorunlu her şeyi bilmesine dayanarak ele alınmakta ve bu tip bir zorunluluğun transferi durumunda da kendisinin de böyle bir zorunluluğa sahip olması düşünülebilmektedir.

Tanrı'nın, gelecek olayların önbilgisine sahip olmasını, insanın bir yakın arkadaşının gelecek eyleminin önbilgisine sahip olmasına benzeterek yapılan çözme girişimlerinde bir insanın yakın arkadaşının eyleminin önbilgisine sahip olmasının onun özgürlüğünü etkilememesini, Pike, o insanın eylem hakkındaki inançlarının yanlışlanabilmesinin mümkün olmasıyla çürütülebileceğini söyler.<sup>37</sup> Bu yanlışlanabilme ihtimalinin her daim var olduğu durumda arkadaşının eylemi de özgür olacaktır. Tanrı'nın inancının bu konuda farklı bir özellikte olması ve Pike'nin iddia ettiği gibi onun inançlarının yanlışlanamaması, insan ve Tanrı söz konusu olduğu bu

---

bulunmadığı yerde özgürlüğün olmadığını, fakat özgürlüğün bulunmadığı yerde iradi eylemin olabileceğini ifade eder ve örnek olarak şunu verir: bir kimsenin, görüp konuşmayı çok özlediği birisinin bulunduğu bir odaya derin uykudayken taşındığını ve kendi gücüyle çıkamayacak bir biçimde oraya kilitlendiğini düşünelim, uyanır ve kendisini böylesine özlediği birisiyle bulmaktan sevinçlidir ve orada isteyerek kalır. Bu durumda iradi ancak özgür olmayan bir eylem gerçekleşmiş olacaktır. John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, Book II, Chapter XXI, 8-11, s. 237-238. [Kitabın Türkçedeki çevirileri için bkz. John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1996; **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, çev. Meral Delikara Topçu, İstanbul, Öteki Yayınları, 2000.]

<sup>36</sup> Pike, **a.g.m.**, s. 38.

<sup>37</sup> Pike, **a.g.m.**, s. 41-42.

durumların farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle bir tanrı anlayışının olduğu yerde bu meşhur dilemmaya bağdaşırıcı bir çözüm bulmak, ona göre mümkün değildir.

Burada görünen odur ki, her ne kadar Plantinga gibi felsefeciler, teolojik determinizmi, mantıksal fatalizme indirgeyerek ve Ockham gibi bir otoriteyi de arkalarına alarak problemi çözdüklerini iddia etseler de söz konusu Tanrı'nın önbilgisi olduğu için, mevzu bu kadar kolay ele alınamayacaktır. Tanrı, her şeyi bilen bir varlık olduğundan dolayı, hatta Pike'ın ifadesiyle onun bir şey hakkındaki inançları asla yanlışlanamayacağından dolayı, Tanrı'nın inançları için değişir durumlar demek ya da arızı olarak zorunlu olmadığını söyleyerek bu sorunu çözmek zor görünmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın basit önbilgiye sahip olduğunu söyleyen bazı düşünürler de böyle bir çözüme girişiminin zorluklarına düşmeden basit önbilgiyi doğrulayabileceklerini düşünmektedirler. Şimdi, David P. Hunt örneği üzerinden, basit önbilginin bu şekilde nasıl savunulabileceğini görebiliriz.

## **2. Tanrı'nın Önbilgisinin Nedenselliği**

Yukarıda, Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemini, Tanrı'nın önbilgisinin, bir değişmez durum olmadığı aksine değişir bir durum olduğunu söyleyerek çözüme girişimini ele aldık. Bu çözüm anlayışında Tanrı'nın inanmasının da onun önbilgisi gibi değişir bir durum olması gerekmektedir. Yani, Ockham'a göre, Tanrı'nın önbilmesi ya da inanması, gelecek bir durumu içeriyorsa değişir durumlar kategorisinde sayılmaktaydı. Ancak bunlara her ne kadar değişir durumlar desek de, değişimleri durumunda (yani özgür failin başka bir şey yapması durumunda) 'Tanrı'nın zihninde onun için farklı bir inanç oluşabilir mi?' ya da 'Tanrı'nın inandığı şey yanlışlanmış mı olur?' gibi sorular ortaya çıkmaktaydı. Bu da yukarıda görüldüğü üzere Pike'ın bağdaşmazcılığının dayandığı temellerden biriydi. Bazı basit önbilgi savunucuları, Tanrı için böyle bir yanlışlanma ihtimalinin bile olmaması gerektiğini düşünürler. Burada önemli olan Tanrı'nın önbilgisinin insan eylemleri için bir nedensellik oluşturup oluşturmayacağıdır. Bu anlayışa örnek olarak David P. Hunt ele alınacaktır.

Her şeyden önce Hunt, teolojik fatalizmin mantıksal fatalizme indirgenmesinde, herhangi bir doğru önermenin, Tanrı onu doğru bildiği için Tanrı'nın bilmesine eşitlenmesini yanlış bulur. Yani Hunt'un deyimiyile "3+4=7" ile "Tanrı (3+4=7) bilir" indirgemecilere göre eşittir. Çünkü her mümkün dünyada Tanrı vardır ve her mümkün dünyadaki doğruyu bilir. Böyle bir eşitleme söz konusu olduğunda Hunt'a göre 3+4=7 olduğu yerde Tanrı bunu bildiği için "Tanrı vardır" demektir ve bu ikisi birbirine mantıksal olarak eşit olmuş olur. Böyle bir durumda da Tanrı'nın bir şeyi bilmesi, o şeyin varlığını gerektirmiş olur, o şeyin kendisinin dışında başka bir şeye ihtiyaç yok gibi görülür. Hâlbuki ona göre teizm, başka bir şeyin eklenmesine de gerek duyar. Eğer örneğin p ve 'Tanrı'nın p'yi bilmesi' sadece aynı şey olsaydı, bu düşünülebilir bağımsız doğrulamayı gerektiren her şeyi bilen Tanrı'nın hayret verici bir özelliği olacaktı.<sup>38</sup>

Bunun yanında Tanrı'nın inançlarının, değişir durum olarak addedilmesi, Hunt'a göre problemlili görünür. Çünkü Tanrı'nın önbilgisini yanılmaz bir şekilde ele almak, bizce de bazı şeyleri gerektirecektir. Kendi örneğimiz üzerinden düşünersek, Tanrı, Ali'nin çimleri biçeceğine inanmışsa Ali çimleri biçmiştir. Yani Tanrı'nın her şeyi bilmesi, Ali çimleri biçtiyse, Tanrı'nın onun çimleri biçeceğini bildiğini garanti etmektedir. Bu, aynı şekilde Tanrı biliyorsa, Ali'nin çimleri biçeceğini gerektirmektedir. Bu durumda her ikisi de değişir durum olmaktadır yani Ali'nin çimleri biçeceği geleceğe dair olduğu için değişir bir durum ise, Tanrı'nın buna inancı da değişir bir durumdur ve burada sanki mantıksal bir eşitlik söz konusudur. Bu Ockhamcı tarzı hatalı bulan Hunt'a göre, Tanrı'nın yanılmaz bilgisinden dolayı onun inançları veya bilgisi değişmez durum olmalıdır. Ancak bu değişmez durum oluş, Ali'nin eyleminin değişir durum olmasını etkilemeyecektir. Çünkü Hunt'a göre burada birbirinden farklı iki durum söz konusudur, biri Tanrı'nın inandığı şey, diğeri de Ali'nin yapacağı şeydir. Birbirlerine eşit iki şey olmadıkları için mantıksal bir eşitlikmiş gibi her ikisi de değişir durum olarak ele alınmamalıdır.<sup>39</sup> Hunt'un burada takındığı tavır, Tanrı'nın yanılmaz bilgisine sonsuz güveni verirken, insanın bu

<sup>38</sup> David P. Hunt, "On Augustine's Way Out", **Faith and Philosophy**, 16/1, Ocak 1999, s. 15-16.

<sup>39</sup> Bkz. Hunt, "Simple Foreknowledge View", s. 82-87. Burada Hunt, Âdem'in günah işlemesini Tanrı'nın önbilmesi üzerinden örneklendirerek anlatır.



durumda nasıl özgürce eylemde bulunacağı sorusunu ortaya koyar. Yani mevcut vokabüleri ile sorarsak, Tanrı'nın önbilgisinin değişmez durum olması söz konusuysen, Ali'nin çimleri biçeceğinin değişir durum olması mümkün müdür?

Ockhamcı çözümde, Tanrı'nın gelecek hakkındaki bir inancı, geleceğin ortaya çıkmasına bağlı olduğundan değişir durum olarak düşünülür. Yani Ali çimleri biçmekten kendini alıkoyabilseydi, Tanrı, onun çimleri biçeceğine inanmamış olabilirdi ve Ali'nin kendini alıkoyması yani özgürce eylemde bulunmasını boşa çıkaracak herhangi bir inanç olmayabilirdi denilmektedir. Hunt'a göre yanılmaz önbilgiye dayanarak, Ali'nin başka bir şey yapabileceğini düşündürecek hiçbir sebep yoktur. *Öyle yapabilmesi karşıolgusal (counterfactual) olarak doğrudur ancak bilfiilde geçerliliği olan bir şey söz konusu değildir.*<sup>40</sup> Hunt'un ortaya koyduğu bu görüş, bu yönüyle bağdaşırıcı değil, teolojik fatalist bir görüntü arz etmektedir.

O zaman böyle bir durumda Tanrı'nın yanılmaz bilgisini, bu derece doğrulayıp hala insanın özgürce eylemde bulunduğu nasıl söylenebilir? Hunt'a göre bağdaşırıcılık, burada insanın eylemlerinde kozal bir belirlenimin olmamasıyla söz konusu olmaktadır. Yani Tanrı'nın önbilgisi nedenselliğe sebep olmaz. Ona göre, evrendeki

---

<sup>40</sup> Hunt, **a.g.m.**, s. 85. Karşıolgusal olarak doğrudur demek, 'başka bir şekilde olsaydı öyle olabilirdi' demektir. Ancak bu 'başka bir şekil', asla olmamış bir durumu ifade eder. Karşıolgusal (*counterfactual*) kavramı, hiçbir şekilde gerçekleşmemiş olayları anlatmak için kullanılır. Kategorik önermelere uygulandığında 'gerçekte yanlış olan (*false in fact*)' anlamına gelir. Ama daha çok şartlı önermelerle alakalı olarak ele alınır. Şartlı önermelerde de ilk öncülünün yanlış olduğu bir durumu gösterir. Bkz. R. S. Walters, "Contrary-To-Fact Conditional", **The Encyclopedia of Philosophy**, 1-2, ed. Paul Edwards, New York, Macmillan Publishing Co., 1972, s. 212-216. Bu nedenle karşıolgusal şartlı önermeler, Türkçe olarak "eğer A olmuş olsaydı, B olurdu" formunda yazılabilir. Ancak buradaki A, yukarıda belirtildiği gibi asla olmamış bir durumu ifade etmektedir. Batı dünyasında, karşıolgusal şartlı önermeler, David Hume'un sebep tanımı içerisinde yer alan "... öyle bir obje ki eğer birinci obje olmamış olsaydı, ikincisi hiçbir zaman var olamazdı" şeklindeki açıklamaya kadar geri götürülür. Bkz. David Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945, s. 115. Ancak modern dönemde David Lewis ile daha derin bir analizinin yapıldığını görmekteyiz. Bkz. David Lewis, **Counterfactuals**, Oxford, Blackwell Publishers, 1973; Peter Menzies, "Counterfactual Theories of Causation", <http://plato.stanford.edu/entries/causation-counterfactual/> 16.04.2015. "Counterfactual" kavramının Türkçedeki karşılığı olarak kullandığımız "karşıolgusal" ifadesi, en yaygın olarak kullanılan kavramdır. Bu tür çevirinin yapıldığı şu kaynaklara bakılabilir: Aret Karademir, Pakize Arıkan Sandıkçioğlu, "David Lewis'in Modal Realizmde Dünya-ötesi Karşıolgusal Önermeler, İkinci Dereceden Dünyalar ve Dünyalar Arası Nedensellik Sorunları", **Felsefe Tartışmaları**, 43, 2009, s. 1-15; Fatih Öztürk, "Epistemology of Counterfactuals and Experience", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 17, 2014, s. 131-140. Ancak bu konuda "vakıya aykırı" ya da "karşıt-durumlar" gibi çevirilerin de olduğu söylenebilir. Bkz. Peterson vd., **Akıl ve İnanç**, s. 224; Yavuz, **a.g.e.**, s. 148-156.

şeyler belirlenmişlerse başka bir şeyin olması mümkün değildir. Ancak insan eylemlerinde böyle bir kozal belirlenimin olmadığı görülür. Hunt, bu noktada Augustinci bir çözüm yolu sunmaya çalışır.<sup>41</sup>

Augustine'nin bu probleme yaptığı çözüm, belki de birçok inananın, akli olarak tutarlılık tartışmalarına girmeden kabul ettiği anlayıştır. Augustine, Adem'in günah işlemesi ve sorumlu olması üzerinden konuyu anlatır. Biz kendi örneğimize göre uyarlırsak Augustinci tarzda, zorunluluk şöyle algılanmalıdır;

(14) Eğer 80 yıl önce Ali'nin çimleri biçeceğini Tanrı biliyorsa, çimleri biçme eylemi zorunludur.

(15) Çimleri biçme zorunlu bir eylemse, özgür bir eylem değildir.

Öyleyse (16) Ali'nin çimleri biçeceğini Tanrı biliyorsa, Ali özgür değildir.<sup>42</sup>

Hunt, Augustine'e dayanarak, bizim kurmuş olduğumuz (14) nolu önerme gibi bir önermedeki zorunluluğun, kozal bir zorunluluk olmadığını, buradaki fatalist şeyin zamansal zorunluluk olduğunu ifade eder. Bu zorunluluk, bir nedenselliğe sebep olmayan ve özgür irade ile de çelişmeyen *zamansal düzenle* belirlenmiş bir türdedir. Oysa özgür iradenin söz konusu olduğu durumda *kozal* ya da *açıklama (explanatory) düzeni* vardır. Zamansal düzen ile kozal veya açıklama düzeni, günlük algımızda aynı şeye denk gelmektedir yani bir sebepsel ya da zamansal düzende önce olan şey, diğerinden öncedir. İlahi önbilgi durumlarında ise Hunt'a göre bu iki düzen ayrılır ve zamansal olarak kapalı olan şey (yanılmaz bir şekilde önceden bilinmiş olduğundan) kozal olarak açık olabilir. Yani Augustine'nin deyimiyile Hunt "bir adam, Tanrı, onun günah işleyeceğini bildiğinden dolayı günah işlemez" der.<sup>43</sup> Bu, Augustinci anlayış için özgürce günah işlemeye ilgili olarak yeterlidir.

Bu tür bir özgürlüğe imkân veren önbilgi anlayışının, insanın başka bir insan hakkındaki önbilgisiyle benzer olduğu söylenebilir. Örneğin, bir insanın önbilgisi

---

<sup>41</sup> Bkz. Hunt, "On Augustine's Way Out", s. 3-26.

<sup>42</sup> Hunt, **a.g.m.**, s. 4.

<sup>43</sup> Hunt, **a.g.m.**, s. 9-10.

diğer insan için nedensel bir etki oluşturmamaktadır. Bundan dolayı Tanrı'nın önbilgisi için böyle bir nedensel etkiyi, gereklimiş gibi görmek zorunda değildir. Bu ilk bakışta bazı insanlar için problemin çözülebileceği anlamına gelse de bizce bazı sorunları içinde barındırmaktadır. Çünkü Tanrı'nın önbilgisiyle önbilinen şey, sebepleri, etkileri tamamen kişinin bilebilmesinin imkanı olduğu bizzat gördüğü bir durumda oluşur. Ancak, bir insanın gelecek eylemleri için olan önbilgimiz böyle değildir. Bu nedenle Tanrı'nın gelecek eylemlerimizi önbilmesi, onun sınırsız bilgisiyle düşünüldüğü zaman bu analoginin haklı olamayacağı söylenebilir.

Hunt, Augustine'nin de bu nedenle Tanrı'nın gelecek eylemleri önbilmesi söz konusu olduğunda bu analogiyi yeterli bulmadığını ve daha öteye gitmeye ihtiyaç duyduğunu söyler. Ona göre, Augustine, ilahi önbilgi için *insani hafıza* argümanını kullanır. Burada hafızanın, insani önbilgiden daha fazla probleme katkısı olduğu düşünülür. İlahi önbilgi için insanın hafızası ile geçmiş olayların arasındaki benzerlik kullanılır. İnsan, geçmiş bir olayı, bütün sebeplerini ve onu var eden nedenlerini bilerek hatırlar. Ancak buradaki hatırlama içerisinde o olaya bir etki söz konusu değildir.<sup>44</sup> Burada “geriye dönük hafıza (*reverse memory*)” olarak isimlendirilen bu geçmiş hatırlama analogisi için zamansal bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Tanrı'nın gelecek olaylarla ilişkisi, insanın geçmiş bir olayı hatırlaması gibi bir zamansallık durumu içerir. Augustine'nin çıkış yolu da, Hunt'un söylediği şekliyle bu zamansallık durumunda yatar. Çünkü ona göre ilahi önbilgi gerçekte bir tür zorunluluk içerir. Bir mutlak zorunluluk türü iması içerir ki bu da “zamansal zorunluluk”tur. Burada kozal ya da açıklama zorunluluğun olmadığı sadece zamansal bir zorunluluğun olduğu bir durum ile Hunt'a göre bağdaşırcılık haklı bir şekilde savunulabilir.<sup>45</sup>

Bu tür bir bağdaşırcılıkta da kozal olarak belirlenim ve zorlamanın olmadığı durumda insanın özgür olduğu anlayışı yer almaktadır. Yani Âdem'in düşüşü bir taşın

---

<sup>44</sup> Hunt, **a.g.m.**, s. 10-11.

<sup>45</sup> Bkz. Hunt, **a.g.m.**, s. 12.

düşüşüne benzememektedir.<sup>46</sup> Tanrı'nın zamansal zorunluluk yaratması, nedensel zorunluluk gibi algılanmamalıdır.

Ancak Tanrı'nın hem önbildiği, hem de kişinin karşılığusal olarak başka bir şey yapma gücü olsa da Tanrı'nın bu önbildiği durumdan başkasının oluşmasının mümkün olmadığı bir anlayışta insan, hürriyet sahibi olabilecek midir? Hunt, böyle bir şeyin imkânının da var olduğunu düşünür. Tanrı'nın önbildiği şey, gerçekleşeceğinden dolayı başka bir şey yapmamızın mümkün olmadığı bir durumda, dışardan bir zorlama yoksa insan hürriyeti için bir alan hala söz konusudur. Bu da özgür eylemler için alternatif ihtimallerin zorunluluğunun reddedilebileceği anlamına gelmektedir. Bu tür bir özgür irade anlayışının mümkün olduğu görüşünü, Hunt, alternatif ihtimaller prensibini, *a priori* olarak kabul etmenin hatalı olduğunu dile getiren Frankfurt'a dayandırır.<sup>47</sup> Çünkü zamansal zorunluluğun özgür irade ile bağdaşmadığının reddedildiği bu Augustinci görüşte, örneğin eğer Ali çimleri biçmekten kendini alıkoyamıyorsa, bir falin gerçek anlamda özgür ve ahlaki olarak sorumlu olabilmesinin bir yolu olmak zorundadır.<sup>48</sup> Bu da kişinin alternatif ihtimaller olmadan da özgürce eylemde bulunmasının mümkün olduğu bir anlayışı kabul etmekle mümkündür.<sup>49</sup>

Sonuç olarak, Tanrı'nın eylemlerimizin sebebi olmadan bir önbilgiye sahip olmasının yanında, bilfiil olarak başka eylemlerde bulunamayacağımızdan, onun bu konudaki bilgisi ya da inancının değişmesi ve yanlışlanmasının mümkün olmadığı bir anlayış ortaya konulmuş gibi görünür. Ancak bizce Tanrı'nın nasıl bildiği veya bilgisinin gerçekten nedensel bir etkiye sahip olup olmadığı bu kadar açık anlaşılabilen bir şey değildir. Tanrı'nın kullarıyla ve yarattıklarıyla kurduğu kognitif ilişkinin nasıl olduğuyla ilgili ortaya konan düşüncelerin bir analogiden öteye gitmesinin imkanı

---

<sup>46</sup> Hunt, "Simple Foreknowledge View", s. 87-88.

<sup>47</sup> Hunt, **a.g.m.**, s. 89-90. Bkz. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", s. 829–839. Frankfurt tipi özgür irade anlayışı, açık teistlerin özgür irade anlayışının anlatıldığı üçüncü bölümde detaylandırılacaktır.

<sup>48</sup> Hunt, "On Augustine's Way Out", s. 16-17.

<sup>49</sup> Hunt, alternatif ihtimaller prensibine karşı örneklerin ilahi önbilgi probleminde savunulabilir olduğunu kabul eder ve bu Frankfurt tipi örneklerin alternatif ihtimaller prensibinin yanlış olduğunu göstermede haklı bulur. Detaylı bilgi için bkz. David P. Hunt, "Frankfurt Counterexamples: Some Comments on the Widerker-Fischer Debate", **Faith and Philosophy**, 13/3, 1996, s. 395-401.

tartışılabilir.<sup>50</sup> Tanrı'nın bilmesinin nasıllığı ile ilgili tartışmalar bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Şimdi de teolojik determinizm probleminde basit önbilgi teorisindeki bir diğer yoruma geçebiliriz. Bu anlayışta, Tanrı'nın önbilgisi kavramı içerisindeki “ön-” ekinin arka planındaki Tanrı'nın zamanla ilişkisi üzerinden bir çözümleme yapmaya girişilir. Yapılan bu çözümlemede Tanrı ezeldir ve ezeli olan Tanrı için önbilgi ve insan hürriyeti ile ilgili bir problem bulunmamaktadır.

### 3. Tanrı'nın Önbilgisinin Ezeliliği

Tanrı'nın önbilgisinin, insan hürriyetiyle bağdaştığını iddia eden basit önbilgi anlayışlarından bir diğeri de Boethius'a kadar geri götürülen, Tanrı'nın ezeli olarak önbilmesiyle insan hürriyetinin tehlikeye girmediği görüşüdür.

Boethius'un bu problemin çözümü için karşı çıktığı iddia, “Tanrı dün, yanılmaz bir şekilde A'yı bildi, inandı” önermesindeki “dün” kavramıdır. (Ya da kendi örneğimizde “Tanrı 80 yıl önce Ali'nin 2016'da çimleri biçeceğini bildi” önermesindeki “80 yıl önce” kavramıdır.) Buradaki önermede “dün bildi” demek ona göre yanlıştır. Çünkü Tanrı zamanın içinde değildir ve zamansal niteliklere de sahip değildir. Bu yüzden Tanrı'nın dün, bugün veya yarın bileceğini söylemek veya belli bir tarihte, mesela 2 Aralık 2015 gibi, bileceğini söylemek de hatalıdır.

Boethius'un, Tanrı ve zaman ilişkisine getirdiği yorum “ezelilik (*aeternitas*)”<sup>51</sup> kavramı etrafında gelişir. Ona göre ezelilik, “sınırsız bir hayata, bütünüyle aynı anda

---

<sup>50</sup> Bu konuda bkz. Eleonora Stump, Norman Kretzmann, “God's Knowledge and Its Causal Efficacy”, **The Rationality of Belief and the Plurality of Faith**, ed. Thomas D. Senior, Ithaca NY, Cornell University Press, 1995, s. 94-124. Yazarlar bu makalede insanın kognitif sürecini bile anlamamızın zor olduğu bir durumda Tanrı'nın kognitif süreçlerini bilme iddialarını Aquinas üzerinden, bilinemezci bir tarzda değil, ele almaktadırlar.

<sup>51</sup> Boethius'un *Philosophia Consolatio* kitabını Türkçeye çeviren Çiğdem Dürüşken, Latince'den yaptığı bu çeviride her ne kadar “aeternitas”ı “sonsuzluk” olarak karşılamışsa da Türkçede daha yaygın bir şekilde “ezelilik” olarak çevrildiğini görmekteyiz. (Bkz. Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2011.) Burada dikkat çekilmesi gereken başka bir husus daha vardır. “Eternity” kavramı, Türkçede “ezelilik” ve buna bağlı bir şekilde “eternal” kavramı da “ezeli” olarak çevrilir. Kelimenin Latince kökü olan “aeternus”, ise “başlangıcı ve sonu olmayan” şeklinde tanımlanmıştır. (**Oxford English Dictionary**'de “eternity”nin Latince kökü için bkz. <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/eternity> 12.07.2015.) Bu bağlamda ezeli kavramını başlangıcı olmayan, ebedi kavramını da sonu olmayan şekilde tanımlayıp, “eternal” kavramı için “ezeli ve ebedi” tanımlaması yapmak daha doğru olabilir. Türkçede bu tür çevirinin yapıldığı metinleri de görmek mümkündür. (Bkz. Brian Davies, **Din Felsefesine Giriş**, çev. Fatih Taştan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2011, s. 171-204; Cafer Sadık Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akıllığı**, Samsun, Etüt Yayınları, 2000, s. 159-166.) Peki, sadece ezeli demeyip ezeli ve ebedi demek bize ne kazandırabilir? Öyle

ve tam bir hakimiyettir.”<sup>52</sup> Orta Çağ Hristiyan felsefesinde ezellik üzerine yapılan tartışmaların neredeyse hepsi, Boethius’un bu tanımını referans alarak, onun etrafında dönmektedir.<sup>53</sup>

Boethius’a göre bu tanım, zamansal şeylerle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü zamana bağlı olarak yaşayan her varolan şey, şimdinin içinde yaşayarak geçmişten geleceğe doğru yol alır. Zamanın içinde bulunan hiçbir varlık, kendi yaşam süresinin bütününe kavrayamadığı gibi o, henüz yarına ermemiştir ve dünü de kaybetmiştir. Yaşadığı bugünde bile ancak değişebilir ve geçici bir anı yaşayabilir. O halde zamana şartlı yaşamak durumunda olan varlık, ne var olmaya başlamıştır, ne de bir an gelecek varolmasını durdurabilecektir. Bunun karşısında zamansal olmayan ezeli varlık, Boethius’a göre “*ezeli* bir hayatı bütünüyle, dolu dolu aynı anda yakaladığı ve ona hakim olduğu için, geleceğin her ayrıntısından haberdar, geçmişin de hiçbir ayrıntısını kaçırmamış olan”dır.<sup>54</sup>

Ayrıca o, ezeli varlığın ne olduğunu kitabında ele alırken, Platon’un evren ve madde için söylediği sonsuz yaşamdan farklı bir şeyi kastettiğini de dile getirir. Çünkü kastedilen bu sonsuz yaşamı sürdürmek başka şey, sonsuz yaşamın bütün varlığını aynı anda kucaklamak başka bir şeydir.<sup>55</sup> Böyle bir şey de ancak Tanrı’ya özgü

---

görünüyor ki kavramın kendisinden çıkılarak yapılacak böyle bir tahlille, “eternity”yi sadece zamansız olarak anlamak mümkün olmayacak ve kavramın aslındaki ikilik de ifade edilmiş olacaktır. Üçüncü bölümde göreceğimiz üzere, ezelliliğin zamansızlık ve zamansallık şeklinde iki alternatif yorumu vardır. Bununla birlikte analitik din felsefesinde “eternity” kavramı çoğu metinlerde, anladığımız kadarıyla, klasik görüşten gelen bir yorumlama ile zamansızlık görüşünü doğrudan ifade ederken, zamansallık görüşü için de “temporal” ya da “sempiternal” kavramları da kullanılmaktadır. (Bu konuda detaylı bilgi için bkz. William Kneale, “Time and Eternity in Theology”, **Proceedings of the Aristotelian Society, New Series**, 61, 1960-1961, s. 87.) Özellikle Boethius’un bu kavrama “zamansızlık” tanımı getirdiği ve bu anlamın, birçok Orta Çağ düşüncesinin hareket noktasını teşkil ettiği de ifade edilir. (Bkz. Davies, **a.g.e.**, s. 171-172.) Hasker’in de bu ayırımın farkında olarak, bazı metinlerinde “eternity” kavramını zamansızlık olarak kullandığını görüyoruz. (Bkz. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 114-170.) Bu nedenle çalışmada, biz de genel kullanıma uyarak “eternal” kavramını, ezeli olarak yazdığımız yerlerde aslında bir zamansızlık, zamanın dışında olma durumunu; “temporal” kavramının kastedtiği mana ile de zamansallığı düşünmekteyiz.

<sup>52</sup> **Felsefenin Tesellisi**, 5.kitap, 6.kısım. [Kitabın İngilizce çevirisi için bkz. **The Consolation of Philosophy**, çev. W.V. Cooper, USA, Random House Publisher, 1943.]

<sup>53</sup> Ancak bu tanımlamayı ilk kez Boethius’un yaptığı düşünülmemektedir. Bu tanımın, Plotinus’un *Ennada*’da ortaya koyduğu tanımla paralellikler arz ettiği, daha önce de Platon aracılığıyla Parmanides’in de kullandığı söylenmektedir. Tartışmalar için bkz. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, “Eternity”, **The Journal of Philosophy**, 78/8, 1981, s. 431.

<sup>54</sup> **Felsefenin Tesellisi**, 5.kitap, 6.kısım.

<sup>55</sup> Ayrıca “eternal”in, burada, Tanrı’ya atfedildiği zaman, “timeless”dan çok daha fazla anlam içerdiğini düşünenler de vardır. Buna göre, “timeless” bizim sayılara atfettiğimiz anlamda zamansızlığı içerirken, Boethius’un tanımındaki “eternal” varlık, “sınırsız bir hayata tam ve bir

olabilir. Bu durumda Tanrı'nın yarattıklarından önce gelmesi, zamana bağlı niceliksel açıdan değil; Tanrı'nın bizzat kendi doğasıyla ilişkilidir. Nihayetinde diğer varlıklar bu durumda Tanrı'yı taklit etmektedirler. Bu konuda Boethius, doğru adlar vermek gerekirse Tanrı'nın *ezeli (eternal)*, diğer varlıkların da *sürekli (infinitive)* olduğunu söylemenin doğru olduğunu belirtmektedir.<sup>56</sup> Buna göre o, Tanrı'nın önceden bilmesini de şöyle ifade eder:

O halde, her yargı, kendi doğasına göre, kendisine konu olanları kavradığından ve Tanrı da ezeli bir şimdiye (*ever-present eternity*) sahip olduğundan, onun bilgisi de zamanın bütün değişimlerini aşarak kendi ezeli şimdisinde nasıl ise öylece kalır ve geçmişin ve geleceğin sonsuz uzanımını kapsayarak, kendisinin dolaysız bilmesi içinde her şeyi şimdi oluyormuş gibi seyreder. Bu yüzden Tanrı'nın her şeyi anlamasını sağlayan önbilgisinin ne olduğunu bilmek istiyorsan, buradaki önbilgiyi, *geleceği önceden bilmek olarak değil, asla değişmeyen şimdinin bilgisi olarak değerlendirmek* daha doğru olacaktır. Bu yüzden bunu *önceden görme (praevidentia)* değil de, *bütünsel görme (providentia)* olarak anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü o, bütün aşağı şeylerden çok uzakta olduğundan hepsinin üstünde bir dağın zirvesindeymiş gibi bakar.<sup>57</sup>

Tanrı'nın bu bakışının zorunluluk ve mümkünlük açısından değerlendirmesini de yapan Boethius'a göre, burada Tanrı'nın bilmesinin o eylemi yapan kişinin özgürlüğünü kısıtlamadığı, gelecekte olacak olan o olayın tanrısal gözle bakıldığında zorunlu olduğu, ancak kendi doğasına göre değerlendirildiğinde tümüyle özgür ve bağımsız olduğu gerçeği vardır. Çünkü ona göre iki tür zorunluluk vardır: İlki doğal zorunluluktur, mesela bütün insanların ölümlü olması, ikincisi koşullu zorunluluktur ki buna da örnek olarak, birinin yürüdüğünü biliyorsanız onun yürümesinin zorunlu olmasını verir. Çünkü birinin biliyor olduğu bir şey, bilinenden başka türlü olamaz.

İşte bunun gibi önbilgiye sahip Tanrı da bir şeyi biliyorsa, o şey doğasında hiçbir zorunluluk olmasa da zorunlu olarak olur. Tanrı insanın özgür eylemlerinden gelecekte olacak olanları şimdide görür. Bu yüzden bunlar Tanrı'nın önbilgisi ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde koşula bağlı olarak zorunlu; kendi başlarına düşünüldüklerinde, kendi doğalarının özgürlüğü içindedirler. Yani, Tanrı'nın

---

kerede sahip”, bir yaşamı olan ve bu anlamda sayılardan tamamen farklı olan bir varlıktır. Bkz. Murray MacBeath, Paul Helm, “Omniscience and Eternity”, **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, 63, 1989, s. 56-57.

<sup>56</sup> **Felsefenin Tesellisi**, 5.kitap, 6.kısım.

<sup>57</sup> **Felsefenin Tesellisi**, 5.kitap, 6.kısım [İtalik vurgular bize aittir.]

olacağını bildiği her şeyin olması kuşku götürmez, ama bunların bazıları insanın özgür iradesine göre olur.

Ayrıca bunlar, Tanrı'nın bilmesi hakkında onun doğasında bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü tanrısal bakış, gelecekteki her olaydan önce gelir ve onu, kendine özgü bilgisinin şimdisine getirerek geri çağırır ve önceden bildiğini bir şöyle, bir böyle değiştirerek bocalamaz. Kendisi hiç değişmeden, tek bir bakışla yapılan değişiklikleri önceden bilir ve hemen anlar. Bu her şeyi şimdi kavrama ve görme yetisi, gelecekte olacak olanların sonuçlarından değil, Tanrı'nın kendisine özgü doğrudanlığından kaynaklanır.<sup>58</sup>

Boethius'tan sonra, Tanrı'nın ezeliği ve zamanın dışında oluşunu savunan Batı dünyasındaki önemli isimlerden biri de Augustine'dir. O, *İtiraf*lar'ının 11. Kitap'ında bu konudaki görüşlerini belirtir ve Tanrı'nın zamansal varlıklarla karşılaştırmasını şöyle anlatır:

Senin yılların ne gider ne de gelir; bizimkilerse gider gelir ki, her şey sırasıyla gelebilirsin. Senin yıllarının hepsi aynı anda şimdi de durmaktadır; durdukları için de gelenler gidenleri bertaraf etmez, çünkü senin yılların hiç geçmez. Ama bizim yıllarımız ancak hep birden geçmiş olunca tamamlanacaktır. Senin yılların bir gündür, ama her gün gelen bir gün değil, hep bu gündür, çünkü senin bugünün yerini yarına bırakmaz, dünün de yerini almaz. Senin bugünün ezeli ve ebedidir.<sup>59</sup>

Bu ifadelerde Boethius'da olduğu gibi, Tanrı'nın her şeyi kuşatan bir şimdisine vurgu yapılmaktadır. O, bir taraftan da Tanrı'nın en yüce ve değişmeyen olduğunu ifade ederken, "Sende bugün hiç bitmez, ama bizim bugünümüz sende biter, çünkü bugün ve diğer günlerin hepsi sendedir" demektedir.<sup>60</sup> Ancak bu iki düşünürün tarzlarının farklı olduğu, Boethius'un ilahi ezililik fikrini doğrudan ve rölatif olarak hürriyet problemi ile sunarken; Augustine'in bu düşünceyle mücadele ettiğini ve zaman düşüncesindeki süregelen bilmeceyi açıklamaya çalıştığını söyleyen Helm, Augustine'in ilahi ezililik ve ilahi mükemmellik arasında bir bağ oluşturduğunu ve Tanrı'yı bütün zamanların nedeni ve zamansız bir varlık olarak düşündüğünü dile getirir.<sup>61</sup> Ezililik anlayışının altında, burada da kısmen ifade etmeye çalıştığımız gibi

---

<sup>58</sup> **Felsefenin Tesellisi**, 5.kitap, 6.kısım.

<sup>59</sup> Augustinus, **İtiraf**lar, 11. 13.16, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2010.

<sup>60</sup> **İtiraf**lar, 1.6.10.

<sup>61</sup> Paul Helm, "Eternity", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/eternity/> 30.04.2012.



Yaratıcı ile yaratılan arasındaki keskin ve radikal bir ayrımın var olduğu her zaman korunmuştur. Yapılan yorumlarda bunun teistik dinlerin değişmez, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve mükemmel olan tanrı algısıyla ilişkisi de göz ardı edilmemektedir. Ancak bu durumda, zamansız bir Tanrı'nın insanlarla ilişkisinin nasıl olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır.

Çağdaş dönemde ezellilik kavramı, Batı dünyasında Boethius'un tanımı üzerinden tartışılabilirken, bunun en iyi örneği Eleonora Stump ve Norman Kretzmann'ın yazdıkları "Eternity" başlıklı makaledir.<sup>62</sup> Bu makalede yazarlar, Boethius'un tanımını esas alarak zamansız ezeli bir tanrı anlayışını ortaya koyarlarken, ezeli Tanrı'nın insanlarla ilişkisini de temellendirmeye çalışırlar.

Yazarlar ezelliliğin ne olduğunu, Boethius'un yukarıda geçen tanımının, yani "sınırsız bir hayata bütünüyle aynı anda ve tam bir sahip olma", içinde bulunan dört unsur üzerinden incelemektedirler. Bunlardan birincisi ezeli olanın bir *hayata sahip olmasıdır*. Bu tabii ki de biyolojik veya fiziksel bir hayat değil, bir şüurluluk halidir. Aynı zamanda bu durum, dünyanın Platon'un söylediği anlamda sonsuz olsa da bir hayata sahip olmadığından, ezeli olmayacağını gösterecektir. İkinci unsur, *sınırlanamazlıktır*. Bu durumda ezeli varlığın hayatı sınırlanamaz ve onun bir başlangıç ya da sonunun olması mümkün değildir. Bir diğer unsur sınırsız hayat kavramının yorumundan ortaya çıkmaktadır. Burada sınırsız hayatın *özel bir türde süre (duration of a special sort)* gerektirdiğini düşünülür. Çünkü yazarlara göre hayat kelimesi bir süre içerir ve bu süre kavramı dördüncü unsurun arka planının bir parçası olarak da büyük öneme sahiptir. Dördüncü unsur ise *aynı anda ve tam bir sahip olmadır*. Kendi hayatının hepsine tam olarak sahip olabilmek için öncelikle zamansal olmamak gerekir. Böylece ezellilik sadece süre ile değil zamansızlık ile de karakterize edilmektedir. Tam bu noktada, *zamansız süre (atemporal duration)* kavramı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ezelliliği bir gerçek olarak kabul eden antik ve Orta Çağ filozoflarının, zamanın gerçekliğini inkâr etmediklerini de belirten yazarlar, ezelliliğin ne zamana indirgenebileceğini ne de zamanın gerçekliğiyle bağdaşmayan bir varlık modu olabileceğini ifade ederler.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Stump ve Kretzmann, "Eternity", s. 429-455.

<sup>63</sup> Stump ve Kretzmann, **a.g.m.**, s. 431-434.

İşin içine süre kavramının girişi bu konuda çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Öncelikle ezililik kavramı, her ne kadar Batı dünyasında Boethius'tan önceye dayansa da, ezililik hakkında *devam eden* ve *süregelen* (*remaining and enduring*) kavramlarının daha önce kullanılmadığı ve örneğin Plotinus'un "belli bir zaman içinde uzanım ya da bir süre olmaksızın bütünsel bir hayat (*completely without-extension-or-interval*)" tanımı yaptığı söylenir.<sup>64</sup> Önemli olan bir nokta, süre kavramının kendi içinde ardışıklığı ve zaman kiplerini de barındırmasıdır. Ancak Stump ve Kretzmann'a göre "bir şey ezeli olarak var oluyorsa o vardır. Ezeli varlığın varolması ardışıklığın olmadığı bir süredir ve ezililik ardışıklığı dışarda tuttuğu için ezeli hiçbir varlık için, var oldu ya da var olacak denmez *sadece vardır* denir"<sup>65</sup>

Bununla birlikte zamansallık atfedilmeyen ezeli varlık için *şimdilik* (*presentness*) ve *eşzamanlılık* (*simultaneity*) kavramları da kullanılmaktadır. Tabii bunların da zamansal eşzamanlılıktan ve şimdilikten farklı olduğu da unutulmamalıdır. Böylece zamansal bir eşzamanlılık (*Z-eşzamanlılık*) ve ezeli bir eşzamanlılık (*E-eşzamanlılık*) ayrımı yapılır. *Z-eşzamanlılık* aynı zamanda bir kerede olurken, *E-eşzamanlılık*, aynı ezeli şimdi de bir kerede olmakla tanımlanır. Salt eşzamanlılık yani bir kerede olma kavramının ötesinde olan bu ayrım, ezeli-zamansal eşzamanlılık diye bir tabiri de ortaya çıkarmaktadır. *EZ-eşzamanlılık* tam da bu noktada Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişkisini anlatan bir kavrama dönüşmektedir.<sup>66</sup>

*EZ-eşzamanlılık* kavramı, söz konusu makalede, Tanrı'nın zaman içindeki varlıklarla ilişkisini anlatan bir düzeyde kavramlaştırılırken, Einstein'in göreceliliği de kullanılarak, eşzamanlılığın göreceliği vurgulanmıştır. Burada gözlemcinin referans çerçevesi içinde, aynı zamanda varolma veya meydana gelme olarak rölatif eşzamanlılık tanımı yapılmıştır. Buna göre zamansal eşzamanlılığın tanımını yapmak için 'bir kerede olma'ya refer edilen tek bir varlık modu olduğunu düşünmenin yanlış olduğu dile getirilir. Böylelikle *EZ-eşzamanlılık*ta ister tek bir ezeli referans çerçevesi olan A gözlemcisi, isterse sonsuz sayıda zamansal referans çerçevelerinden birinde olan B gözlemcisi için, ezeli veya zamansal olan x ve y'nin her ikisi de ezeli veya

---

<sup>64</sup> Paul Fitzgerald, "Stump and Kretzmann on Time and Eternity", *The Journal of Philosophy*, 82/5, 1985, s. 261.

<sup>65</sup> Stump ve Kretzmann, *a.g.m.*, s. 434.

<sup>66</sup> Stump ve Kretzmann, *a.g.m.*, s. 435-436.

zamansal olarak şimdide gözlenmiş olmaktadır. Bu durumda ezeli ve zamansal olan varlıklar arasındaki ilişki de tesis edilmiş olmaktadır.<sup>67</sup>

Şunu da söylemek gerekir ki Stump ve Kretzmann'ın makalesinde zamansız süre kavramı önemli bir rol oynarken, bu kavrama önemli eleştiriler de yapılmıştır. Örneğin Paul Fitzgerald, devam edegelen sonsuz süre kavramındaki sınırlanmazlığın, sadece düzmece sahte bir şey olduğunu söylemektedir.<sup>68</sup>

Bu bağlamda buraya kadar anlatılanları, zamansız ezeli bir Tanrı'nın insanın özgürlüğünü de tehdit etmeyen bir tarzda, dünya ile ilişkide bulunduğunu ortaya koyma çabaları olarak okumak mümkündür. Teoloji ve felsefe tarihinde de Tanrı'nın zamanla ilişkisi bağlamında bu dilemmaya bağdaşırıcı bir çözümün getirilmesi görüldüğü üzere ilk dönemlerden günümüze hala savunulmaktadır.

Özet olarak, bağdaşırıcılardan basit önbilgi teorisini savunanların problemi üç tarzda çözmeye giriştikleri ifade edilebilir: bu problemi mantıksal teolojiye indirgeyerek veya Tanrı'nın burada özel bir durumunda olduğunu kabul edip, eylemlerin sebebi olmadığını söyleyerek ya da ezeli bir Tanrı anlayışıyla bu problemi inkâr ederek, bağdaşırıcı bir tutum geliştirilmektedir. Açık teistler, bu üç tutumun da tutarlı kabul edilemeyeceğini söylerler. Bu durumda açık teistlere göre hem Tanrı'ya mutlak bir önbilgi atfetmek hem de insanın özgür ve sorumlu olduğunu söylemek mümkün değildir. Şimdi açık teistlerin bu konudaki eleştirilerine geçilebilir.

## **B. Açık Teizmin Basit Önbilgi Teorisine Yönelik Eleştirileri**

Yukarıda basit önbilgi görüşünü savunan üç farklı türde bağdaşırıcı anlayışın teolojik determinizmi çözmeye girişimini ele aldık. Birbirlerinden farklı unsurlara sahip olmalarına rağmen, her üçünün de Tanrı'nın basit önbilgisiyle insanın gelecek eylemlerini bildiğini ve buna rağmen hala insanın özgürce eylemde bulunmasının mümkün olduğunu iddia ettiklerini gördük. Açık teizme göre bu iddialar, sanıldığı kadar açıkça doğrulanabilen iddialar değildir. Tanrı'nın böyle bir bilgisinin olması,

---

<sup>67</sup> Stump ve Kretzmann, **a.g.m.**, s. 438-439.

<sup>68</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Fitzgerald, "Stump and Kretzmann on Time and Eternity", s. 263. Ayrıca Stump ve Kretzmann'ın bu eleştiriye cevabı için bkz. Elenora Stump and Norman Kretzmann, "Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald", **The Journal of Philosophy**, 84/4, 1987, s. 214-219.

insan hürriyeti ile düşünülduğünde tutarsızdır. Yani açık teistler, Tanrı'nın önbilgisi gibi geleceğe dair bir bilgiye sahip olmadığı görüşüne sahiptirler.

Her şeyden önce, bağdaşma problemi doğası itibariyle kolaylıkla çözülebilecek bir yapıda değildir. Hasker, ilahi önbilgi ve insan hürriyetinin bağdaşıp bağdaşmayacağı konusuna, daha hassas ve diyalektik yaklaşmak gerektiğini söyler. Ona göre bu konudaki amaç, bağdaşmazcılar ile bağdaşircılar arasındaki temel anlaşmazlığın altında yatan ihtilafın sebebi olan karışıklıkları tek tek ortaya çıkarmak olmalıdır. Bu karışıklıklardan bazıları *özgür iradenin doğası, geçmişin zorunluluğu ve geçmiş üzerinde insanın gücü* meseleleridir.<sup>69</sup> Malum ihtilaflar bu meselelerdeki farklı anlayışlardan kaynaklanır. Bir de bunlara ek olarak Tanrı'nın zamanla ilişkisine dair varsayımların farklılığı da bu konuda ihtilafa sebep olur. Biz de çalışmanın bu kısmında, açık teistlerin, basit önbilgiye dayanan bağdaşircı anlayışlara yönelik üç eleştirisini ele alacağız. Bunlardan ilki, Tanrı'nın önbilgisinin, geçmişin zorunluluğu türünden bir zorunluluk oluşturduğudur. İkincisi, açık teistlerin, özgür irade için karşıolgusal güce sahip olmanın bağdaşircılarca yeterli görülmesine yaptıkları eleştiridir. Üçüncü eleştiri de basit önbilginin, Tanrı'nın inayetinde kullanışsız oluşudur. Tanrı'nın önbilgisinin ezeliğine dayanan basit önbilgi yaklaşımına açık teizmin eleştirileri ise onların zamansallık anlayışının ele alındığı bir sonraki bölüme bırakılmıştır.

### **1. Tanrı'nın Önbilgisinin Geçmişte Bir Zorunluluk Oluşturması**

Teolojik fatalizm probleminin bağdaşircılarca, Tanrı'nın önbilgisinin geçmişin zorunluluğu türünden bir zorunluluk oluşturmadığı ve bu şekilde mantıksal fatalizme indirgenerek çözüldüğünü yukarıda gördük. Hasker, içinde gelecek ifadesi barındıran önermelere ilişkin mantıksal fatalizmi, değişir durum olarak tanımlayıp çözmenin mümkün olduğunu belirtir. Ancak ona göre, işin içine teolojik fatalizmin girdiği yerde “değişir durumlar ile değişmez durumlar arasında böyle bir ayırım yapmanın yeterli

---

<sup>69</sup> Hasker, *God, Time and Knowledge*, s. 65-66.

olduğunu kabul etmek, bu problemi çözmede başarısız olacaktır.”<sup>70</sup> Bu ayırım, ona göre teolojik fatalizm probleminde ihtiyaç duyulan tek şey değildir.<sup>71</sup>

Hatırlanacağı üzere, teolojik fatalizme göre, Tanrı'nın bizim gelecek eylemimizi önbilmesi, bizim geçmişimizle ilgiliydi ve geçmişin değiştirilemezliğinden bu durum, bir *değişmez durum* olmaktadır. Bu nedenle de bizim, o eylemi yaparken özgür olmamız mümkün değildi. Örneğimizi hatırlarsak;

(3) 80 yıl önce, Ali'nin 2016'da çimleri biçeceğini Tanrı biliyordu.

önermesi teolojik fatalizme göre, geçmişle ilgili bir değişmez durumdur. Ancak bağdaşırcılar, bunun değişmez bir durum değil, değişir bir durum olduğunu göstermeye çalışarak problemi çözdüklerini düşünmüşlerdir. Hasker'e göre böyle bir önerme, eğer değişmez durum olarak kabul edilirse bağdaşırcılar zora düşecek; ancak onların dediği gibi değişir durum ise, zafer bağdaşırcıların olacaktır.<sup>72</sup>

Hasker'e göre bir önermenin değişir veya değişmez durum olmasındaki ayırım, i-önermenin gerçekten geçmiş hakkında olmasına ve ii-hiçkimsenin onu değiştirememesine bağlıdır.<sup>73</sup> Burada geçmiş için, yapısından dolayı hiçkimsenin asla değiştiremediği, günlük hayatımızda da çokça tecrübe ettiğimiz bir değişmezlik söz konusudur. Değişmez durumlar daha önce de değindiğimiz gibi, içinde geleceğe dair bir imânın olmadığı önermeler için geçerlidir. Hasker de bu ayırımın gelecekle ilgili bu önemli noktasına vurgu yaparak, değişir ve değişmez durum arasındaki ayrımı anlatmak için “gelecekte bağımsız önermeler (*future-indifferent propositions*)” kategorisini tanımlar. Bunlar ya tamamen şimdi ya da geçmiş hakkındadırlar ve gelecekle ilgili veya geleceği etkileyecek bir şey değildirler. Bu gelecekte bağımsız önermeler, değişmez durumlardır ve öncelikli yapılması gereken şey, bir önermenin hangi şartlarda değişmez durum olacağını belirlemektir. Çünkü bu konuda

---

<sup>70</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 421.

<sup>71</sup> William Hasker, “Hard Facts and Theological Fatalism”, **Noûs**, 22, 1988, s. 419; Ayrıca bkz. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 76.

<sup>72</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 91.

<sup>73</sup> Buradaki iki unsur aynı anda olmayabilir. Mesela mantıksal doğrular, geçmiş hakkında değildir ama hiç kimse onları değiştiremez, bu nedenle değişmez durumdurlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 82.

bağdaşırıcılar, (3) nolu önerme, içinde geleceğe dair bir ifade bulundurduğu için değişik bir durum olur, iddiasına sahiptirler. Hasker, onların bu konuda haklı olabilmesinin imkânını, bu kavram üzerinden yaptığı analizle sorgular.<sup>74</sup>

Hasker'e göre bir önerme, şu durumlarda gelecekte bağımsız olur ve gelecekte bağımsız olma, değişmez durum olmayla eşittir.

(Değişmez durum 1): Bir atomik önerme, ancak ve ancak şimdiki zamandan sonraki zamanlarda olmayanla kavramsal olarak tutarlıysa ve şimdiki zamandan sonraki zamanlarda olanla da tutarlıysa gelecekte bağımsızdır.<sup>75</sup>

(Değişmez durum 2): Doğruluk fonksiyonlu bir önerme, onu oluşturan her önerme gelecekte bağımsız ise, gelecekte bağımsızdır.

(Değişmez durum 3): Nicel önermeler, onların mümkün örneklerinin her biri gelecekte bağımsız ise gelecekte bağımsızdır.

(Değişmez durum 4): Kavramsal olarak gelecekte bağımsız bir önermeye eşit olan bir önermenin kendisi de gelecekte bağımsızdır.

---

<sup>74</sup> Bkz. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 82-83; Ayrıca bkz. William Hasker, "The Foreknowledge Conundrum", **International Journal for Philosophy of Religion**, 50, 2001, s. 101-102.

<sup>75</sup> Hasker'e göre mantıksal zorunluluk denen şey, iki sınıfta değerlendirilebilir: Birincisi kavramsal zorunluluk, ikincisi metafiziksel zorunluluk. Kavramsal zorunlulukta, bir şey, ifade ettiği terimin anlamından dolayı zorunluyken; metafiziksel zorunlulukta ise onun bütün mümkün dünyalarda doğru olmasıyla alakalı bir durum söz konusudur. Genelde bu iki zorunluluk, aynı anda mantıksal zorunluluğu oluşturur gibi algılanmaktadır. Ancak örneğin Sokrates'in yürüdüğünü gören kişinin "Sokrates yürüyor." ifadesi kavramsal olarak zorunludur ancak metafiziksel olarak bir zorunluluk taşımaz. Eğer böyle bir zorunluluğu olsaydı, Sokrates'in oturduğu bir mümkün dünya olmayacaktı. Hatta bu konuda, arızı zorunluluğa karşı çıkan A. Kenny'nin, olayı hem kavramsal hem de metafiziksel zorunluluğun birlikte olması olarak algıladığını hatırlayabiliriz. Bu nedenle ona göre geçmişin zorunlu oluşu diye bir durum söz konusu olamazdı. Hasker de, Sokrates örneğimizedeki gibi gelecekte bağımsız önermelerin kavramsal zorunluluğa sahip olduklarını, ancak metafiziksel zorunluluğa sahip olma zorunluluğunun olmadığını söyler. Bkz. **God, Time and Knowledge**, s. 85. Bu açıklamalara göre burada belirtilmesi gereken bir önemli nokta vardır. (Değişmez durum 1) de bir atomik önermenin, hem şimdiki zamandan sonraki bir zamanda olmayanla tutarlı olması, hem de şimdiki zamandan sonraki bir zamanda olanla da tutarlı olması ilk bakışta bir çelişik durum gibi görünebilir. Ancak zorunluluk ile ilgili yapılan bu ayrıma dayanarak şunu söyleyebiliriz: Bir atomik önermenin şimdiki zamandan sonraki bir zamanda olmayanla tutarlı olması, onun geçmiş olduğunu gösterir ki bu oldukça açık bir mevzudur. Ancak gelecekte bağımsız bu önerme, şimdiki zamandan sonraki bir zamanda olanla da mantıksal olarak tutarlı olabilir. Çünkü o, mantıksal olarak devam eden zamanı gerektirmese de zaman devam etmektedir. Bu durumda onunla bizzat tutarlı olmayan bir şey olmadığı kastedilir. [Tabiki zamanın devam etmesi metafiziksel olarak zorunlu olabilir de olmayabilir de. Böyle bir durumda da zamanın devam etmesinin mantıksal olarak zorunlu olmadığı kesindir. Çünkü "1 Ocak 2020'de zaman sonra erecek" önermesinde mantıksal bir çelişik yoktur. (Bu ayrıntı, Hasker ile kişisel iletişimimizden elde edilmiştir.)]

(Değişmez durum 5): Doğru olan herhangi bir gelecekte bağımsız önerme, değişmez durumdur.

(Değişmez durum 6): Herhangi bir kavramsal ya da metafiziksel zorunlu hakikat bir değişmez durumdur.

(Değişmez durum 7): Herhangi bir önerme, bir ya da daha fazla değişmez durumu, kavramsal ya da metafiziksel zorunlu olarak gerektiriyorsa kendisi de bir değişmez durumdur.<sup>76</sup>

Bir önerme, bu yapılan yedi değişmez durum tanımına dayanarak, ancak değişmez, zorunlu bir önerme olabilir. Peki (3), bu değişmez durum tanımları düşünüldüğü zaman bağdaşırcıların dediği gibi değişir bir durum olabilir mi? Ya da değişmez bir durum olup Tanrı'nın önbilgisinin insanın hürriyetini engelleyecek tarzda bir zorunluluğu ifade edebilir mi? Bu soruya verilecek cevap ile problemin, değişir ve değişmez durum ayrımına göre çözümlenebilmesinin imkanı veya imkânsızlığı ortaya çıkmış olacaktır.

Hepsinden önce (3)'ü, sadece içinde geleceğe işaret edebilen ifadeler bulundurmasından dolayı değişir durum olarak kabul eden bağdaşırcılar, burada Tanrı'nın bilmesini başka herhangi birinin bilmesinden ayırt etmemekte sıradan bir mantıksal fatalizmi çözmeye girişmektedirler. Ancak Hasker'e göre (3)'ün değişir durum mu değişmez durum mu olduğunu anlamak için öncelikle, içindeki "Tanrı" kelimesi ile ne kastedildiğini açık kılmak gerekir.<sup>77</sup> Şöyle düşünelim:

(17) Ahmet, 80 yıl önce Ali'nin 2015'de çimleri biçeceğini bildi.

Burada Ahmet adlı kişinin, 80 yıl önce Ali'nin bugün çimleri biçeceğini doğru olarak bildiğini düşünürsek, Ahmet'in bu önbilgisi, Ali'nin o eylemi özgürce yapmasını etkiler mi? Bağdaşırcılara göre, burada önbilenin kim olduğuna bakılmaksızın bu önerme, içinde geleceğe dair bir ima taşıdığından dolayı değişir bir durumdur ve bu önbilgi Ali'nin eyleminin özgürlüğünü etkilemez. Çözüm sadece

---

<sup>76</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 88-91. Ayrıca bkz. Hasker, "Foreknowledge and Necessity", s. 133-137. Hasker değişmez durum ile ilgili bu açıklamaların kendinden kanıt ya da açıkça doğru olduğunun iddia edilemeyeceğini ancak bunun makul olduğunu düşünür ve bu maküllüğe dayanarak açıklamalarda bulunur.

<sup>77</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 90-91.

önermenin kendisiyle alakalı bir şeydir. Ancak Hasker'e göre (3)'teki "Tanrı" özel ismi, insanlar için de kullanıldığı şekilde, anlamı olmayan sadece işaret eden bir özel isim (*nonconnotative proper name*) değildir. Buradaki "Tanrı" kelimesi, ilahi varlığın statüsünü, doğasını anlatan bir unvan, bir genel isimdir.<sup>78</sup> Ve buna göre de konunun başında alıntıladığımız Plantinga'nın bu problemi ifade ettiği şu önerme, sadece metafiziksel olarak değil, kavramsal olarak da zorunludur:

1. Eğer Tanrı S'nin, A'yı yapacağını önceden bilirse, o zaman S'nin, A'yı yapması zorunludur.

O zaman bu önerme kavramsal olarak aşağıdaki önermeyi gerektirir:

(18) Ali, 2016'da çimleri biçecek.

Ancak böyle olursa bu, (3)'ün gelecekte bağımsız olmadığını gösterir. Çünkü gelecek zamanlı bir önerme olan (18)'i gerektirmektedir. Hasker burada (3)'ün geleceği içeren bir önermeyi kavramsal olarak gerektirmesinden değişir durum gibi görüldüğünü ancak işin içindeki "Tanrı" kavramının arka planındaki değişmez durumlar söz konusu olduğundan değişmez durum mu olduğu ya da ikisinin arasında bir üçüncü versiyonu mu gerektirdiğini sorarken aslında bu tartışmalara gerek kalmadığını düşünür. Çünkü Tanrı ile ilgili "Tanrı vardır.", "Evreni yoktan yaratmıştır." gibi ifadeler gelecekte bağımsız ve değişmez durum olarak kabul edilir. Bu durumda, (3)'ün, yukarıda alıntıladığımız Plantinga'nın 1. öncülü ile düşünüldüğünde (18)'i gerektirdiğini söyler -ki burada kavramsal olarak bir zorunluluk esastır. Ayrıca öncesinde bir değişmez durum setini içerdiğini (Tanrı'yla ilgili olarak, cümledeki Tanrı ifadesinin altında yatan değişmez durumlar kastedilir) ve böylece (değişmez durum 6)'ya göre, (3)'ün kendisinin de bir değişmez durum olduğunu ifade eder. Böylece zafer ona göre bağdaşmazcılarının olmuştur.<sup>79</sup>

Buraya kadar anlaşıldığı üzere, bağdaşıcıların, söz konusu problemi değişir durum ve değişmez durum ayırımına göre çözüme iddiaları, Tanrı kelimesinin arka

---

<sup>78</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 91.

<sup>79</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 91-94; ayrıca bkz. Hasker, **a.g.m.**, s. 431-434.



planındaki varsayımlarıyla beraber, zora girer. Hasker'in bu konudaki analizi bizce de haklı görünmektedir. Yani mesele, sadece mantıksal probleme indirgenerek çözülemez. Çünkü Tanrı, sıradan bir özel isim değildir. Tanrı'nın, 80 yıl önce Ali'nin çimleri biçtiğini söylemesi, sıradan bir tahminin ötesinde bir şeydir. Burada Tanrı isminden kaynaklanan, kavramsal bir zorunluluk vardır. Önbilginin tanımı hatırlanacak olursa; Tanrı'nın yanılmaz bir şekilde gelecekteki eylemleri bilmesi söz konusudur. Bu nedenle her şeyi bilen, âlim-i mutlak Tanrı'nın bildiği bir şeyin olmaması ya da bir insanın, Tanrı'nın bu bilgisini yanlışlaması, teist Tanrı tanımı söz konusu olduğunda kavramsal olarak mümkün değildir. Nihayetinde bağdaşırcıların kabul ettiği şekliyle teist Tanrı ifadesi, birçok mantıksal ve metafiziksel zorunlu varsayımlarla beraberdir. Bağdaşırcıların, Tanrı'yı hem böyle bir anlayış içinde kabul etmesi, hem de bağdaşmazlık problemini, Tanrı ile ilgili değilmiş gibi sadece basit bir ayrımla çözüme girişimi, bizce kendi içinde tutarsızdır. Bu eleştirilerinde açık teistlerin haklı olduklarını ve bağdaşırcıların argümanlarını geçersiz kıldıklarını düşünmekteyiz. Açık teistlere göre, basit önbilgi teorisinin bir diğer zayıf noktası da insanın geçmiş üzerindeki gücünün nasıllığıyla ilgilidir.

## 2. İnsanın Geçmiş Üzerindeki Gücü

Bağdaşırcılar, örneğin Ali'nin özgürce çimleri biçmesi için, çimleri biçmeme gücünün de var olduğunu söylerken, 80 yıl önce Tanrı tarafından bilinen veya öyle olduğuna inanılan bir önermenin değişmesi ve böylece Ali'nin geçmiş üzerinde güç sahibi olması imasında da bulunmaktadır. Ancak, Pike'ın argümanı düşünüldüğü zaman, her şeyi bilen bir varlığın bilgisini veya onun deyimiyle inancını yanlışlamak, Tanrı'nın var olmadığı bir noktaya kadar gitmektedir ve kimsenin bu mantıksal imkânsızlığı yapmaya gücü yetmeyecektir.<sup>80</sup> Ancak, Plantinga ve George I. Mavrodes, insanın geçmiş üzerinde bir tür güç sahibi olduğunu iddia ederler. Burada bir tür güç demek gerekir, çünkü onların tanımlarıyla bu güç, geçmiş üzerinde *karşıolgasal bir*

---

<sup>80</sup> Bu çalışma içinde bkz. s. 75-76'daki argümantasyonda Pike'a göre, bizim örneğimizle konuşursak, Ali'nin 2015'de çimleri biçmeme özgürlüğünün, Tanrı'nın var olmadığı iddiasına kadar gitmektedir. Plantinga, bu durumu bir ateolojik argüman olarak sunduğu kitabında, bu iddiayı şöyle anlatır: Bu görüşte, Tanrı'nın her şeyi bilmesi, her şeye gücü yetmesi, onun asli niteliği olarak ele alınmaktadır ve burada Tanrı'nın bilgisinde sınırlı olduğunu söylemek, sadece bilgisinde sınırlı olduğunu değil, aynı zamanda varolmadığını da söylemeye eşittir. Bkz. Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 2002, s. 68.

*güçtür*. Ancak açık teizme göre insanın liberteryan anlamda özgür olabilmesi için bu tür bir güç yeterli değildir.

Öncelikle geçmişin değiştirilemezliğini nasıl algıladığımızın bu tartışma üzerinde etkisi büyüktür. Mavrodes, bu konuda, örneğin “Dökülmüş sütün üzerine ağlanmaz” sözündeki, dökülen süte neden ağlamamız gerektiğinin açık olmadığını ifade eder. Burada ağlamamızın nedeni, süt döküldüğünden ve bizim bu gerçeği değiştiremeyeceğimizden dolayı mıdır? Yani biz sütün dökülmüş ya da dökülmemiş olması hakkında bir şey yapamayız. Yoksa süt dökülmüştür biz bunun nedeni olamayız bundan mıdır? Yani şimdi sütün dökülmesini ya meydana getiremeyiz ya da engelleyemeyiz. Bu iki şeyin birbirinden çok farklı olduğuna ve bu ayrımın kritik bir noktada durduğuna dikkat çeken Mavrodes, geçmişin değiştirilemezliği derken geçmişi etkilemeyi ya da belirlemeyi düşünmek zorunda değiliz, der.<sup>81</sup> O, buradaki geçmiş üzerindeki gücün, kozal bir belirlenim türünden bir neden olma olmadığını düşünür. Yani Mavrodes geçmişin, insanın aklına ilk geldiği şekliyle değiştirilebilir olmasını değil, ancak onun engellenebilir bir şey olmasını kastetmektedir. Bu durumda da ‘insan eğer farklı bir şey yapmış olsaydı, geçmiş de farklı olabilirdi’ anlayışına sahiptir. Bu da kelimenin tam anlamıyla geçmiş üzerinde karşıolgusal olan, yani aslında bilfiil dünyada olmayan ancak olabilir olan bir gücü ifade eder.

Plantinga, Mavrodes gibi, insanın geçmiş üzerinde karşıolgusal bir güce sahip olduğunu kabul eder. Bununla ilgili olarak, *God, Freedom and Evil* kitabında, bir ateolojik argüman olarak ele aldığı Pike’ın;

(10) Eğer Tanrı, 80 yıl önce vardıysa ve Tanrı 80 yıl önce Ali’nin 2015’de çimleri biçeceğine inandıysa, eğer, 2015’de çimleri biçmekten kendini alıkoymak Ali’nin gücü dâhilindeyse, o zaman i-Ali’nin, Tanrı’nın yanlış bir inanca sahip olduğunu meydana getirebilmek 2015’de gücü dâhilindedir. Ya da ii- Tanrı’nın 80 yıl önce inandığı bir inanca, inanmadığını meydana getirmek, Ali’nin 2015’de gücü dâhilindedir. Ya da iii- Ali’nin eğer bunlar gücü

---

<sup>81</sup> George I. Mavrodes, “Is the Past Unpreventable?”, **Faith and Philosophy**, 1/2, Nisan 1984, s. 136-138.

dâhilindeyse, 80 yıl önce inanan o kişi Tanrı olamaz -yani 80 yıl önce Tanrı yoktur.<sup>82</sup>

şeklindeki argümanın yanlışı yorumlandığını ifade eder. Burada, Tanrı'nın 80 yıl önce var olması, Ali'nin 2015'de çimleri biçeceğine inanmasının yanında, Ali'nin, çimleri biçmekten kendini alıkoyması da gücü dâhilindeyse, argümandaki (i), (ii), ve (iii) nolu sonuçlara ulaşılması, Plantinga'ya göre hatalıdır. O, (10)'un şöyle yorumlanması gerektiğini ifade eder:

(10\*) Eğer Ali, *çimleri biçmeme gibi bir şeyi yapabilme gücüne sahip olsaydı* o zaman i-Tanrı'nın 80 yıl önce inandığı bir inanç yanlışlanmış olurdu ve ii- Tanrı gerçekte inanmış olduğu bir inanca inanmayabilirdi.<sup>83</sup>

Plantinga, (10\*)'un bu haliyle maksadı ortaya koyduğunu söyler. Hasker'in deyimiyle onun, burada "A, p'yi meydana getirir"i "eğer A, bir şeyi yapacak olsaydı, p'yi doğru yapabilirdi" gibi anladığını görmekteyiz.<sup>84</sup> Yani Plantinga'ya göre burada, örneğimiz üzerinden düşünersek, "Ali, Tanrı'nın inançlarını yanlışlar" demek "eğer Ali çimleri biçmeyecek olsaydı, Tanrı'nın inançlarını yanlışlayacak bir şeyi yapmış olurdu" demektir.

Ayrıca farkedileceği üzere bu öncülü oluştururken, Pike'ın (iii)'te yazdığı Ali'nin, 'Tanrı'nın hiç var olmayabilirdi'yi de meydana getirme gücüne sahip olduğunu, (10\*)'da yazmadık. Çünkü Plantinga, bu ihtimalin karşıolgusal olarak mümkün olmadığına inanmaktadır. Plantinga'nın, herhangi biri için böyle söylenebileceğini kabul ettiğini; ancak Tanrı, bütün mümkün dünyalarda var olduğundan dolayı böyle bir öncülün yazılamayacağı iddiasına sahip olduğunu, onun, ilgili metninden çıkarabiliriz.<sup>85</sup> Bu durumda da, Ali'nin çimleri biçmemiş olduğu bir D\* dünyasında, Tanrı'nın onu, o şekilde bileceği ifade edilir. Çünkü Tanrı asli olarak her şeyi bilen ise, o zaman onun var olduğu her mümkün dünyada da o, her şeyi

---

<sup>82</sup> Pike, **a.g.m.**, s. 34.

<sup>83</sup> Bkz. Plantinga, **a.g.e.**, s. 69-71. Plantinga (10) nolu önermedeki her bir durumu ayrı ayrı değerlendirir. Biz, onun değerlendirmelerini birleştirerek toplu bir şekilde ele aldık.

<sup>84</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s 100.

<sup>85</sup> Bkz. Plantinga, **a.g.e.**, s. 69-72.

bilendir. Buna göre onun yanlış bir inanca sahip olduğu bir mümkün dünya yoktur. Asli olarak her şeyi bilmeden, bu anlaşılmaktadır. Burada, Tanrı'nın bir inancı bütün mümkün dünyalarda kabul ettiğini ve bunun onun için asli bir nitelik olduğunu söyleyemeyiz. Onun için asli olan nitelik sadece doğru inançlara sahip olmasıdır.<sup>86</sup> Bundan dolayı eğer bir inanç, D mümkün dünyasında doğru, D\* mümkün dünyasında yanlış ise, Tanrı, o inancı D mümkün dünyasında kabul eder, D\* mümkün dünyasında kabul etmez. Bu da Tanrı'nın her şeyi bilmediğini göstermektedir. Örneğimiz üzerinden düşünürsek, Ali'nin çimleri biçeceği dünyada, Tanrı onun çimleri biçeceğini bilir; Ali'nin çimleri biçmeyeceği dünyada Tanrı onun çimleri biçmeyeceğini bilir.

Bu açıklama böyle tek başına ele alındığında makul görünür; ancak bazı soruları da kaçınılmaz olarak gerektirir: Bunlardan biri Pike tarafından öne sürülen, mümkün dünyalar nosyonu içerisinde Tanrı'yı hem asli olarak her şeyi bilen, hem de zamansal bir şekilde sürekli olarak kabul etmenin birlikte mümkün olamayacağı iddiasıdır. Burada zamanın içindeki bir varlık için her şeyi bilmenin mantıklı olarak savunulabilmesine Pike'in şüphe ile yaklaştığını görmekteyiz. Bu nedenle o, Plantinga'nın sunduğu mümkün dünyalarla bağlantılı olan bu cevap, eğer tam bir analiz olarak anlaşılıyorsa yanlıştır der. Pike'a göre failin bir eylemi yaptığı dünyada Tanrı asli olarak her şeyi bilen olduğundan dolayı failin yaptığını biliyor ve onun bir eylemden kendini alıkoyduğu dünyada da Tanrı asli olarak her şeyi bilen olduğundan dolayı onun kendini alıkoymasını biliyor olsa da ilk dünya içinde kendini alıkoyması, ikinci dünya içinde de o eylemi yapması fail için mümkün olamamaktadır.<sup>87</sup>

Pike'in yukarıda işaret ettiği şeye dayanarak, burada sorulabilecek diğer soru da şudur: Bir *özgür failin*, bir şeye gücü yetmesi veya bir şeyi meydana getirmesi, Plantinga veya Mavrodes'in söylediği şekliyle, karşıolgusal olarak gücü yetmesi demek olabilir mi?

Hasker, bir şeyi meydana getirmek ile karşıolgusal güç yetirmek arasında çok önemli bir farkın olduğunu söyler. Ona göre "eğer A, B'yi meydana getiriyorsa, o

---

<sup>86</sup> Plantinga, **a.g.e.**, s. 72.

<sup>87</sup> Nelson Pike, "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds", **The Philosophical Review**, 86/2, Nisan 1977, s. 213-214.

zaman biz, B'nin, A'nın sonucu olduğu bir asimetrik ilişki elde etmiş oluruz. Ancak birbirine karşılgusal olarak bağı olan ilişkilerin hiçbirinde böyle bir asimetrik durum doğru değildir. Burada A, B ile aynı olabilir ya da B, A tarafından gerektirilebilir, ya da B, A'nın sonucu olabilir ya da A için zorunlu kozal şart olabilir.”<sup>88</sup> Hasker farklı ihtimallerin de olabileceğini söyler. Meydana getirme daha çok kozal bir ilişkiymiş gibi algılanır, ancak onun sebep olmanın dışında başka türlü de anlaşılabilirdiği görülmektedir. Örneğin sebep olmadan da bir şeyin meydana getirilmesi mümkündür. Hasker'in verdiği örneğe göre, Sokrates'e zehiri veren cellat, Sokrates'in ölümünü kozal olarak meydana getirmiş, yani bilfiil sebep olmuş, ancak Sokrates'in karısı Xantippe'nin dul olmasını kozal olarak meydana getirmiş değildir. Bunu kozal olarak meydana getiren şey, Sokrates'in ölümüdür. Çünkü bu ikisi arasında asimetrik bir ilişki söz konusudur ve Xantippe'nin dul kalması, Sokrates'in ölümünün sonucudur.<sup>89</sup>

Bu durumda, aralarında yukarıdaki gibi bir ilişkinin olduğu, bilfiil yapma gücünü ve karşılgusal olarak güç sahibi olmayı insan hürriyeti problemi açısından nasıl algılayacağımız önem kazanmaktadır. Plantinga'nın öncüldeki güç sahibi olmayı, karşılgusal olarak güç sahibi olmayla değiştirmesi, yukarıdaki (10)'da gördüğünü söylediği hataya bir çözüm müdür? Biz, Tanrı'nın 80 yıl önce sahip olduğu bir inancı, başka bir şey yapmaya güç sahibi olmamız durumunda, değiştirebilir miyiz? Hatta Pike'in dediği gibi bu güç bizi, Tanrı'nın var olmadığı iddiasına kadar götürebilir mi?

Hasker, burada, başka bir şey yapabilme gücüne sahip olmanın (10)'daki, i, ii ve iii nolu sonuçlara götürülebileceğini yani Pike'in haklı olduğunu kabul etmekte ve böyle bir çıkarımın yanlış olmadığı sonucuna varmaktadır. O, Pike'in çıkarımının doğruluğunu açıklayan *mantıksal bir prensip* ortaya koyulursa, Plantinga'nın bu çıkarımı, yukarıda yaptığı gibi, karşılgusal bir tarzda değiştirmesine gerek olmadığını

---

<sup>88</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 106.

<sup>89</sup> Hasker, **a.g.e.**, s. 106-107.

düşünür. Bu tür prensipleri, *güç gerektirme prensipleri -GGP (power entailment principles)* olarak isimlendirir.<sup>90</sup>

Kısaca, P yi meydana getirmek S'nin gücü dâhilindeyse, Q'yu da meydana getirmesinin onun gücü dâhilinde olmasını nasıl temellendirebiliriz şeklinde anlayabileceğimiz GGP hakkında birçok önerinin var olduğunu görmekteyiz.<sup>91</sup> Hürriyet problemiyle ilişkili olarak buradaki mesele, örneğin, “P” ile “Tanrı her zaman P'ye inanmıştır” demenin birbirine eşit olmasıyla ilgilidir. Yani P yi yanlışlamak, buna güç yetirebilmek, Tanrı'nın her zaman P'ye inandığını da (buna Q diyelim) yanlışlamak demek midir? Hasker aşağıdaki iki prensibin, bunu sağladığını ve meseleyi yeterince açık kıldığını düşünür.

(GGP<sub>3</sub>): Eğer a- P'nin doğruluğunu meydana getirmek S'nin gücü dâhilindeyse, b- P'nin yanlışlığını meydana getirme S'nin gücü dâhilindeyse, c- P, Q'yu gerektiriyorsa ve P-olmayan, Q-olmayanı gerektiriyorsa, o zaman Q da S'nin gücü dâhilindedir.

(GGP<sub>4</sub>): Eğer a- P'nin doğruluğunu meydana getirmek S'nin gücü dâhilindeyse ve b- P, Q'yu gerektiriyorsa, c-Q, S'nin, P'nin doğru olduğunu meydana getirmede zorunlu şartı değilse, o zaman, S'nin, Q'nun doğru olduğunu meydana getirmesi gücü dâhilindedir.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Bkz. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 107-108. Hasker'in, böyle bir prensip ortaya koyarak Plantinga'nın yanlışlanacağını ilk olarak P. L. Quinn'in söylediğini, ancak onun yaptığı iki deneme prensibini kuşkulu bulmasının yanında kendisinin bunu haklı çıkaracak bir prensibin düşünülebileceğini ifade ettiğini görmekteyiz.

<sup>91</sup> Quinn'in bu konuda sunduğu iki prensipten birincisi şudur:“(GGP<sub>1</sub>): S'nin P'yi meydana getirmek gücü dâhilindeyse ve P, Q'yu da gerektiriyorsa, o zaman Q'yu meydana getirmek gücü dâhilindedir.” Bu prensip, Q, mantıksal zorunlu bir önerme olması durumunda doğru olmayacaktır. Örneğin, Armstrong'un aya ayak basması, 2+2=4'ü gerektirir ama Armstrong, böyle bir önermeyi doğru yapacak güce sahip değildir. “(GGP<sub>2</sub>): S'nin P'yi meydana getirmek gücü dâhilindeyse ve P, Q'yu da gerektiriyorsa, Q da zorunlu değil, mümkün bir şeyse, o zaman Q'yu meydana getirmek S'nin gücü dâhilindedir.” prensibi de Quinn'e göre bu durumu kurtaramaz. Çünkü örneğin, Armstrong'un aya ayak basması, ayın var olması gibi bir mümkünü gerektirmektedir, ancak Armstrong bunu gerçekleştirecek güce sahip değildir. Bkz. Philip L. Quinn, “Plantinga on Foreknowledge and Freedom,” **Profiles (Alvin Plantinga)**, 5, ed. James E. Tomberlin, Peter van Inwagen, 1985, s. 284. Ancak Hasker, burada başka GGP'ler ortaya koyarak; Plantinga'nın görüşünün makul olmadığını yani örneğin P'yi yanlışlamanın ‘Tanrı her zaman P'ye inanmıştır’ı yanlışlamakla eşit olabileceğini söylemenin makul olduğu durumların yaratılabileceğini söyler. Bu konuda Thomas B. Talbott'un (GGP<sub>3</sub>) ve (GGP<sub>4</sub>) önerilerini değerlendirir. Bkz. Thomas B. Talbott, “On Divine Foreknowledge and Bringing About the Past”, **Philosophy and Phenomenological Research**, 46/3, 1986, s. 458, 460; Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 109-111.

<sup>92</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 108-110.

Hasker, bu iki prensibe dayanarak, P'yi yapmaktan kendini alıkoyan insanın, "Tanrı her zaman P'ye inanmıştır"ı yanlışlayabileceğini göstermeye çalışır. Burada P ve Q'nun, (GGP<sub>3</sub>)'te mantıksal olarak birbirine eşit olduğunu ve Tanrı'nın da her şeyi tam ve mutlak bir yanılmazlık içinde bilmesinden dolayı bu prensibin doğru ve yeterli olduğunu düşünür. Çünkü Hasker'in anlayışına göre, Tanrı'nın her şeyi bildiğini iddia etmek; her ne oluyorsa, Tanrı'nın o şeyi bildiğini veya inandığını iddia etmekle bir tutulmaktadır. (GGP<sub>4</sub>)'te de, Q, P'nin doğru olduğunu meydana getirmede eğer bir zorunlu şart değilse de S'nin gücü dâhiline girmektedir. Yani bu güç gerektirme prensibinde, Q doğru olmadıkça, P yapılamaz gibi bir durum olmamalıdır. Burada P, Q'yu gerektiriyorsa ve S de Q'yu yapma gücüne sahip değilse, Q, S'nin P'yi meydana getirmesi için zorunlu bir şart olmaktadır. Ancak bu tür bir zorunluluk şartı her şeye gücü yetmeyen bizler için geçerlidir. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı için 'bir şey doğru olmadıkça' gibi bir şartın söz konusu olmadığını söyleyen Hasker, güç gerektirme prensiplerine üç tane daha ekler. Bunların hepsinde de Tanrı'nın bir şeyi bilmesi ile o şeyin arasında kopmaz bir bağ kurulduğu görülmektedir.<sup>93</sup> Bu prensiplerin mantıklı bir şekilde savunulabilir oluşu, Tanrı'nın geçmiş inançları üzerinden gücümüzle ilgili böyle bir ayrımın başarısız olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Tanrı'nın her şeyi biliyor olduğunu ve insanın Tanrı'nın bu bildiği şeylerden başka bir şeyi yapabilmesini iddia etmek, Tanrı'nın o şeye dair bilgisini veya inancını değiştirmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir bağın kurulduğu bir durumda, insanın bu tür bir güce sahip olduğunu söylememek de açık teistlere göre mümkün değildir. Açık teizmin felsefi temellerini ortaya koymaya çalışan Hasker'in bunu nasıl gösterdiğini anlatmaya çalıştık. Bunun yanında açık teistlere göre, insan için özgür bir eylemin sadece karşıolgusal olarak yapılabilecek bir eylem olmadığını gördük. Açık

---

<sup>93</sup> Bkz. (GGP<sub>5</sub>): Eğer P'yi meydana getirmek S'nin gücü dâhilindeyse ve P de Q'yu gerektiriyorsa ve Q da yanlışsa, o zaman Q'yu meydana getirmek S'nin gücü dâhilindedir.

(GGP<sub>6</sub>): Eğer P doğruysa ve Q'yu gerektiriyorsa, o zaman eğer P'nin yanlış olduğunu meydana getirmek S'nin gücü dâhilinde değilse, Q'nun yanlış olduğunu meydana getirmek de onun gücü dâhilinde değildir.

(GGP<sub>7</sub>): Eğer P doğruysa ve Q'yu gerektiriyorsa, o zaman eğer P'nin yanlış olduğunu meydana getirmek hiçkimsenin gücü dâhilinde değilse, Q'nun yanlış olduğunu meydana getirmek de kimsenin gücü dâhilinde değildir. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 112-114. Hasker bu güç gerektirme prensipleriyle de problemi tersten okuduğunu görmekteyiz. Yani, mesele, eğer Tanrı'nın inancını değiştiremiyorsak, o zaman özgürce bir şeyi yapmaktan kendimizi alıkoyamayız noktasına varmaktadır.

teizme göre geçmişin mümkün doğasına dayanarak onun engellenebilir bir şey olması üzerinden, insanın geçmiş üzerinde bir gücü olduğunu iddia etmek, geçmişini değiştirmek ile aynı şey değildir. Bu nedenle de Hasker'in de söylediği gibi gerçek liberteryan bir özgürlüğün bağdaşıcılar tarafından tamamen kabul edilmesi ya da gösterilmesi mümkün olmayacaktır. Karşıolguşal bir güce sahip olmak Hasker'e göre soft bir determinizm sayılabilir.<sup>94</sup> Böyle bir determinizmin olduğu herhangi bir anlayışta da insan için gerçek özgürlük tam olarak sağlanamayacaktır. Açık teistlerin basit önbilgi teorisinin güç görüşüne getirdikleri bu eleştiriden sonra bir diğer eleştirileri de basit önbilgi teorisinin, Tanrı'nın hükmünü icra etmesindeki kullanışsızlığıdır.

### 3. Basit Önbilginin Kullanışsızlığı

Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti probleminin mantıksal fatalizme indirgenmeden yapılan çözümünde Tanrı, gelecek bütün olayların doğrudan bilgisine sahiptir. O, olacak bütün şeylere sebep olmaz ve onun bilgisi geçmişte olan şeylerden de çıkarılamaz. Tanrı, doğrudan çıkarımsal olmayarak geleceği bilir. Onun önbilgisi, liberteryan özgür iradeye sahip kullarının bilfiil olarak karar verecekleri şeylere bağlıdır ve sadece insan eyleminin bilfiil var olmasına dayanır. Aynı zamanda Tanrı, hükmünü bu bilfiil olan şeylere göre gerçekleştirir.<sup>95</sup> Bu önbilginin, insan özgürlüğüyle ilişkisi tartışmalarının ötesinde açık teistlere göre burada farklı bir eleştiri daha yapılabilir. Bu da Tanrı'nın önbilgisinin, inayetsel olarak kendisine bir kullanım alanı oluşturmadığıdır.

İnayet (*providence*) kelimesi “insanların bireysel hayatlarındada ya da kozmik ölçüde, Tanrı'nın niyetlendiği amaçlarını gerçekleştirmek için bir şeyler yapmasını” anlatır.<sup>96</sup> Bu ifade aynı zamanda Tanrı'nın dünya üzerindeki kontrolü anlamını da

---

<sup>94</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 139-143.

<sup>95</sup> John Sanders, “Why Simple Foreknowledge Offers No More Providential Control Than the Openness of God”, **Faith and Philosophy**, 14/1, 1997, s. 26.

<sup>96</sup> Hunt, “The Simple-Foreknowledge View”, s. 94.



taşımaktadır.<sup>97</sup> Yani Tanrı'nın, amacını gerçekleştirmek için yaptığı şeydir, bir takdir veya düzen de olabilir bir ilahi lütfi müdahale de.<sup>98</sup>

Açık teistlere göre basit önbilgiye sahip bir Tanrı'nın, inayetsel olarak müdahil olmasının hiçbir anlamı yoktur. Şöyle açıklayabiliriz: Hasker, ilahi önbilginin insan özgürlüğüyle tutarlılığının mantıksal imkânı ile (ya da orta bilginin mantıksal tutarlılığı ile) uğraşırken ihmal edilen çok önemli bir şeyin olduğunu belirtir. “Eğer böyle bir önbilgi varsa bu önbilginin kullanımı nasıl olabilir? Yani önbilgi neden önemlidir?”<sup>99</sup> O, burada önbilginin bu derece önemli olmasının dini sebepleri olduğunu söyler. Örneğin dua, inayet ve önceden söyleme (*prophecy*) gibi durumlarda Tanrı'nın önbilmesi önemlidir. Aynı zamanda, bilginin genel kullanılışlılığına dayanarak önbilgiye sahip olmak Tanrı için daha büyük bir avantaj sağlamaktadır.

Amaçların gerçekleştirilmesi için daha fazla bilgi, bilene karşılaştırmalı bir avantaj sağlar ve kapsayıcı bir önbilgi de bu yüzden Tanrı'ya özellikle inayet konusunda üstün avantajlar verir. Bilgi kontrol ile ilişkiyse, daha fazla bilgi, daha fazla kontrol sağlar demektir.<sup>100</sup> Geleceğin mutlak bilgisinin Tanrı'ya atfedilmesinin en zorlayıcı sebeplerinden biri, Tanrı'nın, böyle bir sıfatının olmadığı bir durumdan

---

<sup>97</sup> Bkz. Hasker, “The Antinomies of Divine Providence”, s. 361-363. Ayrıca inayetin bu şekilde tanımlandığı şu iki yere de bakılabilir: Rice, **The Opennes of God**, s. 61-73; Hasker, **Metaphysics**, s. 50-51. Sanders, inayetin içine sevgiyi de ekleyerek, onu müdahale ve planlama olarak ifade eder. Bkz. Sanders, **The God Who Risks**, s. 173.

<sup>98</sup> İnayet kelimesi, Türkçede istemek, amaçlamak, ilgilenmek önem vermek anlamlarına gelir. Onun Türkçede nasıl kullanıldığını görmek için TDV İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddesine bakabiliriz. Buradan anlaşıldığı üzere, İslam dünyasında da böyle bir anlama sahip olan inayetin “muhtemelen Eflatun ve Aristo'nun gayeci âlem anlayışlarının ve Yeni-Eflatunculuğun etkisiyle bu felsefeye intikal ettiği” ve “genellikle südür doktrinini savunan İslam filozoflarına göre Allah'ın külli bilgisi ve takdirinin kâinatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir” şeklinde tanımlanır. Kelamcıların da, filozofların bu tanımında ilahi iradenin dışarıda kaldığı eleştirisini yaparak Allah'ın kullarına yardımı için de bu tabiri kullandıkları görülür. Bkz. Kasım Turhan, “İnayet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 22, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 265-266. Yani Türkçede inayet kavramı İngilizcedeki *providence* ve *grace* (*lütuf*) kavramı birlikte düşünülerek anlaşılabilir diyebiliriz. Ancak bizim metnimizde daha çok *providence* yani *ilah-i takdir* anlamında kullanıldığı görülmektedir. Lütfun, ilahi takdirin bir parçası olduğu da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Türkçede bu kavram ile ilgili Aydın Topaloğlu'nun “Tanrısal İnayetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı” (**Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27, 2004/2, s. 105-119) adlı bir makalesi bulunmaktadır. Burada da ilkçağdan Darwin'e kadar felsefi olarak inayetin ne olduğu anlatılırken, onun hem lütuf hem de ilahi takdir anlamlarının birlikte kullanıldığı görülmektedir.

<sup>99</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 53-54.

<sup>100</sup> Hunt, “The Simple-Foreknowledge View”, s. 71.

daha fazla zeki (*smarter*) olacaktır.<sup>101</sup> Bu bağlamda Hunt, açık teizmin, Tanrı'nın gelecekle ilgili bilgisinin olmadığını söylerken *azaltılmış bir önbilgi (diminished foreknowledge)* anlayışı ortaya koyduğunu ifade eder. (Bunun yanında, molinistler de Tanrı'nın sadece bilfiil olanları değil, geleceğe dair özel bir bilgi olarak karşılığusalların doğruluğunu da bilmesinden dolayı *arttırılmış bir önbilgi (augmented foreknowledge)* anlayışına sahiptirler.)<sup>102</sup> Buna göre de inayetsel veya daha fazla kontrol avantajı daha fazla önbilgiye sahip olanındır ve açık teizm de inayetsel anlamda bir üstünlüğe sahip değildir.

Ancak açık teistlerin bu konuda Hunt ile aynı fikirde olduğu söylenemez. Açık teizme göre gelecekte gerçekleşecek şeylerin önbilgisine sahip olmak demek, gelecek hakkında tek bir hikâyeye sahip olmak demektir. Bu durumda Tanrı için de tek bir gelecek olmuş olur. Oysaki açık teizmde Tanrı, sonsuz ve sınırsız bir zihne sahiptir ve böylece o kendini tek bir gelecek ile sınırlandıramaz. Tanrı geleceği bilmenin altında değil, üstündedir. Onun için sadece bir mümkün hikâye düşünmek açık teistlere göre antropomorfik varsayımlara dayanır. İnsanlar tek bir ihtimalin olduğu yerde kontrol edebilirler, ihtimaller çoğaldıkça kontrolü kaybederler. Ancak Tanrı, sınırsız zihne sahip olduğu için tek gelecekle sınırlanamaz.<sup>103</sup> Tanrı için gelecek inayetsel anlamda da açıktır.<sup>104</sup> Bu eleştirinin anlaşılması için unutulmaması gereken en önemli şeylerden biri, basit önbilginin nesnelere tamamen bilfiil varolmuş şeyler olmasıdır. Bunlar Tanrı onları öyle bildiğinden dolayı başka şekilde de olamazlar. Tanrı ezeli şimdisinde veya bir şekilde sebep olmayarak, olan her şeyi bir nevi eşzamanlı olarak bilmektedir.

Ancak böyle bir durumda Tanrı, ilahi takdirini, hükmünü icra edecek bir duruma sahip midir? Örneğin Tanrı'nın olacak şeylerin bilgisine sahip olması, onun görüyor olduğu şeyin olacağını engelleyecek şekilde eylemde bulunmasına yardım edebilir mi?

---

<sup>101</sup> David P. Hunt, "The Providential Advantage of Divine Foreknowledge", **Arguing About Religion**, ed. Kevin Timpe, London-New York, Routledge, 2009, s. 374.

<sup>102</sup> Hunt, "The Simple-Foreknowledge View", s. 66. Ancak Hunt, burada orta bilgi teorisinin daha fazla inayetsel avantaj sağlasa da, kendinde barındırdığı zorluklardan dolayı basit önbilginin daha makul olduğunu düşünür.

<sup>103</sup> Gregory A. Boyd, "An Open-Theism Response", **Divine Foreknowledge: Four Views**, ed. James K. Beilby, Paul R. Eddy, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 106.

<sup>104</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Alan R. Rhoda, "Open Theism and Other Models of Divine Providence", **Models of God and Alternative Ultimate Realities**, ed. Jeanine Diller, Asa Kasher, Springer, 2013, s. 287-298. Biz bu makaleyi Alan R. Rhoda'nın kendi websitesinden edindik. Bkz. <http://www.alanrhoda.net/> 14.05.2014.

Yani Tanrı x'i bildiği için, görüyor olduğu bu x'i engelleyecek şekilde eylemde bulunmasına onun bu bilgisi ne kadar yardım edebilir? Açık teistlere göre bu mantıklı görünmemektedir. Basit önbilginin kullanışsızlığı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Hasker'e göre böyle bir durumda,

Tanrı'nın önbildiği gelecek durum, insanın kararını *henüz* verdiği bir durumdur. Bilfiil olarak verilmiş olan karar, Tanrı'nın gelecek *bilgisiyle* varsayıldığından dolayı Tanrı muhtemelen bu bilgiyi, o kararı nasıl etkileyeceğine karar vermedeki bilgisinde *kullanamaz*. Genel olarak, Tanrı'nın önbilgisinin, ne önbilinmiş bir olayın oluşmasını *meydana getirmede* ne de böyle bir olayı oluşmaktan *engellemede* kullanılmadığı açıktır. Tanrı'nın önbildiği şey, bir şekilde müdahale olmadıkça, olayın oluşmasını *yönlendirecek* önbileşenler *değildir*; ayrıca *olayın bizzat kendisi*, oluşan olarak önbilinendir ve *bilinen* bir olayın oluşmasını varsaymak ve sonra da onun oluşmasını engellemek çelişkidir. Olayların birbirine bağlı olmasının mantıksal sırasında, Tanrı'nın bir şeyin olacağını bilinceye *kadar*, onun oluşmasını meydana getirmenin ya da oluşmaktan engellenmesinin artık "çok geç" olduğu söylenebilir.<sup>105</sup>

Önbilginin kullanışsızlığı derken, neyin algılandığı da böylelikle açık kılınmıştır. Hasker, başka bir yerde Tanrı'nın basit önbilgisine dayanarak belirleyemediğinden dolayı dünyada inayetsel olarak eylemde bulunamayacağını belirtir.<sup>106</sup> Aslında burada anlatılan şey çok basittir. Tanrı eylemde bulunurken, basit önbilgisine dayanmadığı için, onu kullanamayacaktır. Çünkü eylemler bu önbilgiye dayanmaz, önbilgi yukarıdaki alıntıda belirtildiği üzere kişinin bilfiil eylemine dayanmaktadır.

Bu durumda Tanrı'nın müdahalesi kendi önbilgisine dayanırken, bu önbilgisi de geleceğe dayanmış olur. Geleceğin de tekrar onun müdahalesine ve hükmüne dayanması açık teistlere göre bir teselsül oluşturmaktadır.<sup>107</sup> Böylece basit önbilgi, bu teselsülün de içinde bulunduğu iki önemli problem ile karşı karşıya kalmaktadır: *metafiziksel problem* ve *doksastik problem*.

Metafiziksel problem şudur: Eğer Tanrı basit önbilgiye sahipse o zaman, o, her zaman kararını vermeden yani hükmünü gerçekleştirmeden önce kararının sonucu olacak şeyleri bilir. Ancak Tanrı'nın, kararını ona uygun olan ilgili bütün verilere dayanarak verdiğini farzederek, o zaman Tanrı karar verme durumunda, en azından

<sup>105</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 57-58. İtalik vurgular metne aittir.

<sup>106</sup> William Hasker, "Why Simple Foreknowledge is Still Useless (In Spite of David Hunt and Alex Pruss)", **The Journal of Evangelical Theology Society**, 52/3, 2009, s. 538.

<sup>107</sup> Bkz. Hunt, "The Simple-Foreknowledge View", s. 95; Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 59-63.

kararının sonuçlarının olacağı kendi bilgisine dayanmaktadır ve böyle bir karar verme de metafiziksel olarak imkânsızdır. Yani basit önbilgide Tanrı'nın önbilgisi insanın eylemine dayanırken, Tanrı'nın hükmü de o eylemi oluşturmaktadır. Aynı zamanda hükmün kendisi de önbilgiye dayanmırsa metafiziksel olarak bir imkansızlık oluşur. Doksastik problem ise, Eğer Tanrı basit önbilgiye sahipse, o tabiki de karar vermeden önce kararlarının olacağı şeyi de bilir. Ancak bir karar vermek, en azından iki mümkün tercihi ve bunlar arasından birini seçmeyi gerektirir. Böyle bir durumda o, hangi tercihin seçilebileceğini henüz bilmiş ise, Tanrı bile tercihler arasında seçim yapmada özgür değildir.<sup>108</sup> Bu iki tür problemin ortaya çıkmasındaki asıl sorunun, basit önbilgi görüşüne göre, Tanrı'nın hükmünün, kullarının yaptıklarına göre gerçekleşmesinden kaynaklandığı gözden kaçmamalıdır. Son olarak, açık teistlerin bu eleştirilerinde kullandıkları zaman zarflarının, zamansız bir Tanrı için söz konusu olamayacağı düşünülse de sorun devam eder. Örneğin Sanders buradaki “henüz”, “çok geç” gibi kavramların zamansal bir sıralama içinde değil, bir mantıksal ya da açıklama (*explanatory*) sırası içinde olduğunu söyler. Bu nedenle o, tam basit önbilginin (*complete simple foreknowledge*), inayetsel anlamda hiçbir boşluk taşımadığını belirtir.<sup>109</sup>

Sonuç olarak bu kısımda açık teistlerin, basit önbilgi teorisinin inayetsel olarak daha üstün olduğunu söylemenin mantıksal bazı zorluklarına dikkat çektiklerini görmüş olduk. İnananların büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilen bu Tanrı'nın önbilgisi anlayışı hakkında onun kullanılmasının, yani birebir Tanrı ve insan ilişkisine dair yapısının eleştirilmesi de manidardır. Açık teistler burada, bizzat Tanrı ve insan ilişkisi üzerinden inananlara, Tanrı'nın önbilgisine inançlarının mantıksal tutarsızlıklarını göstermeye çalışırlar. Böylece bağdaşmazcı bir anlayışın daha tutarlı olduğu iddiasını taşırlar. Basit önbilgi teorisinin ardından, bir başka klasik çözüme

---

<sup>108</sup> David Basinger, “Simple Foreknowledge and Providential Control: A Response to Hunt”, **Faith and Philosophy**, 10/3, 1993, s. 421. Bu prensipler hakkında detaylı bilgi için bkz. Dean Zimmerman, “The Providential Usefulness of ‘Simple Foreknowledge’”, <http://fas-philosophy.rutgers.edu/zimmerman/Providence.Simple.Forek.6.pdf> 22.03.2015.

<sup>109</sup> Sander, **a.g.m.**, s. 27-28, Hunt'un bunun değerlendirmesi için bkz. Hunt, “The Providential Advantage of Divine Foreknowledge”, s. 378-380.

geçebiliriz. Bu klasik çözüm orta bilgi teorisidir. Bu teori de en az diğeri kadar önemlidir ve çağdaş din felsefesinde oldukça tartışılmıştır.

### C. Orta Bilgi (Middle Knowledge) Teorisi

Bir önceki kısımda görüldüğü üzere basit önbilgi teorisi, gelecekte gerçekleşecek bütün doğru önermeleri, Tanrı'nın önceden bilmesi üzerine kuran bir anlayıştır. Ancak bununla birlikte tartışma, sadece gerçekleşecek olan doğru önermeler üzerinden yürütülmemiştir. Asli olarak her şeyi bilen varlığın, sadece doğru önermeleri değil, doğru olup olmadığı bilinemeyen, henüz oluşması için şartların dahi oluşmamış olduğu, geleceğe dair şartlı mümkün önermeleri yani *karşıolgsal* (*counterfactual*) *şartlı önermeleri* de bilip bilmediği bu tartışmalarda önemlidir. Biz de bu ikinci durumu orta bilgi teorisi bağlamında değerlendireceğiz.

Orta bilgi teorisi, Hristiyan dünyasında 1535-1600 yılları arasında yaşamış Luis de Molina adlı Cizvit bir din adamının görüşleri etrafında oluşturulmuş ve çağdaş din felsefesinde de yeniden ele alınıp çokça tartışılmış bir konudur. Molina'dan dolayı *molinizm* olarak da isimlendirilir.<sup>110</sup> Ortaya çıktığı ilk zamanlarda “Katolik teoloji içinde insanın özgür seçimleriyle, Tanrı'nın lütfu, inayeti, önbilgisi ve kaderin uzlaştırılması için etkili bir sistem”<sup>111</sup> olarak tarif edilen molinizm, felsefi kaygılardan daha çok dini kaygılarla oluşmuş bir bağdaşırıcı anlayıştır.<sup>112</sup> O zamanda, Tanrı'nın

---

<sup>110</sup> Alfred Freddoso, “Molinism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, VI, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 465.

<sup>111</sup> Freddoso, **a.g.md.**, s. 465-466.

<sup>112</sup> Molinizm, Tanrı'nın âlim-i mutlak olmasının ve insanın özgür iradeye sahip olmasının birlikte mümkün olduğunu ifade eden bağdaşırıcı bir teoridir. Ancak Türkçede bu konuya yakın yapılmış tek çalışma diyebileceğimiz Zikri Yavuz'un **İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi** adlı doktora tezinde o, *bağdaşmazcı* özgür irade anlayışının altında yer almaktadır. Çalışmaya bu konuda katılmak mümkün değildir. Yukarıda, molinizm hakkında otorite bir isim olan Freddoso'nun yaptığı tanımında onun, bir bağdaşma girişimi olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında, molinizmin en büyük eleştirilenlerden biri olan Hasker, onu bağdaşırıcı olarak addeder: “Orta bilgi teorisi, bütün tarihsel formlarında, ilahi önbilgi ve insan özgürlüğünün bağdaştığını varsayar.” **God, Time and Knowledge**, s. 18. Ayrıca Yavuz, söz konusu çalışmasında, “Molina bu anlamda hem Tanrı'nın bilgisinde bir sınırlandırmaya gitmemeye, hem de insanın liberteryan anlamda özgür olabileceğini savunmaya çalışır” (s. 131) demektedir. Bu ifadeler, molinizmin bağdaşırıcı bir anlayış olduğunu bizce ortaya koymada yeterlidir. Burada karışıklık yaratabilecek durum, molinizmin insana liberteryan anlamda bir özgürlüğü sağladığının düşünülmesi olabilir. Fakat bu, onu bizce bağdaşmazcı yapmamaktadır. Molinizm için ayrıca bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, “Molinisme”, **Lûgatçe-i Felsefe**, s.266; Orhan Hançerlioğlu “Molina Luis (1536-1600), **Felsefe Ansiklopedisi: Düşünürler**, 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985, s. 65.

birincil sebep olması tartışmaları, kurtuluş için Tanrı'nın inayetine muhtaç olma meselesi ve bunların insan hürriyetiyle ilişkisi canlı bir şekilde tartışılmaktaydı. Ortaya koydukları özgürlükçü fikirlerden dolayı molinistler, Dominiken teologlarca heretiklikle suçlanmaktaydılar. Ancak, Molina'nın ölümünden sonra 1607'de Papa V. Paul, onların heretik olmadıklarına karar vermiştir.<sup>113</sup> Molinizm günümüzde de Hristiyan teologlar arasında, özgürlükçü bir anlayış olarak yer etmektedir.

Molina tarafından Tanrı'ya atfedilen ve bu anlayışa ismini de veren *orta bilginin* (*scientia media*) ne demek olduğunu anlamak için ilk olarak şunu söylemeliyiz: Molina'ya göre orta bilgi, Kutsal Kitap'taki ifadelerle dayanmaktadır. O, Tanrı'nın her şeyi bildiği ve hiçbir şeyin, olmamış şeylerin bile, ondan gizli olamayacağı anlamına gelen Kutsal Kitap'taki ifadeleri örnek göstererek, bu konunun kitabi temelleri olduğuna dikkat çeker.<sup>114</sup> Çünkü Molina'ya göre, Tanrı'nın bu tür bir önbilgisi olmazsa Katolik inançla uzlaşmayan bir tarzda, Kutsal Kitap'ın büyük bir kısmı ve Tanrı'nın önceden haber vermesi (*prophecy*) büyük zarar görecektir.<sup>115</sup>

Daha sonra, bu meselenin altında Tanrı'nın dünyayla ilişkisinde, ilk etkili sebep olması ve ikincil sebeplerin statüsünün ne olduğu tartışmaları bulunmaktadır. Hristiyan teolojisinde Tanrı'nın dünyayla ilişkisinde üç tür yaklaşım vardır: *Okasyonalizm*, *salt konservatizm* ve *eşzamanlılık* (*concurrentism*). Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte eşzamanlı olarak dünyaya etki etmesi demek olan son anlayış, molinist görüşün temel öğelerinden biridir.<sup>116</sup> Molinizm, eylemin oluşmasında ikincil sebeplere önem verir. Bu yönüyle insan da kendi eylemlerinin sebebi olmaktadır.

---

<sup>113</sup> Alfred Freddoso, "Luis de Molina (1535-1600)", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, VI, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 461-465.

<sup>114</sup> Molina'nın verdiği bazı örnekler şunlardır: Yuhanna 14:29 "Bunları size şimdiden, her şey olup bitmeden önce söyledim. Öyle ki bunlar olunca inanasınız." Hebrew 4:13 "Hiçbir varlık onun bakışından saklanamaz. Her şey ortaya çıkar O her şeyi görür." Luis de Molina, "Middle Knowledge: The Classic Statement", çev. Alfred J. Freddoso, **Middle Knowledge: Theory and Application**, ed. W. Hasker, D. Basinger, E. Dekker, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, s. 7.

<sup>115</sup> Molina, "Middle Knowledge: The Classic Statement", s. 8.

<sup>116</sup> Bkz. Alfred J. Freddoso, "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects", **American Catholic Philosophical Quarterly**, 68/2, 1994, s. 132-135. Bu makaleye göre, okasyonalizm de sadece Tanrı sebeptir, bizim sebep olarak gördüklerimiz birer aracıyken, Tanrı tek etkin sebeptir. Salt konservatizm de, faillerin kendilerinde güç vardır. Böyle özlere, failin kendisinin dışında bir etkiye sahip olan bir eylem ile doğrudan bir etki yaptığında, onlar bu etkinin tek sebebi olurlar. Tanrı dolaylı olarak ya da uzaktan, kendi *koruyucu eylemi*yle etkiye sebep olur.

Molina'ya göre, Tanrı üç tür bilgiye sahiptir. Bunlardan ilkinde St. Thomas *basit anlamanın bilgisi (scientia simplicis intelligentiae)* ve ikincisine *vizyon bilgisi (scientia vision)* adını verir. Tanrı, birincisinde her şeyi bilmekte ve ikincisinde de zamandışı bir ezellik anlayışıyla geçmiş, şimdi ve geleceği bir kerede görmekte ve bu, onun bakış açısına, vizyonuna girmektedir. Thomasçıların da kabul ettiği bu bilgi türlerinden Molina, ilkinde *Tanrı'nın doğal bilgisi (natural knowledge)*, ikincisine *özgür bilgisi (free knowledge)* adını vermektedir.<sup>117</sup>

Doğal bilgiyle Tanrı, ya doğrudan birincil ya da ikincil sebepler vasıtasıyla, her şeyi bilmektedir. O, bu bilgisiyle sonsuzu da bilir.<sup>118</sup> Zorunlu şeyleri bilmesi de bununla tanımlanır.<sup>119</sup> Bu, onun doğasında var olandır, sonradan değildir ve dışarıda olan ile ilişkisi olmayan bir bilgi türüdür. Yani bu bilgi türünü, Tanrı'nın insanlarla ilişkisinin dışında daha bir üst anlam ile düşünmek gerekir. Çağdaş dönemde orta bilgi savunucularından biri olan W. L. Craig, herkes Tanrı'nın böyle bir bilgiye, yani hem zorunlu olan şeylerin hem de yaratabileceği bütün mümkünlerin bilgisine sahip olduğu konusunda aynı fikirde olduğunu öne sürmektedir.<sup>120</sup> Özgür bilgi ise, Tanrı'nın özgür fiilinden sonra (yani yaratmadan sonra), mutlak ve belirleyici olarak, herhangi şartlı bir durum içermeksizin, bütün mümkünler arasında hangisinin tam olarak gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini bilmesini kasteder. Molina, *bu iki tip bilginin ortasında* “orta bilgi” adında bir üçüncünün daha olduğunu söyler. Buna göre de *Tanrı, her bir özgür seçim hakkında en derin ve gizemli idrakinden dolayı, o, her bir özgür failin hangi şartlara yerleştirilirse o şartlar içinde kendi özgürlüğüyle ne yapabileceğini görmektedir.*<sup>121</sup> Bu bilgi, Tanrı'nın olacak olan her şeyin tam bilgisine sahip olduğu geleneksel görüşün özel bir parçasını sunmaktadır.<sup>122</sup>

---

Eşzamanlılıkta ise, doğal neden, Tanrı ve yarattığı özün her ikisi tarafından bir anda sağlanır. Tanrı'nın bu birlikte çalışması *genel eşzamanlılık (general concurrence ya da general concourse)* olarak isimlendirir. Burada Tanrı'nın etkisi fail üzerindeki etkisinden daha çoktur.

<sup>117</sup> Molina, **a.g.m.**, s. 8-9. Ayrıca bkz. Yavuz, **a.g.e.**, s. 132-133.

<sup>118</sup> St. Thomas, Aquinas, **Summa Contra Gentiles Book One: God**, çev. Anton C. Pegis, London, University of Notre Dame Press, 1975, s. 227-231.

<sup>119</sup> Robert M. Adams, “An Anti-Molinist Argument”, **Philosophical Perspectives**, 5, 1991, s. 343.

<sup>120</sup> William L. Craig, “The Middle-Knowledge View”, **Divine Foreknowledge: Four Views**, ed. James K. Beilby, Paul R. Eddy, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 121.

<sup>121</sup> Molina, **a.g.m.**, s. 8.

<sup>122</sup> William Hasker, “Middle Knowledge”, **Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views**, ed. Melville Y. Stewart, Sudbury MA, Jones and Burtlett Publishers, 1996, s. 489.

Orta bilginin nesnesi mümkün varlıklardır. O, ilahi iradenin özgür eyleminden önce olduğundan dolayı doğal bilgiye kısmen benzemektedir. Ancak doğal bilgide Tanrı için yaratma hükmüne karar vermeden önce bir düzeyde mümkün dünyalar bulunmaktayken, orta bilgi teorisiyle bunun yanında, bir alt mümkün dünyalar bulunur. Bunlar Tanrı'nın dünya ile ilgili planına da en uygun olanlardır. Burada doğru karşıolgusal durumlar ya da önermeler, Tanrı'nın bilgisinin konusu olurken; aynı zamanda onun amacına da en uygun olanlardır. Çünkü Tanrı'nın, özgür failleri yerleştirdiği bazı şartlar mevcuttur. Doğal bilginin nesnelere, bütün gelecek mümkünlerken özgür bilginin nesnesi, gerçekleşecek olan gelecek mümkünlerdir. Orta bilgininki ise bütün mümkünler ile gerçekleşecek olan gelecek mümkünler arasındaki şartlı gelecek mümkünlerdir.<sup>123</sup> Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta, Tanrı'nın bilgisinin ontolojik olarak kendinde bölünemez ve bir olduğudur. Bu ayırım nesnelere referansla düşünülmektedir. Tanrı'nın bilgisi, nesnelere farklılıklarına göre bölünmektedir, zorunlu ya da özgür, teorik ya da pratik gibi.<sup>124</sup> Nesnelere referansla bilgiyi bu tür bir ayırma tabii tutmak ve bir orta bilgiye böyle bir alan açmak, ilahi önbilgi ve insan özgürlüğü problemi konusunda bağdaşırcılara, basit önbilginin eksik kaldığı alanı tamamlar. Yani alternatif ihtimallerin varlığını güçlendirir.

Klasik anlayışta, arada orta bilgi olmayınca Tanrı bütün mümkünleri bilip bilfiil olanları da ezeli olarak görmekte olduğu için insanların özgür iradeye sahip olmaları için gerekli olduğu düşünülen alternatif ihtimaller de bulunmamaktadır.<sup>125</sup> Molina'nın orta bilgi teorisi, Tanrı'nın, onunla gelecekteki bir özgür eylemi ilahi hükümden önce (yani özgür bilginin konusu olmadan, bilfiil olmadan önce) bağımsız olarak biliyor olmasını sağlar. Böylelikle Tanrı, gelecekteki özgür eylemi *üstün bir kapsayıcılıkla*

---

<sup>123</sup> Craig, **a.g.m.**, s. 122-123.

<sup>124</sup> Aelred Whitacre, "Molinism", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, VIII, ed. Hasting James, John A. Selbic, Louis H. Gray, Edinburg, T. T. Clark, 1980, s. 775.

<sup>125</sup> Hunt'un alternatif ihtimaller prensibini reddetmek için Frankfurtçu bir liberteryan anlayışa başvurduğunu görmüştük. Ayrıca basit önbilgi ve orta bilgi anlayışlarının birbirine tamamen ters ve zıt şeyler olduğunu söylemek de zor görünmektedir. Çünkü bazı düşünürlerin basit önbilgi teorisinin bu problemde iyi bir cevap olduğunu düşünmelerine rağmen, orta bilginin daha iyi olmasına dayanarak, orta bilgiyi de savundukları görülmektedir. Bkz. Craig, **a.g.m.**, s. 125-126. Yine Plantinga'nın hem basit önbilgi teorisini kabul ettiği hem de karşıolgusal şartlı önermelerin bir doğruluk değerine sahip olduğunu düşünerek, orta bilgi teorisini de mümkün dünyalar anlayışı üzerinden doğrulamaya çalıştığı ilerde görülecektir. Ancak her basit önbilgiyi kabul edenin orta bilgiyi de kabul ettiğini söyleyemeyeceğimizi de daha önceden Hunt üzerinden göstermiş olduğumuz da hatırlatılabilir.



(*super comprehension*) bilmiş olur.<sup>126</sup> Bunun yanında, Tanrı'nın belli şartlara yerleştirdiği özgür iradeye sahip insanların önünde alternatifler de bulunur. Bu alternatiflerden hangisinin bilfiil olacağını belirleyen de insandır. Böylelikle basit önbilgi teorisindeki gibi alternatif ihtimallerin reddedilmesine gerek kalmamaktadır.

Molinistlere göre, ilahi önbilgi ve insan hürriyeti problemini bağdaşırıcı bir tarzda çözmeyi sağlayan bu orta bilginin Tanrı'ya atfedilmesi, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kutsal Kitap'a da dayanır. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın olmamış şeyleri bilmesine ek olarak bu karşılığusal şartlı önermeleri de bildiği görülür. Örneğin, 1. Samuel 23:1-14'te Davut, Filistinler'e karşı savaşarak Keila halkını kurtarmış, Saul'da, Davut'un Keila'ya gittiğini duyunca, orayı kuşatma niyetiyle Keila'ya doğru yürümüştür. Davut, Saul'un planlarını öğrenince, bir *efod* (*efsunlu bir giysi*) aracılığıyla Tanrı'ya danışır:

Davut sordu: “Kulunun işittiği gibi Saul buraya gelecek mi?” Rab, “Saul gelecek” yanıtını verdi. Davud Rabb'e: “Keila halkı beni ve adamlarımı Saul'un eline teslim edecek mi?” diye sordu ve Rab, “Teslim edecek” dedi.

Bunun akabinde, Davut adamlarını Keila'dan çıkarmış ve böylece Saul, onu Keila'da kuşatma fırsatı bulamamıştır. Burada anlatılana göre;

1. Eğer Davut, Keila'da kalsaydı, Saul şehri kuşatırdı.
2. Eğer Davut, Keila'da kalsaydı ve Saul şehri kuşatsaydı Keilalılar Davut'u Saul'a teslim ederdi.<sup>127</sup>

Bunlar karşılığusal önermelerdir ve Kutsal Kitap'ın bu pasajı da molinistlere göre, Tanrı'nın karşılığusal önermeleri önbildiğini göstermektedir. Bu eylemler gerçekleşirse özgür eylemler olacaklardır, çünkü bazı şartlar içinde insanların alternatiflerinin olduğu bir durumda gerçekleşmişlerdir. Ancak insanlar özgürce bir eylemi icra etmeden, gerçekleşmemiş bu karşılığusal önermelerin Tanrı tarafından bu özgürlüğe zarar vermeksizin nasıl önbilindiği ise bir soru işareti olarak kalmaktadır.

---

<sup>126</sup> Bkz. Robert M. Adams, “Middle Knowledge and the Problem of Evil”, *American Philosophical Quarterly*, 14/2, 1977, s. 111.

<sup>127</sup> Adams, *a.g.m.*, s. 110.

Burada sorun olarak görünen bu durum da orta bilgi teorisinin modern savunucuları<sup>128</sup> tarafından ortaya konulmaya çalışılır.

Bu savunuculardan biri olan Plantinga, karşıolgusal önermelerin doğrulukları için bir temele sahip olduğumuz görüşündedir. Plantinga bu görüşünü mümkün dünyalar semantiğine dayandırır.<sup>129</sup> Mümkün dünyaların olması, basitleştirerek söylersek, karşıolgusal önermelerin de şu an bir mümkün dünyada var olması ve doğru olması anlamına gelmektedir. Bu doğruluklarının nasıllığı, mümkün dünyalar anlayışını savunanlar arasında bazı farklılıklar gösterir ancak bu, çalışmamızın kapsamını aşmaktadır.<sup>130</sup> Bu nedenle burada sadece Plantinga'nın, karşıolgusal şartlı önermelerin doğruluğunu nasıl temellendirdiğini ele alacağız.

---

<sup>128</sup> Çağdaş analitik din felsefecileri içinde, molinizmin tutarlı olduğunu ve ilahi önbilgi ve insan hürriyeti problemi hakkında bağdaşırıcı bir çözüm ortaya koyduğunu savunanlar arasında A. Plantinga, W. L. Craig ve Thomas P. Flint sayılabilir.

<sup>129</sup> Bkz. Alvin Plantinga, "A Response to Adams' Arguments", **Middle Knowledge: Theory and Applications**, ed. W. Hasker, David Basinger, Eef Dekker, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, s. 51-57.

<sup>130</sup> David Lewis, *Counterfactuals* kitabında, böyle bir doğruluğun ve mümkün dünyaların var olduğunu iddia eder. Şeylerin, sayısız şekilde farklı olabileceklerine inanır. Bu ne anlama gelmektedir? Ona göre, sıradan bir dil, bize şu ifadeyi kurmamıza imkân sunar: Şeylerin, şu an olduklarından başka olabilecekleri birçok durum vardır ve görünüşe bakılırsa bu cümle ona göre ontolojik bir yargıdır. Buna göre o, "ilk bakışta ele alındığında farklı şekillerde de olabilen olarak isimlendirilebilecek varlıkların var olduklarına inanıyor ve bunlara mümkün dünyalar diyorum" der. Bkz. Lewis, **Counterfactuals**, s. 84. O, bu mümkün dünyaların ontolojik statüsü konusunda realist tavrıyla, bunların birer dil kurgusu ya da hayali şeyler olmadığını, gerçek varlıklar olduklarını düşünür. Bu, durumlar için böyledir. Kişiler içinse böyle değildir, çünkü kişiler için de böyle bir şey söz konusuysa kimliklerin belirlenmesi imkânsız hale gelecektir. Bu nedenle sadece durumların farklı olduğu, kişilere gelince ise bir denk olma (*counterpart*) durumunun söz konusu olduğu bir anlayış ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Brian Weatherson, "David Lewis", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/david-lewis/#6> 08.04.2014; Karademir ve Sandıkçioğlu, "David Lewis'in Modal Realizminde Dünya-ötesi Karşıolgusal Önermeler, İkinci Dereceden Dünyalar ve Dünyalar Arası Nedensellik Sorunları", s. 1-15. Ancak Plantinga için bu derece bir realizmin var olduğunu söyleyemeyiz. O, mümkün dünyalar analizinde, var olmayan durumlar arasında bazılarının imkânsız, bazılarının da mümkün olduğunu dile getirir. Mümkün bir dünya da mümkün bir durumdur. Ama her mümkün durum, bir mümkün dünya değildir. Plantinga'ya göre mümkün durumların, mümkün dünyalar olması için bazı kurallar mevcuttur. Bir mümkün durum, kendi başına bir mümkün dünya olacak kadar kapsamlı değildir. Bir durumun mümkün bir dünya olabilmesi için tam veya en büyük olacak ölçüde büyük olması gerekir. Yani örneğin, A, herhangi bir B durumu ile ilgili olarak B'yi kapsarsa veya onu engellerse tam bir durumdur. Ancak bu mümkün dünyaların, Lewis'te olduğu gibi hepsi değil, sadece bir tanesi fiili olarak vardır. En azından bir tanesi fiili olmalıdır. Çünkü doğru önermeler kümesi en büyük tutarlı bir küme olarak bir mümkün dünyaya tekabül eder ve doğru olduklarından dolayı bilfiil vardır. En çok da bir tane fiili dünya vardır. İki tane olurlarsa, bu dünyaya tekabül ederek, tamamen aynı durumu kapsamaları söz konusu olamayacağından -o zaman aynı mümkün dünya olurlardı- en çok da bir tane vardır. Bkz. Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 34-36.

Plantinga'nın verdiği Boston belediye başkanının rüşvet alması örneği üzerinden konuyu inceleyelim. Plantinga örneğinde, Boston belediye başkanı Curley'in, otoban direktörü Smedes'ten, 35.000 dolar rüşvet aldığını söyler. Daha sonra otoban direktörü '20.000 dolar verseydim kabul eder miydi?' sorusunu kendine sorar. Burada almış olacağını varsayarak Plantinga şu önermeyi kurar.

31. Smedes, Curley'e 20.000 dolar rüşvet teklif etmiş olsaydı, Curley kabul ederdi.<sup>131</sup>

Bu önerme gerçekleşmemiş olan bir şartlı durum yani karşılığusal bir durumdur. Doğruluğu hakkında Plantinga, bunun doğru olduğu dünya, bilfiil dünyaya ne kadar benziyorsa o kadar doğrudur der.<sup>132</sup> Buna göre yukardaki örnek üzerinden şöyle bir önerme kurabiliriz:

(1) Bilfiil dünya, Smedes'in Curley'e rüşvet teklif edip Curley'in kabul ettiği dünyaya, Smedes'in rüşvet teklif edip Curley'in kabul etmediği dünyadan daha çok benzerdir.

Bu nedenle, Curley'in rüşvet alması veya Saul'un şehri kuşatıp Keilalıların Davut'u teslim etmesi bilfiil içinde bulunduğumuz dünyaya daha çok benzediğinden dolayı doğrudur. Tanrı'nın da, bu şekilde doğruluk değerine sahip önermelerin bilgisine yani orta bilgiye sahip olduğu söylenebilir.

Burada karşılığusal özgürlük önermelerinin doğruluğu, onun doğru olduğu mümkün dünyanın bilfiil dünyaya ne kadar çok benzediğiyle temellendirilmiş olmaktadır. Hatta Plantinga, günlük hayatımızda bunu çok sık kullandığımızı da söyler. Örneğin o, California'ya geldiğinde dağa tırmanmaya davet edilseydi, memnuniyetle (ve özgürce) bunu kabul ederdi.<sup>133</sup> Ona göre, insanlar bu tip önermeleri böyle düşünürler. Çünkü şimdiki dünyada, kendisi böyle bir davet aldığı zaman bunu yapacağından dolayı, karşılığusal olarak var olan bu durum da bu dünyaya benzerliğinden dolayı var olabilecektir.

---

<sup>131</sup> Bkz. Plantinga, **a.g.e.**, s. 45-47.

<sup>132</sup> Plantinga, "A Response to Adams' Arguments", s. 55-56.

<sup>133</sup> Plantinga, **a.g.m.**, s. 51.

Bununla birlikte bir orta bilgi savunucusu olarak Craig de, insanların, molinist varsayımlar için temelde bazı garantilere sahip olduğunu söyler. Öncelikle o, Plantinga gibi, bizim kendimizin de böyle karşıolgusal önermeleri bildiğimize şahit olduğumuzu ifade eder. Bu, ona göre günlük hayatımızda oldukça sık yaşanan bir durumdur. İkinci olarak, Craig, üçüncü şıkkın imkânsızlığı yasaının, orta bilgi teorisinde kullanmış olduğumuz karşıolgusal şartlı önermeler için kullanılabileceğini ve bunları üçüncü şıkkın imkânsızlığı mantık yasaının desteklediğini düşünür. Çünkü böyle bir durumda o şartlar altındaysa yapılacaktır, değilse yapılmayacaktır.<sup>134</sup> Bizce üçüncü şıkkın imkânsızlığının bu kadar kolay karşıolgusallara uygulandığı söylenemez. Çünkü Craig'in söz konusu ettiği karşıolgusal şartlı önermeler, iki ayrı hükümden oluşur ve Craig'in savunduğu usül, sadece kategorik önermeler için geçerli olabilir. Belediye başkanı örneğini düşünürsek, “teklif edilseydi, rüşveti alırdı” ve “teklif edilmeseydi rüşveti almazdı” diyerek üçüncü bir halin imkânsız olduğunu söylemek o kadar kolay görünmez. Çünkü burada “Teklif edilseydi, ya alırdı ya almazdı” demek, gibi bir ihtimal daha bulunur.

Bunlarla birlikte, karşıolgusal önermelerin var olup olmadığı tartışması, bir önermeyi doğru yapan şeyin (*truth-makers*) ne olduğu tartışmaları üzerinden de değerlendirilir. Karşıolgusal önermelerin olmadığı itirazını yapan kişiler, Craig'e göre, “doğruluk ve gerçeklik” arasındaki ilişki hakkında özel bir teoriyi savunmaktadırlar. Bu teoriye göre, bir önerme ancak bilfiil meydana gelince doğru bir önerme olmaktadır. Yani *sadece ve sadece a'nın oluşması p'yi gerektiriyorsa a varlığı bir p önermesini doğru yapar*. Craig, bu anlayışta bir önermeyi *doğru yapma* ile bir somut cisimle, doğruluk taşıyan (*truth-bearer*) önerme arasında kozal bir ilişki varmış gibi gösterildiğini; ancak, önermeyi doğru yapma teoristlerinin böyle bir kozal ilişkiyi kastetmediklerini söyler.<sup>135</sup> Hatta bu noktada bir önermeyi doğru yapan şeylerin somut cisimlerin varlığını ima etmediklerini de belirtir. Çünkü ona göre bazı öyle önermeler vardır ki -örneğin “Dinazorlar bugün tükenmiştir.”, “Bütün kuzgunlar siyahtır.”,

---

<sup>134</sup> William L. Craig, “Middle Knowledge, Truth-Makers, and the ‘Grounding Objection’”, **Faith and Philosophy**, 18, 2001, s. 338-339. Craig, burada karşıolgusal önermelerin Kutsal Kitap'ta var olmasının, inananların bu tür önermelerin var olduğunu ve burada özgürce eylemde bulduklarını kabul ettiklerini de söyleyerek, dini bir temelin var olduğunu da ifade eder.

<sup>135</sup> Craig, **a.g.m.**, s. 338-339.

“Napolyon, Waterloo savaşını kaybetmiştir.”, “2070’de Amerikan başkanı bir kadın olacak.”- bunları doğrulayacak bilfiil şeyler yokken de bazıları doğrudur. Craig buna binaen şöyle sormaktadır: “Eğer bunlar doğrulanacak bir şeye sahip değillerse ve doğru olabiliyorlarsa, karşıolgusalların olmadığını nasıl biliyoruz?”<sup>136</sup> Bu karşı eleştirisi ile Craig’e göre, bir önermeyi doğru yapan şeyin, bu itirazcılar gibi, somut bir cisimde aranması aslında teoride bu konudaki tartışmaların göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Felsefi literatürde bir tartışma konusu olan bir önermeyi doğru kılan şeyin ne olduğu meselesinde, karşıolgusal önermelerin olmadığını söyleyenlerin, tek yönlü bir bakışla konuya yaklaştığını ve bunun üzerinden yorum yaptığını söyleyen Craig, bir anti-molinistin bununla işe başlamaması gerektiğini ifade eder.<sup>137</sup>

Craig bu konuda, orta bilgi teorisini anlamak için *mantıksal öncelik (logical priority)* kavramını anlamamız gerektiğini de söyler. Bir şeyin, bir şeye mantıksal önceliğinin olması demek, zamansal olarak o şeyden önce oluşması demek değildir, onlar zamansal olarak farklı veya eşzamanlı olabilirler. Tanrı’nın önbilgisi de kronolojik olarak gelecek olaylardan öncedir, ayrıca gelecek olaylar ise mantıksal olarak ilahi önbilgiden öncedirler. Craig’e göre kronolojik olarak belli olan gelecek zamanlı ifadeler, zamanın başlangıcından beri doğrudur ve eş zamanlı olarak Tanrı tarafından bilinirler. Bu ifadelerin tekabül ettiği olaylar, sonra oluşur. Mantıksal olarak Tanrı bu olayları önbilir, çünkü gelecek zamanlı eylemler oluştukları zaman doğru olurlar. Mantıksal olarak ilk anda olay oluşur, ikinci anda onlar hakkındaki ifadeler, doğru ve yanlış olur ve üçüncü anda Tanrı sadece doğru önermeleri bilir. Bir olayın oluştuğu an, mantıksal olarak Tanrı’nın onu bildiği andan öncedir. Bu şu anlama gelmez. Tanrı’nın onları bilmeksizin onların oluştuğu bir zaman vardı. Buradaki öncelik salt mantıksaldır, zamansal değildir. Şu örnekteki gibi bir durum söz konusu olabilir der Craig: Bir argümansal çıkarımdaki öncüllerin, sonuçtan mantıksal olarak

---

<sup>136</sup> Craig, **a.g.m.**, s. 341-342.

<sup>137</sup> Craig, **a.g.m.**, s. 342. Doğruluk değeri ve anlam teorilerine açık teizmin eleştirileri bölümünde değinilecektir. Ancak burada şöyle söylenebilir ki, Craig’in verdiği önerme örnekleri içinde geçmiş zamanlı olanların, doğruluk değerleri geçmiş zaman olmalarına dayanmaktadır, gelecek zamanlı önermenin zaten doğruluk değerine henüz sahip olmadığı açık teistlerce kabul edilmektedir.

önce gelse bile onlar zamansal olarak eş zamanlıdır.<sup>138</sup> Craig, böyle bir ayırım yaparak Tanrı'nın önbilgisinin zamansal olarak olmasa bile mantıksal olarak insan eylemlerinden önce geldiğini doğrulamak ister. Böylece insan da özgürce eylemini icra etmiş olur.

Ancak Tanrı'nın, alternatiflerin olduğu belli şartlara yerleştirdiği bir insanın, hangi alternatifi, o kişinin seçmesinden bağımsız bir şekilde önbilmesinin bu şekilde bir ayırım yapılarak çözümlenmesi bu kadar açık ve kolay olmayacaktır. Burada iki tartışma vardır: Gelecek şartlı önermeler yani karşıolgusal şartlı önermeler var mıdır? Bunlar varsa gerçekleşmesinde Tanrı'nın önbilgisi mi önceliklidir, insanın eylemini icra etmesi mi? Orta bilgi teorisi tartışmalarından anlaşıldığı kadarıyla, insanlara alternatiflerin de olduğu bir alan bırakmayı sağlayan karşıolgusal önermelerin Tanrı tarafından bilinmesi, dini ve felsefi bir şekilde savunulmaktadır. Ancak bu önermelerin temellendirme şeklinde, bizim günlük hayatımızdaki tecrübelerimize benzemesi veya mümkün dünyalardan bu dünyaya en çok benzemesine göre kabul edilmesinin felsefi olarak savunulabilmesi tartışmalıdır. Bu konuda açık teistlerden özellikle Hasker, bunun mümkün olmadığını düşünmektedir. Şimdi de açık teistlerin orta bilgi teorisini nasıl eleştirdiğine geçilebilir.

#### **D. Açık Teizmin Orta Bilgi Teorisine Yönelik Eleştirileri**

Basit önbilginin konusu bilfiil olacak şeylerdir. Orta bilginin konusu ise çeşitli şartlar altında oluşabilecek olmalarına rağmen asla bilfiil hale gelmemiş şeylerdir.<sup>139</sup> Orta bilgi teorisini ihtilaflı hatta karışık yapan şey de tam bu noktada kendini gösterir: Asla olmayacak şeylerin, Tanrı tarafından bilinip bilinmemesi meselesi. Bu konuyla alakalı en genel sorun, "Tanrı için bile olsa orta bilgi mümkün müdür?"<sup>140</sup> şeklinde ifade edilebilir. Çünkü molinistler, Tanrı'nın daha oluşmamış bu olayları ifade eden karşıolgusal şartlı önermelerin doğruluk değerini bildiğini ve bunu bilmesinin o önermeleri gerçekleştirecek kişilerin özgürlüğünden bağımsız olduğunu düşünürler.

---

<sup>138</sup> William Lane Craig, **The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom**, Grand Rapids, Baker Book House, 1987, s. 127-128. Ayrıca bkz. Craig, **a.g.m.**, s. 119-143.

<sup>139</sup> Adams, "An Anti-Molinist Argument", s. 344.

<sup>140</sup> Adams, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", s. 109.

Kendilerine yapılan eleştirilerin başında da bu karşıolgusal şartlı önermelere dair eleştiriler gelmektedir.

Karşıolgusal önermeler üzerinden orta bilgi teorisini eleştirmenin, sadece açık teistlere özgü bir durum olmadığını söylemek gerekir. Bu konuda çağdaş dönemde Robert M. Adams'ın çalışmalarını da görmekteyiz. Adams ile birlikte Hasker'in de orta bilgi teorisini en çok eleştirenlerden biri olduğu ifade edilebilir. Biz de burada Adams ve Hasker'in, orta bilgi teorisini hangi açılardan eleştirdiklerini görmeye çalışacağız. Açık teizmin eleştirilerinden ilk olarak karşıolgusal önermelerin modal statüsünün ne olduğunu; ikinci olarak da karşıolgusal önermelerin temellendirilmesi problemini ele alacağız. Son olarak da karşıolgusal önermelerin doğruluğunun bizim eylemlerimize göre açıklayıcı bir önceliğe sahip olup olmadığı tartışmalarını değerlendireceğiz.

### 1. Karşıolgusal Önermelerin Modal Statüsü

Karşıolgusal şartlı önermeler, asla olmamış ve tamamlanmamış olarak düşünüldükleri için, mümkün önermeler olarak anlaşılabilir. Ancak onların modal statüleri hakkında göreceğimiz üzere bazı tartışmalar söz konusudur.

Herhangi bir kategorik önermenin mümkün olması ilk bakışta daha kolay çözümlenir gibidir. Ancak bir şartlı önerme olması ve iki bileşene sahip olması yönüyle karşıolgusalları daha derin analiz etmek gerekebilir. Hasker, bu konuda mümkün derken, bu tip önermelerin ilk bileşeninin bir tek duruma hasredildiğini söyler. Ancak bu ilk bileşen, başka birçok ifade edilemeyen şeyi arkasında bırakmaktadır. Saul örneğinde, Saul'un kararını vermesinde etkili olan şeyler gibi. Fakat Tanrı için böyle bir tamamlanmamışlıktan söz etmek Hasker'e göre zordur. Tanrı'nın düşündüğü ilk cümle, her şeyi içermelidir. Bu nedenle Hasker, bir mümkün dünyanın ilk-parçalı karşıolgusallar (*initial-segment counterfactuals*) dediği tam bir ilk parçasının var olduğunu söyler. Bu, o kararın verildiği ana kadar olan mümkün dünyayı tanımlar. Bu parçanın içine doğa yasaları da girmektedir. Hasker bunu yıldızlı büyük harfle (A\*) gösterir ve Saul örneği üzerinden şöyle ifade eder:

10. A\* ise Saul, Keila'yı kuşatır.

Bunun tersi karşıolgusal da;

11. A\* ise Saul, Keila'yı kuşatmaz.<sup>141</sup>

şeklindedir. Buradaki A\*, Saul'un kararını verdiği zamana kadar var olan, içinde Saul'un bu kararını etkileyen, doğa yasaları da dâhil olan bütün yönleriyle bir mümkün dünyayı anlatır. Argümanın hatırına söylessek, yukarıdaki Adams'ın 1 nolu önermesi (Eğer Davud Keila'da kalsaydı, Saul şehri kuşatırdı.) doğruysa 10, yanlış olur; 11, doğru olur.<sup>142</sup> O zaman 1'in mümkün mü zorunlu mu olduğunu sorarak açık teistler için karşıolgusalların modal sütatüsünün ne olduğunu belirleyebiliriz.

Orta bilgi teorisi, 1'in modal statüsünün mümkün olduğunu söyler, çünkü zorunluysa Saul burada özgürce eylemde bulunamayacaktır. Ancak Hasker'e göre bu değerlendirme mümkün dünyalar semantiğine terstir.<sup>143</sup> Çünkü mümkün dünyalar semantiğinde, karşıolgusallar bilfiil dünyaya benzerlikleri ile değerlendirilirler. Aslında bilfiil dünyaya benzerlik tam da Hasker'in ilk parça dediği cümle ile ilgili bir şeydir. Yani karşıolgusal önermedeki ikinci bileşenin doğru olması, o ana kadar gelen mümkün dünyaya ne kadar benzediğiyle alakalıdır. Ancak tam da burada ikinci bileşenin o ana kadar gelen mümkün dünya ile ilgili olmadığı ve o karşıolgusal önermenin, bilfiil dünyadan farklı olan birinci bileşeniyle ilgili olduğu görülmektedir. Yani Hasker'in yukarıda A\* ile sembolize ettiği mümkün dünyanın bilfiil olmasına bağlı olan Saul'un, Keila'yı kuşatmasının doğruluğunun, bilfiil dünyaya olan benzerliğine bağlı olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Çünkü önermenin karşıolgusal olmasının gereği olarak A\*, zaten bilfiil dünya değildir.

Hasker bu eleştirisini, Lewis'in kuyruksuz kangurular örneği üzerinden açıklar. Lewis, "Eğer kanguruların kuyruğu olmasaydı, onlar yuvarlanırlardı" karşıolgusalının bu dünyaya benzerliğinden dolayı doğru olduğunu söyler. Etrafta koltuk değnekleriyle gezen kanguruların olması bizim dünyamıza uzaktır, der.<sup>144</sup> Ancak kanguruların kuyruğunun olmadığı bir dünya zaten bizim dünyamıza benzemez. Bu nedenle

---

<sup>141</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 33.

<sup>142</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 32-33; Hasker, "Middle Knowledge", s. 500-501.

<sup>143</sup> Hasker, "Middle Knowledge", s. 500.

<sup>144</sup> Lewis, **a.g.e.**, s. 66.



yuvarlanmayı bizim dünyamıza benzerliğe dayandırıp temellendirmek Hasker'e göre doğru değildir. Onun deyimiyle, öyle bir dünya olabilirdi ki *Hayvan Kardeşliği Birliği* var ve sakat hayvanlara koltuk değnekleri veriyorlar.<sup>145</sup> Burada ilk bileşenin arkasında olabilecek alternatif bütün mümkün dünyaların göz ardı edilmesinden dolayı böyle bir doğruluğun esas alındığı görülmektedir. Hasker'e göre, orta bilgi teorisi bazı ilk-parçalı karşıolgusalların mantıksal olarak mümkün olduğunu kabul eder. Ancak bunu yapabilmek için bilfiil dünyaya benzerlik teorisini uygulamalıdır. Bilfiil dünyaya benzerlik de yukarıda gösterildiği gibi yanlış bir uygulamadır. Bu nedenle eğer ilk-parçalı karşıolgusallar doğruysa bütün mümkün dünyalarda doğru olacak ve böylece zorunlu olacaktır.<sup>146</sup>

Bizce buradaki asıl sorun, orta bilgi teorisini savunanların karşıolgusal önermeleri, Tanrı'nın bilmesiyle ilişkilendirmesinde yatmaktadır. Tanrı'nın orta bilgisi, sıradan bir bilgiden öte, kesin ve yanılmaz bir bilgi olduğu için ve o, karşıolgusalda ifade edilen karara kadar her şeyi tam ve detaylarıyla bildiği için burada karşıolgusal hakkında sadece şimdiki dünyaya benzerliğine dayandırılarak mümkün olarak doğrudur demek bu kadar kolay olmayacaktır. Doğa yasalarının da dahil olduğu bu ilk-parçalı önermeyi Tanrı tamamen bilmektedir. Dolayısıyla ilk bileşeni tamamen kesin bir şekilde Tanrı tarafından bilindiği için, o karşıolgusalın doğruluğunu orta bilgicilerin dediği gibi ikinci bileşendeki failin belirlemesi ve bu konuda liberteryan bir şekilde özgür olması tartışmalı olacaktır. Hasker'in bu ilk bileşenin belirli olması ve Tanrı tarafından bilinmesinden dolayı karşıolgusal önermelerin mümkün değil zorunlu olabileceğini söylemesi de bu nedenle düşünmeye değerdir.

Bütün bunlarla birlikte karşıolgusal önermenin modal sütatüsünün yanında, onun var olup olmadığının bile tartışmalı olduğunu görmekteyiz. Orta bilgi teorisi bu konuda, karşıolgusal önermelerin var olduğuna dayanmakta ve onların Tanrı tarafından bilindiğini söylemektedir. Ancak bunu nasıl temellendirdikleri çağdaş dönemde eleştirilerinin merkezinde yer alır.

---

<sup>145</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 35.

<sup>146</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 501; Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 35.

## 2. Karşılgusal Önermelerin Temellendirilmesi

Orta bilginin nesnesi mümkün durumlar olduğu için, Hasker'e göre "bir mümkün şartlı durumun elde edilmesi, bazı kategorik durumlarda temellendirilmek zorundadır."<sup>147</sup> Ancak söz konusu karşılgusallar ona göre, böyle bir temellendirilmeden yoksundur.

Karşılgusal şartlı önermelerin temellendirilmesini daha iyi anlamak için, burada şartlı bir önermenin doğruluğunun nasıl temellendirildiğini görmek gerekebilir. Hasker'e göre karşılgusal olmayan, maddi şartlı bir önermenin doğruluğu ya ikinci bileşenin doğruluğuna ya da her iki bileşenin de yanlışlığına bağlı olur. Ancak karşılgusallar, asla gerçekleşmemiş şeyler olduğundan dolayı onlar için böyle bir şey söylemek söz konusu olamaz.<sup>148</sup> Karşılgusal önermelerin temellendirilmesinin problemlili oluşu, onların asla meydana gelmemiş şeyler olmasına dayanır. Hasker temellendirme prensibini şöyle tanımlar: "herhangi bir doğru mümkün önerme, bazı somut durum veya olayların var olması ya da var olmaması sayesinde doğrudur."<sup>149</sup>

Adams da Tanrı'nın önbilmesinin, *kategorik öngörme (categorical prediction)* olarak anlaşılmadığını söyler. Çünkü kategorik öngörme durumları ancak *bildirdikleri olayın meydana gelmesine tekabül ederek doğru olabilirler*. Bu yüzden yanlışlanabilmeleri de mümkündür. Fakat buradaki önermelerin asla oluşmadığı ve oluşmayacağı öncelikle altı çizilir. Bu yüzden böyle bir temellendirme orta bilginin konusu olan karşılgusal önermeler için mümkün değildir.<sup>150</sup> Asla olmamış ve olmayacak bu olayları ifade eden önermelerin doğruluğu o zaman neye bağlı olacaktır? Nasıl temellendirilecektir?

Yukarıda Plantinga'nın, karşılgusal önermelerin doğruluğunu, mümkün dünyalar semantiği içinde değerlendirdiğini görmüştük. Buna göre, bir karşılgusal

---

<sup>147</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 498.

<sup>148</sup> William Hasker, "The (Non-)Existence of Molinist Counterfactuals", **Molinism: The Contemporary Debate**, ed. Ken Perszyk, Oxford, Oxford University Press, 2011, s. 26.

<sup>149</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 27.

<sup>150</sup> Adams, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", s. 109-110.

önerme bilfiil dünyaya benzerliğiyle doğruluk kazanacak ve var olacaktır. Bu bizim günlük hayatımızda da sık sık karşılaştığımız bir durumdur.

Adams, orta bilgi ihtimalini kuran bu analizi inkâr edecek iki önemli sebebin olduğunu söyler. Ona göre mümkün dünyalar açıklaması, bu probleme sanıldığı gibi bir çözüm sağlamayacak ve sıradan günlük konuşmalarda orta bilgiyle ilgili böyle bir güven olsa da bu, orta bilgiyi savunanlara istenildiği şekilde bir temellendirme sunmayacaktır. Çünkü bu şekilde bir benzerlik, sadece kozal yasalarda ve kişilerin karakterlerinde olabilir. Bu nedenle, ona göre gerçek temellendirme girişimi; *gerçek niyetler, istekler* ve bu durum içerisinde bulunanların (örneğin Saul ve Keilalıların ya da Curley'in) *karakterlerinde* aranmalıdır. Zaten Kutsal Kitap'taki anlatımda da Saul'un niyetine ve Keilalıların karakter özelliklerine dikkat çekilmiştir. Ancak ne molinistler ne de Plantinga karakter ve niyetlerden söz etmezler. Burada Tanrı'nın önbilgisi yanılmaz olduğundan dolayı böyle bir temellendirme orta bilgi için yetersizdir. Çünkü onların iddia ettiği şekilde liberteryan özgür bir fail, karakteri dışında eylemde bulunabilir, niyetini değiştirebilir ya da o eylemi yapmakta başarısız olabilir. Bu yüzden bunların doğru olması için ancak işin içine "muhtemelen (*probably*)" ifadesi girerse Adams'a göre makul olacaktır. Yani;

5. Eğer Davut, Keila'da kalırsa, Saul şehri *muhtemelen* kuşatacaktır.

6. Eğer Davut, Keila'da kalırsa ve Saul şehri kuşatırsa Keilalılar Davut'u Saul'a *muhtemelen* teslim edecektir.<sup>151</sup>

Ancak bu önermeler orta bilgi savunucuları için tatmin edici olmayacaktır. Çünkü onların teorisinin bir parçası da Tanrı'nın bunları yanılmaz bir şekilde bilmesidir. Buradan da sonuç olarak, eğer orta bilgi için güçlü bir liberteryan görüş ve indeterminizm geçerliyse, onlar için bir temellendirmenin olmadığı söylenebilir.

Hasker de böyle karşıolgusalların, oradaki failin karakter ve psikolojik eğilimlerine göre temellendirilebileceği konusunda Adams ile aynı fikirdedir. Bu tür

---

<sup>151</sup> Adams, **a.g.m.**, s. 111.

bir temellendirmenin yeterli olması kabul edilebilir ancak burada failin liberteryan olarak özgür olduğunu söylemek söz konusu olmayacaktır.<sup>152</sup>

Orta bilgi teorisinin önemli savunucularından biri olan Freddoso, buna cevap olarak, böyle bir metafiziksel temel arayanların gelecekteki şartlı mümkün önermeler hakkında anti-realist olduklarını söyleyerek, *muhtemelen* demeden böyle bir önerme için “o doğrudur” şeklinde düşünmenin mantıklı olduğunu ifade eder. “Eğer ben, senin akşam 6’da yemek için buluşacağımız sözünü verdiğini bilsem ve bundan başka senin güvenilir bir insan olduğunu bilsem, o zaman ben yüksek bir oranda şu değerlendirmede bulunabilirim: ‘Sen, benimle akşam 6’da yemek için buluşacaksın’.”<sup>153</sup> Burada metafiziksel bir *muhtemelliğe* gerek yoktur gibi bir şey kastedilmektedir. Ancak itiraza karşı, Adams ve Hasker’in söylediği gibi, karakter ve kozal benzerlik üzerine dayanan bir cevap verilmektedir. Bu tür bir benzerliğe dayanarak bu konuda realist bir tutum takınmanın ve karşıolgusal önermelerin bu anlamda bir metafiziksel özelliğe sahip olduğunu söylemenin kolay olmayacağı görünmektedir.

Ayrıca doğruluğun temellendirilmesinin ötesinde bu doğruluğu kimin belirlediği de tartışmalıdır. Bu Tanrı olamaz, çünkü böyle bir durumda Tanrı bu karşıolgusal önermelerde ilk bileşenlerin şartlarının doğruluğunu meydana getirecektir. O zaman sonuç bileşeninde yapılan eylemi de Tanrı meydana getirmiş olur. Bu da orta bilgi teorisindeki, eylemin özgürce yapıldığı varsayımına terstir. O zaman, karşıolgusal önermelerin doğruluğunu yukarıda belirttiğimiz gibi fail belirleyecektir diyebiliriz. Ayrıca, fail bunu yaparken, ilk bileşeni doğru olan ya da ondan bağımsız olan mümkün dünyalarda yapmaktadır. Yani failin bunu yapabileceği tek mümkün şekil, ilk bileşeninde özelleşmiş şartlar altında, ikinci bileşeninde özelleşmiş eylemi yapmak olur. Karşıolgusalların doğruluğunu meydan getirmek için fail, bu şartlar altındaki eylemi yapmadaki başarısızlığının ihtimalini dışarıda tutacak bir şey yapmak

---

<sup>152</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 23-24. Hasker’in karakter üzerinden bir temellendirmenin molinistler için yetersiz olması iddiası ile ilgili ayrıca şu çalışmaya bakılabilir: Jennifer Jensen, “On Grounding God’s Knowledge of the Probable”, **Religious Studies**, 49, 2013, s. 65-83.

<sup>153</sup> Alfred J. Freddoso, “Objections to Molinism and Replies”, **Middle Knowledge: Theory and Applications**, ed. W. Hasker, D. Basinger, E. Dekker, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, s. 31. Ayrıca bkz. aynı eser, s. 29-30.

zorundadır. Ancak o, belli eylemlerin yapılmasını garanti eden diğer bazı eylemleri yapsaydı, o zaman bu diğer eylemler, onu bu eylem hakkında özgürlükten mahrum edecek ve bu da onun özgür olduğu varsayımıyla çelişecektir.<sup>154</sup> Bu nedenle orta bilgi teorisini savunanlara göre failin sadece ilk bileşenin doğru olduğu mümkün dünyalarda ikinci bileşenleri yaparak karşıolgusal önermelerin doğruluklarını meydana getirdiği kabul edilir.

Bir şeyin doğruluğunu belirlemek nedir? Q, E oluştuğunda doğru, oluşmadığında yanlış oluyorsa E, Q'nun doğruluğunu meydana getirir. Ancak Hasker'e göre buna ters örnekler de verilebilir. Örneğin,

Ben saat 10'da kapını çalıyorum, Sam de saat 11'de kapını çalıyor ve bütün gün başka kimse kapını çalmıyor. Burada açıkça görünmektedir ki "benim kapını çalmam şunu meydana getirir: "Birisini bugün kapını çalıyor" doğrudur." Ancak eğer ben kapını çalmasam bile bu hala doğru olabilir.<sup>155</sup>

Bu nedenle Hasker, olayın oluşması değil, E, T tipindeki bir olayın işaretiyse, T'nin bazı işaretlerinin oluşup oluşmaması, Q'nun doğru olup olmamasını meydana getirecektir diye düzeltir. Buna göre bir önerme söz konusu eylemden bağımsız olmuş olur. Hasker burada, aslında failin de bunu doğrulamasının zor olduğunu dile getirir. Mümkün dünyalar semantiğinde bu tip karşıolgusal önermeleri doğru yapan şeyin, onların içinde bulunduğumuz şimdiki dünyaya ne kadar benzer olması olduğunu yukarıda Plantinga üzerinden dile getirmiştik. Bunu Hasker, zor bir poster üzerinde çalışırken elinin mürekkep şişesine değmesi ve şişenin devrilmesiyle postere damlaması örneği üzerinden ele alır:

22. Eğer posterime mürekkep bulaşmamış olsaydı bu, mürekkep şişesine elim çarpmadığından olabilirdi.

23. Eğer posterime mürekkep bulaşmamış olsaydı bu, mürekkep şişesine elim çarpmış, ancak mürekkep damlamamış olduğundan olabilirdi.<sup>156</sup>

Burada 22'nin bilfiil dünyaya, 23'ten daha çok benzemesinden dolayı karşıolgusalların böyle bir doğruluk değerine sahip olduğu, söylenir. Bu durumda

---

<sup>154</sup> Hasker, "Middle Knowledge", s. 547-548.

<sup>155</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 41.

<sup>156</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 44.

başka bir sürü şartı da kendinde toplayan bu tür bir karşıolgusal önermeler anlayışında Hasker'e göre fail, onların doğruluğunu meydana getirmemektedir.

Her ne kadar Freddoso yukarıdaki eleştirisinde illa ki bir metafiziksel temelin aranmaya çalışılmasının yanlış olduğunu söylese de Hasker'e göre buradaki temellendirme metafiziksel değil, epistemolojiktir.<sup>157</sup> “Bir önermenin doğruluğu neye bağlıdır?” tarzında ifade edilebilecek şeyin, bir *doğruluk sorunu* olarak epistemolojik tartışmalarda yer aldığı görülmektedir. Hem Hasker hem de Adams'da, karşıolgusal önerme hiç var olmamış olduğundan dolayı bir temellendirmeden yoksundur. Bu da akıllara doğruluk kuramlarından, *mütekabiliyetçi doğruluk görüşünü* getirmektedir. Bu görüşe göre “bir önerme, ona tekabül eden olgunun veya durumun var olması koşuluyla doğrudur.”<sup>158</sup> Burada Craig'in daha önceden, temellendirme itirazı yapanların, doğruluk hakkında sadece bir görüşü kabul ettiklerini söylediğini ve bazı önermelerin olguda olmasa da doğruluk değerine sahip olabileceklerini göstermeye çalıştığını hatırlayabiliriz.<sup>159</sup> Bunun dışında, Hasker'in söylediği tarzda karşıolgusalların doğruluğu için kategorik bir gerçeklik arama fikrinin, maddi ve kozal şartları genelleştirme iddiası olduğunu düşünenler de vardır. Bu konuda mümkün dünyalar benzerliği ilkesini haklı görmeyip, açık teistlerin karşıolgusalları gerçekte

---

<sup>157</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 497.

<sup>158</sup> Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 537. Türkçede bu görüşe “uygunluk kuramı” da denmektedir. Ayrıntılı bilgi için şu metinlere de bakılabilir: Zeki Kutlusoy, “Doğruluk Kuramları”, **Felsefe Ansiklopedisi**, IV, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul, Ebabel Yayıncılık, 2006, s. 670-672; Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt, **Felsefeye Çağrı**, çev. Hasan Ünder, İstanbul, İmge Yayınları, 1996, s. 85; Şeref Günday, “Doğru ve Doğruluk Kuramları”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2/1-2, 2003, s. 187-195; Marian David, “The Correspondence Theory of Truth” **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/> 12.02.2015; Ayrıca doğruluk kuramlarından en eskisi olarak kabul edilen bu teorinin Aristoteles ve Platon'da da var olduğu söylenir. Aristoteles, *Metafizik* kitabında “Var olanın var olduğunu, var olmayanın da var olmadığını söylemek doğruyken, var olanın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Bu nedenle bir şeyin var olduğunu veya var olmadığını söyleyen kişi de ya doğru veya yanlış bir şey söylemiş olacaktır.” Aristotele, **Metaphysics**, 1011b23-1012a17, **The Complete Works of Aristotle**, ed. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991, s. 57. [Türkçe çevirisi için bkz. Aristoteles **Metafizik**, 1011b, 25, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, s. 228.] Ayrıca *Kategoriler* kitabında da buna benzer bir görüşe yer verildiği görünür: “İnsan varsa insanın var olduğunu söyledikimiz önerme doğru olur.” Aristoteles, **Kategoriler**, 14b, 14-22, çev. Saffet Babür, İstanbul, İmge Kitabevi, 1996, s. 40. Platon da *Sofist* kitabında, “... doğru olan senin hakkında var olanı olduğu gibi söyleyendir. ... yanlış olan da var olandan başka bir şey söyleyendir.” Bkz. Platon, **Sofist**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000, s. 121-122.

<sup>159</sup> Bkz. Craig, “Middle Knowledge, Truth-Makers, and the ‘Grounding Objection’”, s. 338-339.

olan şeyde temellendirme ısrarını fazla bulmaktadırlar.<sup>160</sup> Ancak bütün bu eleştirileri bir arada düşündüğümüzde, orta bilgi teorisini temellendirme üzerinden eleştirmek, açık teistleri, doğruluk kuramlarında salt bir teoriye bağlı kalmakla suçlayamaz gibi görünür. Çünkü açık teistlerin bu konudaki iddiaları metafiziksel değil epistemolojiktir. Burada asıl sorun, olmayan bir durumun doğru olmasının Tanrı tarafından bilinmemesini söylemek olabilir. Bu da açık teistler için Tanrı'nın bilgisinin ne demek olduğu, nasıl sınırlanabileceği tartışmalarıyla ilişkilidir. Bu konuyu son bölümde ele alacağız. Şimdi de açık teistlerin orta bilgi teorisine yönelttikleri bir başka eleştirileri olan *açıklayıcı öncelik (explanatory prior)* meselesine geçebiliriz.

### 3. Karşıolgusal Önermelerde Açıklayıcı Öncelik

Konumuzla ilgili olarak “öncelik” kavramını üç şekilde düşünebiliriz. Birincisi *zamansal* önceliktir ki dünya üzerinde insan eylemlerinin bir zamansal sıraya veya düzene göre olduğu herkes tarafından kabul edilir. Bir eylem, başka bir eylemden sonra veya önce gelmektedir. Bu zamansal düzenin yanında ikinci olarak *sebepsel* bir öncelik söz konusudur. Sebep olan şey, her zaman sonuç olan şeyden önce gelir. Sebebin sonucundan önce gelmesindeki öncelik, mantıksal öncelik olarak da ifade edilebilir. Olguları zamanın içinde algılayan insanlar için böyle bir öncelik, bazı felsefeciler tarafından inkâr edilse de, her zaman müşahede edilebilirdir. Üçüncüsü de konumuzla ilgili olan “açıklayıcı öncelik” (*explanatory prior*) kavramıdır. Adams, bu kavramın, sebepsel öncelik kavramıyla ifade edilen düşünceye benzediğini söyler.<sup>161</sup> Açıklayıcı öncelikte bizzat zamansal bir öncelik vurgusu yoktur. Sebepsel öncelikten de bir şekilde ayrılır, burada bizzat sebep olması değil, bir eylemin başka bir eylem için tam bir açıklama içermesi söz konusudur. Hasker bu önceliği şöyle tanımlar:

Açıklayıcı öncelik: p, q'nun elde edilmesinin tam bir açıklamasını içeriyorsa, p'nin q'ya açıklayıcı önceliği vardır.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Bkz. Red Bartelot, “Hasker on Middle Knowledge”, **Faith and Philosophy**, 10/1, Ocak 1993, s. 5.

<sup>161</sup> Adams, “An Anti-molinist Argument”, s. 347.

<sup>162</sup> William Hasker, “Explanatory Priority: Transitive and Unequivocal, A Reply to William Craig”, **Philosophy and Phenomenological Research**, 57/2, Haziran 1997, s. 390.

Yani p, q'nun elde edilmesine katkı sağlar, q'nun meydana gelmesinde rol oynar. Buradaki açıklayıcılığın, sebepsel önceliğe benzediği görülmektedir. Hatta Hasker, tanımdaki “tam açıklama”nın, “tam sebepsel açıklama” olarak da yorumlanabileceğini, ancak buradaki neden olmanın kozal belirlenim içerip içermediği hakkında bir tutum takınmaktan kaçındığını söyler.<sup>163</sup> Onun buradaki açıklayıcı önceliğin, sebepsel öncelik gibi algılanabilmesini göstermekte haklı olduğu düşünülebilir. Ancak açıklayıcı önceliğin zamansal ya da sebepsel öncelikten farklı olması, bize Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti ile ilgili tartışmalarda yardımcı olacaktır. Çünkü zamansız bir Tanrı söz konusu olduğunda, onun bilgisinin, insan eylemleri için zamansal veya sebepsel bir önceliği olduğunu söylemek, insan özgürlüğüne zarar vermektedir. Bu da bağdaşırıcı tarzda özgürlük için bile yapılması istenen bir yorum değildir. Fakat bağdaşırıcı anlayışlarda bile, Tanrı'nın yaratma kararı ile insanlar veya onların eylemleri arasında bir tür öncelik-sonralık ilişkisi ya da buradaki tabirle açıklama ilişkisinin olması kaçınılmazdır. Açıklayıcı öncelik kavramı tam da bu noktada kullanılır.

Açıklayıcı öncelik meselesinin orta bilgi teorisine dair bir eleştiri konusu olması, karşıolgusalaların bizim eylemimize karşı açıklayıcı bir önceliğe sahip olup olmamasında yatar. Adams bu durumu şöyle argümanlaştırır:

1. Molinizme göre bizimle ilgili olan karşıolgusal özgürlük önermelerinin doğruluğu, Tanrı'nın bizi yaratma kararına yönelik açıklayıcı bir önceliğe sahiptir.
2. Tanrı'nın bizi yaratması, varlığımıza karşı açıklayıcı bir önceliğe sahiptir.
3. Bizim varlığımız da eylemlerimiz ve seçimlerimizden açıklayıcı olarak öncedir.
4. Açıklayıcı öncelik ilişkisi geçişlidir.
5. Bu nedenle molinizmden şu çıkar ki: bizimle ilgili olan bütün karşıolgusal özgürlük önermelerinin doğruluğu, seçimlerimizden açıklayıcı olarak öncedir.
6. Açıklayıcı önceliğin ilişkisi asimetriktir.
7. Bu nedenle molinizmde, seçim ve eylemlerimiz, bizimle ilgili herhangi bir karşıolgusal özgürlük önermesinin doğruluğundan açıklayıcı olarak önce değildir.
8. Meydana getirdiğimiz şeylerle ilgili, seçim ve eylemlerimiz açıklayıcı olarak önceliğe sahiptir.

---

<sup>163</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 391.



9. Bu yüzden molinizmden şu çıkar: biz, kendimizle alakalı herhangi bir karşıolgusal özgürlük önermesinin doğruluğunu meydana getiremeyiz.<sup>164</sup>

Karşıolgusal önermelerin doğruluğunu, söz konusu failin meydana getirdiğini ifade eden bağdaşırcılara karşı geliştirilen bu argümantasyon, açıklayıcı önceliğe ve bu önceliğin hem geçişli hem de asimetrik olmasına dayanır. Açıklayıcı önceliğin geçişli olması şöyle ifade edilebilir: “Eğer, p, q’ya karşı açıklayıcı önceliğe sahipse ve q da r’ye karşı, o zaman p, r’nin neden meydana geldiğinin de tam bir açıklamasını içermelidir.”<sup>165</sup> Bu ilişki geçişlidir, ancak mümkün bir durum kendisinin açıklamasını oluşturamadığından dolayı da asimetriktir. Yukarıdaki öncüller düşünüldüğünde, bizimle alakalı karşıolgusal önermeler, seçimlerimizin açıklamasını oluştururlar. Fakat seçimlerimiz zorunlu olmayıp mümkün olduklarından, kendi açıklamalarını yani söz konusu karşıolgusalları oluşturamazlar. Yani mümkün durumlar için “p, q’nun açıklayıcısı ise, q, p’nin açıklayıcısı değildir.”<sup>166</sup>

Yukarıda yapılan çıkarımdaki ilk üç öncüle göre, karşıolgusal özgürlük önermelerinin doğruluğu, Tanrı’nın yaratma kararına yönelik; Tanrı’nın kararı, onun bizi yaratmasına yönelik; Tanrı’nın bizi yaratması, varlığımıza yönelik; varlığımız da eylemlerimiz ve seçimlerimize yönelik açıklayıcı önceliğe sahiptir. Bunlar arasında Tanrı’nın yaratmasının varlığımız için, varlığımızın da eylemlerimiz için bir tam açıklama içermesi tartışmasız kabul edilebilir görünür. Ancak Craig, ilk öncüldeki karşıolgusal özgürlük önermelerinin doğruluğu ile Tanrı’nın yaratma kararı arasındaki ilişkiyi diğerlerinden ayırarak, kabul etmez. Çünkü ona göre ‘karşıolgusal doğruluk olmasaydı yaratma olmazdı’ demek zorunlu değilken, ‘Tanrı bizi yaratmamış olsaydı, var olmazdık’ ve ‘varlığımız olmasaydı seçimlerimiz olmazdı’ demek zorunludur. Bu da ona göre, (1)’deki açıklayıcı öncelik ilişkisinin, (2) ve (3)’tekiyle eş değer olmadığını göstermektedir.<sup>167</sup> Bu anlamıyla molinizme göre bizimle ilgili karşıolgusal özgürlük önermeleri olmasaydı bile Tanrı bizi yaratmaya karar verebilirdi. Bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki yoktur.

---

<sup>164</sup> Adams, **a.g.m.**, s. 346-347.

<sup>165</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 391.

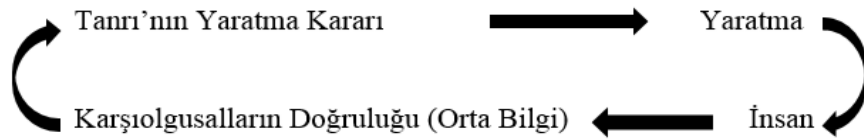
<sup>166</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 391.

<sup>167</sup> William L. Craig, “Robert Adam’s New Anti-Molinist Argument”, **Philosophy and Phenomenological Research**, 54/4, Aralık 1994, s. 859.

Craig, bu nedenle ilk öncülünün yanlış olduğunu göstererek, orta bilgi teorisine yöneltilen bu eleştirinin doğru olmadığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre, burada (2) ve (3)'teki öncelik ilişkisi, kozal ya da ontik bir öncelik türüdeyken (1)'de kozal ya da ontik bir durum yoktur. Eleştirenler, bu iki şeyi birbirine karıştırmıştır. Burada Adams, Tanrı'nın kararından, sebepler hiyerarşisine atlayarak, karşılığusalları, bizim seçimlerimizin açıklayıcısı yapmaktadır.<sup>168</sup> Craig'e göre, bu nedenle buradaki açıklayıcı önceliğin iki anlamı vardır ve geçişli de değildir.<sup>169</sup> O, insanlar için de bir karşılığusala dayanarak eylemde bulunmanın söz konusu olduğu bir durumu örnek olarak verse de Hasker'e göre, bir insanın karşılığusal olan şeyle ilişkisi sadece inanç boyutunda olabilir. Yanılmaz bilgiye sahip Tanrı için ise böyle bir durumun mümkün olması orta bilgiyi savunanlarca arzu edilen bir şey değildir.<sup>170</sup>

Bizce burada, basit önbilginin kullanışsızlığı meselesinde ele aldığımız türden bir döngü söz konusudur. Tanrı'nın kararı, yaratmadan; yaratma bizim var olmamızdan açıklayıcı olarak öncedir. Aynı zamanda biz, kendimizle ilgili karşılığusal özgürlük önermelerinin doğruluğunu meydana getirmekteyiz. Ancak en baştaki, Tanrı'nın yaratma kararı da bu karşılığusalların doğruluğuna bağlıdır. Böylece burada bir döngü hatta bir düğüm oluşmaktadır. Şekil ile şöyle ifade edilebilir:

## Şekil-2: Açıklayıcı Öncelik Döngüsü



**Kaynak:** Tezi hazırlayan tarafından oluşturulmuştur.

<sup>168</sup> Craig, **a.g.m.**, s. 859-860.

<sup>169</sup> William L. Craig, "On Hasker's Defense of Anti-Molinism", **Faith and Philosophy**, 15, 1998, s. 237.

<sup>170</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Craig, "On Hasker's Defense of Anti-Molinism", s. 237; William Hasker, "Anti-Molinism is Undefeated!", **Faith and Philosophy**, 17/1, Ocak 2000, s. 126-131.

Şimdi buradaki Tanrı'nın yaratma kararının, karşıolgusalların varlığına ve doğruluğuna dayanmasındaki ilişkinin, döngüdeki diğer ilişkilerden farklı olmasını söylemenin, orta bilgi teorisini haklı çıkarmadığı kanaatindeyiz. Çünkü her ne kadar aradaki bağ zorunlu olmasa bile, Tanrı'nın orta bilgiye sahip olduğunu söylemek, bu bilgisine dayanarak doğru olan bütün karşıolgusal özgürlükleri düşünmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle Craig'in söylediği gibi, Tanrı'nın kararının, karşıolgusalın doğruluğuna dayanması zorunlu değildir, fakat orta bilgiye sahip Tanrı, bütün karşıolgusalları düşünerek yarattığından böyle bir açıklama önceliği de kaçınılmazdır.

Bunlara ek olarak şunu söyleyebiliriz: Hasker'in ifade ettiği gibi, açıklayıcı öncelikteki "tam açıklama" kavramı kendi içinde kapalı olabilir. Çünkü böyle bir durumda liberteryan özgür eylem için tam bir açıklama demek mümkün değildir ve orta bilgi teorisini savunanlar da bunu doğrular. Fakat Hasker burada, seçimi zorunlu olarak gösterme anlamında tamamlanmayacak bir açıklama ilişkisi söz konusu olduğunu ve bilfiil olarak katkıda bulunan bütün şeyleri içeriyorsa bir tamlıktan söz edilebileceğini söyler. Ayrıca bizim birşeyin "tam açıklama"sına sahip olmamızın imkanı olmadığından bu tanımın anlamsız olduğu da düşünülebilir. Hasker, bunu da, Tanrı için böyle bir tam açıklamanın, insanlar içinse söz konusu bir şeyin içerilmesine ihtiyaç duyulup duyulmadığını anlamanın mümkün olduğunu, bunun da yukarıdaki argüman için geçerli olduğunu söyleyerek cevaplar. Tam açıklamanın sonsuza kadar geriye gitme durumunu içerebileceği için anlamsız olduğu düşünülse de, bunun için bir zamansal başlangıç gibi bir başlangıcın tayin edilebileceği söylenebilir ve açık teistlerce bunun problem yaratmadığı görülür.<sup>171</sup> Nihayetinde açık teistlere göre, tam açıklama kavramının kendisine yapılan itirazların da geçersiz olduğu düşünülerek, orta bilgi teorisini hala bu itirazın zorladığı iddiası söz konusudur.

Açıklayıcı önceliğe dayanarak yapılan bu tartışma ile ilgili son olarak şunu söyleyebiliriz ki; karşıolgusal özgürlük önermelerinin var olduğunu söyleyip, bunların doğruluk değerlerini de tayin edenin insanlar olduğunu söylemek ve Tanrı'nın bu

---

<sup>171</sup> Bkz. Hasker, **a.g.m.**, s. 391-392.

karşıolgusallara göre yaratma eylemini gerçekleştirmesi, açıklayıcı öncelik eleştirisini haklı kılmaktadır. Çünkü Tanrı'nın orta bilgiye sahip olduğunu söylemeye devam etmek bu döngüyü ortaya koyacaktır.

Bu üç eleştirinin dışında, açık teistlerin üzerinde en çok durdukları bir diğer konu da Tanrı'nın risk alması ile orta bilgiye sahip olması arasındaki ilişkidir. Çünkü Tanrı'nın orta bilgiye sahip olması daha fazla bilgi demektir. Bu da Tanrı'ya daha fazla avantaj sağlar gibi görünmektedir. Ancak Hasker'e göre Tanrı'nın sadece bilfiil olanları değil olmamış olanları da bilmesi, teolojik determinizmdeki gibi Tanrı'ya maksimum bir kontrol verir.<sup>172</sup> Aslında Hasker'in orta bilgi teorisine yönelik eleştirilerinde gelmek istediği önemli noktalardan biri de burasıdır. Çünkü o, Tanrı'nın maksimum kontrolünün bulunduğu yerde insan özgürlüğünün olamayacağını düşünmektedir.

Ancak bununla birlikte insanın liberteryan bir özgürlüğe sahip olduğunu savunan açık teistler içinde, orta bilgi teorisinin savunulabilir olduğunu düşünen Basinger'in da olduğunu söylemek gerekir. O, Tanrı'nın ne tür bir bilgiye sahip olduğu hakkında insanları üçe ayırır: Tanrı'nın şimdiye dair bilgiye (*present knowledge*) sahip olduğunu düşünenler, yani Tanrı'nın şimdiyi bildiğini ve gelecek şeylerle ilgili insani özgür seçimlerde yanılmaz bilgisi olmadığını düşünenler, basit önbilgiye sahip olduğunu düşünenler ve orta bilgiye sahip olduğunu düşünenler. Basinger bunlar arasında, Tanrı'nın şimdiye dair bilgiye sahip olduğunu düşünenlerden biridir. Ancak o, ilahi önbilgi ve insanın özgürlüğü arasında zorunlu bir bağdaşmazlığın olduğunu da düşünmemektedir.<sup>173</sup>

Özellikle orta bilgi teorisinin özgür iradeyle uzlaşmasının daha mümkün olduğunu düşünen Basinger, bazı fundamental doktrinlerin aksine, orta bilgi teorisi için Tanrı'nın dünyada istediklerini tam olarak meydana getirmek için yeterli bir gücü sağladığını ve bu dünyada liberteryan özgürlüğe sahip bireylerin var olduğunu desteklediğini düşünür. Bu durum ona göre, açık teizm için önemli olan Tanrı'nın risk

---

<sup>172</sup> William Hasker, "A Refutation of Middle Knowledge", *Noûs*, 20, 1986, s. 546.

<sup>173</sup> Basinger, *The Case for Free Will Theism*, s. 39-40 ve 51.

almasına da zarar vermemektedir. Çünkü orta bilgi teorisi, Tanrı'nın bütün istediği amaçları gerçekleştireceğini sağlamaz. Ona göre, eğer tersi düşünülürse, orta bilgi yanlış değerlendirilmiş olur. Tanrı'nın risk almadığı, sadece teolojik deterministler için geçerlidir. Orta bilgiye sahip bir Tanrı ise özgür seçimleri, tercih ettiği dünyanın dizaynında yapıtaşları olarak kullanmaktadır. Basinger'a göre, bizim liberteryen bir özgürlüğe sahip olduğumuz herhangi bir şartta yapmayı seçeceğimiz şey Tanrı'nın, teolojik determinist tarzda, kontrolünde değildir. Ona göre ilk bakışta orta bilgi teorisinin doğru olduğu bir durumda Tanrı, basit önbilgi veya şimdiki bilgi teorisinin doğru olduğu bir durumdan daha fazla dünya işlerine müdahale edici kontrole sahiptir gibi görünse de bu böyle değildir.<sup>174</sup> Fakat buna karşı Hasker, orta bilgi teorisinde Tanrı'nın risk almasının söz konusu olmadığını şöyle belirtir:

Tanrı'nın risk almasını ortadan kaldıran tek teori bana göre orta bilgi teorisidir. Bu teoride Tanrı'nın gelecek bilgisi, gelecek olayların bilfiil gerçekleşmesinden kaynaklanmaz, ancak Tanrı'nın gerçekleştireceği şeylerle ilgili bilgisiyle birlikte özgür karşılığusallara dair bilgisinden kaynaklanır. Fakat karşılığusalların bilgisi, açıklamadan dolayı, Tanrı'nın neyi yaratacağı hükmünden öncedir, bu nedenle bu hükümleri verirken Tanrı, yapabileceği herhangi mümkün seçimlerin ilgili sonuçlarının tam bilgisinden haberdardır. Risk unsuru da böylece ortadan tamamen kaldırılmıştır.<sup>175</sup>

Basinger'a göre ise öngörebilme bu anlamda pratik bir fayda sağlamamaktadır. Çünkü Tanrı her şeyin bilgisine aynı anda sahip olduğu için onlara müdahale etmesi mantıken imkânsızdır. Burada tekrar Tanrı'nın bilmesinin zamansal değil mantıksal olduğunun altı çizilir.<sup>176</sup> Yani Tanrı'nın kararları, önbildiği şeyler üzerine temellenmemiştir. Diğer bir kelimeyle o, nasıl eylemde bulunacağına karar vermede orta bilgisini kullanmamaktadır.<sup>177</sup> Ayrıca bu konuda iki tür risk-alma mevcuttur:

i- Tanrı'nın kendisi, sonucun tam bilgisi olmaksızın eylemde bulunur.

---

<sup>174</sup> Basinger, **a.g.e.**, s. 50-51.

<sup>175</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 198. Risk alma ile ilgili ayrıca bkz. Sanders, **a.g.e.**, s. 175; Hasker, "God Takes Risks", s. 219; Paul Helm, **The Providence of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 40; [İlgili bölümün Türkçe çevirisi için bkz. Paul Helm, "İnâyet –Riskli mi Yoksa Riskten Azâde mi?", çev. Rahim Acar, **Din Felsefesi Seçme Metinler**, ed. M. Peterson vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 466-477.]

<sup>176</sup> Basinger, **a.g.e.**, s. 46 ve 53-54.

<sup>177</sup> David Basinger, "Middle Knowledge and Classical Christian Thought", **Religious Studies**, 22/3-4, 1986, s. 409. [Bu makalenin bir kısmının çevirisi için bkz. David Basinger, "Orta Bilgi ve Klasik Hristiyan Düşüncesi", çev. Rahim Acar, **Din Felsefesi Seçme Metinler**, ed. Peterson vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 477-486.]

- ii- Tanrı kendini belirli daha geniş kapsamlı stratejilere adapte eder –örneğin, özgürlüğü garanti etmek için. Bu stratejiler salt kayıp ya da daha büyük iyilik anlamına gelmeyen bireysel kötülük örneklerinin oluşması için potansiyeller yaratır.<sup>178</sup>

Tanrı'nın ikinci türde risk alması Basinger'a göre mümkündür ve özgür iradeci ile orta bilgi teorisini savunanlar arasında böyle bir ilişki kurulabilir. Hasker, Basinger'ın bu ayrımında kötülük problemiyle ilgili bir değerlendirmesinin söz konusu olduğunu ve Tanrı'nın, örneğin özgürlük uğruna insana kötülük yapacak alan açtığını anlatmak için kullandığını ifade eder. Tanrı'nın bu genel strateji ile insanlar, yaptıkları seçimleri engellenmeden meydana getirirler. Tanrı buna, bu şekilde izin verir. Ancak Hasker'e göre bu durumda Tanrı'nın kendisi bu genel stratejileri takip etmeyebilirdi de. Çünkü böyle bir durumda sadece şimdiye dair bilgiye sahip bir Tanrı için, bu tür bir genel stratejiyi takip etmek mümkün olabilir. Oysa orta bilgiye sahip bir Tanrı, hangi şartlarda neyin olacağını bilecektir. Bu anlamda da genel bir ilahi takdirden öte ayrıntılı bir şekilde ilahi takdir söz konusu olmaktadır.<sup>179</sup>

Aslında Basinger, Tanrı'nın şimdiye dair bilgiye sahip olmasının yanında orta bilgiye sahip olmasını genelde klasik teizme, özelde de Hristiyan düşüncesine çok yakın görmektedir. Bu anlamda Tanrı olabilmesi için bir varlık, sadece şimdiye dair bilgiye sahip olmamalıdır.<sup>180</sup> Bu durumda orta bilgi teorisinin önemsizce geçiştirilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü Tanrı eylemlerinde hedefi, amacı olan bir varlıktır. Ona göre Kutsal Kitap da bunu bildirmektedir. Orta bilgiye sahip bir Tanrı da tam da bu anlamda istediklerini yapmakta daha şanslı olabilecektir. Ancak o, teolojik determinizmdeki kadar güçlü de olmayacaktır. Bu nedenle Basinger, insan özgürlüğü söz konusu olduğunda bu teorinin, daha savunulabilir olduğunu düşünür.<sup>181</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılan odur ki Hasker ve Basinger'ın her ikisi de Tanrı'nın şimdiki bilgiye sahip olduğunu doğrularlar. Fakat Basinger, klasik

---

<sup>178</sup> Basinger, **a.g.e.**, s. 48.

<sup>179</sup> William Hasker, "How Good/Bad is Middle Knowledge? A Reply to Basinger", **Philosophy of Religion**, 33, 1993, s. 116-117.

<sup>180</sup> Basinger, **a.g.m.**, s. 415-416.

<sup>181</sup> David Basinger, "Divine Control and Human Freedom: Is Middle Knowledge the Answer?", **Journal of Evangelical Theology Society**, 36/1, 1993, s. 55-64; ayrıca bkz. David Basinger, "Middle Knowledge and Divine Control: Some Clarifications", **International Journal for Philosophy of Religion**, 30/3, Aralık 1991, s. 129-139.

Hristiyan düşüncesine daha uygun olduğunu düşündüğü orta bilgiyi bu kadar kolay elemememiz gerektiğini ifade eder. Bu durum açık teizm içerisinde orta bilgi teorisi hakkında farklı yorumların olduğunu gösterir. Ancak Basinger, Tanrı için sadece şimdiki bilgiyi kabul ederek, eğer insana tam bir özgürlük verilecekse ve kaygı sadece bu olacaksa o zaman Tanrı sadece şimdiki bilgiye sahip olması gerektiğine dikkat çeker. Nihayetinde diğer durumların işin içine girmesi daha kompleks ve tartışmalı alanlara yer açmaktadır. Böylelikle orta bilgi teorisinin alternatif ihtimallerin varlığına dayanarak her ne kadar liberteryen bir özgürlük sunduğunu iddia etse de, açık teistler onun bu liberteryenliği tam olarak tutarlı bir şekilde temellendirmediğini söylemektedirler.<sup>182</sup>

Sonuç olarak, bu bölümde açık teizmin, basit önbilgi ve orta bilgi teorilerinin tutarlı olmadığı iddialarını gördük. Burada bizce açık teizmin eleştirilerinin temelindeki en önemli şey, kabul ettikleri liberteryen özgürlüğün bu iki teori tarafından da doğrulanamamasıdır. Çünkü açık teistlere göre, Tanrı'nın önbilgisi yanılmaz olarak varsa, ister basit isterse de alternatif ihtimallere izin verdiği düşünülen orta bilgi şeklinde olsun, insanın liberteryen anlamda özgür olması mümkün değildir. Bu nedenle kendilerinin birincil olarak ilgilendikleri şey, bu önbilginin var olup olmadığıdır. Açık teizm daha önce de belirtildiği gibi Tanrı'ya, söz konusu iki teorisinin doğruladığı şekilde, önbilgiyi atfetmemektedir. Bir sonraki bölümde açık teizmin teolojik determinizme nasıl bir çözüm sunduğu görülecektir.

---

<sup>182</sup> Ayrıca bu konuda orta bilgi teorisi klasik teistlerce de eleştirilmektedir. Özellikle ikincil sebeplere verdiği önem, (tutarlılığı tartışılmasına rağmen) insanların, kendi eylemlerinin faili olması ve Hristiyan inancındaki tercih prensibi (yani bir insan bir diğer insandan Tanrı tarafından daha çok sevilmedikçe, lütf görmedikçe daha iyi olamayacağı anlayışı) gibi konularda klasik teizme göre orta bilgi teorisi sorunludur. Bkz. Freddoso, "Objection to Molinism and Replies", s. 24-27; Bkz. Mauricio Beuchot, "Banez Domingo (1528-1604)", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, I, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 648.

### III. BÖLÜM

## TANRI'NIN ÖNBİLGİSİ VE İNSAN HÜRRİYETİ PROBLEMİNE AÇIK TEİZMİN ÇÖZÜMÜ

Önceki bölümde, Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetinin bağdaşp bağdaşmadığı problemine, basit önbilgi ve orta bilgi teorilerinin ne tür çözümler getirdiğini ele aldık. Bu teorilerin, Tanrı'nın mutlak önbilgiye sahip olması ile insanın özgür olmasını, bağdaşırıcı bir tarzda, birlikte savunduklarını gördük. Bunun yanında bağdaşmazcı bir tutum sergileyen açık teistlerin söz konusu problemin çözümüne dair kurulan argümantasyonlarda bazı hataların var olduğu ve bundan dolayı bağdaşırıcılığın tutarlı bir şekilde kabul edilemeyeceği iddialarını değerlendirdik.

Çalışmanın bu bölümünde ise açık teistlerin, bağdaşmazcı anlayışı neden kabul ettiklerinin detaylı bir analizini sunmaya çalışacağız. İlk olarak açık teistlerin, insanlar için gerçek özgürlüğün, liberteryan özgür irade anlayışı ile mümkün olduğu iddialarını ele alacağız. Daha sonra çalışmanın merkezi problemi olan Tanrı'nın önbilgisinin, açık teistlerce nasıl anlaşıldığını görmeye çalışacağız. Bunu yaparken açık teistler için önemli olan iki konuya eğileceğiz. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın mutlak önbilgisinin olmadığı bunun yerine, Tanrı'nın bilerek kendi önbilgisini sınırladığıdır. Burada, Tanrı'nın her şeyi bilmesi sıfatına getirilen bu sınırlama ile “sınırlı her şeyi bilen bir varlık” olarak Tanrı'nın, açık teistlerce nasıl tasavvur edildiğini göreceğiz. Bu anlayışa getirilen eleştirilerle birlikte, Tanrı için böyle bir sıfatın tutarlılığını değerlendireceğiz. Diğer bir konu ise, Tanrı'nın önbilmesi meselesinin ayrılmaz bir parçası olan zamanın neliği ve Tanrı'nın bizim zamanımızla ilişkisidir. Açık teistler, bu konuda Tanrı'nın “zamansal” olduğunu kabul etmektedirler. Bu derin metafizik problemin Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetinin bağdaşp bağdaşmadığı meselesindeki tezahürlerini incelerken, açık teizme yapılabilecek eleştirilere de yer verip, değerlendirmemizi sunacağız.



## A. Açık Teizmde İnsan Hürriyetinin İki Temel İlkesi

Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetinin bağdaşıp bağdaşmadığı probleminde açık teistler, insan hürriyeti lehine bağdaşmazcı tarafta yer alırlar. Onlar, gerçek manada bir özgürlüğün vazgeçilmez şartı olarak insanların liberteryan özgür iradeye sahip olmasını gerektirdiğini kabul ederler. Diğer bir taraftan Tanrı'nın önbilgisinin klasik teizmin tasavvur ettiği gibi olamayacağını düşünürler. Çünkü liberteryan özgür iradeyi savunanlara göre özgür irade, Tanrı'nın önbilgisi dâhil herhangi bir belirlenmişliğe tabi değildir. Bu yönüyle liberteryan özgür irade anlayışı giriş kısmında da ifade edildiği üzere determinizmin karşısında yer alır. Determinizm en genel anlamıyla hiçkimsenin özgürce eylemde bulunmadığını ima eder. Çünkü, Inwagen'in de dediği gibi, "eğer determinizm doğruysa hiç kimse yaptığı şeyden başka bir şekilde eylemde bulunamaz ve bizzat gerçekleşmemiş bir ihtimali gerçekleştirmek hiçkimsenin gücü dâhilinde olamaz."<sup>1</sup> Böylece özgür iradede de bahsedilemez.

Tartışmanın bizimle ilgili olan boyutu, teolojik determinizm meselesidir. Yani Tanrı tarafından insan eylemlerinin belirlenmiş olmasının insanın ne derecede özgür olacağını etkileyip etkilemediğidir. Bu konu, doğası itibariyle ilk olarak Tanrı'nın nitelikleriyle ilişkilidir. Örneğin, Tanrı'nın her şeyin sebebi olduğunu, bütün olayları yönlendirdiğini, her şeyin onun kontrolünde olduğunu ifade eden ilahi egemenlik sıfatı ile failin kendi eyleminin sebebi olduğu, zorlama ya da baskının olmadığı bir durumdaki özgür iradenin bağdaşmadığı söylenebilir. Çünkü Tanrı, bu özelliğinden dolayı Plantinga'nın ifadesiyle, her şey üzerinde bir kontrole sahiptir ve diğer bütün şeyler onun yaratıcı ve koruyucu faaliyetine dayanır.<sup>2</sup> Bunun yanında açık teizmde de insan hürriyeti ile Tanrı'nın nitelikleri arasında bir bağ bulunur. Örneğin açık teistler, Tanrı'ya risk alma niteliği atfederler. Hasker'in ifadesiyle "eğer Tanrı, insanlara liberteryan manada bir özgürlük vermişse risk almıştır, vermemişse risk almamıştır".<sup>3</sup> Hasker'in, risk ve liberteryan özgürlük arasında kurmuş olduğu bu bağlantıdan insanın

<sup>1</sup> Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press, 1983, s. 106.

<sup>2</sup> Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mıdır?*, s. 11.

<sup>3</sup> William Hasker, "God Takes Risks", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. M. Peterson, R. J. VanArragon, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 218. [Türkçe çevirisi için bkz. William Hasker, "Tanrı Risk Alır", çev. Emine Gören, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, ed. Recep Alpyağılı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 831-832.]

gerçek manada özgür olması fikrinin, aynı zamanda onun tanrı tasavvuru ile doğrudan ilişkili bir mesele olduğu anlaşılmaktadır.

Liberteryan özgürlük anlayışı bağdaşmazcılar tarafından şu şekillerde tanımlanır: Ginet'e göre bağdaşmazcılar, özgürce irade edilmiş bir eylem ile insanın o eylemin yerine bazı alternatifler alabilmeye, yani farklı bir eylemi irade etmeye ya da hiçbir şey yapmamaya açık olmasını kastederler.<sup>4</sup> Hasker'e göre, liberteryan özgürlük, gerçek anlamda seçim yapabilen failin, tam olarak benzer şartlar altında da gerçekte seçtiği şeyden farklı bir şey seçmesidir. Sonra buradaki seçimler nedensel olarak önceden belirlenmemiştir. Ona göre bunun anlamı, yaratılanların bu süreçte bilfiil yer alıp karar vermelerine kadar seçimlerini belirleyecek herhangi bir ön sebebin bulunmamasıdır.<sup>5</sup> Özgür bir seçimde, seçim yapanın karakterinde, yapılacak kararı önceden belirleyen hiçbir şey yoktur.<sup>6</sup> Yani özgür seçim yapan fail, o zaman içerisinde eylemi icra etme gücüne ve hem de eylemden kaçınabilme gücüne sahip olmalıdır. Bu güce sahip olmak da söz konusu gücün eylemde bulunmasını imkânsız kılacak hiçbir şeyin oluşmaması demektir.<sup>7</sup>

Buna göre açık teizmde insan hürriyetinin iki temel ilkesi vardır: Birincisi, bir insanın liberteryan anlamda özgür olabilmesi için yaptığı şey *önceden belirlenmemiş olmalıdır*; ikincisi ise özgür insanın *alternatif ihtimallere sahip olması* gerekir. Yani fail için söz konusu bir eylem önceden belirlenmemiş ise ve o eylemi icra etmekten failin kendini alıkoyabilmesi mümkün ise, o kişi gerçek manada özgür ve dolayısıyla sorumlu olabilir. İkinci ilke, özgür irade tartışmalarında *alternatif ihtimaller prensibi* olarak isimlendirilir.<sup>8</sup> Liberteryan özgürlüğün ne olduğunu tam anlayabilmek için biz de bu iki ilkeyi, yani önceden belirlenmemiş olmayı ve alternatif ihtimaller prensibini açıklayacağız.

---

<sup>4</sup> Ginet, **a.g.m.**, s. 587.

<sup>5</sup> Hasker, "God Take Risks", s. 219; Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 136-137.

<sup>6</sup> Hasker, "The Openness of God", s. 115.

<sup>7</sup> Hasker, "A Pihlosophical Perspective", s. 136-137.

<sup>8</sup> Bkz. Frankfurt, **a.g.m.**, s. 829.

## 1. Önceden Belirlenmemiş Olmak

Açık teizme göre özgür bir insan eylemi, failin kendisinden başka herhangi bir şey tarafından önceden belirlenmemelidir.<sup>9</sup> Bu, “yaptığımız tercihlerin bir sebebi var mıdır?” sorusunu akla getirir. Bu soru, felsefe tarihinde determinizm problemi ile birlikte çok eskilere gider. Örneğin; Cicero, Yunan filozoflarının kader konusu hakkındaki fikirlerine yer verdiği *Kader Üzerine* adlı kitabında, bir şeyin sebeplere bağlı olmasının, onun kadere bağlı olmasını gerektirdiğini ele alır. Bu kitapta eğer bir şeye doğru veya yanlış diyorsak, onun kaderle önceden belirlenmiş olması gerektiği ifade edilir. Çünkü bir şeyin doğru veya yanlış olması için onun, doğru olma veya yanlış olma nedenleri vardır. O şeyin kendisi de bu nedenlere bağlı ise kadere bağlı olması gerekmektedir. Hatta Cicero, Epikurus’un bundan kaçınmak için atomlar âleminde, bir atomun daimi olarak doğal ve kaçınılmaz ağırlıktan ötürü hareketinin bize özgürlük bırakmayacağını, bu nedenle ‘atom sapması’ fikri sayesinde kaderin kaçınılmazlığı fikrinden uzak durulabileceğini düşündüğünü ifade eder. Ancak bu görüşü, kendi döneminde zorlama bir çıkış yolu olarak görülmüştür.<sup>10</sup> Epikurus’un bu yorumu şu iki şeye işaret etmektedir: i-Sebeple varsa katı manada determinizm vardır ki bu, onun ve zamanındaki kişilerin öne sürdüğü bir anlayıştır. ii- Özgür eylemlere yer açabilmek için en azından atomlar âleminde sebepsiz sıçramaların olması gerekir ki bu da özgür eylemin her halükarda sebepsiz olması gerektiğini ileri sürer.

Liberteryen özgürlük anlayışı da, önceden belirlenmemişliğe yani nedensiz olmaya dayandırılır ve onda sebeplerden etkilenmemelik söz konusudur. Bu nedenle o, bazen *sebeple karşıtı özgürlük* ya da *kayıtsızlık hürriyeti (contra-causal)* olarak da isimlendirilir. Necati Öner’e göre “birçok imkân karşısında kaldığı zaman hiçbir

---

<sup>9</sup> Önceden belirlenmemek akla indeterminizmi getirir. İndeterminizm, kozal olarak belirlenmemeyi kabul etmekte ve geleceğin kozal olarak açık olduğunu düşünmeyi gerektirmektedir. Bu konuda bkz. Alan R. Rhoda, “The Fivefold Openness of the Future”, **God in an Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism**, ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman, Eugene OR, Pickwick Publications, 2011, s. 7. Burada ayrıca şunu da söylemek gerekir: Bu anlamıyla liberteryen özgürlük, doğada bir indeterminizmin olup olmadığı ile ilgili bir yön de içerir. Ancak Carl Ginet’in dediği gibi, bu konu “felsefi değil empirik bir konudur. Bağdaşmazcılığın doğru olup olmadığı ise *a priori* felsefi bir konudur ve liberteryenizm ile ilgili felsefi tartışmaların büyük bir kısmı bağdaşmazcılık ile ilgilidir.”Bkz. Carl Ginet, “Libertarianism”, **The Oxford Handbook of Metaphysics**, ed. Michael J. Loux, Dean W. Zimmerman, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 588.

<sup>10</sup> Cicero, **Kader Üzerine**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Aylak Adam Yayınları, 2014, s. 183-185.

tercih sebebi olmadan karar verme kudretine kayıtsızlık hürriyeti denir.”<sup>11</sup> Hiçbir sebebin olmadığı seçimleri örneklendirmek amacı ile yapılan meşhur *Buridan'ın eşeği* örneği, bu bağlamda akla gelebilir. Cins, şekil, miktar, renk vs. bütün özellikleri aynı olan ve eşit mesafede iki ayrı yere koyulan yemler karşısında eşeğin, birini seçmek için hiçbir sebebi olmadığından tercih yapamadığı ve yemeyerek öldüğü söylenir.<sup>12</sup> Bu örnek, felsefe tarihinde indeterminist liberteryan özgür iradenin reddi için kullanılır. İnsan söz konusu olduğunda böylesi durumlarda şans ve keyfi bir durumun oluştuğu söylenerek indeterminizmin eleştirilir.<sup>13</sup> Orta Çağda yapılan bu eleştirilere Descartes de hak vermekte ve “hiçbir sebebin ağırlığı olmadan bir tarafa öbür taraftan daha ziyade meyletmediğim zaman duyduğum kayıtsızlık ve ilgisizlik, hürriyetin en aşağı derecesidir ve iradede bir olgunluktan ziyade bilgide bir eksikliği gösterir” demektedir.<sup>14</sup> Ancak o, konu teolojik determinizme geldiğinde ise Tanrı ile ilgili tarafın bizim zihinlerimizin ötesinde olduğunu ve bu nedenle bağdaşırıcı bir anlayışın kabul edilebileceğini söyler. Bu konuda Leibniz ise yeter sebep anlayışından dolayı sebepsiz hiçbir şeyin olamayacağını ifade eder.<sup>15</sup> Nihayetinde bu iki filozof için de, sebeplere bağlı olmayınca iradenin ve aklın işin içinde olmadığı görülür ve sebepsiz hürriyetin mümkün olmadığı düşünülür.<sup>16</sup>

Bu konuda çağdaş dönemde de bazı eleştiriler mevcuttur. Bağdaşırıcılar, bir kişiye o eylemi yaptırmaya sebep olan hiçbir şeyin olmadığını düşünmenin, bir kavramsal karışıklıktan dolayı meydana geldiğini düşünürler. Onlara göre determinizm, sosyal bilimlerde, fizikteki gibi kullanılmamalıdır. Çünkü fizikteki gibi kullanılması sonucunda, insan davranışlarının tamamen öngörülebilir bir şey olduğu düşünülebilir. Hâlbuki bu konu, fizikteki fatalizm ya da katı determinizm gibi değildir. Bağdaşırıcılıkta insan, kendi eylemlerinin sebebidir.<sup>17</sup> Sebep karşıtı özgürlük düşüncesinde ise, determinizmin reddiyle eylem için artık yeter sebebin bile

---

<sup>11</sup> Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, 6.bsk., Ankara, Divan Kitap, 2013, s. 22-23.

<sup>12</sup> Bkz. Öner, **a.g.e.**, s. 26; Kane, **a.g.e.**, s. 37.

<sup>13</sup> Kane, **a.g.e.**, s. 36-37.

<sup>14</sup> Rene Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1962, s. 179.

<sup>15</sup> G. W. Leibniz, **Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma**, çev. Hüseyin Batu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986, s. 91-92.

<sup>16</sup> Öner, **a.g.e.**, s. 27-33.

<sup>17</sup> Feinberg, “God Ordains All Things”, s. 20-23.

olamayacağı bir durum oluşur. Ancak bağdaşıcılıkta, yeter sebebin var olması determinizme eşit değildir. Heisenberg'in indeterminizmini felsefi olarak yorumlamanın yanlış olduğu; atom-altı indeterminizmdeki sebepsizlik probleminin, sosyal bilimlerde sadece öngörülemezlik olarak anlaşılması gerektiği bağdaşıcılarca ifade edilir.<sup>18</sup> Nihayetinde bu tartışmada, önemli bir bağdaşmazcı olan Inwagen bile özgür iradenin her olayın bir sebebi olmasıyla uzlaşmaz gibi bir iddiasının olmadığını ve böyle bir şey söylemenin alakasız bir çıkarım (*ignoratio elenchi*) olacağını ifade eder.<sup>19</sup>

Açık teistler de, önceden belirlenmemişlik hakkında eylemlerimizin tamamen sebepsiz ve şansa dayalı bir rastgelelikle oluştuğunu söylemezler. Çünkü böyle bir durumda akıl ve irade söz konusu olmayacaktır. Onlara göre insan eylemleri üzerinde, indeterminizmi böyle anlamak insana bir özgürlük vermek değildir. Bu, evreni hiçbir kontrolün olmadığı şans ve rasgeleliğin hâkim olduğu bir alana dönüştürür. Açık teistler için de bu işin doğal yasalar tarafı değil, insanın akli ve iradi olarak seçim yapması söz konusudur. Örneğin, Pinnock kendi özgürlük görüşünü, sebepsiz tercihin olduğu 'sebepten karşıtı hürriyet' olarak isimlendirir.<sup>20</sup> Ancak anladığımız kadarıyla tam olarak bu kavramla kastedilen manada bir özgürlük görüşüne sahip değildir. Başka bir çalışmasındaki ifadelerine bakarsak, bu konuda bir kavram karmaşası yaşadığını düşünebiliriz. Çünkü o, liberteryen insan özgürlüğününü tamamen sebepsiz hatta Tanrı'ya rağmen bir özgürlük olarak görmemekte ve bizim özgürlüğümüz Tanrı'nın özgürlüğü gibi değildir, demektedir. Ona göre insanın özgürlüğü, Tanrı'nın özgürlüğüyle kıyaslandığında sınırlı ve sonludur. Bizim bilfiil özgürlüğümüz azaltılmıştır ya da özgürlüğümüzün sınırlarınca seçimler yapabiliriz. Geçmiş ve birçok faktörün üzerimizde etkisi vardır. Bu nedenle özgürlük, çoğu zaman sınırlandırılmış ve sonludur. Ancak bütün bunlara rağmen biz yine de bir taş parçası değiliz ve tarihe

---

<sup>18</sup> Norman Geisler, "God Knows All Things", **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 74-76.

<sup>19</sup> Peter van Inwagen, "The Compatibility of Free Will and Determinism", **Philosophical Studies**, 27, 1975, s. 196.

<sup>20</sup> Pinnock, **Most Moved Mover**, s. 126-127.

katkısı olan varlıklarımızdır.<sup>21</sup> Hasker'e göre de özgürlüğümüz hakkında, doğadaki indeterminizm gibi düşünmemek gerekir. O, doğadaki determinizm ile teolojik determinizm arasında bir ayrım yapar. Determinizm doğal sebeplere dayanır ve teolojik determinizmden mantıksal olarak farklıdır.<sup>22</sup> Bu bağlamda açık teizm söz konusu determinizm karşısına konumlandığı liberteryan özgürlükten de, hiçbir sebebin olmamasını kastetmemektedir.

İnsanın yapıp etmelerine dair tercih gücünün, evrendeki fiziksel indeterminizm gibi anlaşılması üzerine kurulan bu tartışmada, bizce de hiçbir sebebin olmadığı bir tercihin olması zor görünür. Doğa yasalarının bulunduğu bir evrende insanın tamamen sebepsiz eylemde bulunduğunu söylemek, Inwagen'in dediği gibi bu konuda yanlış bir çıkarım olacaktır. Burada açık teistlerin söylediği şey, insanların, eylemlerinde önceden belirlenmiş olmaması yani Tanrı'nın bizim ne yapacağımızı yanılmaz bir şekilde önceden bilmemesidir. Eylemlerimizin sebepsiz, önceden belirlenmemiş olmasının yanında liberteryan özgürlük için bir diğer ilke daha vardır ki bu da bizim özgür seçimlerimizin bir düşünsel süreç içerisinde oluştuğunu göstermektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi liberteryan özgür iradenin ikinci ilkesi, yaptığımız eylemlerde alternatif ihtimallerin bulunmasıdır. Bu durum, bizim o ihtimaller arasında bir seçim yapacağımız anlamına gelir.

## 2. Alternatif İhtimallere Sahip Olmak

İnsanın özgür olduğunun evrensel olan, yani içten gelen bir kanıtı vardır. Bu kanıt, insanların özgür seçimlere sahip olduklarını ve farklı eylemlerde bulunabileceklerini hissetmelerine dayanır.<sup>23</sup> Yani insanlar bir eylemi icra ederken bu konuda farklı bir şey yapabilecek olduklarını içsel olarak düşünmektedirler. Bu da insani tercihlerde en az iki ihtimalin yani alternatif ihtimallerin var olduğu anlamına gelir.

---

<sup>21</sup> Clark H. Pinnock, "God Limits His Knowledge", **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 148.

<sup>22</sup> Hasker, "The Openness of God", s. 115-116.

<sup>23</sup> Reichenbach, **a.g.m.**, s. 103-104.

İlk olarak 1966'da, Ginet tarafından ortaya atılan ve Inwagen ile de güçlendirilen bir bağdaşmazcı anlayış olan *sonuç argümanı*, ilk zamanlarda bağdaşırcılar üzerinde epey bir zorlama oluşturmuş ve kanıt yükünü bağdaşırcılara bırakmıştı. Bu argümana göre doğada zaten bir bağdaşmazcılık bulunur. Sonuç argümanı, Inwagen tarafından kısaca şöyle dile getirilir:

Eğer determinizm doğruysa o zaman eylemlerimiz, doğa yasalarının ve o eylemden önceki geçmiş olayların sonucudur. Ancak biz doğmadan önce olmuş olanlar ve doğa yasaları bizim sorumluluğumuzda değildir. Bu nedenle bu şeylerin sonuçları da bizim sorumluluğumuzda olmamaktadır.<sup>24</sup>

Bu argüman, determinizm doğruysa insanın alternatif ihtimallere sahip olmadığı temelinde oluşturulmuştur. Çünkü böyle bir durumda, geçmiş olayların geçmişin değiştirilemezliğine dayanarak; doğa yasalarının da kendinde barındırdığı değişmezlik ve etkilenmezliğe dayanarak elde ettikleri güç karşısında, kişinin farklı bir şey yapmasının imkânsızlığı vurgulanmış olur. Mevzu, geçmiş ve doğa yasaları gibi kimsenin karşı çıkamayacağı bir zeminde ele alınınca determinizmin kesinlikle hatalı olduğu anlayışı ortaya çıkar. Çünkü insanlar bunlara rağmen hala seçimler yapabilmekte ve teolojik determinizm boyutunda da günahlarından sorumlu olabilmektedirler.

Bu anlamda, alternatif ihtimallerin olması liberteryan özgürlük için oldukça önemlidir. İkinci bölümde ilahi önbilgi ve insan özgürlüğü tartışmalarında da görülmüştür ki, insanın, Tanrı'nın önbilgisine rağmen başka bir şey yapabilmeyi de seçmesinin ne tür zorlukları olduğu, bu problemin asıl tartışma konusudur. Molinizmin ortaya çıkış gayesi de insanın önünde alternatif ihtimallerin bulunmasının doğru olduğunu ve Tanrı'nın bu alternatif ihtimalleri de özgürlüğe zarar vermeden bildiğini temellendirmektir. Çünkü gerçek bir özgürlük *başka bir şey yapabilme özgürlüğüdür*. Bu insanların derinden hissettiği bir şeydir.

Hasker, bu kadim problem ile ilgili tartışmalarda son dönemlerde yeni bir gelişmenin olduğunu söyler.<sup>25</sup> Bu gelişme, Frankfurt'un, meşhur makalesinde

---

<sup>24</sup> Inwagen, *An Essay on Free Will*, s. 56.

<sup>25</sup> Hasker, "The Foreknowledge Conundrum", s. 107.

alternatif ihtimaller prensibine karşı *Frankfurtçu karşı örnekleri* ortaya koymasıyla oluşmuştur.<sup>26</sup> Bu makaleyle birlikte Frankfurtçu liberteryanizm denilen yeni bir liberteryanist anlayışın ortaya çıktığını görmekteyiz.

Frankfurt, özgürlük konusunda alternatif ihtimaller prensibinin filozoflarca *a priori* bir hakikat olarak kabul edildiğini, ancak bu prensibin yanlış olduğunu ve bu prensibin mantıklılığının bir yanılsama olduğunu söyler. Onun asıl vurgulamak istediği şey, ahlaki sorumluluk ile alternatif ihtimaller prensibinin birebir ilişki içinde görülmesinin yanlış olduğudur. Ona göre, bir kişi yapılacak başka bir şey olmadan ve ahlaki sorumluluğu yüklenmeden bir eyleme zorlanabilir. Zorlama, ahlaki sorumluluğu dışarıda tutar anlayışı –ki bu, alternatif ihtimaller prensibinin özelleştirilmiş bir versiyonudur- doğru anlaşılmalıdır.<sup>27</sup> Frankfurt şöyle bir iddia da bulunur: bir eylem için öyle şartlar oluşabilir ki kişi, o eylemi yapar, ondan başkasını yapması da imkânsızdır. Ancak burada kişinin, o eylemi gerçekleştirmesi için gerçek ve bilfiil bir zorlama yoktur, yapılabilecek alternatiflerin ona verilmediği bir ortamda eylemde bulunabilir ve bundan sorumlu olabilir.<sup>28</sup> Makalede verilen örnek şöyle özetlenebilir: Black, kendisinin istediği şeyi, Jones’un yapmasını istemektedir. Bunun için eğer Jones, bu eylemi yapmayı bizzat kendisi istiyorsa ona bir etkide bulunmamaktadır. Ancak Jones, başka bir şeyi yapmayı istediğinde Black, ona herhangi bir şekilde (mesela beynine yerleştirmiş olduğu bir mekânizma ile) etkide bulunup tekrar kendi istediğini yaptırmaktadır. Burada Jones’un birinci eylemi herhangi bir durumda etkiye maruz kalmadan kendi istediğini yapmak olduğu için bu eylem, alternatif ihtimali olmamasına rağmen liberteryan anlamda özgürdür.<sup>29</sup> Bu versiyon standart liberteryanizm gibi, özgür bir eylemin kozal olarak önceden belirlenmemiş olduğunu söyler, ancak standart liberteryanizme benzemeyerek de başka bir şey yapma ihtimalini inkâr eder. Böylece “Frankfurtçu liberteryanizm” denilen anlayış oluşur.<sup>30</sup> Hasker, Frankfurt’un kendisinin liberteryan değil bağdaşırıcı olduğunu söyler. Fakat onun görüşünü savunanlar bunun bir tür liberteryanizm ile

---

<sup>26</sup> Bkz. Frankfurt, “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, s. 829–839.

<sup>27</sup> Frankfurt, **a.g.m.**, s. 831.

<sup>28</sup> Frankfurt, **a.g.m.**, s. 830.

<sup>29</sup> Frankfurt, **a.g.m.**, s. 832-833.

<sup>30</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 107.



bağdaştığını kabul ederler. Hasker, Frankfurtçu liberteryanistler olarak da Zagzebski, Hunt ve Eleonora Stump'ı sayar. Stump, Frankfurtçu liberteryanizmi savunur ancak diğerlerinden farklı olarak onu, önbilgi problemi için çözüm olarak görmez.<sup>31</sup>

Frankfurt, alternatif ihtimaller prensibini bir nevi karşıolgusal bir mantık üzerinden reddeder. Çünkü argüman, “eğer Black etkilememiş olsaydı, Jones yine aynı eylemi yapardı” temelinde kurulmuştur. Inwagen bu tip örneklere, alternatif ihtimaller prensibine karşı oluşturulduğu için *Frankfurtçu karşıörnekler* der.<sup>32</sup> Hasker'in, Frankfurtçu liberteryanlar olarak saydıkları düşünürlerin hepsini burada tek tek ele almak mümkün değildir. Fakat Zagzebski üzerinden, bu argümanın Tanrı'nın önbilgisi ve insan özgürlüğü problemi hakkında nasıl kullanıldığına kısaca değinebiliriz. Yukarıda da söylediğimiz gibi Frankfurt, bu meseleyi insanın ahlaki sorumluluğu üzerinden ele almaktadır. Zagzebski, bunun farkında olarak konunun başka bir şey yapabilme ile insanın özgürce eylemde bulunması arasında ele alınabileceğini söyler.<sup>33</sup>

Bütün bunlardan önce John Locke'un, Frankfurtçu karşıörneklerle benzer bir örneği daha önceden kullandığını da görmekteyiz. Kilitli olduğunun farkında olmayarak bir odada, uzun zamandır görmediği bir arkadaşını gören kişinin onunla konuşması, alternatif ihtimali olmayan bir eylemdir. Çünkü bu kişinin oradan çıkması imkansızdır. Locke'a göre o bunu isteyerek ve gönüllü olarak yapar; fakat burada özgür değildir. Çünkü Locke, iradenin ve düşüncenin olmadığı yerde özgürlüğün olmadığını düşünür.<sup>34</sup> Zagzebski ise her şeyden önce bu tip eylemlerin sadece gönüllü bir eylem değil, tıpkı Pike'in yaptığı gibi, özgür bir eylem olarak anlaşılması çıkarımını doğru bulur. O, determinizmin olduğu yerde her bir seçimin karşıolgusal olarak onu başka bir şey yapmayı imkânsız kılan şartların olduğunu söyler. Eğer bu şartlar elde edilmezse özgür bir seçim yapılmayabilir. Frankfurt örneğinde de tersine Jones özgür görünür çünkü onun eylemi, başka bir şey yapmasını engelleyen

---

<sup>31</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Linda T. Zagzebski, “Foreknowledge and Free Will”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/> 24.03.2012.

<sup>32</sup> Peter van Inwagen, “Ability and Responsibility”, **The Philosophical Review**, 87/2, Nisan 1978, s. 202. Bu kavram, Inwagen'den sonra literatürde kullanılmaya başlanmıştır.

<sup>33</sup> Zagzebski, **The Dilemma**, s. 154.

<sup>34</sup> Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, s. 237-238.

mekânizma olmaksızın oluşmuştur. Eğer Black, Jones'un beynine mekânizmayı yerleştirmemiş olsaydı Jones, yine aynı eylemi yapacaktı. Jones'un eylemi karşıolgusal olarak başka bir şey yapmasını engelleyen mekânizmadan bağımsız olarak gerçekleşmektedir. Determinizmde, karşıolgusal bir bağımlılık söz konusuysen bu tip bir anlayışta karşıolgusal bağımsızlık, tam da bu görüşü liberteryan yapan şey olmaktadır. O zaman, Frankfurtçu liberteryan özgür irade anlayışını, Tanrı'nın önbilgisi problemine uyguladığımız zaman bazı ilginç sonuçlarının olduğunu düşünen Zagzebski'ye göre, Tanrı'nın önbilgisi, alternatifin olmadığı bir seçimi yapmamda şart olsa bile, burada liberteryan bir özgürlüğe sahip olmadığım anlamı çıkarılamaz.<sup>35</sup> Ancak o, Tanrı'nın önbilgisi için içine girdiğinde bu kadar kolay bir analojinin yapılamayacağını da farkındadır.

Zagzebski, her şeyden önce birbirinden bağımsız karşıolgusal durumlar için kozal bir üst-belirlenmişlik ile modal bir üst-belirlenmişlik arasında ayırım yapar. Tanrı'nın bilmesi için de kozal bir üst-belirlenmişliğin gerekli olmadığını ve bu konuda modal bir belirlenmişliğin yeterli olduğunu söyler. Böyle bir durumda da Tanrı'nın önbilgisi tarafından modal bir şekilde üst-belirlenmişlikle belirlenmiş olunsa bile, yapılan eylemin tıpkı Frankfurtçu karşıörnekler gibi Tanrı'nın önbilgisinden bağımsız olduğunu düşünür.<sup>36</sup> Çünkü Zagzebski'ye göre liberteryan özgürlük, alternatif ihtimaller prensibi ile de mümkünken, sorumluluk hakkında liberteryan tezi asıl sağlayan şeyin "eğer bir eylem kozal olarak mümkün ise, fail o eyleminden dolayı ahlaki olarak sorumlu olmaktadır" şeklinde formüle ettiği şey olduğunu söyler.<sup>37</sup> Böyle bir durumda alternatif ihtimaller prensibi yanlış olsa bile, liberteryan özgür eylemin zorunlu olmayıp mümkün olması gerektiği yanlış olmayabilir. Yani bu ikisi arasında böyle bir gereklilik görülmeyebilir. Zagzebski'nin dayandığı şey, burada kozal mümkünlüğün özgür iradenin esas unsuru olmasıdır. O, böyle bir durumda failin sebep olması ya da o eylemi yapmaktan vazgeçmesi gibi durumların Frankfurtçu liberteryanist tarzda mümkün olduğunu kabul eder.<sup>38</sup> Bu konuda yapılan önemli

---

<sup>35</sup> Zagzebski, **The Dilemma**, s. 156-157.

<sup>36</sup> Detaylı bilgi için bkz. Zagzebski, **a.g.e.**, s. 154-161.

<sup>37</sup> Linda T. Zagzebski, "Does Libertarian Freedom Require Alternate Possibilities?", **Philosophical Perspectives**, 14, Action and Freedom, 2000, s. 233-234.

<sup>38</sup> Bkz. Zagzebski, **a.g.m.**, s. 239-240.

eleştirilerden biri olan müdahale anının nasıl olduğunun ise bir önemi olmadığını düşünür.<sup>39</sup>

Müdahale anı eleştirisi, Frankfurt'un örneğindeki Black'in Jones'un kararına ne zaman müdahale ettiğiyle ilgili açmazlara dayanır. Eğer Black, Jones'un hangi kararı vereceğini o karar verilmeden önce bilip ya da verildikten sonra müdahale edip değiştiriyorsa, bir zorlama vardır ve bu eylem özgür değildir. Bu da Hasker'e göre Frankfurtçu örneklerin, liberteryanizmi doğrulamadığını gösterecektir.<sup>40</sup>

Ayrıca Hasker, bağdaşıcılar ve bağdaşmazcılar arasındaki tartışmada, Frankfurt'a dayanarak bu konuda bir zafer ilan etmenin çok erken yapılmış bir hareket olduğunu düşünür.<sup>41</sup> Çünkü burada yanılmaz ve mutlak âlim bir varlığın önbilgisinden bahsedilmektedir. Yukarıda Zagzebski, her ne kadar bu gelişmeyi problem için bir çözüm olarak görse de onun, kozal belirlenim ile modal belirlenim gibi bazı ayrımlar yapmasının zorunlu olduğunu gördük. Bu, söz konusu problem hakkında bazı tartışmaların devam ettiğini göstermektedir. Konunun zorluğunun, tartışmanın alternatif ihtimaller üzerinden yürütülmesi ile ilgili olduğunu düşünenler vardır.<sup>42</sup>

Hasker, tıpkı analitik felsefenin büyük bir coşkuyla metafizik ve epistemolojik sorunların hepsini çözdüğü iddiasından sonra, bu kadim problemlerin tekrar gün yüzüne çıktığı gibi, bu kadim tartışma hakkında da Frankfurtçu liberteryanizmin böyle bir coşkuyla kabul edildiğini söyler. Bunun gerçek bir çözüm olup olmadığını halen bir sorun teşkil ettiğini düşünür. Kendi iç problemlerinden öte bu görüşün liberteryan olması meselesinin büyük bir problem olduğunu, bazılarının bu anlayış hakkında bağdaşıcılığı desteklediğini düşündüklerini söyler. Metafiziksel (ve belki de

---

<sup>39</sup> Zagzebski, **a.g.m.**, s. 243.

<sup>40</sup> Hasker, **The Emergent Self**, s. 88-90.

<sup>41</sup> Hasker, "The Foreknowledge Conundrum", s. 108.

<sup>42</sup> Bkz. Robert Kane, "Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth", **The Oxford Handbook of Free Will**, ed. Robert Kane, New York, Oxford University Press, 2002, s. 407. Kane, sonuç argümanı veya Frankfurtçu karşıörnekler ile özgür iradenin tartışıldığı bu zeminde, bir sonuca varılmasının mümkün olmadığını dile getirir. Bunun sebebi, özgür iradenin her iki durumda da alternatif ihtimaller üzerinden tartışılıyor olmasıdır. Ona göre özgür iradenin doğrudan bağlı olması gereken durum *nihai sorumluluktur*. Ayrıca bu konuda failin iradesinin ve tepkilerinin daha başat rol oynadığı başka anlayışlar da mevcuttur. Bkz. Strawson, "Freedom and Resentment", s. 183-204.

ontolojik) bir problem olarak da failin yaptığı şeyden başkasını seçmesini engelleyen ne olduğunun belli olmadığını, bir determinizm inkârı olduğu için doğal sebepler ya da ilahi hüküm gibi şeyleri de Frankfurt liberteryanlarının kabul etmediklerini ve aradaki şeyin bir sır olarak kaldığını ifade eder.<sup>43</sup>

Frankfurt'un, alternatif ihtimallerin *a priori* kabul edilemeyeceğini göstermek için yaptığı analojinin yanlış olduğunu düşünen bir diğer açık teist Boyd'dur. O, bu argümanın, özgür bir kararı, bilişsel bir süreçten daha fazla davranışçı olarak tanımladığını söyler. Dışarıdaki davranışlarında Jones'un yapmasından başka alternatifini yoktur. Ancak onun zihinsel süreçte alternatifini yoktur demek, Boyd'a göre yanlıştır. Jones bunu bilmediğinden, onun seçimi Black'in istediğini ya yapacağı ya da yapmayacağı şeklindedir. Şuurunu dinleyip yapmamaya karar verirse, mekânizma müdahale edecek ve bir şekilde yine yapacaktır. Fakat böyle bir durumda Jones'un özgür ve ahlaki olarak sorumlu olduğunu söylemek zordur.<sup>44</sup>

Alternatif ihtimallerin, özgür iradenin olmazsa olmaz bir şartı olup olmadığı konusunda tartışmalar devam etmektedir.<sup>45</sup> Bizce bu konuda açık teistlerin eleştirilerinin haklı olduğu söylenebilir. Özgür irade ile yapılmış bir eylemi zihinsel sürecinden koparmak, özgür iradenin en önemli unsurunu yok saymak olur. Kimileri burada, Frankfurt'un özgür eylem olarak, Jones'un kendi isteğiyle yaptığı eylemi adlandırdığını, Black'in müdahale ettiği durumu, böyle adlandırmadığını söyleyebilir. Ancak yapılacak bir eylem için karar verme anının, failin özgürlüğüne zarar vermeden kestirilebilmesi zorluğunun dışında da eylemi böyle bir ayrıma tabi tutmak bizce zor görünür.

Daha açık kılmak için, Tanrı'nın insanın seçimleriyle ilişkisi üzerinden şöyle anlatabiliriz: Tanrı'nın, benim için yaptığı planda, A eylemini yapmamı, ve onun alternatifini olan B eylemini yapmamamı istediğini farzedelim. Bu konuda Frankfurt tarzı bir müdahale ile kendi planını gerçekleştireceğini düşünelim. Ben bu

---

<sup>43</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 109.

<sup>44</sup> Boyd, "An Open-Theism Response", s. 108.

<sup>45</sup> Frankfurtçu liberteryanizmin eleştirisi ile ilgili ayrıca bkz. Zikri Yavuz, "Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti İlişkisi Bağlamında Frankfurtçu Liberalizmin Eleştirisi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 50/1, 2009, s. 69.

planlamadan haberdar değilim ve Tanrı'nın da planladığı gibi A eylemini yapıyorum. Bu durumda Tanrı, bir müdahalede bulunmuyor ve liberteryan anlamda özgür bir şekilde eylemde bulunmuş oluyorum. Ancak A yerine, B eylemini yapmak istediğimde, Tanrı bu karar verme anını biliyor ve tam karar vermeyle eş zamanlı olacak bir şekilde ya da ondan sonra müdahale ediyor ve ben tekrar A eylemini yapıyorum. Fakat bu müdahalenin farkında olmadığım için özgürce yaptığımı düşünüyorum.

Tanrı'nın, benim hangi eylemi yapacağımı karar anında veya sonrasında bilmesiyle müdahale etme ihtimalinin her daim var olması, müdahale edilmeyen durumlarda alternatifini olmadan A eylemini yapmak istemem, özgür irade için kabul edilebilir bir durumu ortaya koymakta yetersiz gibidir. Çünkü müdahale olmaması durumunda ben her iki eylemi de yapacağımı düşünmekteyim ve zihinsel süreçte bu özgürlüğe dayanmaktayım. Bu zihinsel süreci karar vermenin ve özgür eylemde bulunmanın dışına itmek, özgür iradeyi sadece bir yanılsamaya dönüştürebilir. Locke'un dediği gibi alternatifini olmayan ancak yapmayı istediğim bir eylem, sadece gönüllü bir eylem olabilir; özgür bir eylem olması davranıştan öte, akli ve zihinsel süreçteki özgürlüğü de gerektirir.

Sonuç olarak açık teistler, özgür bir faili önceden belirleyen sebeplerin olmamasını ve fail için alternatif ihtimallerin bulunmasını liberteryan özgürlüğün vazgeçilmez iki esası olarak kabul ederler. Önceden belirlenmişliğin burada salt sebepsiz, şans ve rastgelelik olarak anlaşılmadığını tekrar söylemek gerekir. Doğada insan için var olan bir çeşit determinizmi açık teistlerin de inkâr etmediği görülür. Fakat açık teistler, insanın seçimleri konusunda Tanrı'nın kapsamlı bir önbilgiye sahip olmasının, bu seçimler için bir belirlenmişlik oluşturduğunu ve bu belirlenmişliğin de alternatif ihtimalleri devre dışı bıraktığını kabul ederler. Bu nedenle teolojik determinizm probleminin çözümünde, Tanrı'nın mutlak önbilgisinin nasıl anlaşılması gerektiğini önemli bulurlar. Şimdi de açık teistlerin, Tanrı'nın önbilgisinin nasıl ele aldıklarına geçebiliriz.

## B. Açık Teizmde “Sınırlı Her Şeyi Bilen Varlık” Olarak Tanrı

Tanrı'nın her şeyi bilmesi, bilindiği üzere, mükemmel varlık teolojisinin bir parçasıdır. Bilgide de mükemmelliği gerektiren bu teolojide Tanrı, her şeyin mutlak bilgisine sahiptir. Bu nedenle klasik teizmde, *eğer bir varlık bütün doğru önermeleri biliyorsa, her şeyi bilendir.*<sup>46</sup>

Fakat Tanrı'nın her şeyi bildiğini savunmak kendi içinde bazı soruları beraberinde getirir. Örneğin, her şeyi bilmek tam olarak nasıl anlaşılmalıdır? Her şeyi bilen bir varlığın bilinebilir olması ne demektir? Her şeyi bilmenin, zaman ve insan özgürlüğüyle ilişkisinden şüphe duyulacak bazı sebepler yok mudur? Her şeyi bilen bir varlığın tam olarak değişmez bir varlık olarak anlaşılabilmesi mümkün müdür? Her şeyi bilen bir varlık, geleceğin bilgisine sahip olabilir mi ve böyle bir bilgi bizim gelecekteki özgür eylemlerimizin bilgisiyle mi oluşmaktadır?<sup>47</sup> Bu bağlamda Tanrı'nın her şeyi bildiğini yani âlim-i mutlak olduğunu söylemek, özellikle çağdaş analitik din felsefesinde bazı tartışmalara sebep olmuştur.

Açık teistler için Tanrı'nın âlim-i mutlak sıfatı, Tanrı'nın önbilgisi ve insanın özgürlüğü tartışmalarıyla birebir ilişkilidir. Şimdiye kadar açık teistlerin bu konuda bağdaşmazcı oldukları, yani insanın liberteryan anlamda özgür iradeye sahip olduğunu doğruladıklarını ve Tanrı'ya atfedilen sıfatları ise klasik teistler gibi algılamadıklarını gördük. Çünkü onlar, insanın liberteryan özgürlüğe sahip olduğu bir dünya düzeninde, hala Tanrı'ya klasik sıfatları tam olarak atfetmenin tutarsız olduğunu düşünürler. Buna göre bağdaşmazcı olmak ve liberteryan özgürlüğü doğrulamak, doğal olarak Tanrı'nın âlim-i mutlak oluşu hakkında bir şekilde ya reddi ya da farklı bir yorumu gerektirecektir. Açık teistler kendilerinin, Tanrı'nın bu klasik teistik ve mükemmel varlık teolojisine dayanan sıfatını, farklı yorumladıklarını ifade ederler.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> George I. Mavrodes, “Omniscience”, **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, Oxford, Wiley Blackwell, 2010, s. 251; Edwards Wierenga, “Omniscience”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/omniscience/> 25.09.2014; Thomas P. Flint, “Omniscience”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, VII, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 108-109.

<sup>47</sup> Flint, “Omniscience”, s. 108.

<sup>48</sup> Bkz. Pinnock, “Systematic Theology”, s. 111-124.

İlk bölümde de gördüğümüz üzere klasik teizmin sıfatlar anlayışının, Antik Yunan felsefesine dayandığı eleştirisinin sonucunda açık teistler, Tanrı'yı, risk alan, değişen, etkilenen, zamanın içinde ve geleceğin kendisine de açık olduğu bir varlık olarak tanımlamaktaydılar. Onlara göre bütün bu nitelikler birlikte düşünüldüğünde, farklı bir "her şeyi bilme" tasavvuru ortaya çıkarılmalıdır. Bu tasavvurda klasik teistlerin anladığının aksine, "her şeyi bilme" kendi özünde bir sınırlama içermelidir. Örneğin zamanın içinde, değişen, geleceğin kendisine de açık olduğu *Tanrı, kapsamlı, mutlak bir önbilgiye sahip değildir*, onun da bilemeyebileceği bazı durumlar vardır.

Bu son cümle bile bir klasik teisti yeterince rahatsız edecektir. Fakat açık teistler buradaki tartışmanın, Tanrı'nın mükemmel varlığıyla ilgili olmadığını düşünürler. Asıl tartışma, Tanrı'nın bu sıfatı ile ilgili değil, bilinebilen şeylerin ne olduğuyla ilgilidir. Yani Tanrı'nın her şeyi bilen olmasıyla ilgili değil, her şeyi bilen olduğunu söylemenin ne demek olduğu üzerinedir.<sup>49</sup> Açık teistler, mükemmel varlık teolojisi içinde ele alınan bazı sıfatlar ile ilgili yorumlar yapmanın kaçınılmazlığını düşünseler bile onların, Tanrı'nın, mükemmel varlık olmadığını düşünmediklerinin altı çizilmelidir. Örneğin Hasker, "Ben, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasının doğru ve uygun olduğuna inanıyorum. Bu, bizim mutlaklığı ve şartsız ibadet etmeyi hak eden Tanrı görüşümüzün bir parçasıdır" der.<sup>50</sup> Onlar, bu konudaki zorlukların, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu varsayımından kaynaklanmadığını düşünürler. Çünkü kendilerini geniş anlamıyla klasik teist olarak görmektedirler. Yani, varlığı zorunlu Tanrı, birbirleriyle uyumlu muhteşem özelliklere sahiptir ve dünyaya lütfuyla tek taraflı olarak müdahale edebilmektedir.<sup>51</sup> Ancak burada mükemmellik anlayışına neyin zarar verdiği, asıl tartışma konusudur. Tanrı'nın mükemmel olduğu anlayışına dayanan her şeyi bilme meselesi de böyle bir bağlamda ele alınır.

---

<sup>49</sup> David Basinger, "Can an Evangelical Christian Justifiably Deny God's Exhaustive Knowledge of the Future?", **Christian Scholar's Review**, 25/2, 1995, s. 133.

<sup>50</sup> Hasker, "A Philosophical Perspective", s. 131.

<sup>51</sup> Rhoda, "The Fivefold Openness of the Future", s. 69. Açık teistler, her ne kadar yeni bir tanrı tasavvuru ortaya koymaya çalışsalar da, bu tanrı tasavvurunun Kutsal Kitap'a dayanması ve dinin gerçekliğini yansıtmayı dolayısıyla kendilerini teist ve klasik Hristiyanlığın bir parçası olarak görmektedirler. Bu nedenle Rhoda'nın dediği tarzındaki geniş anlamıyla klasik teist olduklarını birçok metinde dile getirdiklerini söyleyebiliriz. Bkz. Pinnock vd., **The Openness of God**, s. 126; Pinnock, **Most Moved Mover**, s. 24; Sanders, **The God Who Risks**, s. 165-171; Rice, **The Openness of God**, 21-29; Basinger, **The Case for Free Will Theism**, s. 11.

Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve her şeye gücü yetmesi birbirini destekleyen iki sıfatıdır. Tanrı'nın her şeyi bilmesi iddiası, bu nedenle ilk aşamada akla Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi meselesini de getirmektedir. Çünkü bu her iki anlayış da Tanrı'nın mükemmelliğine dayanmakta ve klasik teistlerce kapsayıcı bir tarzda yorumlanmaktadır. Helm, bu sıfatlardaki “her şey” tabirinin Tanrı'ya atfetme söz konusu olduğunda en geniş anlamda kullanılması gerektiğini söyler.<sup>52</sup> Böyle bir kullanımda da Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir sınırlama mümkün olmayacaktır.

Tanrı'nın kudretinde herhangi bir sınırlamanın olup olmadığı, meşhur “taş paradoksu”nun ortaya çıkardığı tartışmalarla birlikte, Tanrı'nın bilgisinde bir sınırlamanın olmasından çok önceleri literatürlere girmiştir. Bazı istisnalar hariç bu konuda çoğunluğun kabul ettiği görüş, *Tanrı'nın kudretindeki güç, mantıksal olarak mümkün olanla sınırlandırılmıştır*. Çağdaş dönemde Swinburne, Aquinas'tan ilham aldığını ifade ederek, Tanrı'nın her şeyi bilmesinde de mantıksal olarak mümkün olanı bilmenin söz konusu olduğunu söyler.<sup>53</sup> O, kudretin mantıksal olarak sınırlandırılması, teizmin tanrı anlayışına zarar vermiyorken ve kabul edilebiliyorken, bilginin sınırlandırılmasının da böyle bir mümkünlüğünün olduğunu düşünür. Bu nedenle Tanrı'nın bilmesinde, mantıksal olarak bilinmesi mümkün olmayan bazı bilgilerin var olduğu, çağdaş dönem din felsefesinde artık konuşulan bir konu olmuştur.

Açık teistler için de, bazı bilgi türleri, bu anlamda kendi doğaları itibarıyla Tanrı'nın bilmesinin mümkün olmadığı şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeyi bilme, Tanrı'nın “doğru olan bütün önermeleri” bilmesinden başka bir şekilde, Swinburne tarafından yeniden şöyle tanımlanır:

Sınırlı her şeyi bilme: Eğer bir varlık, her bir zamanda *mantıksal olarak mümkün olan bütün doğru önermeleri* onların her bir zamanında bilirse, o, her şeyi bilen bir varlıktır.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Paul Helm, “God Does Not Take Risks”, **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, ed. M. Peterson, R. J. VanArragon, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 231. [Türkçe çevirisi için bkz. Paul Helm, “Tanrı Risk Almaz”, çev. Emine Gören Bayam, **Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar**, ed. M. Peterson, R. J. VanArragon, çeviri ed. Ferhat Akdemir, Ankara, Elis Yayınları, 2014, s. 279.]

<sup>53</sup> Swinburne, **The Coherence of Theism**, Oxford, Clarendon Press, 1977, s. 180.

<sup>54</sup> Swinburne, **a.g.e.**, s. 172. İtalik vurgu bize aittir. Ayrıca bkz. Richard Swinburne, **Providence and the Problem of Evil**, Oxford, Clarendon Press, 1998, s. 133-134.



Bu tür sınırlanmış anlamıyla Tanrı'nın her şeyi bilen bir varlık olduğunu düşünmeyi tutarlı bulan Swinburne, mantıksal problemlerin gün yüzüne çıkmasıyla Aquinas'ı daha dikkatli bir her şeye gücü yetme anlayışına götüren ruhun, teistleri de daha dikkatli her şeyi bilme anlayışına yönlendirdiğini söylemektedir.<sup>55</sup> Tabiki de Aquinas kudret ile ilgili böyle bir sınırlamayı mümkün görürken, Tanrı'nın ilminin ezeli olmasına dayanarak ve Tanrı'nın her şeyi kendi şimdisinde bir anda görüp, bu bilgiye sahip olduğunu düşündüğünden dolayı ilmi ile ilgili böyle bir sınırlamayı söz konusu yapmamıştır. Bununla birlikte Swinburne, Tanrı'nın zamansız olmasında çeşitli zorluklar görmektedir. Aslında bu konu Tanrı'nın zamansız mı, zamansal mı olduğu tartışmalarıyla doğrudan ilişkilidir. Daha sonraki kısımlarda bu tartışma açık teistler açısından ele alınacaktır.

Bütün bunlarla birlikte açık teistler, her şeyi bilme ile ilgili Swinburne'nün tanımladığı şekilde bir sınırlamayı kabul ederler. Tanrı, onlara göre de *bilinebilen şeyleri* bilmektedir.<sup>56</sup> Hasker, Tanrı'nın her şeyi bilmesini, “herhangi bir zamanda Tanrı'nın onları bilmesi mantıksal olarak mümkün olan bütün önermeleri bilmesidir” şeklinde tanımlar.<sup>57</sup> Sanders de benzer bir tanımlama yapar: “Tanrı mantıksal olarak bilinmesi mümkün olan her şeyi bilir. Tanrı her şeyi olduğu gibi bilmektedir. O, geleceği gelecek gibi bilirken, mümkünü de mümkün gibi bilmektedir” der.<sup>58</sup> Bu konuda, Rice, “mükemmel bilgi ya da mutlak ilim ‘her şeyi bilme’ değildir. Aksine ‘bilinmenin mümkün olduğu her şeyi bilmektir’” derken;<sup>59</sup> Pinnock “Tanrı bilinebilen her şeyi bilmek zorundadır ve onları doğru bir şekilde bilir” diye ifade eder.<sup>60</sup> Bundan dolayı onlara göre, bazı şeyler vardır ki Tanrı'nın onları bilmesi mantıksal olarak mümkün değildir, tıpkı bazı şeylerin mantıksal olarak Tanrı'nın gücü dâhilinde olmaması gibi. Tartışmanın odağı, bu noktada artık Tanrı'nın bilmesi meselesinden, bilinen şeylerin doğasına kaymıştır.

---

<sup>55</sup> Swinburne, **a.g.e.**, s. 172.

<sup>56</sup> Basinger, **a.g.m.**, s. 133.

<sup>57</sup> Hasker, “A Philosophical Perspective”, s. 136; ayrıca bkz. Hasker, “The Foreknowledge Conundrum”, s. 111.

<sup>58</sup> Sanders, **The God Who Risks**, s. 206.

<sup>59</sup> Rice, **The Openness of God**, s. 46.

<sup>60</sup> Clark H. Pinnock, “Systematic Theology”, **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 121.

Bu bağlamda açık teizme göre Tanrı'nın önbilgisinin insan hürriyeti için bir problem oluşturması, Tanrı'nın mükemmel bilgisinin mahiyetinden öte Tanrı'nın mükemmel olarak bildiği gerçekliğin alanı ya da kapsamı üzerine bir tartışmadır.<sup>61</sup> Yani Tanrı'nın önbilgisi probleminde ihtilafa sebep olan şey, Tanrı'nın bilgisi değil, Tanrı'nın bilgisinin neleri kapsadığıdır. Örneğin bazı öyle tür bilgiler vardır ki bunları, başkasının bilmesinin mümkünlüğü tartışmalıdır. Burada bu bilgi türlerinin doğası gereği mantıksal olarak bilinip bilinemeyecekleri, Tanrı'nın bilgisi alanının ne kadar genişletilebileceği sorunu ortaya çıkar. Bunlardan ilki gelecek zamanlı özgür önermelerin bilgisi, ikincisi de insanların sahip olduğu *de se* bilgi türüdür. Biz de önce bu iki bilgi türünün açık teistlerce neden Tanrı tarafından bilinmeyen şeylerden sayıldığını, daha sonra Tanrı'nın sınırlı her şeyi bilmesinin ne kadar mümkün, açık teistlerin bu konuda ne kadar haklı olduğunu değerlendireceğiz.

### 1. Gelecek Zamanlı Özgür Önermeler ve İnsanın Özgürlüğü

Tanrı'nın mutlak ilminin, insanların gelecekteki eylemlerini kapsayıp kapsamadığı meselesi, bu çalışmanın, en başından beri dile getirdiğimiz önemli bir unsurdur. Bir özgür iradeci teizm olarak açık teistler, öncelikle bütün geçmişin ve şimdinin kapsamlı bir şekilde Tanrı tarafından bilindiğini, ancak geleceğin ise Tanrı tarafından kısmen belirlenmiş, kısmen de belirlenmemiş olarak düşünülmesini kabul ederler. Bu tür bir her şeyi bilmeyi Sanders, “dinamik her şeyi bilme (*dynamic omniscience*)” olarak isimlendirir.<sup>62</sup> Ona göre, belli kozal faktörler olduğundan dolayı Tanrı olacak belli olayları, mesela bir deprem olduğu zaman, bilmektedir. Ya da Tanrı, bazı özel şeylerin olmasını belirlediği için onları meydana getirmektedir. O, özgür iradeli kullarının gelecekte ne yapacağını ise tam olarak *bilmez*, fakat bizim ne yapacağımız hakkında *tam yanlışsız inançlara sahiptir*. Çünkü bizim geçmişimiz ve karakterimizle ilgili mutlak bir bilgiye sahiptir.<sup>63</sup> Geleceğin mutlak bilgisine ise sahip değildir. Fakat bunun yanında gelecek, şartsız ve mutlak bir şekilde Tanrı için açık değildir. Nihai kontrol yine Tanrı'dadır ve onun yaratma için olan tasarımı asla tehdit

---

<sup>61</sup> Gregory A. Boyd, “The Open-Theism View”, **Divine Foreknowledge: Four Views**, ed. James K. Beilby, Paul R. Eddy, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 13.

<sup>62</sup> Sanders, **The God Who Risks**, s. 15.

<sup>63</sup> Sanders ve Hall, **Does God Have a Future?**, s. 139, italik vurgu bize aittir.

altında olmayacaktır.<sup>64</sup> Ancak liberteryan özgür iradeye sahip insanların eylemleri şu anda var olmadığından onlar, Tanrı'ya açıktır.

Bu, gelecek mümkün eylemlerin, yapılmadan veya oluşmadan önce doğruluk değerlerine sahip olup olmadığı tartışmasının bir başka ifadesidir. Tanrı'nın bu konudaki bilgisinin sınırlı olduğunu düşünen açık teistlerin, bu meselede mütakabiliyetçi bir anlayış sergilediklerini daha önceki bölümde ele almıştık. Swinburne de gelecek bir önermenin, oluşmayana kadar doğru veya yanlış olacağını bilinemeyeceğini ve her şeyi bilen varlık ile tam liberteryan anlamda özgürlüğe sahip olan insan birlikte düşünüldüğünde, bir sınırlamanın söz konusu olduğunu ifade eder. Hatta ancak böyle bir sınırlama ile Tanrı'nın kendisinin mükemmel özgürlüğe sahip olmasının mümkün olduğunu dile getirir.<sup>65</sup> Bu anlamda geleceğin sadece insan için değil, Tanrı için de açık olduğu açık teizm için oldukça önemlidir.

Bu bağlamda açık teistlerce, basit önbilgi ve orta bilgi anlayışlarındaki mutlak önbilgi, failer için gerçek özgürlüğün olduğu bir dünyada yoktur. Burada özellikle vurgulanması gereken şey açık teizmde, Tanrı'nın her şeyi bilen olması için, böyle bir bilgiye ihtiyacının olmamasıdır.<sup>66</sup> Sınırlı bilme gücü de, her şeyi bilen yüksek bir Tanrı kavramında kognitif gücün gerektirdiği konuda yeterlidir.<sup>67</sup> Tanrı'nın geleceğin mutlak bilgisine sahip olmasının burada yanlış anlaşıldığı, geleceği böyle anlamının Tanrı'ya daha az bir mükemmellik atfetmek demek olmadığı, açık teistlerce daha önce gördüğümüz gibi, özellikle belirtilir. Mükemmel bilginin neleri içerdiği meselesinin tartışmalı olduğu ifade edilir.<sup>68</sup>

Açık teizmde Tanrı'nın önbilgisi yoktur, ancak onun özgür seçimlerin yapıldığı ihtimaller hakkında çok geniş bir bilgisi söz konusudur. Bu, kulların özgürlüğünü etkilemeyecek şekilde sadece ihtimaldir. Yani Tanrı, geleceğin büyük bir kısmını bilmektedir. Çünkü gelecekte olacak bazı şeyler henüz olmuş faktörlerle belirlenir.

---

<sup>64</sup> Bkz. **God in an Open Universe**, s. 2.

<sup>65</sup> Swinburne, **The Coherence of Theism**, s. 180-181.

<sup>66</sup> Pinnock, **Most Moved Mover**, s. 100. Ayrıca bkz. Hasker, "The Openness of God", s. 117.

<sup>67</sup> Bkz. Mavrodes, "Omniscience", s. 253.

<sup>68</sup> Bkz. Rice, **a.g.e.**, s. 45-46; Richard Rice, "Divine Foreknowledge and Free-Will Theism", **The Grace of God and the Will of Man**, ed. Clark H. Pinnock, Minneapolis, Bethany House Publishers, 1995, s. 121.

Tanrı'nın yanılmaz bilgisi, geçmiş veya şimdiki olayların sonucu olan bir gelecek hakkındadır. Örneğin Rice, Tanrı için geleceğin, bizimkine benzer şekilde hem belirlenmiş hem de belirlenmemiş olduğunu ifade eder.<sup>69</sup> Bunu söylerken, insanın mümkün ve sınırlı dünyasının farkındadır. İnsanların kararlarının ve seçimlerinin de sınırlı olmasına dikkat çekmektedir. Bu nedenle açık teistler, Tanrı için geleceğin bir kısmının açık olduğunu söylerken, aslında insanlar gibi bir durumun olmadığını ve Tanrı'nın, karanlık ve sırlı bir gelecekte önce yardımsız bir halde bulunmadığını özellikle vurgulamaktadırlar.<sup>70</sup> Bu vurgudaki ısrarları kendilerini, daha önce değindiğimiz üzere, ortodoks Hristiyan görmelerinden dolayıdır.<sup>71</sup>

Açık teistlerin dışında Tanrı'nın gelecekteki özgür eylemleri bilmeyeceği iddiasının, çağdaş dönemde de kabul edildiğini ve Swinburne'ün bunu kabul eden çağdaş din felsefecilerinden biri olduğunu biliyoruz. Başka bir bağdaşmazcı olan Inwagen de Tanrı'nın zamansal olduğu sağlanırsa, onun sadece bilebileceklerinin mümkün olanla sınırlı olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünür. Çünkü böyle bir durumda, Tanrı'nın özgür bir insanın gelecek eylemini bilmesi, dört köşeli bir çemberin varlığının imkânsız olması gibi imkânsız olur. O, bu bağdaşmaz durumda, özgür iradede mi, mutlak bilgidende mi vazgeçileceği konusunda, mutlak bilgi kavramında bazı düzeltmeler yapılabileceğini ve bu kavramın da kendisinde böyle düzeltmelere izin verdiğini söyler.<sup>72</sup> Burada Inwagen'in, Tanrı'nın zamansal olmasını bu konuda bir önvarsayım olarak özellikle belirttiğine dikkat etmek gerekir. Zamanın içinde olan bir Tanrı için geleceğin bilinmesinin mantıklı olmayacağını düşünür. Açık teistlerin sınırlı her şeyi bilme anlayışının temelinde de zamansallık varsayımı bulunur.

Buna göre Tanrı'ya bir sıfatı atfetmekten öte, konunun bir gelecek anlayışı meselesine geldiğini görmekteyiz. Açık teizm için, geleceğin açıklığı ve Tanrı'nın açıklığı birbiriyle yakından ilişkilidir. Açık gelecekleli bir dünyaya sahip olmak, Tanrı'da da bir derece açıklığı gerektirmektedir. Alan R. Rhoda'ya göre, sadece açık

---

<sup>69</sup> Rice, **a.g.e.**, s. 47.

<sup>70</sup> Rice, **a.g.e.**, s. 49.

<sup>71</sup> Hasker, "The Foreknowledge Conundrum", s. 109-110.

<sup>72</sup> Peter van Inwagen, "What Does an Omniscient Being Know about the Future", **Oxford Studies in Philosophy of Religion I**, ed. Jonathan L. Kvanvig, Oxford, Oxford University Press, 2008, s. 218-220.

teistlerin değil, geleceğin açık olduğunu kabul edenlerin de bu konuda aynı fikirde olabileceği ve benzer çıkarımlara ulaşabileceği söz konusudur. Nihayetinde geleceğin, birbirlerini gerektiren bir tarzda farklı yönlerden açık olduğu görüşü hâkimdir. Onun, geleceğin açıklığıyla ilgili yaptığı sınıflandırmadaki amacı, klasik teistlerin gelecek anlayışlarındaki tutarsızlığı ifade etmektir. Çünkü örneğin, bir yönden açık olmanın diğer yönleriyle ilişkilerinin olması kaçınılmazdır. Rhoda, bu konuda geleceğin sadece tek bir kavramla açık olduğunu söylemenin mümkün olmadığını, onun *kozal*, *ontik*, *epistemik*, *inayetsel* ve *doğruluk değeri yönünden (alethic)* açık olduğunu ifade eder. Ayrıca bunlar arasındaki ilişkileri de ortaya koymaya çalışır.<sup>73</sup> Örneğin teistik anlayışa göre epistemik açıklık aynı zamanda kozal, ontik ve inayetsel açıklığı gerektirmektedir. Kapalılığı da kapalılığını gerektirir.

Rhoda, bir açık teist olarak, burada gelecek mümkünlerin doğruluk değerleri bakımından açık olmasının bir zorunlu hakikat şeklinde, Tanrı'nın bilmemesini gerektirdiğini yani epistemolojik olarak açık olduğunu ve epistemolojik olarak açıklığın diğer açıklıklarla ilişkisini göz önüne aldığımızda doğruluk değeri yönünden açık olmanın diğer dört açıdan da açıklığı gerektirdiğini söyler.<sup>74</sup> Doğruluk değeri yönünden açık olmasını kabul etmek, bu ilişki ağına göre de geleceğin birçok yönden açıklığını gerektirmektedir. Gelecek bir önermenin doğruluk değeri yoksa o zaman kendi doğasında gelecek hem insanlara hem de Tanrı'ya açık olmaktadır denilebilir.

Açık teizmin karşısında klasik teizmde ise, Tanrı'nın geleceğe dair bir önbilgisinin olmasının geleceğin epistemik olarak Tanrı tarafından bilinmesi ve bu yönüyle kurulmuş, sabit bir gelecek görüşünü desteklemektedir. Tanrı'nın geleceğe dair bütün doğru önermeleri bilmesi yani klasik her şeyi bilme teorisi, böyle bir gelecek anlayışını doğrulamaktadır.<sup>75</sup> Yani klasik teizmde gelecek, epistemik olarak kapalıdır.

---

<sup>73</sup> Rhoda, "The Fivefold Openness of the Future", s. 69-70.

<sup>74</sup> Rhoda, **a.g.m.**, s. 79-80.

<sup>75</sup> Bkz. Alan R. Rhoda, Gregory A. Boyd, Thomas G. Belt, "Open Theism, Omniscience, and The Nature of The Future", **Faith and Philosophy**, 23/4, 2006, 432-459. Biz, bu makaleye şu linkten ulaşabildiğimizden sayfa numaraları linkteki metne göre verilmiştir: <http://theopenview.org/wp-content/uploads/2014/01/opentheism.pdf> 25.10.2014, s. 4-5.

Geleceğin açık olması tartışmasında en önemli açıklık meselelerinden biri de *kozal açıklıktır*. Daha önceki bölümde bazı bağdaşırıların Tanrı'nın önbilgisinin, özgür eylemler için bir sebep olmadığını ifade ettiklerini görmüştük. Rhoda'nın terimleriyle söylersek, böyle bir görüşte gelecek, epistemolojik açıdan kapalı olabilir ancak kozal açıklığı devam edebilir. Bu yorumu gerektiren bir semantik anlayış olarak Ockhamist semantiği gösteren Rhoda'nın bu konuda anlattıklarından şunu çıkarabiliriz: bu semantiği değil, Piercean semantiği ele alırsak böyle bir epistemolojik kapalılık ve kozal açıklık durumu oluşmayacaktır.<sup>76</sup> Çünkü Piercean semantikte gelecek olaylar, şimdide ya da geçmişte doğruluk değerlerine sahip değildir. Oysaki Tanrı için gelecek zamanlı önermelerin epistemolojik olarak kurulmuşluğu, belirlenmişliği gelecek mümkün önermelerin şimdide doğru olmaları ilkesine dayanmaktadır.

Doğruluk değeri bakımından tekabüliyeti kabul etmeyen bir görüşe örnek olarak Freddoso'nun düşüncesi verilebilir. O, gelecekteki eylemlerin şu anda doğruluk değerlerine sahip olmasını günlük kullanımdaki gözlemlerimizden çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Ancak Rhoda, gelecek zaman için kullanılan *-ecek/acak (will)* ifadesinin ne zaman nerede nasıl kullanıldığıyla ilgili yaptığı yorumlardan sonra, Ockhamist semantiğin belkemiğini oluşturan, gelecek zamandaki doğru eylemin şimdi de doğru olması prensibinin tamamen yanlış olduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>77</sup> Bu konuda, açık teistler için daha önce de ifade edildiği gibi, tekabüliyetçi bir anlayış kabulü vardır. Yani bir önerme sadece ve sadece önerdiği durum olduğu zaman ya da elde edildiği zaman doğru olmaktadır. Her doğru önerme için elde edilen ya da oluşan bir durumla tekabüliyeti söz konusudur. Böylece semantik ve ontolojide bir senkronize

---

<sup>76</sup> Rhoda, "The Fivefold Openness of the Future", s. 85-86. Doğruluk değerleri açısından bir önermenin Ockhamist semantik yorumu ile Piercean semantik yorumları olduğunu görmekteyiz. Bu semantik anlayışları daha iyi anlamak için Rhoda'un verdiği örneği ele alabiliriz. O, örneğinde bir nevi doğruluk değeri sorusunu şöyle tanımlamaktadır: Bir madeni paranın yazı-tura atıldığı bir F zaman ile tura geldiği bir L zaman olsun. F zamanda paranın tura geleceği doğru muydu? Ockhamist semantik anlayışına göre, L'de olan şey önemlidir ve L'de tura geldiğinden dolayı önceki zamanlarda yani F'de de onun tura geleceği doğrudur. Piercean semantik anlayışa göre ise, her şeyin F de olan şeye bağlı olduğunu ve L'den önceki zamanda bunun doğru olmadığı söz konusudur. Rhoda, **a.g.m.**, s. 85. Ayrıca bu semantik anlayışların detaylı bir şekilde ele alındığı yazarın şu makalesine de bakılabilir: Rhoda vd., "Open Theism, Omniscience, and The Nature of The Future", s. 16-19.

<sup>77</sup> Bkz. Rhoda vd., **a.g.m.**, s. 18-19.

durum olmak zorundadır, gerçeklik bir açıdan değişirse, doğru olan şey de karşılığını elde etmek için değişmelidir.<sup>78</sup> Bu durum tabii ki de kendi içinde nasıl bir zaman anlayışına bağlı bulunduğu meselesiyle de iç içedir. Daha sonraki bir kısımda ele alacağımız açık teistlerin şimdilik anlayışı ile bu görüşün bir bağlantısı söz konusudur. Bu ayrıntıya girmeden geleceğin doğası ile ilgili şunu tekrarlayabiliriz ki açık teistler geleceğin semantik olarak belirlenmemiş olduğunu, bir önermenin doğruluk değerinin açık olması hakkındaki fikirlerine dayanarak kabul etmektedirler. Bu aynı zamanda epistemolojik ve kozal açıklığı da ortaya koymaktadır. Yani Tanrı için geleceğin bilinebilmesinin mümkün olmadığı ve bundan dolayı her şeyi bilmede böyle bir sınırlamanın kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Bir diğer sınırlama alanı da insanın *de se* bilgisi ile alakalıdır.

## 2. De se Bilgi ve Tanrı'nın Her Şeyi Bilmesi

İnsanlar önermesel bir tarzda gerçekliğin farkında olurlar. Kişinin kendini ifade etmesi, bilginin aktarımı çoğu zaman zihnimizdeki önermelerle oluşur. Bu önerme türleri kendi aralarında farklılıklar gösterir. Bunlar arasında *de se* bilgi önermelerinin, Tanrı'nın her şeyi bilmesi ile ilgili bazı ihtilaflar oluşturduğu açık teistlerce düşünülür. *De se* bilgi kavramı, insanların kendileriyle ilgili sahip oldukları bazı birincil bilgiler için kullanılmaktadır. Bunlar birinci şahıs zamiri içeren önermelerle ifade edilir. *De se* bilgi demek, kendini bilmek ve kendinde bilmektir.<sup>79</sup>

Patrick Grim, Tanrı'nın her şeyi bilen olmasının tutarsız olduğu hakkında önermesel tarzda itirazlar geliştirerek bu konuda tartışmaların odağında yer almıştır.<sup>80</sup> Bu itirazların başında, insanların sahip oldukları *de se* bilginin, sadece birinci şahıs önermeleriyle ifade edilebildiği ve bu kişinin dışında ifade edilmesinin mümkün olmayacağı gelmektedir. Yani bir kişinin kendi hakkında bildiği, ancak başkasının bilmesinin mümkün olmadığı doğruların var olması söz konusudur. O zaman,

Her şeyi bilen olmak için, bir varlık en azından bilinen her şeyi bilmek zorundadır.  
Böyle bir varlık, o zaman benim [*de se* bilgi olarak] bildiğim şeyi de bilmek

<sup>78</sup> Rhoda vd., **a.g.m.**, s. 19.

<sup>79</sup> Mavrodes, "Omniscience", s. 252.

<sup>80</sup> Bkz. Patrick Grim, "Against Omniscience: The Case from Essential Indexicals", **Noûs**, 19/2, 1985, s. 151-180.

zorundadır. Ancak böyle bir durumda benim bildiğim şey, öyle görünüyor ki her şeyi bilmeyen varlık [olan benim] tarafından bilinir. Buradaki “ben”, *de se* bilmede, bildiğim şey için asli bir ögedir. Ancak “ben” ifadesini sadece kendime referansla kullanabilirim –kendimden başka bir varlık için böyle yapamam. Ben her şeyi bilen değilim. Ancak benden başka kimsenin bilmesinin mümkün olmadığı bir şey vardır. (...) O zaman her şeyi bilen varlık yoktur.<sup>81</sup>

Çünkü böyle bir durumda her şeyi bilen varlık yani Tanrı, bir kişiye ait *de se* bilgiye ancak o kişi ile eşitlenmeksizin sahip olamayacaktır. Bu da Tanrı'nın âlim-i mutlak olmasının, onun diğer insanlardan ayrı bir kişi olduğu doktriniyle bağdaşmadığını göstermektedir.<sup>82</sup> *De se* bilginin varlığının özneliği o derecedir ki bu tür bir bilgi karşılığı bulunan *de dicto* bilginin yokluğunda bile bulunabilir. Yani önermesel olarak ifade edilemese bile kişi, bu tür bir bilgiye sahip olabilir.

Grim'in ifade ettiği bu argümanda, Tanrı'nın her şeyi bilen olmasını savunanların yapması gereken, “benim *de se* olarak bildiğim şeyi kimse bilemez” öncülünün çürütülmesidir.<sup>83</sup> Gerçekten *de se* olarak bilinen şeyi başka birinin bilmesi ne kadar mümkündür? Burada Thomas Flint örnek olarak, isminin farkında olmama ve hafıza kaybıyla hastaneye yatırılan Anastasia'yı verir. Eğer eski bir gazeteden kendi önceki hayatıyla ilgili bir haber okursa kendisinin hastanede olduğunu, *de se* olarak kendinde bilmesine rağmen, o, Anastasia'nın hastanede olduğunu bilmeyecektir.<sup>84</sup> Başka birinin de, hastanede yatanın Anastasia olduğunu bilebilmesine rağmen, Anastasia'nın kendisinin hastanede olduğu bilgisini asla bilmeyeceği söz konusudur.<sup>85</sup> Çünkü bu durumda şu iki önerme, mantıksal olarak birbirinden bağımsız olarak görülür:

- (1) Anastasia kendisinin hastanede olduğunu bilir.
- (2) Anastasia, Anastasia'nın hastanede olduğunu bilir.

---

<sup>81</sup> Grim, **a.g.m.**, s. 154.

<sup>82</sup> Wierenga, **a.g.md.**

<sup>83</sup> Stephan Torre, “*De se* Knowledge and the Possibility of Omniscient Being”, **Faith and Philosophy**, 23/2, 2006, s. 192.

<sup>84</sup> Flint, “Omniscience”, s. 108. Anastasia ismi, son Rus Çarı'nın ölmediği iddia edilen en küçük kızına referansla kullanılmıştır.

<sup>85</sup> Norman Kretzmann, “Omniscience and Immutability”, **The Journal of Philosophy**, 63/14, 1966, s. 420, Kretzmann burada aynı örneği Jones üzerinden anlatır.



Bu iki önermenin anlamsal ve mantıksal olarak farklı oldukları düşünülüyorsa, o zaman *de se* bilgiye, söz konusu öznenin başka, kimsenin sahip olamayacağı görüş güçlenecektir. Bu da Tanrı'nın her şeyi bilmesine karşı güçlü bir itiraz olarak değerlendirilebilir.

Bu itirazı güçsüzleştirmek için bazı düşünürler tarafından *de se* önermelerinin *de dicto* önermelere indirgenliğini görmekteyiz. Bu şekilde bir indirgemede aynı *de se* bilgiye, başka birinin *de dicto* olarak sahip olduğu söylenebilir. Stephan Torre buna karşı olarak, bir bilgiye *de dicto* sahip olma ile *de se* sahip olma arasında, o bilgidan dolayı davranışsal olarak bazı farklılıkların olduğunu söyler. Örneğin saçları yanan bir kişinin *de se* bilgisi, kendisini havuza atma davranışıyla sonuçlanabilirken, orada bulunan ve saç yanan kişinin bu bilgisine *de dicto* sahip olan kişiye böyle bir davranış gelişmeyecektir. Davranıştaki bu farklılık aslında içerikte de bir farklılığın olduğu bize göstermektedir.<sup>86</sup> Swinburne de bu konuda indirgemeciliği haklı bulmamakta ve birinin kendisinin hastanede yattığını bilmesi ile başka birinin 'o, hastanede yatıyor' demesi arasında fark olduğunu söylemektedir. Swinburne göre de "sadece belli kişiler tarafından ya da belli zamanlarda bilinen önermeler vardır".<sup>87</sup> O, bu duruma belli zamanlar için ifade edilen önermeleri de katmaktadır. Örneğin bir kişinin "Bugün 2 Ekim" demesiyle, 3 Ekim'de "Dün 2 Ekim'di" demesi arasında da fark görmektedir. Burada da tıpkı belli kişilere özel olduğu gibi belli zamanlara özel önermelerin olduğunu düşünmektedir.

Bu eleştirilerden sonra, konuya çözüm için, indirgemenin dışında *sahiplik görüşünün* (*the properties account*) geliştirilmeye çalışıldığı Torre tarafından dile getirilir. Burada kişinin *de se* bilgisi olarak bildiği şeye başkasının da sahip olması ile ilgili bir çözüm söz konusudur. O bilgideki ya da inançtaki aynı nesneye sahip olmak, mesela saç yama durumunun her ikisinde de olması ya da dışarıdan bir gözlemci olarak aynı şeye inanmak gibi bazı çözüm önerilerinin sunulduğu görülmektedir.<sup>88</sup> Ancak bu tip çözümlerin istenen yeterliliği vermediği düşünülür.

---

<sup>86</sup> Torre, **a.g.m.**, s. 193-194.

<sup>87</sup> Swinburne, **The Coherence of Theism**, s. 171.

<sup>88</sup> Torre, **a.g.m.**, s. 195-197.

Bu nedenle Tanrı'nın, bizim *de se* bilgimize *de dicto* olarak sahip olmasını veya aynı nesneye sahip olarak *de se* bildiğimizi bilmesini söylemek kolay olmayacaktır. İlki için, Tanrı'nın bilgisinin önermeler yoluyla elde edilip edilmediğinin bir tartışma konusu olduğu hatırlatılabilir. İkincisi için de Tanrı'nın bizim ile aynı nesneye sahip olduğunu söylemek kendi içinde tutarsız gibi görünür. Örneğin Hasker, “ben parmağımı yaktım”ı doğru olarak söylüyorsam, benim doğru bir önerme ifade ettiğimi ve bunun doğru olduğunu bildiğimi söyler. Ancak bu önermeyi Tanrı'nın bilmesinin, Tanrı'nın da bu önermeyi *de se* olarak doğruladığını söylemenin Tanrı'nın da parmağını yakmış olması iması taşımaktadır. Böyle bir durumda Tanrı'nın da aynı nesneye sahip olması imkânsızdır.<sup>89</sup>

Çünkü bizce, *de se* bilgi ya da inancın içinde, o kişinin kimliksel bir tarafı söz konusudur. Aynı nesne hakkında *de se* bilgiye sahip olmayı savunmak, farklı kişiler olduğu için yine yeterli olmayacaktır. Örneğin doğum yapan bir annenin o an sahip olduğu *de se* bilgi, o anki heyecanı mutluluğu, farklı bir doğum yapan kadının ile aynı nesneye (doğum yapma) sahip olmuş gibi görünse de ikisi arasında çok farklı bir durumun olduğunu söyleyebiliriz. Konu bir de Tanrı ile ilgili bir düzeye taşındığında, daha büyük zorlukların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu nedenle bizim, somut ve sonlu varlıklar olarak, mesela bazen bir nesneye birebir ilişkili olabilen *de se* bilgimizin aynısına, Tanrı'nın da sahip olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir. Böylece Tanrı'nın her şeyi bilen olması, *de se* bilgi tartışmaları düşünüldüğünde sorun oluşturabilir. Ancak burada unutulmaması gereken şey konunun, Tanrı için bilginin önermesel olup olmadığıyla birebir alakalı olmasıdır.

Sonuç olarak açık teistlere göre, *de se* bilgiye bizim doğru olarak sahip olmamız, klasik tanrı tasavvurundaki Tanrı'nın bütün doğru önermeleri bilmesi iddiasını çürütmektedir. Hasker, çoğu insanın Tanrı'nın bizim *de se* bilgimize sahip olmadığı ile aynı fikirde olması gerektiğini ifade eder. Ancak ona göre bu, Tanrı'nın kognitif olarak mükemmelliğine zarar vermemektedir.<sup>90</sup> Anlaşılan odur ki buradaki *de se* bilgiye sahip olmak, Tanrı için kaldıramayacağı bir taşı yaratmak gibi, açık teistlerce

---

<sup>89</sup> William Hasker, “Yes, God Has Beliefs!”, **Religious Studies**, 24/3, 1988, s. 394.

<sup>90</sup> Kişisel iletişimimizden.

mantık dışıdır. Böylece *de se* bilgi, Tanrı'nın bilmesi konusunda açık teistlerce bir sınırlama getirmektedir.

### 3. “Sınırlı Her Şeyi Bilen Tanrı” Anlayışınının Değerlendirilmesi

Açık teizmin karakteristik özelliklerinin başında, Tanrı'ya sınırlı bir her şeyi bilme sıfatını atfetmek ve böylece insan özgürlüğü için bir boş alan bırakmak gelir. Klasik teizmde ise uzun yıllardır tanımlanan ve neredeyse her teoloji geleneğinde bulunan Tanrı'nın kapsamlı bir şekilde her şeyi bilmesi, onun her şeye gücü yetmesi ve zat olmasıyla birlikte asli sıfatlarından kabul edilir. Bu nedenle, söz konusu sıfatlara getirilen bu tür her bir yeni yorum, birçok eleştiriye maruz kalabilecektir. Bu eleştirilerin temelinde Tanrı'nın diğer sıfatlarının nasıl anlaşıldığının yanında özellikle Tanrı'nın karşısında nasıl bir dünya tasavvuru kurulduğuyla ilgili algı yer alır.

Yukarıda görüldüğü üzere açık teistlerin sınırlı her şeyi bilmesindeki sınırlama, Tanrı'nın kudretinde olduğu gibi, mümkün olan ile sınırlanmayı kasteder ve bu iki sıfat arasındaki analogiye dayanır. Açık teizmin bu algısına yapılabilecek en önemli eleştirilerden biri, söz konusu analoginin tutarlılığı hakkında olabilir. Çünkü bu konuda farklı düşünenleri görmek mümkündür. Bir diğer eleştiri ise, Tanrı için bilmenin ne demek olduğunu kendi bilme anlayışımız ve kognitif yapımız üzerinden anlamaya çalışmamızdır. Bu bağlamda Tanrı'nın bilgisinin, insanlar gibi önermesel olmanın ötesinde önermesel-olmayan olarak düşününlerin eleştirilerini de görmekteyiz. Şimdi bu iki tür eleştiriye ve açık teistlerin bunlara ne tür cevaplar verebileceğini değerlendireceğiz.

#### a. Analoginin Tutarsızlığı

Açık teistlerin, Tanrı'nın bilgisinin mantıksal olarak mümkün olanla sınırlı olmasındaki birincil dayanağı, Tanrı'nın kudreti için, gelenekte böyle bir mantıksal sınırlamanın getirilmiş olmasıdır. İlk düşünüldüğü zaman böyle bir analogiyle hem de insana gerçek anlamda özgür bir alan bırakan bu düşünce, kabul edilebilirdir. Tıpkı mantıksal imkânsızlıkların Tanrı'nın gücü alanına girmeyeceği gibi o, mantıksal olarak imkânsız olanı da mükemmelliğine zarar vermeden bilemeyebilir. Ancak

mevzu bu analogiyle hemen çözülebilecek kadar kolay görünmez. Çünkü bilinmesi mantıksal olarak imkânsız olanın ne olduğu, kudret sıfatındaki kadar açık değildir.

Bu konudaki çalışmalarıyla bilinen Jonathan L. Kvanvig, analoginin tutarlı olup olmadığına geçmeden önce, sınırlı her şeyi bilme anlayışı için iki konuya dikkat çeker. Birincisi böyle bir sınırlama, ontolojik argümanın en önemli öncülüyle ilgilidir. Çünkü ontolojik argümanda en mükemmel varlık anlayışı temeldedir ve bu yeni görüş, ontolojik argümanın varlığı ihtimaline zarar vermektedir. Kvanvig'in burada dikkat çektiği bir diğer şey ise, her şeyi bilmeyi sınırlamak ile *de se* ve *de dicto* ya da *de re* bilgi ayırımına dayanarak Tanrı'nın bilgisini sınırlamak arasında bir fark vardır. İkinciler, bütün hakikatlerin sadece bilmekle bilinmeyeceğini ve önermesel olmayan bir farkındalık türünü de içerdiklerini ifade etmektedirler. Sınırlamacılar ise, bilinemediklerinden dolayı her şeyi bilen tarafından bilinmelerine gerek olmayan bazı doğruların var olduğunu iddia etmektedirler. Bu görüş, diğerlerinden farklı olarak sadece önermesel olmayan alanda değil, önermesel farkındalık alanının içinde de oldukça açık bir sınırlama görmektedir.<sup>91</sup> Kvanvig, eleştirilerini bu önermesel alan içinde ortaya koyar.

Bu iki açıklamadan sonra Kvanvig, sınırlamacıların Tanrı'nın kudretine dayanarak yaptıkları analoginin hatalı olduğunu, bu konuda geliştirilen en iyi analogilerin bile bu sınırlandırılmış her şeyi bilme doktrinini desteklemeyeceğini ifade eder. İddiasını şöyle geliştirir: Sınırlamacıların yaptığı geleneksel olan her şeye gücü yetme ve her şeyi bilme tanımına göre;

*Kudret:* B her şeye gücü yetendir: doğru olan p önermesi için B onu meydana getirebilir.

*Bilme:* B her şeye gücü yetendir: bütün p önermelerini B bilir.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Jonathan L. Kvanvig, "The Analogy Argument for a Limited Account of Omniscience", **International Philosophical Quarterly**, 29/2 1989, s. 3. [https://bearspace.baylor.edu/Jonathan\\_Kvanvig\\_/www/tex/analogyargumentforomniscience.pdf](https://bearspace.baylor.edu/Jonathan_Kvanvig_/www/tex/analogyargumentforomniscience.pdf) 29.07.2014. Kvanvig, bu eleştirilerini doğrudan Swinburne üzerinden ele almaktadır. Ancak Swinburne'un yaptığı tanımlama açık teistler için de geçerli olduğundan, Hasker'in de belirttiği gibi, bu eleştiriler, açık teistlerce geliştirilen görüşe de eşit bir şekilde uygulanabilir. Bkz. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 187.

<sup>92</sup> Kvanvig, **a.g.m.**, s. 2.

Burada kudret tanımı, gelenekte bilindiği üzere doğru olan ile sınırlanmışken, bilme tanımında böyle bir sınırlama yoktur. Bu da Kvanvig'e göre sınırlamacı anlayışın geleneksel her şeyi bilme anlayışını bu şekilde yanlış olarak değerlendirdiklerini gösterir. Tanımlar böyle kurulunca istenen analoginin nasıl yapıldığı konusu da şüpheli duruma düşer.

Çünkü Kvanvig bu tanımlara göre, bunları birbirlerinin yerine koymak için nasıl bir yeterlilik şartı ile bu tür bir analogiye başvurulduğunun açık olmadığını düşünür. Sınırlamacılara göre, buradaki kudret tanımı için mümkün olmaya işaret eden bir değişme zaten söz konusudur. Burada kudret için, zorunlu olarak yanlış olan şeyi doğru yapabilmeye ihtiyaç olmadığından dolayı böyle bir tanımlamanın yapıldığını söyleyen Kvanvig, kudreti yeniden şöyle ifade eder:

Kudret\*: Her şeye gücü yeten bir varlık, p eğer zorunlu olarak yanlış değilse, p'nin doğruluğunu meydana getirebilen bir varlıktır. <sup>93</sup>

Buna göre bilme kavramı da yeniden şöyle tanımlanır:

Bilme\*: Her şeyi bilen bir varlık sadece p eğer zorunlu olarak yanlış değilse p'yi bilen varlıktır. <sup>94</sup>

Burada yapılan bilme tanımının doğru olduğunu ancak sınırlandırılmış her şeyi bilmeye benzemediğini zaten klasik anlayışta Tanrı'nın bilgisinin, doğru olan her önermeyi bilmesi olarak tanımlandığını söyleyen Kvanvig'e göre sınırlamacıların yaptığı analogi yanlışlanmış olmaktadır.<sup>95</sup> Yani ona göre bir analogi hem de doğru bir şekilde zaten yapılmıştır. Klasik tanrı anlayışında, kudret, mümkün olan ile sınırlandırılmışken, bilme de bütün doğru önermelerle sınırlandırılmıştır. Bunun üzerinden tekrar bir analogi yapmak mümkün değildir ve hatalıdır. Bilmenin bütün doğru önermelerle sınırlandırılması, sınırlamacıların dayandırdığı kudret tanımıyla zaten eşit bir anlamdadır.

---

<sup>93</sup> Kvanvig, **a.g.m.**, s. 5.

<sup>94</sup> Kvanvig, **a.g.m.**, s. 6.

<sup>95</sup> Kvanvig, **a.g.m.**, s. 5-6.

Bizce Kvanvig'in yaptığı eleştiri şöyle değerlendirilebilir: Burada mümkün olan şeyin, “zorunlu olarak yanlış değilse” şeklinde yeniden ifade edilmesi, kâdir ve âlim bir varlığın da “zorunlu olarak yanlış olan şeyi” zaten, sırasıyla, meydana getirmediği ve bilmediği klasik anlayışa göre söz konusu olmaktadır. “Her şeyi bilen bir varlık, bütün doğru önermeleri bilir” şeklinde yapılan tanımlamanın sınırlamacılar için yeterli olmadığı ve bunu mümkün olan her şeyi bilir diye yeniden tanımladığını görmüştük. Aslında buradaki mevzu, “bütün doğru önermeler” ifadesinin sınırlamacılar için neden yeterli olmadığı ve klasik bir bakış açısına sahip Kvanvig'in doğru olan şeyi zorunlu olarak yanlış olmayan olarak tanımlamasıdır.

Öncelikle Kvanvig'e göre, her şeye gücü yetme, bir kişi tarafından *yapılabilme* zorunluluğu taşıırken, *gerçekte* yapılabilme zorunluluğu taşımadığı yani modal bir durum olduğu, oysaki her şeyi bilmede gerçekte bilinen şeyle ilgilenme söz konusuyken bilinebilir şeyle ilgili olmadığı düşünülmektedir. Hatta mümkün dünyalar diliyle söylendiğinde her şeye gücü yetme, bir kişinin herhangi bir mümkün dünyada yapabildiği şey ile ilgilidir. Her şeyi bilme ise diğer dünyalarla ilgili değil bilfiil gerçek olan dünyada bilinen şey ile ilgilidir.<sup>96</sup> Çünkü burada Kvanvig gibi düşünenlerin zaman anlayışına göre Tanrı için gelecek, bir mümkün durum değildir ve gerçekte bizzat Tanrı'nın şimdisinde var olan bir şeydir. Gelecek, mümkün ya da bilinebilen olarak değil, bilinen olarak ifade edilir. Bu nedenle onun için doğru önerme dediğimizde, bizim için gelecek olan şey, ve açık teistlere göre doğruluk değeri daha tanımlanmamış olan şey, Tanrı'nın ezeli şimdisinde zaten doğru veya yanlış olduğu belli olan bir statüdedir. Oysaki sınırlamacı her şeyi bilme görüşüne sahip olanlarda ise, gelecek de Kvanvig'in her şeye gücü yetme hakkında söylediği gibi, gerçek olanda değil, modal bir tarzda, başka bir mümkün dünyayı ilgilendiren bir durum içerisindedir. Çünkü onlar için, Tanrı'nın şimdisi diye bir şey söz konusu olamadığından, onun için de gelecektir. Bu nedenle, bu ayrımı belirtmeden, bu anlayıştan önceki bütün varsayımları aynıymış gibi davranılması Kvanvig'in değerlendirmesini zora sokmaktadır.

---

<sup>96</sup> Kvanvig, **a.g.m.**, s. 6.

Yani, Kvanvig'in bir yerde Tanrı ve zaman ilişkisi ile temas halinde olan bu görüşüne göre "Tanrı için bilinmeyen hakikatlerin olması imkânsızdır".<sup>97</sup> Çünkü ona göre, bir hakikatin herhangi biri için bilinemez olması, onun kognitif güçlerine dayalı olarak aslını öğrenemediği durumdur. Bunun insan için de Tanrı için de düşünülebileceğini ancak Tanrı'nın kognitif olarak mükemmel olması ve böylece de zorunlu olarak mutlak âlim olması gerektiği söylenir.<sup>98</sup> Kognitif mükemmellik ile mutlak âlim olmanın birbirine eşit olduğu da düşünülebilir. Ancak Kvanvig bu ikisi arasında bir fark olduğunu belirtir. Kognitif mükemmelliğe sahip olmak, mutlak âlim olmak için tek başına yeterli değildir ve bu mükemmellik mutlak âlimin varlığını kuşatmalıdır. Bu durumda da sınırlanmış bir anın olmadığı bir durum söz konusu olmaktadır. Nihayetinde Kvanvig'e göre kognitif mükemmelliğin üç unsuru vardır: i- asli mutlak âlim, ii- maksimum ve mükemmel kognitif güçler ve iii- söz konusu gücün çalışmasının bir sonucu olarak o varlığın bildiği şeylerin bilinmesi.<sup>99</sup>

Bütün bunlarla birlikte görünen odur ki, bu iki anlayış arasındaki asıl mevzu, bilinmeyen hakikatlerin statüleri hakkındadır. Kvanvig gibi gelenekselciler için, yukarıda da sözü edilen Tanrı'nın mükemmel kognitif güce sahip olması ve bunu her daim icra etmesi nedeniyle onun için bilinmeyen hakikatlerin olması imkânsızdır. Tanrı için bundan dolayı, bilinemez, kavranamaz hakikatlerin olması da mümkün değildir.<sup>100</sup> Klasik her şeyi bilme tanımındaki bütün doğruların içine bizim gelecekteki özgür önermelerimizin doğruluk değerleri de girmektedir.

Açık teizme göre ise gelecek eylemlerin doğruluğunun her zamanda olması fatalizmdir. Alternatif ihtimallerin olması, onların bilfiil olmadan doğruluk değerine sahip olmadıkları anlamına gelir.<sup>101</sup> Bu nedenle böyle bir zaman tasavvurunda olguları

---

<sup>97</sup> Jonathan L. Kvanvig, "Unknowable Truths and the Doctrine of Omniscience", **Journal of the American Academy of Religion**, 57, 1989, s. 486.

<sup>98</sup> Kvanvig, **a.g.m.**, s. 488.

<sup>99</sup> Kvanvig, **a.g.m.**, s. 490.

<sup>100</sup> Kavranamazlık hakkında detaylı bilgi için bkz. Kvanvig, **a.g.m.**, s. 495-499.

<sup>101</sup> Açık teizme yapılan bir eleştiri de, alternatif ihtimallerin var olduğunu kabul etmenin, şeylerin doğruluk değerlerinin değişebilmesi anlamına geldiği söylenmiştir. Bkz. Benjamin H. Arbour, "Future Freedom and the Fixity of Truth: Closing the Road to Limited Foreknowledge of Open Theism", **International Journal Philosophy of Religion**, 73, 2013, s. 189-207. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, açık teistlerin, alternatif ihtimallere sahip olmak ile, doğruluk değerlerinin değişiyor olmasını değil, onların bilfiil olacakları zaman şimdi olacakları ve o zaman bir doğruluk değeri aldıklarını kastetmektedirler. Bu durumda da o şey zaten geçmiş olacak ve

ifade eden doğruluk değerleri ancak mütakabiliyetçi bir anlayışla uyum içerisinde olacaktır. Bilme meselesi, kudret meselesi gibi tek başına ele alınmayacak şekilde görünür. Bilmenin kendi içinde özellikle de zamanla koparılamaz bir ilişkisi söz konusudur. Zamanla ilişkisi göz önüne alındığında, örneğin ezeli bir tanrı anlayışına göre, gelecek, bilinmesi mümkün olmayan bir alanda bulunmamaktadır. Bu nedenle Inwagen'in de dediği gibi, eğer Tanrı zamanın içinde bir varlık olarak düşünülürse, onun bilmesi mantıksal olarak sınırlandırılabilir. Swinburne ya da açık teistlerin bunu bu kadar kolay söylemelerinin en önemli nedeni, kendilerinin zamansız bir tanrı anlayışını benimsememeleridir.

Ayrıca hem sınırlamacıların hem de gelenekselcilerin, Tanrı'nın mutlak âlim olması konusunda bilginin kabul edilebilir kapsamının sınırlanıp sınırlanmamasına odaklandıklarını ve böyle bir bilginin hangi yolla elde edildiğine önem vermedikleri eleştirileri de yapılmaktadır. Bu konuda Charles Taliaferro, böyle bir analizde bilinenin ne olduğunu araştırmanın önemli olduğunu, ancak kognitif ve epistemik güç olarak isimlendirilen gücün icra edilmesinin, bu bilginin içeriğine göre yeterince değerlendirilmediğini söyler.<sup>102</sup> Yani mutlak âlimin kognitif gücünün nasıllığı ne şekilde icra edildiği gibi durumların, bilinenin mahiyetinden daha önemli olduğunu ifade eder. Hatta bilinenin sınırlı olmasının, mükemmel kognitif güce engel olmadığını dile getirir. Taliaferro, bu konuda Kvanvig'in düşüncesinin zamansızlığa dayandığını ve zamansızlık fikrinin ise tartışmalı olduğunu söyler. O, sınırlamacılara daha yakın olmasına karşın bu tartışmanın sadece bilinebilen şeylerin mahiyetine dayanarak önermesel tarzda ilerlemesini eleştirir.<sup>103</sup> Bu nedenle, Tanrı'nın bilgisinin sınırlandırıldığına dair tartışmanın bir diğer boyutu daha vardır. Bu Tanrı'nın bilmesinin nasıllığı üzerine kuruludur. Tanrı'nın inançları olup olmadığı ve buna bağlı olarak, onun bilmesinin önermesel olup olmadığı tartışmaları konunun bir diğer boyutunu oluşturur.

---

doğruluk değeri de değişmemiş olacaktır. Doğruluk değerleri hakkında bkz. Gregory A. Boyd, "Two Ancient (and Modern) Motivations for Ascribing Exhaustively Definite Foreknowledge to God: A Historical Overview and Critical Assessment", **Religious Studies**, 46/1, 2010, s. 41-59.

<sup>102</sup> Charles Taliaferro, "Unknowable Truths and Omniscience: A Reply to Kvanvig", **Journal of the American Academy of Religion**, 61/3, 1993, s. 554.

<sup>103</sup> Taliaferro, **a.g.m.**, s. 562-565.



## b. Önermesel-olmayan Bilgi ve Tanrı'nın İnançları Meselesi

Çağdaş analitik din felsefesi, özünde bir mantıksal tutarlılık arama çabası olduğundan dolayı konuları ele alma biçimi de buna göre şekillenmektedir. Bu alanda neredeyse her konu önermesel akıl yürütmeye ve öncül zincirleriyle anlatılmaya çalışılır. Bu nedenle Tanrı'nın bilgisi veya ona dair herhangi bir konu da önermeler üzerinden yürütülür. Bu durum sadece çağdaş analitik din felsefesinin kullandığı bir tarzı ortaya koymamakta, daha çok ilk zamanlardan beri Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak kanıtlama çabası içinde olan bir düşünme biçimini yansıtmaktadır.

Böyle bir düşünme biçiminin, açık teistlerin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerinde de var olduğunu görmekteyiz. Burada Tanrı'nın bilgisinin neyi kapsadığı, nasıl kapsadığı meseleleri, Tanrı'nın da sanki bir mantıksal çıkarıma dayanarak, öncüller arasında bir ilişkiyi esas alarak bilgiye sahip olduğunu göstermiş gibidir. Tanrı için bilinen ya da bilinebilen şeyin ne olduğu bir önermeler dizisi ve mantığı üzerinden ele alınmaktadır. Örneğin, önermesel olan bu bilgi türünün Tanrı'ya atfedilmesiyle Tanrı'nın inançları olduğu açık teizmin kullandığı dilde sıkça görülür.<sup>104</sup>

Buraya kadar yapılan tartışmalarda da gördüğümüz üzere sadece açık teizmde değil analitik din felsefesinde Tanrı'ya, inançlar çok kolay bir şekilde atfedilmektedir. William P. Alston, bu kullanımın en açık bir şekilde Pike'ın "Divine Omniscience and Voluntary Action" makalesinde görüldüğünü belirtir.<sup>105</sup> Hatırlanacağı üzere Pike, makalesinde Tanrı'nın bilgisi yerine, Tanrı'nın inançları kavramını kullanarak, Tanrı'nın inançlarının yanlışlanamayacağı ve hiçkimsenin onun inancını değiştiremeyeceği üzerine kurulu bir argümantasyon sunmuştu. Bunu yaparken bilmenin, inanç ile ilişkisini "A x'i biliyor doğrudur"un, "A x'e inanıyor doğrudur ve x doğrudur" ile eşit olduğunu ve çoğu felsefecinin böyle düşündüğünü belirtmişti.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Hasker'in birçok metninde bunu görmek mümkündür. Bkz. "Foreknowledge and Necessity", s. 122; **God, Time and Knowledge**, s.66-74.

<sup>105</sup> William P. Alston, "Does God Have Beliefs?", **Religious Studies**, 22/3-4, 1986, s. 287.

<sup>106</sup> Pike, **a.g.m.**, s. 28. Pike daha sonra yazdığı başka bir makalede, Tanrı'nın her şeyi bilmesini sadece inanç kavramıyla tanımlamaktadır (Her şeyi bilen olarak bir varlık (1) bütün doğru önermelere inanan ve (2) yanlış olan önermelere inanmayan varlıktır). Bkz. Pike, "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds", s. 209.

Bu dil, diğerk bazı analitik din felsefecilerinin eserlerinde de görülür. Örneğın Swinburne ve Plantinga da bilme ile inanma arasında böyle bir ilişkiyi varsayarak, Tanrı'nın inançlarından söz ederler.<sup>107</sup> Hatta bunlardan başka analitik din felsefesinde bilgi yerine sadece inancı kullanan başka metinler de görmek mümkündür.<sup>108</sup> Fakat her şeyi mükemmel bir şekilde bilen bir Tanrı'ya içinde kesinlik ve doğruluk barındırmayan “inanç” gibi bir kavramı atfetmek ne kadar doğrudur? Bu durum, klasik tanrı tasavvurundaki yanılmaz Tanrı için söylenebilir mi? Bu sorulara cevap verebilmek için önce bilme ve inanç arasındaki ilişkinin ortaya konulması gerekmektedir. Daha sonra açık teizme bu konuda yöneltilebilecek eleştiriler değerlendirilebilir.

Bilmenin inanç ile yukarıda sözü edilen ilişkisi, Antik Yunan felsefesine kadar geri götürülebilecek olan bir geleneğın uzantısıdır. Bilginin “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki tanımına dayanır.<sup>109</sup> Platon'dan devralınan bu bilgi tanımında üç şey önemlidir: i- Özne bilginin konusu olan önermeye inanıyor olmalıdır, ii- bilginin konusu olan önerme doğru olmalı ve iii- öznenin, bilginin konusu olan önermeye inanması için iyi gerekçeleri bulunmalıdır.<sup>110</sup> Burada bilginin elde edilmesi için bir gerekçelendirme ile öznenin onun doğru olduğuna ilişkin kabulü esastır ve bu kabul, bilgi ile doğru inancı birbirine eşitler gibi görünür. Bu tanım, günümüze kadar pek çok felsefeci tarafından kabul edilse de çağdaş dönem epistemolojisinde, onun hakkında, burada yer veremeyeceğımız, geniş tartışmalar yapılmıştır.<sup>111</sup> Öncelikle bilginin ve

---

<sup>107</sup> Bkz. Swinburne, **The Coherence of Theism**, s. 174-175; Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 68.

<sup>108</sup> Bkz. David Widerker, “Why God's Beliefs Are Not Hard-Type Soft Facts”, **Religious Studies**, 38/1, 2002, s. 77-88.

<sup>109</sup> Platon'un, bilginin ne olduğunun sorgulandığı Theaetetus diyalogunda, bilginin doğru inanç olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Platon, **Theaetetus**, 187b, çev. Robin A. H. Waterfield, London, Penguin Books, 1987.

<sup>110</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Baç, “Epistemoloji”, **Felsefe Ansiklopedisi**, V, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Ebabil Yayıncılık, 2007, s. 567-581; Fatih S. M. Öztürk, “Epistemolojinin Problemleri”, **Felsefe Ansiklopedisi**, V, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Ebabil Yayıncılık, 2007, s. 590-605.

<sup>111</sup> Özellikle burada, gerekçelendirmenin, bir inancı bilgi yapma konusunda bu kadar açık ve net olmadığı üzerine çağdaş dönemde çokça tartışmalara sebep olan Edmund L. Gettier'in makalesine işaret edilmelidir. Gettier bu makalesinde, daha sonra “Gettier problemi” olarak isimlendirilecek olan, gerekçelendirilmiş her inancın doğru bilgi olmadığını, verdiği örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışır. Bkz. Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, **Analysis**, 23/6, 1963, s. 121-123. [Türkçe çevirisi için bkz. Edmund L. Gettier, “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?”, çev. Hasan Yücel Başdemir, **Epistemoloji: Temel Metinler**, ed. Hasan Yücel Başdemir, Ankara, Hitit Kitap Yayınevi, 2011, s. 49-52.]

inancın nasıl oluştuğu, inanç hakkında insan zihni ve davranışları ile ilgili birçok görüşün olduğunu söyleyerek analitik din felsefesinde bu tartışmaların, onların önermeler ile ilişkileri bağlamında ele alındığını ifade etmeliyiz.<sup>112</sup> Bilginin bu geleneksel görüşünde bilgi ve inanç, önermeler üzerinden tanımlanır. Geleneksel olarak inançla ilgili epistemeolojik ilgi, onun önermesel şekliyle alakalı olmuştur. S, p olduğuna inanır demek, S failinin bir kabul tutumunu sergilediği bir p önermesinin varlığını gösterir. Böyle bir anlayışta bütün inançlar bir şekilde önermesel bir inanca indirgenir.<sup>113</sup>

Örneğin Alston inancı, “bazı önermelerin yapısal kompleksliliğini içeren psikolojik bir durum olan önermesel bir tutum” olarak değerlendirir.<sup>114</sup> Bu bazı psikolojik durumların nasıl inanç olduğuna da, o inanç ile ilgili bir önermeye inanan bir varlık olmaksızın sahip olamayacağımızı söyler. Yani ona göre önermesel bir yapı ya da komplekslik içermeyen bir varlık, bilgisinin bir parçası olarak inançlara sahip değildir. Buna göre *Tanrı'nın bilgisi önermesel ise onun inançları vardır, önermesel değilse inançları yoktur.*

Tanrı'nın bilgisinin önermesel olup olmadığını yani Tanrı'nın nasıl bildiğini anlamak, teolojinin en zor konularından biridir. Sonlu varlığıyla insan çoğu zaman, kendi kognitif yapısına paralel olarak bazı analogiler yapmaktadır. Genelde bu analogilere dayanarak, Tanrı'nın bilgisinin önermesel bir tarzda mı ya da önermesel olmayan bir tarzda mı olduğu inancının ona atfedilip atfedilemeyeceği ortaya konulmaya çalışılır.

Açık teizme yönelik bir eleştiri olarak Tanrı'nın bilgisinin önermesel olmadığını ve bundan dolayı onun inançlarının olamayacağını Alston üzerinden örneklendirebiliriz. Ona göre inanmak, öznenin önermesel bir kabulü ya da onayıdır. İnanç kavramı bizim kavramsal şemamızda bir yere sahiptir ki insanların bazen p'nin olduğunu gerçekte bilmeksizin, p'nin olduğunu kabul etmede bu kavramı

---

<sup>112</sup> İnanç ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Eric Schwitzgebel, “Belief”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/belief/> 14.06.15; John Heil, “Belief”, **A Companion to Epistemology**, 2. bsk., ed. Jonathon Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup, UK, Blackwell Publishing, 2010, s. 254-260.

<sup>113</sup> Heil, “Belief”, s. 259.

<sup>114</sup> Alston, **a.g.m.**, s. 291.

kullanıldıklarını görmekteyiz. Ancak doğru olduğunu bilmeden bir önermeyi kabul etmeyen bir özne için inanç kavramı böyle kullanılmaz. Ayrıca Tanrı da zorunlu olarak mutlak âlim olduğundan dolayı o da yukarıdaki özne gibidir. Tanrı için doğru olduğunu bilmeden bir önermeyi kabul etmek kognitif noksanlık olabilir ve bundan da Tanrı münezzehtir.<sup>115</sup> Böyle bir anlayışta inanç, epistemolojinin dayanağı olan, doğrulama, yanlışlama veya gerekçelendirmenin üzerinde tanımlandığı ilk anlamıyla kullanılmıştır. Buradaki mantık oldukça basittir: İnanç yanlışlanabilen bir kognitif durumu ifade eder ve bu şekilde bilgi, inancı kavramsal bir zorunlulukla dışarda tuttuğundan Tanrı için inanç durumu söz konusu olmamaktadır.

Yukarıda söylendiği üzere bilgiye, önermesel ya da önermesel olmayan bir tarzda sahip olmada Tanrı ile insan arasında bazı farklar mevcuttur. Alston'a göre bilginin en yüksek formu, aracısız farkındalık ile sezgisel olandır. Çünkü bu tür bir bilgi doğrudandır, arada bozucu bir aracı ya da güvenilmez bir şahit yoktur, yanılabilir işaretler ya da göstergeler bulunmaz. Bilinen gerçek, bilgide cisimleşmiş olarak sunulur, bilginin ifade edilmesi, bilinen gerçeğin sunulmasıyla oluşturulur. Bu da en mükemmeli olduğu için Tanrı bu tip bir bilgiye sahiptir.<sup>116</sup> Mükemmel bilgi, tam yapısal bir önermeselliği düşündürmemektedir. Bizim kompleks önermeler aracılığıyla gerçekliği farketmemiz, bizlerin mükemmel olmamızın bir işaretidir. Mükemmel varlık olan Tanrı ise basit ve anlık bir gerçeklik farkındalığına sahiptir.<sup>117</sup>

Tanrı'nın bilgisinin bu tarz olması klasik teizmin tanrı tasavvurunun bir gereği gibi görünmektedir. Çünkü Aquinas'a göre, Tanrı'nın bilgisi, mükemmelliğinden dolayı her şeyden önce diskürsif ya da muhakemeye dayalı bir bilgi türü değildir.<sup>118</sup> Ona göre, insanın bilgisinin iki yönü vardır. Biz bir şeyi bilfiil olarak anladığımız zaman onu, ardışıklığa ve kotaliteye dayanarak anlarız. Yani yapılan akıl yürütme ile prensipler ve çıkarımlar arasında bir ardışıklık ve bir sebep olma meselesi mevcuttur. Bu iki şeyin de Tanrı için mevzubahis olmadığını düşünen Aquinas, Tanrı'nın her şeyi

---

<sup>115</sup> Alston, **a.g.m.**, s. 292.

<sup>116</sup> Alston, **a.g.m.**, s. 297.

<sup>117</sup> Flint, "Omniscience", s. 108.

<sup>118</sup> Bkz. St. Thomas Aquinas, **The Summa Theologica, Part I (I-XXVI)**, soru 14, çev. Fathers of the English Dominican Province, London, Burns Oates and Washbourne Ltd., 1920; **Summa Contra Gentiles**, bölüm 57.

bir anda gördüğünü söyler. İnsanın bir bütündeki parçaları ya da bir aynadaki farklı şeyleri bir anda bilmesi gibi Tanrı için de bir ardışıklık yoktur; her şeyi o bir anda bilmektedir. İkinci olan sebeplilik de bir yerde birincisine dayanmaktadır. Çünkü sebepler ve sonuçlar arasında bir ardışıklık mevcuttur. Prensiplerden bir çıkarım yapan kişi her ikisini bir anda düşünemez. Ayrıca burada bilinenden bilinmeye doğru bir hareket söz konusudur. İnsanlar için prensipleri bilirken hala çıkarımı bilmedikleri bir zaman mevcuttur. Ancak Tanrı için böyle bir şey olmadığından ve sebepleri de sonuçları da kendinde bildiğinden dolayı onun bilgisi diskürsif olmamaktadır.<sup>119</sup> Bununla birlikte Tanrı'nın kendinden başka şeyleri de kendinde görmesi yani bilmesi söz konusu olduğundan dolayı o her şeyi kendinde görmektedir.

Klasik teizme göre ilahi aklın neden muhakemeye dayalı olmadığına bir diğer sebebi de, çıkarım yapmanın için de bir hareketin bulunmasıdır. Yani burada prensiplerden ya da öncüllerden sonuca doğru bir hareket olur. Bu nedenle hareket etmeyen ilk hareket ettiricinin bilgisi diskürsif olmamalıdır. Ayrıca bu tip bir diskürsif bilmede bazı potansiyellikler mevcuttur. Örneğin, çıkarımlar öncüllerin ya da prensiplerin içinde potansiyel olarak mevcutken, Tanrı için potansiyel bir alan söz konusu değildir; her şey bilfiil olarak onda bulunmaktadır.<sup>120</sup> Böyle bir durumda da muhakemeye dayanarak bilmek anlamsız olacaktır. Bütün bunlar göstermektedir ki Aquinas'ta, Tanrı'nın bilmesi tamamen onun mükemmel varlık oluşuna dayanır. Bu da her şeyi bilmenin, ilahi basitlikten gelen bir şey olduğunu göstermektedir. Yani Tanrı'nın her şeyi bir anda kavrayarak bu bilgiye sahip olması meselesi temelde onun basitliğiyle ilgilidir.<sup>121</sup> Klasik teizmde Tanrı, basit, kendisinde bilkuvvelik olmayıp salt bilfiil olduğu için onun bilgisi de aracısız doğrudan olmaktadır. Doğrulanmamış bilgi olarak tanımlanan inancın da bu nedenle Tanrı'da bulunması imkânsızdır. Alston'un buradaki en temel itirazı böyle bir tanrı anlayışına dayanır.

Hasker'in bu konudaki eleştirilere bazı cevapları vardır. Öncelikle ona göre, inanç kavramı ile ilgili kavramsal temelli karşı görüşe dayanarak ucuz bir zafer elde

---

<sup>119</sup> Aquinas, **Summa Theologica**, soru 14 ve 7, s. 195-196.

<sup>120</sup> Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, bölüm 57, s. 197.

<sup>121</sup> Bkz. Brian Leftow, "Simplicity, Divine", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, VIII, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 784.

edilemez. Çünkü konu doğası gereği başka parametreleri de içermektedir.<sup>122</sup> Ayrıca Hasker'e göre burada klasik teizmdeki gibi doğrudan bilmenin mümkün olduğu durumda bile, inançtan bahsedebiliriz. Aracısız farkındalık durumunda bile söz konusu olayın ya da sürecin dâhili zihinsel bir temsili (*internal representation*) olduğu söylenebilir.<sup>123</sup> Dâhili zihinsel bir temsil var ise o zaman inanç da vardır. Ancak Alston'a göre, yukarıdaki mükemmellik anlayışına paralel olarak, bizim şartlarımızdaki yaratılan varlıklar, doğrudan şuura gelen bir bilgide, bir şeylerin yokluğunu düşündüğü için dâhili zihinsel temsillere ihtiyaç duyar. Fakat Tanrı asla bu durumda değildir. O, dahili zihinsel temsillere muhtaç değildir, bu nedenle Tanrı'ya herhangi bir mental harita atfetmek saçma olur.<sup>124</sup>

Hasker, aracısız ve sezgisel bilgiyi Alston gibi, kognitif bir ideali temsil eden ve gerçekliğe ulaşmada maksimum şekilde olan şey olarak kabul eder. Bu tür bir bilgi anlayışının Tanrı için kabul edilmesi gerektiğini de düşünür. Fakat burada “bunu yapabileceğimiz mantıksal olarak mümkün yere kadar” şeklinde bir sınırlandırma getirir. Alston'un idealize ettiği bu anlayışın “Tanrı için bile çok yüksek bir anlayış” olduğunu söyler. Çünkü mutlak bir önbilgi görüşüne sahip olacaksak, Tanrı'nın bu şekilde bilmesinin tutarsız olduğunu düşünür. Nihayetinde Alston ve onun gibi düşünenler, Tanrı'nın zamansız olduğunu da kabul etmektedirler. Ancak bu durumda zamansal olaylar ya da durumlarda Tanrı nasıl bilgi sahibi olur? Zamansal olaylar, zamanda ve zamansal ardışıklığın aracılığı ile oluşur. Onları Alston'un söylediği tarzda doğrudan tecrübeleyen varlık da zamansal olmalı ve zamansal ardışıklığı tecrübe etmelidir. Şeylerin Tanrı'ya an olarak sunulması için Tanrı'nın da zamansal olması gerekir.<sup>125</sup> Burada Hasker'in, bir zamansal olayın ya da durumun aracısız farkındalığına sahip olabilmek için, zamansal olmayı şart koştuğu görülmektedir. Ancak zamansal bir varlık için, zamanda olan şeylerin bilgilerine sahip olması durumunda, şimdiki bilgiye dair sezgisel bir bilginin ötesinde, geçmiş ve geleceğe dair bilgilerin ne tür bir bilgi ile mümkün olduğu sorulabilir.

---

<sup>122</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 385.

<sup>123</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 388.

<sup>124</sup> Alston, **a.g.m.**, s. 299.

<sup>125</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 390-391.

Hasker, Tanrı'nın zamansal olarak düşünülduğünde onun aracısız olarak sahip olduğu bilgiler konusunda düşünmekte serbest olduğumuzu ve sezgisellik teorisinin de ancak bu şekilde tamamlandığını söyler. Fakat zamansal varlıkların Tanrı için aracısız var olabilmelerini de değerlendirmemiz gerektiğine dikkat çeker. Bu durumda Tanrı için geçmiş ve gelecek ile dâhili zihinsel temsillerin var olduğu ve Tanrı'nın bunları sezgisel olarak aracısız değil, bu temsiller aracılığıyla bildiği görüşü esastır. Sezgisellik burada zamansal olan bir Tanrı için daha anlamlı olurken Hasker, bu tür temsiller ile Tanrı'nın inanç olarak tanımlanabilen şeylere sahip olduğunu ifade eder. Tanrı'nın bu dâhili zihinsel temsilleri de doğaları itibariyle önermelerdir. Burada Aquinas'ın dediği gibi, "Tanrı önermelerde ifade edilen şeyi, onun durumundan sonra değil, onun zihninde bu ifade edilen şeylerin birleşmesi ve ayrılması varmış gibi bilir, ancak her birini basit zihni ile bilir".<sup>126</sup>

Burada Hasker'in, Tanrı'nın kognitif yapısı ile ilgili ortaya koymaya çalıştığı görüşü şöyle değerlendirebiliriz. Tanrı için, gelenekselcilerin söylediği anlamda aracısız sezgisel bir bilgi söz konusudur. Hatta o, bu tür bir bilginin daha mükemmel bir bilgi olduğunu da düşünür. Ancak bazı bilgiler, kendi doğaları itibariyle, böyle edinilmekten uzak olduklarından, Tanrı için aracısız bilginin mümkün olan yere kadar genişletilebileceğini kabul eder. Öyle görünmektedir ki açık teizmin en önemli dayanaklarından biri Tanrı'nın zamansal oluşudur. Burada da zamansal bir Tanrı'nın doğal olarak geçmiş ve geleceğe dair zihninde bulunan temsiller aracılığı ile bilgi sahibi olduğu ve bu temsillerin yapısının önermeler olduğu, önermenin veya temsilin olduğu yerde inancın da olduğu ifade edilir. Bu nedenle Tanrı'nın inançları vardır ve Tanrı'ya inanç atfetmekte herhangi bir beis bulunmamaktadır.

Açık teistler, "eğer Tanrı zamansal ise gelecek onun bilgi alanına girmez", "eğer Tanrı zamansal ise inançlara sahiptir" anlayışları gibi en önemli iddiaları gördük ki Tanrı'nın zamansal oluşuna dayanmaktadır. Bu kısımda da Tanrı'nın inançlarının olmasını Tanrı'nın zamansal olduğunu söylemek ile eş değer olduğunu görmüş

---

<sup>126</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 391-392. Sezgisel olan ve temsiller ya da çıkarım aracılığıyla olan bilmenin ayrıntıları için bkz. Robert S. Tragesser, "Intuition and Deduction", **A Companion to Epistemology**, 2. bsk., ed. Jonathon Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup, UK, Blackwell Publishing, 2010, s. 460-464.

bulunduk. Burada en kaba anlamıyla, eğer açık teistlerin Tanrı ve zaman ilişkisinde öngördükleri Tanrı'nın zamansal oluşu makul bir şekilde kabul edilebilir ise diğer birçok iddiaları da tutarlı bir şekilde savunulabilir. Bu nedenle onlar için Tanrı'nın zamanla ilişkisi kilit bir noktada yer alır.

### C. Açık Teizmde “Zamansal Varlık” Olarak Tanrı

Çalışma boyunca görüldüğü üzere, Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti ile ilgili yapılan tartışmalar, Tanrı ve zaman ilişkisi ile birebir alakalıdır. “İlahi önbilgi” kavramının arkasında Tanrı'nın, insanın gelecekteki eylemlerini bilmesi yatmaktadır. Bu da bizi doğrudan Tanrı'nın, zamanı, zamanda var olan zamansal varlıkları bilip bilmediği tartışmalarına götürür. Bu tartışmaların merkezinde, Tanrı'nın ‘zamansız (*timeless*) bir varlık mı?’ yoksa ‘zamansal (*temporal*) bir varlık mı?’ olduğu sorusu bulunur.

İkinci bölümde Tanrı'nın önbilgisi ve insan özgürlüğünün bağdaştığını iddia edenler arasında, Tanrı'nın zamansız, ezeli oluşuna dayanarak, böyle bir problemin aslında var olmadığını söyleyen ve düşünce tarihinde oldukça eskiye dayanan bir görüşün olduğunu söylemiştik. Klasik teizm, bu kanaldan beslenerek Tanrı'nın zamansız bir ezellilikte olduğunu kabul eder. Fakat son dönemlerde analitik din felsefesinde ezellilik, klasik tasavvurdaki gibi zamanın ötesinde, dışında olarak değil, zamanın içinde zamansal olarak anlaşılmaktadır. Tanrı'nın zamansız olduğu iddiası Hasker'e göre son dönemlere kadar yaygın bir görüş olsa da son birkaç yılda zayıflamaya başlamıştır.<sup>127</sup> Açık teizmin ortaya koymaya çalıştığı tanrı tasavvurunda da gelecek, Tanrı için bile açık olduğundan Tanrı zamanın içinde zamansal bir varlık olarak kabul edilir.

“Eternity”, aslında içerisinde iki tür anlayışı barındıran bir kavramdır. Daha önce gördüğümüz üzere Boethius tarafından, “sınırsız bir hayata aynı anda ve bütünüyle tam bir hakimiyet” olarak tanımlanan bu kavramda, “bütünüyle tam bir hakimiyet”in nasıl olacağına dair iki farklı görüşün olduğu ve kavramın bu iki görüşü de içinde barındırdığı anlaşılır. Brian Davies'in ifadesine göre kavram, ilk görüşe göre

---

<sup>127</sup> Hasker, “A Philosophical Perspective”, s. 127; ayrıca bkz. Peterson vd., **Akıl ve İnanç**, s. 94.



“[Tanrı'nın] zaman-dışı veya zamansız olduğu anlamına gelir, ikincisine göre ise, bu, sadece Tanrı'nın bir başlangıcı veya sonunun olmadığı, O'nun daima var olduğu ve ilelebet var olmaya devam edeceği anlamı taşır.”<sup>128</sup> Bu da Tanrı'nın zaman ile ilişkisindeki zamansızlık ve zamansallık anlayışlarını yansıtır. Swinburne de buna benzer olarak zamansızlığı, Tanrı'nın ezeliğinin sadece alternatif bir yorumu olarak görür. O, ezeliği hem geriye dönük hem de ileriye dönük ezeli olan bir varlık için tanımlar ve ezeli kavramı içinde zamansallık anlayışını savunup ezeliği sadece zamanın ötesinde olan olarak anlamaz.<sup>129</sup>

Tanrı'nın zamansal ve zamansız olmasını, Hasker ise şöyle tanımlar: Tanrı zamansaldır demek, bizim için olduğu gibi Tanrı için de zaman; geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlara sahiptir. Tanrı için de şimdi, şu anda oluşan şeylerden oluşur; geçmiş olmuş ancak artık olmayacak; gelecek ise henüz meydana gelmemiş şeylerden oluşur. Zamansız Tanrı anlayışında ise, Tanrı için geçmiş, şimdi ve gelecek yoktur. Tanrı olaylar arasındaki zamansal akışın farkındadır, bu olaylar birbirinden önce veya sonra gelen ya da eşzamanlı olabilirler. Fakat Tanrı için, bütün olaylar zamansız bir şekilde “Ezeli Şimdi”de birlikte var olur, artık olmayacak olan geçmiş olaylar ve henüz olmamış gelecek olaylar da yoktur.<sup>130</sup>

Açık teistler ikinci tanımı, yani Tanrı'nın zamansız oluşunu, reddet; zamansallığı kabul ederler. Tanrı için de zaman, geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşan bütün boyutlarıyla var olmaktadır. Bizim asıl konumuz ile bağlantılı olarak düşündüğümüzde açık teistlerin iddia ettiği gibi, ancak böyle bir Tanrı, mutlak önbilgiye sahip olamayacak ve bunun neticesinde de insanlar, hem alternatif ihtimallerin olduğu hem de eylemlerinin önceden belirlenmediği liberteryan özgürlüğe sahip olacaktır.

---

<sup>128</sup> Davies, *a.g.e.*, s. 171-172.

<sup>129</sup> Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 218, 223. Swinburne'un ilahi zamansallık görüşü hakkında bkz. Engin Erdem, “Swinburne ve İlahi Zamansallık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2, 2005, s. 231-257.

<sup>130</sup> William Hasker, “God's Time”, s. 2-3, (Hasker'in, çalışmamız için bize verdiği daha yayınlanmamış makalesi). Zamansızlık ve zamansallık hakkında ayrıca bkz. Engin Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.

Tanrı ve zaman konusu bu yönüyle Tanrı'nın bilgisi ve geleceği bilmesi meseleleriyle doğrudan hayati bir ilişki içerisindedir. Bu konunun, Gregory E. Ganssle'nin de ifade ettiği gibi beş önemli mesele ile ilgili tazammunları vardır. Bunlar, zamanın doğası, evrenin yaratılması, Tanrı'nın gelecek bilgisi, Tanrı'nın insanlarla iletişimi ve Tanrı'nın hayatının mükemmelliği, tamlığıdır (*fullness*).<sup>131</sup> Biz de burada Tanrı'nın önbilgisini daha merkezi bir yere taşımak kaygısıyla, Tanrı'nın zamanla ilişkisini dört farklı açıdan ele alacağız. Bunlardan ilki Tanrı'nın doğası ile ilgiliyken diğer üçü Tanrı'nın bilgisinin zaman ile ilişkisi üzerinedir. Buna göre ilkinde, 'kişisel ve eylemde bulunan fail bir Tanrı'nın, zamansız mı zamansal mı oluşu daha makuldür?' üzerinden, açık teistlerin değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. İkinci olarak, Tanrı'nın değişmez oluşunun zaman ile ilişkisi bağlamında değişmeyen Tanrı'nın her şeyi bilmesinin zamansallık ve zamansızlık nitelikleriyle nasıl değerlendirildiğini göreceğiz. Bundan sonra, Tanrı'nın bilgisinin önermesel değil sezgisel oluşunun da açık teistlerce, zamansız bir Tanrı için ne kadar mümkün olacağını inceleyeceğiz. Dördüncü ve son olarak, açık teistlerin liberteryan insan özgürlüğü konusundaki görüşlerinin zamansal bir Tanrı'ya dayanacağından, Tanrı'nın açık gelecek ile ilişkisine değineceğiz. Bütün bunların sonunda, Tanrı için zamansızlığın mı zamansallığın mı tutarlı olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Kişisel Fail Tanrı ve Zamansallık

Açık teistler için, Tanrı'nın kişisel bir varlık oluşu oldukça önemlidir. Çünkü Tanrı'nın kişisel olduğunu söylemek, en azından Tanrı'nın ilim sahibi ve olaylardan haberdar olduğu, eylemler icra ettiği, yaptığı işlerde özgür olduğu ve kendisinin dışında şahıslarla ilişki kurabildiği anlamlarına gelir.<sup>132</sup> Yarattıklarıyla ilişki içerisinde olan bir Tanrı, değişir, değişen Tanrı'nın da bir tarihi vardır. Böylelikle açık teizme göre Tanrı zamansız değil, zamansaldır.<sup>133</sup> Bundan dolayı, teist bir Tanrı'ya, yani evrenin yaratıcısı ve devam ettiricisi olan, tarihin içinde eylemini icra eden, insanları seven gibi niteliklere sahip bir Tanrı'ya zamansızlık atfedilemez. Bu kıstaslar göz

---

<sup>131</sup> Gregory E. Ganssle, "Introduction: Thinking About God and Time", **God and Time: Four Views**, ed. Gregory E. Ganssle, Dovners Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 13.

<sup>132</sup> Peterson vd., **Akil ve İnanç**, s. 84.

<sup>133</sup> Sanders, **The God Who Risks**, s. 200.

önüne alındığında ilahi zamansızlık, açık teistlere göre kendinde oldukça tuhaf bir doktrin olmaktadır.<sup>134</sup>

Bu bağlamda “Tanrı zamansızdır” derken buradaki zamansızlığın ne tür bir zamansızlık olduğuna dikkat çekmek gerekebilir. Zamansız olarak akla ilk gelen şeylerden biri matematiğin nesnelidir. Örneğin  $2+2=4$  zamansız bir şimdide vardır. Ancak bu zamansızlığı Tanrı’ya uyguladığımızda problematik bir durum oluşabilir. Matematiğin nesneleri, aklın ilkeleri ve düşünmenin nesnelidir. Ancak Tanrı’nın varlığı böyle değildir. Bu nedenle Tanrı’nın zamansızlığı, matematik nesnelерinin zamansızlığı gibi olamaz. Tanrı, onlar gibi zamansal olayların dışında değildir.<sup>135</sup> Tanrı’nın varlığı, akli ilkelerin düşüncede var olmasının ötesindedir. Wolterstorff’un deyiimiyle, sayılar hakkında bir anlatı oluşturulamaz, onların bir tarihi yoktur.<sup>136</sup> Oysaki biz Tanrı’dan yaşayan bir kişi olarak bahsederiz. Hatta zamansızlığın en önemli temsilcisi olan Boethius’un dediği gibi “sınırsız bir *hayata* tam ve eşzamanlı bir sahip olma”, Tanrı için söz konusudur.

Hayata sahip olma ve kişisel olmanın, zamanın içinde olmasının zorunluluğundan, bu niteliklere haiz bir varlığın da zamansal olmasının zorunlu olduğu ileri sürülür. Ganssle, bu iddiayı şöyle dile getirir:

- 1- Eğer Tanrı kişisel ise, Tanrı zamansaldır. (öncül)
- 2- Eğer Tanrı zamansal ise, zaman vardır. (öncül)
- 3- Tanrı zorunlu olarak bir kişidir. (öncül)
- 4- Tanrı zorunlu olarak zamansaldır. (1 ve 2’den)
- 5- Zaman zorunlu olarak vardır. (3 ve 4’ten)<sup>137</sup>

Görüldüğü üzere bu argümantasyonun dayanağı, ‘Tanrı zamansızdır’ ve ‘Tanrı kişidir’ önermelerin bir biriyle çelişkili önermeler olmasıdır. Bu çelişkinin zamansalcılarca ortaya konulmaya çalışılan bazı sebepleri vardır. Bunlardan ilki,

---

<sup>134</sup> William Hasker, “Concerning the Intelligibility of ‘God is Timeless’”, **The New Scholasticism**, 57, 1983, s. 171.

<sup>135</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 173; Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 148.

<sup>136</sup> Nicholas Wolterstorff, “Unqualified Divine Temporality”, **God and Time: Four Views**, ed. Gregory E. Ganssle, Dovners Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 202.

<sup>137</sup> Ganssle burada Tanrı’nın zorunlu olarak zamansal olmasını kişi olmasına dayandırırken, zamansızlığın varlığından da zamanın var olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Bkz. Gregory E. Ganssle, “Introduction”, **God and Time: Essays on the Divine Nature**, ed. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2002, s. 8.

yukarıda ifade ettimiz üzere, yaşayan bir zamansız varlığın olamayacağı düşüncesine dayanır. Diğeri de zamansız bir varlığın nasıl eylemde bulunacağı ve zamansal varlıklarla ilişkisinin şüpheli olacaktır.

Craig'ın ifade ettiği üzere i-eğer Tanrı zamansız ise, x, y ve z niteliklerini kendinde gösteremez. ii-eğer x, y ve z niteliklerini kendinde gösteremezse [yani o nitelikleri ortaya koyamazsa] kişisel değildir.<sup>138</sup> Buraya teistlerin Tanrısına atfedilebilecek herhangi bir niteliği yerleştirebiliriz. Bu durumda söz konusu niteliklerin zamanla ilişkisi ortaya konulabilir. Hasker, kasıtlı olma, düşünme, karar verme, irade etme ve yapma gibi niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesinde zamanla ilişkide sorunlar olabileceğini söylerken, Pike, düşünme, umma ve hatırlama gibi nitelikler üzerinde durur. Craig'e göre de kişiselliğin bu anlamda şüurluluk, kasıtlılık ve kişiler arası ilişki gibi üç kriteri olduğu görülür.<sup>139</sup> Bunlar arasında, düşünme, umma, niyetlenme ve karar vermenin zaman aldığı, çünkü bunların bir zamansal uzanımı olduğu ifade edilir. Zamansız bir varlık da zamansal uzanıma sahip olmadığından düşünemez, niyet edemez, karar veremez. Hatırlamak da belli bir zamanda olmayı gerektirdiğinden o da zamansızlık ile bir arada bulunamaz.

Ancak Pike bunların dışında bilmenin, Tanrı için düşünüldüğünde ise her şeyi bilmenin, kişi olabilmek için yeterli olup olmadığını sorgular. Çünkü bilme, ona göre diğerleri gibi bir eylem değildir. Özellikle de tam ve her şeyi bilme söz konusu ise bunun diğerleri gibi zaman alıp almadığı tartışmalıdır. 'x'in, y olduğunu bilmesi'nin eğer öğrenme süreci dahil değilse, y ile zamansal bir ilişkiyi gerektirmeyeceği düşünülebilir.<sup>140</sup> Bir şey bildiğimizde 'ne kadar zaman alır?' demek anlamsızdır. Bildiğimiz her ne ise onu önceden öğrenmek zorunda olmamız da zorunlu bir hakikat

---

<sup>138</sup> William Lane Craig, "Divine Timelessness and Personhood", **International Journal for Philosophy of Religion**, 43, 1998, s. 109.

<sup>139</sup> Bkz. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 151; Hasker, "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'", s. 177-178; Nelson Pike, **God and Timelessness**, London, Routledge and Kegan Paul, 1970, s. 123-124. Craig, Daniel Dennett'den aldığı, kişiliğe dair altı kavramdan bahseder. Bunların hepsi de şüurlu varlık olmaya dayanır. Buna göre; A, sadece i-rasyonel bir varlık ise, ii-şüurluluk ifadeleri kendisine atfedilebilen bir varlık olarak diğerleri A ile ilgiliyse ya da ilgili olabiliyorsa, iv-A, şüurluluk ifadelerinin atfedildiği bir varlık olarak diğerleriyle ilgili olabilme kapasitesine sahipse, v- A sözlü iletişim kapasitesinde ise, vi- A kendini bilen bir varlık ise A kişidir. Craig, **a.g.m.**, s. 109-110.

<sup>140</sup> Pike, **a.g.e.**, s. 122-125.

değildir.<sup>141</sup> Yani burada Pike, zamansız bir Tanrı'nın eylemde bulunamayacağı, cevap veremeyeceği, ilişkide olamayacağını kabul edilebilir bulur. Buna rağmen bilgi, örneğin farkında olarak doğrudan bilme hakkında bu konuda tam olarak böyle söylemeyeceğini ifade eder.<sup>142</sup> Ancak burada bilinen nesnenin zamansal olmasının ve bu zamansal olan nesnenin bazen ardışık veya eşzamanlı olmasıyla, onu bilmenin bu ardışıklık veya eş zamanlılığı bilmek böylece zamanı bilmek olarak yorumlandığını daha sonraki kısımlarda göreceğiz. Bu durumda bilmenin kendinde problemi hala devam ettirmesinin, özellikle Hasker'in zamansız sezgisel bilgiyi eleştirisi dikkate alındığında tartışmalı olduğu görülür.

Şimdi, zamansız bir Tanrı'nın kullarına cevap mahiyetinde fiilini icra etmesinin, evrende eylemde bulunmasının ve bu ikisinin daha üstünde teistlerin Tanrı'ya attetikleri evreni devam ettirme (*sustain*) eyleminin nasıl olduğunu inceleyebiliriz. Bununla kişisel ve fail olan bir Tanrı'nın zamansız olmasının değerlendirilmesi açığa çıkmış olacaktır.

İlk olarak, açık teistler için bu konuda, en sorunlu eylem türlerinden biri 'cevap verme' eylemidir. Wolterstroff "Tanrı'nın cevap fiillerinin de zamansal olduğunu düşünüyorum" derken, hadisenin zamansallığının bizzat Tanrı'nın fiiline de zamansallığı bulaştırdığını iddia eder.<sup>143</sup> Çünkü cevap demek, önce birinin eylemde bulunması daha sonra bir diğerrinin ona tepki vermesi demektir. Bu durumda değişim ve ardışıklık söz konusu olmaktadır. Zamansız bir Tanrı için bu tür bir ardışıklık ne kadar mümkündür?<sup>144</sup> Buna benzer olarak Swinburne, affetme eyleminde de cevap verme gibi bir öncelik sonralık olduğunu, "Eğer P, t'de Q'yu x'i yaptığı için affediyorsa, o zaman Q, x'ten öncedir" demektedir.<sup>145</sup> Buna göre zamansız Tanrı görüşü de tutarsız olmaktadır.

---

<sup>141</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 178.

<sup>142</sup> Pike, **a.g.e.**, s. 127-129.

<sup>143</sup> Nicholas Wolterstroff, "God is Everlasting", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, 5.bsk., ed M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, New York, Oxford University Press, 2014. [Türkçe çevirisi için bkz. "Tanrı Süreklidir (Everlasting)", çev. Rahim Acar, **Din Felsefesi Seçme Metinler**, ed. M. Peterson vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 213.]

<sup>144</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 155-156.

<sup>145</sup> Swinburne, **a.g.e.**, s. 228.

Gelenekselcilerin, Tanrı'nın iradede değişmediğini savunduklarını<sup>146</sup> söyleyen Hasker, onların, Tanrı'nın kutsal metinlerde günahlardan dolayı tehdit ettiği daha sonra da tövbeden dolayı ertelediği durumları örnek olarak vermelerini değerlendirir. Bu örneğe göre ardışık durumlar Tanrı'nın ezelde şartlı hükümler setine karar verdiği bir şekilde olmaktadır. Örneğin 'tövbe ederse cezasını erteleyeceğim, ancak yaparsa ceza ona gelecek' gibi. Hasker'e göre bu, savunulabilir fakat Tanrı, bundan daha fazlasını yapamaz. Burada Tanrı, ezeli olarak kendini sadece iki eylem ile sınırlamış olmaktadır. Ayrıca Tanrı ezeli olarak hangisini gerçekleştireceğini de önbilmektedir. O zaman bütün bu şartlı hükümlere ne gerek vardır diye sorar Hasker.<sup>147</sup>

Cevap verme eyleminin yanında zamansalcılar ikinci olarak, zamansız Tanrı'nın fiziksel zamansal evrende eylemde bulunmasının tutarlı olmadığını düşünmektedirler. Örneğin Pike, zamansız bir Tanrı'nın, zamansal evrende herhangi bir şeyi meydana getirmesinin ya da varlığa çıkarmasının absürd olduğunu söyler. Verdiği örnekte, Illinois'da düz bir arazide dün, 5100 metre kadar bir dağın varlığa geldiğini düşünmemizi ister. Bir teist, bu oluşumu ilahi yaratıcı eylem ile açıklar ve Tanrı'nın dağı yarattığını, meydana getirdiğini iddia eder. Ancak Tanrı zamansız ise o dağı *dün* yaratamazdı. Dağın meydana gelmesi Tanrı'nın yaratıcı eylemini, böylece aktiviteyi yapan bireyin zamanda bir pozisyona sahip olmasını gerektirebilirdi. Teistin iddiası 'Tanrı dağı meydana getirdi'dir, ancak Tanrı'nın zamansız olarak zamansal bir şeyi, böyle bir dağı, meydana getirmesi Pike göre saçmadır.<sup>148</sup> Zamansız Tanrı için, zamanda böyle bir pozisyona sahip olmaması onda bir sınırlama gerektirir ve hatta bu nedenle zamansız Tanrı'nın her şeye gücü yeten varlık olamayacağını iddia eden Pike, her şeye gücü yetme Tanrı'nın asli sıfatlarından ise, zamansal olması gerektiğine ulaşmış olur.<sup>149</sup> Bir şeyi meydana getirmek için onunla aynı zamanda olunması gerektiği kabulüne dayanan bu iddia, Lewis'e göre kavramsal olarak bazı noksanlıklar

---

<sup>146</sup> Swinburne, *The Coherence of Theism* kitabında değişmezliği zayıf ve güçlü olarak iki manada ele alındığını söyler. Zayıf manada bir kişinin değişmediğini söylemek, onun karakterinde değişme olmaması demektir ve özgür, her şeyi bilen bir yaratıcı zorunlu olarak karakterinde sabit kalmaktadır. Güçlü manası ile ise değişmezlik hiçbir şeyde değişmemeyi içerir. Swinburne, ilahi zamansızlığın geleneğe bu şekilde anlaşıldığını ifade eder. Swinburne, **a.g.e.**, s. 219.

<sup>147</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 157-158.

<sup>148</sup> Pike, **God and Timelessness**, s. 104-105.

<sup>149</sup> Pike, **a.g.e.**, s. 118-119.

içerir. Pike'ın iddiasını şu şekilde formüle eden Lewis, bu konuda tersi örneklerin verilebileceğini ifade eder. Ona göre *O* nesnesi için;

- (1) Tanrı *O*'nun *T* zamanda varlığa gelmesini meydana getirir.
- (2) Eğer (1) doğruysa, o zaman Tanrı, *O*'nun *T* zamanda varlığa gelmesini, *T* zamanda meydana getirir.
- (3) Eğer Tanrı, *O*'nun *T* zamanda varlığa gelmesini *T* zamanda meydana getirirse, o zaman Tanrı *T* zamanda vardır.
- (4) Eğer Tanrı *T* zamanda varsa öyleyse Tanrı zamansız değildir. Öyleyse;
- (5) Eğer (1) doğruysa, Tanrı zamansız değildir.<sup>150</sup>

Burada meydana getirme ile aynı zamanda olma gerekliliğini ifade eden (2) nolu öncülün karşı örneklerinin Lewis, mantıklı bir şekilde düşünülebilir olduğunu söyler. Mesela, Kremlin sarayında  $T_2$ 'de bir patlama olduğunu ve bu patlamayı da Reagan'ın  $T_1$ 'de on beş dakika önce bir düğmeye basarak meydana getirdiğini düşünün der. Ayrıca Reagan'ın da  $T_1$  ve  $T_2$  arasındaki bir zamanda Beyaz Saray'da bir nükleer patlama ile buhar olduğunu da varsayalım. Bu durumda Kremlin'in  $T_2$ 'de yerle bir olmasını Reagan,  $T_1$ 'de meydana getirmiştir hem de  $T_2$ 'de Reagan artık yoktur şeklinde düşünmek mantıklı bir şekilde mümkündür. Bu örneğin gösterdiği üzere, meydana getirmeyi doğrudan meydana getirmek şeklinde düzeltmek gerekir. Yani bir kişinin kolunu kaldırmak eylemi gibi aracısız ve doğrudanlıktan bahsedilir. Eylem icra edildiği zaman burada bir irade olmalıdır.<sup>151</sup> Aksi takdirde aynı anda olmayan ama irade edilmenin söz konusu olduğu bir eylem tanımı da doğru olacaktır.

Örneğin Helm'in tanımladığı şekliyle eylemde bulunmak “bir isteğin, kastın, irade etmenin sonucu olarak bir şeyi meydana getirmek ve bir amaç için öyle yapmak” ise onun verdiği merkezi ısıtma örneği de aynı zamanda olmayan bir eylem yapma olarak görülebilir.<sup>152</sup> Ancak burada Pike'ın özellikle vurgulamak istediği şey, meydana getirmek ya da yaratmanın onun varlığını başlatmak olduğu söylenebilir. Çünkü o “bir

---

<sup>150</sup> Delmas Lewis, “Timelessness and Divine Agency”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 21/3, 1987, s. 146.

<sup>151</sup> Lewis, **a.g.m.**, s. 147-148.

<sup>152</sup> Paul Helm, “Divine Timeless Eternity”, **God and Time: Four Views**, ed. Gregory E. Ganssle, Dovners Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 52-53. Helm, merkezi ısıtma sisteminin zamanlayıcısını ayarlayan bir kişinin eylemini düşünebiliriz, der. Burada da Tanrı'nın ezeli irade etmesi gibi tek bir eylem vardır ancak bu eylem birçok zamana yayılmış sonuçlara ve etkilere sahiptir. Örneğin bir eylemin sonucu olarak saat 7'de ateşlenen sistem, 12'de kapanır, 2'de bir daha yanar gibi.

şeyi meydana getirmek, onun başlamasını etkilemektir” der.<sup>153</sup> Buna göre de eğer bir şey varlığa gelmeye başlıyorsa onun zamanda bir pozisyonu vardır, yani bir şey üretiliyorsa, yaratılıyorsa o, zamanda bir pozisyona sahiptir.<sup>154</sup> Bu da teist anlayış için yoktan yaratma meselesiyle de kesişmektedir. Çünkü yoktan yaratma demek bir zamanda yaratmak demektir. Bu durumda da zamansız bir ‘Tanrı yoktan yaratamaz’ gibi bir sonuçla karşılaşılabilir. Tanrı’nın yoktan yaratmasını, onun zamanı da yarattığı böylece zamansız olduğuna delil getirerek zamansallığa karşı çıkanların var olduğunu da göreceğiz. Ancak bu şekilde, zamansalcıların lehine bir argüman ortaya koyuyor gibi de görünmektedir. Pike ve Lewis bu konuda yoktan yaratmanın zamansız Tanrı için mümkün olmadığını iddia etmektedirler.<sup>155</sup>

Eylemde bulunmanın yanında teistler, Tanrı’nın evrenin devamını sağladığını ve evreni sürekli devam ettiren olduğunu da düşünürler. Burada Tanrı’nın failliği “devam eden” bir faillik olmaktadır. Hasker, Tanrı’nın tekileri bilmediği ve tek makul eylemi olarak dünyayı devam ettirdiği fikrinin de zamansızlık düşünüldüğünde, açık olmadığını belirtir. Çünkü böyle bir durumda da devam ettirme eyleminin zamansız değil sürekli bir eylem olabileceğini ifade eder.<sup>156</sup> Devam etmek demek, zamansal bir uzanımına sahip olmak demektir. Kendi içinde uzanım içeren bu eylemi icra eden Tanrı da zamansal bir uzanımına sahiptir.<sup>157</sup> Bunlarla birlikte, tekil bir eylemde bulunma ya da devam ettirme eyleminin her ikisinin de kendi içerisinde zamansal boyutlara ve uzanımlara sahip olduğu görülür. Bunları gerçekleştiren varlığın da zamansız olmasının mantıklı olmadığı zamansalcılarca kabul edilir.

Buraya kadar ifade ettiğimiz Tanrı’nın kişisel bir fail olabilmesi için zamansal olması gerektiği iddiası, açık teistler için, dinin ve kutsal metinlerin de kabul ettiği görüştür. Önemli bir zamansalcı olan, Wolterstroff’un da bu konuda en büyük dayanak olarak kutsal metinleri gördüğünü söyleyebiliriz. Tanrı’nın sürekli, yani zamanın içinde olduğunu kabul eden Wolterstroff gibi, Tanrı’nın kişisel bir fail olarak zamanda yer alması gerektiğini ve bu yönüyle Tanrı’nın bir tarihi olduğunu açık teistler de kabul

---

<sup>153</sup> Pike, **a.g.e.**, s. 107.

<sup>154</sup> Aynı yer.

<sup>155</sup> Lewis, **a.g.m.**, s. 153-154.

<sup>156</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 154-155; Hasker, **a.g.m.**, s. 179.

<sup>157</sup> Bu konuda Pike’in ve Lewis’in adı geçen çalışmalarına bakılabilir.



eder. Sonuçta tarihi olan bir varlık zamansaldır.<sup>158</sup> Açık teistlerin birebir Wolterstroff ile uzlaştıklarını söyleyemeyiz. O farklı olarak, Tanrı'nın sürekliliğinin yanında değişmediğini de kabul eder. Çünkü onun Tanrı'ya atfettiği süreklilik, buraya kadar anladığımız şekilde zamansal bir anda bulunmanın ötesinde bir şeydir. Tanrı'nın filleri icra etmesi onda daima sürekli bir hadisedir. Hatta kutsal metinlerde açık teistler, zamansal bir dil kullanıldığını iddia etmelerine karşın, Wolterstroff a göre burada Tanrı'nın sürekli olduğu ve değişmediği kastedilir.<sup>159</sup> Bu farka da dikkat etmek gerekir.

Sonuç olarak kişisel bir fail olan Tanrı'nın eylemleri onun bir şekilde zamanla ilişkisini gerektirir diyen açık teistler, bu konuda daha ihtilaflı olan Tanrı'nın bilmesinin zamanla ilişkisi üzerinde de durmuşlardır. Bir sonraki kısımda biz de değişmezliğin de işin içinde olduğu bir şekilde Tanrı'nın her şeyi bilmesinin zamanla ilişkisini ele alacağız.

## 2. Değişmezlik ve Zamansal Tanrı'nın Her Şeyi Bilmesi

İlahi zamansızlığın en önemli dayanaklarından biri, Tanrı'nın değişmez olduğu (*divine immutability*) fikridir. Çünkü zaman, Aristoteles'ten beri hareket ve değişim ile birlikte algılanmaktadır. Hareket ve değişimin aynı anlamda kullanıldığı, zamanın kendisinin hareket olmadığı ancak hareketten ve değişimden de bağımsız olamadığı Aristocu zaman anlayışında, “değişmeyi farketmediğimizde zamanın da geçmediğini düşünüyoruz”.<sup>160</sup> Bu durumda hareket ve değişim bizzat zaman ile eşit değilse de zamanın olduğu yerde hareket ve değişim hep var olmaktadır. Böylece birçok noktada Aristotelesçi anlayışlara dayanan mükemmel varlık teolojisinde, Tanrı için değişme söz konusu olmadığından, o, zamanın da ötesindedir, zamansızdır.

İlahi değişmezlik fikri, ilahi etkilenmezlik (*divine impassibility*) ile birlikte mükemmel tanrı tasavvurunun en önemli parçasıdır.<sup>161</sup> Çünkü değişmek veya

---

<sup>158</sup> Bkz. Wolterstroff, “Unqualified Divine Temporality”, s. 203-205; Hasker, “A Philosophical Perspective”, s. 128-129.

<sup>159</sup> Wolterstroff, “Tanrı Süreklidir”, s. 212.

<sup>160</sup> Aristoteles, **Fizik**, 4.kitap, 218b, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

<sup>161</sup> Bu noktada etkilenmeme ile değişmeme aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlam genişlemesinin en iyi görüldüğü bir tanımlama biçimini, R. Creel'de okumak mümkündür. O, bu kavram için sekiz tanım yapmaktadır: *Bütün duygulardan uzak olan, itidali sakin bir zihin*

etkilenmek, mürekkep olmayan, basit Tanrı için söz konusu değildir. Tanrı'nın değiştiğini ve etkilendiğini söylemekse onda eksikliği ima eder. Platon ve Aristoteles'ten beri gelen mükemmellik yorumu bunun dayanağıdır. Çünkü Platon'a göre Tanrı;

Acaba kendi mi kendisine başka şekil vererek değişir? Kendini daha iyiye, daha güzele mi, yoksa daha kötüye, daha çirkine mi çevirir? Değiştiriyorsa muhakkak daha kötüye; çünkü Tanrı'nın güzelden ve iyiden yana bir eksikliği vardır diyemeyiz. (...) Tanrı olsun insan olsun kim herhangi bir bakımdan kendini isteyerek daha kötü kılar? Demek ki bir Tanrı'nın da kendini değiştirmek istemesi olmaz bir şeydir, bunun tersine öyle anlaşılıyor ki Tanrılar en güzel ve en iyi varlıklar olduklarından hep kendi şekillerinde kalırlar.<sup>162</sup>

Bu pasajla anlatılmak istenen değişimin, Tanrı için imkânsız oluşudur. Çünkü Tanrı değişir dersek o ya daha kötüye doğru ya da daha iyiye doğru bir değişim geçirecektir. Ancak mükemmel varlık ne daha iyiye ne de daha kötüye doğru değişebilir. Aristoteles, aynı mantığı *Metafizik*'inde, Tanrı'nın düşünmesinin ne demek olduğunu ele aldığıda kullanır. Tanrı'nın başka bir şeyi düşünmesinin mümkün olmadığını, onun sadece tanrısal ve en değerli şeyi düşünerek, düşüncesinin konusunun değişmeyeceğini söyler. Çünkü düşüncesinin konusu değişirse daha kötüye giden bir değişim ve aynı zamanda bir hareket söz konusu olacaktır.<sup>163</sup> Aristoteles'in hareket etmeyen ilk hareket ettiricisinin en bilinen özelliği işte tam da bu değişmemezliktir.<sup>164</sup> Tanrı, hareketin ve değişimin ilişmediği bir varlıktır. Bu nedenle zamanın da, kipsel önermelerin de ilişmediği bir varlık olmaktadır. Fakat burada Sanders'in, Aristoteles'in bir Tanrı problemi ile değil, bir değişim problemi ile ilgilendiğini ifade ettiğine de dikkat çekmek gerekir. Aristoteles, Tanrı'ya, hareketi açıklamak için ihtiyaç duyduğu bir prensip olarak varır. Çünkü Platon'un ideleri hareketi açıklamada

---

*durumunda olan, dikkati dağılmaya karşı dirençli, tamamen kendi tarafından belirlenmiş bir iradeye sahip olan, harici faktörlerden etkilenmeyen bir varlık olan, amacını başarması asla engellenemeyen, negatif duygulara sahip olmayan, dışarıdan bir güçle etkilenmeyen veya biri tarafından değiştirilmeyen varlık.* Richard E. Creel, **Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, s. 3-6. Bu tanımlamalardan Creel, "harici faktörlerden kozal etkilenmenin mümkün olmaması" tanımını çıkarmakta ve yine bu tanımlara dayanarak bunu, dört uygulama alanı için kullanmaktadır. Bu dört uygulama alanı, *Tanrı'nın doğası, iradesi, bilgisi ve duygularıdır.* Yani bunların, kozal olarak dışarıdan etkilenmesi mümkün değildir. Creel, **a.g.e.**, s. 9-11.

<sup>162</sup> Eflatun, **Devlet II**, 381b, çev. İhsan Bozkurt, İstanbul, Maarif Matbası, 1942, s. 55-56.

<sup>163</sup> Bkz. Aristotle, **Metaphysics**, 1074b34-1698.

<sup>164</sup> Bkz. Aristotle, **Metaphysics**, 1071b11-1692.

yetersiz kalmıştır ve bu yüzden bütün hareketlerin ilk sebebi olarak hareket etmeyen hareket ettirici var olmak zorundadır.<sup>165</sup>

Neredeyse akli bir ilke olarak sunulan bu değişmezlik prensibinin, daha sonraki dönemlerde teizmin Tanrısı için de birebir uyduğu düşünülmüş ve teistler Tanrı'ya böyle bir sıfatı atfetmekte tereddüt etmemişlerdir. Örneğin, Ockham, önbelirlenmiş gelecek zamanlı önermelerin gelecekte, şimdi olduğundan başka bir şekilde değişmediğini ifade ederken bunu bilen olarak Tanrı'da bir değişimin söz konusu olmadığını belirtir.<sup>166</sup> Geleneksel anlayışın teşekkül devri denilebilecek Orta Çağda, teologlar, Aristoteles felsefesinin yeniden bir yorumlanması üzerinden, Augustine'in, Plotinus'u okumasıyla başlayan bir süreçte kendilerini var etmişler denilebilir.<sup>167</sup> Anthony Kenny'e göre Augustine, Platonizme bu noktada bir manevra yaptırmıştır.<sup>168</sup> Augustine için değişmezlik, basitlik ve tinsellik ile beraber en önemli sıfatlardan biridir. Burada Tanrı'nın değişmezliği, onun hem bilgisinde değişmediğini hem de iradesinde asla değişmediğini ifade eder.<sup>169</sup> Klasik anlayışta Tanrı'ya atfedilen bu sıfatları, örgüden yapılmış bir süvete benzeten Wolterstroff, eğer bir ipini çekersek bütün süveterin söküleceğini söyler.<sup>170</sup> Bu kadar birbiriyle bağlantılı ve içiçe örülmüştür. Bu nedenle değişmezliği reddetmek, klasik teizmdeki en karakteristik sıfatlar olan basitlik, zamansızlık ve mükemmelliği reddetmek olacaktır. Mevzu üzerinde bu kadar çok tartışmanın olması da bundan kaynaklanır.

Etkilenmezliğin, değişmezlik ile birlikte değerlendirildiğini söylemiştik. Aristoteles'in metinlerinde bu kavramın dışarıdan herhangi bir şekilde etkide bulunmama anlamı taşıdığı görülmektedir. *Metafizik* kitabında Tanrı'nın

---

<sup>165</sup> Sanders, "Historical Considerations", s. 65.

<sup>166</sup> William of Ockham, **Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingent**, s. 78-79.

<sup>167</sup> Augustine'in Plotinus üzerinden Platon ve Aristoteles'i okumasıyla mükemmel varlık teolojisinin oluşmasının ilk temelleri atılmış olmaktadır. Bkz. İsmail Çetin, "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13/1, 2004, s. 40-41.

<sup>168</sup> Kenny, **The God of the Philosophers**, Oxford, Clarendon Press, 1979, s. 16.

<sup>169</sup> Sanders, **a.g.m.**, s. 80. Bu konuda Augustine'in, *İtiraflar* kitabının şu bölümlerine bakılabilir: 7.11; 12.15; 11.18; 13.16. Değişmezlik ve etkilenmezlik sıfatlarının Tanrı'nın diğer sıfatlarıyla ilişkisi için bkz. Creel, "Immutability and Impassibility", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, Oxford, Wiley Blackwell, 2010, s. 322-328.

<sup>170</sup> Nicholas Wolterstroff, "Does God Suffer?", **Modern Reformation**, Eylül-Ekim 1999, s.47, <http://www.modernreformation.org/default.php?page=articledisplay&var2=564>, 14.07.2015; Sanders, **The God Who Risks**, s. 196-197.

etkilenmezliğinin Aristotelesçi ana tezlerden biri olduğu söylenmektedir.<sup>171</sup> Politika kitabında da Tanrı için, “çünkü onların dışta etkenlikleri yoktur, kendi içlerinde ne varsa etkenlikleri ordadır” denilmektedir.<sup>172</sup> Ayrıca etkilenmezlik, duygudan uzak olma anlamı da taşımaktadır. Örneğin bu kavram “Tanrı’nın insanlardan veya diğer yaratıklardan etkilenmediği, özellikle de Tanrı’nın hiçbir olumsuz duyguya/heyecana maruz kalmayacağı görüş” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>173</sup> Sıfatın bu anlamıyla açık teizmin içinde asla yer etmeyeceği aşıkardır. İlk bölümde açık teizmin teolojik temelleri ele alınırken, onların, Kutsal Kitap’ı kendi görüşlerine referans almak için, en çok Tanrı’nın duygulara sahip olması üzerinden tartışmaya katıldıklarını görmüştük. Bu da gösteriyor ki açık teistler için ilahi değişmezlik ve etkilenmezlik sıfatları, zamansızlık sıfatı ile beraber, kendilerinin ortaya koymaya çalıştıkları tanrı tasavvurunda yer edinemez.

Bu iki sıfatın aynı zamanda kendi içinde bazı tutarsızlıklar taşıdığı da iddia edilir. Örneğin zamansız bir Tanrı’nın, bulunmadığı bir zamanın olduğuna dayanarak zorunlu varlık olmasıyla bir çelişki oluşturduğu ifade edilir.<sup>174</sup> Fakat bizim için şimdi daha önemlisi Tanrı’nın önbilgisi problemi ile birebir bağlantılı olan, değişmeyen ve zamanın içinde olmayan Tanrı’nın mutlak anlamda her şeyi bilen olamayacağıdır. Çünkü bu durumda onun bildikleri, zamansızlıkla ve değişmeyen ile sınırlanmış olacaktır. Bu noktada son dönem analitik din felsefecilerince, en basit şekliyle, değişmeyen bir Tanrı’nın zamansal olayların olduğu dünyada değişmeden bu olayları veya zamansız bir Tanrı’nın zamanın kaç olduğunu bilip bilmeyeceğinin sorgulandığını görmekteyiz.

Hasker, zamansızlığa yapılan bu tür eleştirileri haklı bularak, zamanı bilmenin Tanrı’da bir değişim demek olduğunu ifade eder. Klasik tasavvurdaki zamansız bir Tanrı ile zamansal varlıklar arasındaki zamansal ilişki hakkında bir gerçekliğin olmadığını çünkü böyle bir ilişkinin olamayacağını söyler. Bu durumda Tanrı

---

<sup>171</sup> Aristoteles, **Metafizik**, s. 521’deki dipnot.

<sup>172</sup> Aristoteles, **Politika**, VII kitap, 4. bölüm, çev. Mete Tuncay, 14.bsk., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011, s. 202.

<sup>173</sup> Bkz. Peterson vd., **Din Felsefesi Seçme Metinler**, s. 839.

<sup>174</sup> Bu konudaki değerlendirme için bkz. Helm, **a.g.m.**, s. 519-520.

konusamaz, dinlemez ya da belli bir kısım zamanda herhangi bir şey yapamaz. İlişki olmayınca Tanrı için bilinebilecek ya da inkâr edilebilecek bir şey de yoktur.<sup>175</sup> Bunun yanında Swinburne'nün dikkat çektiği üzere, Tanrı'nın değişmeden de yarattıklarıyla bir tür ilişki içinde olabileceği iddia edilebilir. Değişim için, “*Cambridge kriteri*” diye tanımlanan bu türde “bir şeye, eğer bazı yüklemeler bir zamanda uygulanıyorsa, ancak başka bir zamanda uygulanmıyorsa değişmiş olmaktadır”. Swinburne bu tür bir değişim sıradan bir değişim olarak algılandığını ancak tersinin doğru olmadığını söyler. Mesela q yüklemi x nesnesine uygulanabilir ancak bu bir değişim olmayabilir. Sokrates, Smith tarafından bir zamanda düşünülebilir diğer bir zamanda düşünülmez, ancak Sokrates değişmez. Bunun sadece ilişkisel olmayan yüklemeler için geçerli olduğunu (ki bu yüklemelere örnek olarak, *yürür*, *yeşildir*, *karedir* vb. verilebilir) ancak ilişkisel yüklemelerde (*kapıyı açar*, *A'ya çarpar* gibi) *Cambridge kriterinin* geçerli olmadığını söyler.<sup>176</sup> Gerçekten de değişimi bu şekilde algılayarsak, Tanrı'nın işin içinde olduğu ancak asla değişmediği birçok durumu varsayabiliriz. Mesela, bir insan, t zamanda Tanrı'ya ibadet ediyor, t'den sonraki bir zamanda ibadet etmiyor olabilir. Burada *Cambridge kriterine* uygun bir değişim vardır ancak Tanrı'nın değiştiğini söylemek mümkün değildir.

Ancak Tanrı'nın bu anlamda değişmediğini söylemek için, onun insanlarla ilişkisel bir durumunun olmadığını doğrulamak gerekir. Oysaki neredeyse bütün dinlerde Tanrı kullarıyla bir şekilde ilişki kuran bir varlık olarak tasvir edilir. Bu nedenle yukarıda tanımlandığı gibi ilişkisel yüklemelerin atfedildiği Tanrı, hem Hasker'e hem de Swinburne göre değişir, değişiyorsa zaman ile de bir bağlantısı var demektir.

Değişimin yanında zamansız Tanrı ile ilgili bir diğer ihtilaflı konu, yine değişime dayanarak zamansız Tanrı'nın her şeyi bilen bir varlık olamayacağıdır. Açık teistlerin her şeyi bilme görüşünde, bilinebilecek olan şeyler ile bir sınırlandırmanın var olduğunu görmüştük. Bu bağlamda zamansızlığı, mutlak her şeyi bilen varlık üzerinden eleştirmek ilk bakışta tuhaf gelse de, onlar geleneksel yaklaşımın bu

---

<sup>175</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 158-159.

<sup>176</sup> Swinburne, **a.g.e.**, s. 219-220.

anlamda kendi içinde tutarsız olduğunu ifade etmektedirler. Bu eleştirinin sadece açık teistlere ait olmadığını, analitik din felsefesinde son dönemlerde artan zamansalcılarca dile getirildiğini de ifade etmek gerekir. Bu itirazlara göre, Tanrı'nın zamansızlığı, onun âlim-i mutlak olmasıyla hatta zorunlu ve mükemmel varlık olmasıyla çelişkili bir durum oluşturmaktadır.

Buna örnek olarak Kretzmann verilebilir. Onun, zamansız ve değişmez olan bir Tanrı'nın, nasıl her şeyi bilen bir Tanrı olacağı ile ilgili bazı çekincelerinin olduğu söylenebilir. Çünkü her şeyi bilen varlık, zamanı da bilmelidir. *Mutlak ilim sıfatı ile değişmezlik sıfatının bir biriyle bağdaşmadığını* çünkü bilgide mükemmel olmanın eşyayı da olduğu gibi bilmeyi gerektiğini iddia eden Kretzmann, eşyanın değiştiğini bu nedenle Tanrı'nın da değiştiğini iddia eder.<sup>177</sup> Kurduğu argümantasyona göre;

- (1) Mükemmel bir varlık, değişime konu olmaz.
- (2) Mükemmel bir varlık, her şeyi bilir.
- (3) Her şeyi bilen bir varlık, zamanın kaç olduğunu da her zaman bilir.
- (4) Zamanın kaç olduğunu her zaman bilen varlık, değişime konu olur.
- Öyleyse (5) Mükemmel bir varlık değişime konu olur.
- Öyleyse (6) Mükemmel bir varlık, mükemmel bir varlık değildir.
- Sonuç olarak
- (7) Mükemmel bir varlık yoktur.<sup>178</sup>

Bu argümantasyonun, gücünü 4. öncülden aldığını söyleyebiliriz. Yani çıkarım, zamanın kaç olduğunu bilen bir varlığın değişmesi gerektiğine dayanır. Anlamak için daha basitleştirirsek, zamanın kaç olduğunu bilen biri, şimdi saatin 13.00 olduğunu bilir, 5 dakika sonra 13.05 olduğunu bilir. Burada saatin sürekli değişmesi sonucunda onu bilen de en azından zihninde böyle bir değişiklik bildiğini ve değiştiğini söyleyebiliriz. Ancak bu görüşe farklı itirazların yapıldığını söyleyen Kretzmann onları altı şekilde sınıflandırır.

Bu itirazları kısaca şöyle ifade edebiliriz: Öncelikle *A-itirazında* bilmenin nesnesindeki değişikliğin bilende bir değişikliği gerektirmediğini düşünenler bulunur. Çünkü böyle bir durumda nesnenin kesin olmayan bir karakteri zaten olabilir. Fakat nesnenin kesin karakteri olmasa bile oradaki değişiklik kişinin önce p'yi bilip daha

<sup>177</sup> Kretzmann, "Omniscience and Immutability", s. 409-421.

<sup>178</sup> Kretzmann, **a.g.m.**, s. 409-410.

sonra da p'nin olmamasını bilmesinde onun zihninde bir değişikliğin kaçınılmaz olduğu, bizce de haklı bir şekilde, Kretzmann tarafından dile getirilmektedir. Bir diğer itirazda, *B-itirazı*, zamanın kaç olduğunu bilen varlığın inançları, değişime konu olabilir ancak bir varlığın inancındaki değişim o varlığın kendisindeki değişim anlamına gelmez. Kretzmann, inançtaki değişimin, zihindeki değişimden daha fazla bir değişim etkisinde bulunduğunu söyler. *C-itirazı*, böyle bir varlığın evrendeki durumu, her anda bildiğini ve bu nedenle değişime konu olmaksızın bildiğini iddia etmektedir. Burada, bize göre mümkün olan olayları her şeyi bilen varlık eş zamanlı olarak görmektedir. Bu nedenle değişmeden bilmesi de mümkündür. Ancak böyle bir durumda, her şeyi bilmeyi, bizzat kişinin yazmış, yönetmiş, üretmiş, başlatmış ve bin kere izlemiş olduğu bir filmi bilmeye benzeten Kretzmann, mümkün olayların tamamlanmamış olmasına dayanarak bunun mümkün olmadığını ifade etmektedir. *D-itirazında* ise her şeyi bilen varlığın zaman ve mekânın ötesinde olarak değişime konu olmayacağı söylenmektedir. Burada mekânsal aşkınlığı bir kenara bırakan Kretzmann, zamansal aşkınlık ile aslında zamanın evrensel bir insani illüzyon olduğunun kastedildiğini söyler. Bu da mükemmel varlığın değişmezliğini korusa da zamanı bir illüzyona çevirdiği için değişmezliği her şeye dayatmak demektir. Böyle bir anlayış da bu bağlamda Hristiyan ya da Hristiyan olmayan görüşler için dikkate değer bir yorum olmaktan çıkmaktadır. Sonraki E ve F-itirazları da her şeyi bilmeyi inkâra dayanır. Zamanı bilen bir varlığın her şeyi bilmesi mantıksal olarak imkânsızdır ve mantıksal imkânsızı bilmemek mükemmelliğe zarar vermez. Bu her şeye gücü yeten varlığın mantıksal olarak sınırlanmış olmasının onun her şeye gücü yetmesini yanlışlamadığı gibidir.<sup>179</sup> Ancak bu durumda da klasik anlamda mükemmellik tanımı zarar görmüş olur. Kretzmann'ın bu makalesi bir yönüyle Tanrı'nın değişmez bir varlık olmasına karşı sürülen bir argüman olarak kullanılmasının yanında bir yönüyle de Tanrı'nın her şeyi bilmesinin klasik teizmdeki anlamıyla kabul edilemeyebileceğini de göstermektedir.

Açık teistler için değişme, zaman ve her şeyi bilme kavramlarının yukarıdaki anlamda bir tutarsızlık oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Kretzmann'ın

---

<sup>179</sup> Kretzmann, **a.g.m.**, s. 411-420.

buradaki iddialarının açık teistler için önemli olduğu ifade edilebilir. Çünkü makaleyi Kretzmann şöyle bitirmektedir: “Mutlak ilim, Tanrı’nın en zayıf tarafıdır.”<sup>180</sup> Açık teizme göre de klasik anlamıyla mutlak ilim Tanrı’ya atfedilemez.

Değişmezlik üzerinden yapılan bu değerlendirmenin yanında, zamansız Tanrı’nın, her şeyi bilen olamayacağını onun bilgisinin bu durumda sınırlandığını düşünenlerce de ele alındığını görmekteyiz. Mesela Arthur Prior, Tanrı için her şeyi bilmenin ne demek olduğunu sorguladığı makalesinde eğer Tanrı zamansız ise, o halde kendilerinde zamansız olan hakikatlerle sınırlandırılmış olmalıdır iddiasında bulunur. Çünkü Tanrı için “bilir” demek zamansızcılara göre kipsiz olarak düşünülmelidir.<sup>181</sup> Fakat Prior’a göre, bazı önermeleri kipsiz olarak algılamak imkânsızdır. Bu da Tanrı’nın bilemeyeceği zamansal şeyler alanı bırakmaktadır. Onun örneğine göre Tanrı “sınavlar şimdi bitti”yi bilemez. Çünkü bu önerme örneğin “Sınavların bitiş tarihi 29 Ağustos’tan bir gün öncedir.” önermesi ile “Şimdi 29 Ağustostur.” önermesini gerektirir. Tanrı zamansız olarak buradaki ilk önermeyi bilebilirdi ancak ikincisini bilebilir miydi? Prior’a göre Tanrı zamansız ise, sadece kipsiz önermelerle ilgilidir ve kipli önermeleri bilemez.<sup>182</sup> Tanrı’nın kipli önermeleri de bilen olması gerektiğini Wolterstroff’ta da görüyoruz. O da kipsiz zamanı kabul etmenin tutarsız olduğunu hatta hayatı anlamsızlaştırdığını ifade eder. Eğer kipsiz zaman kabul edilirse, annesinin ölmesinin yasını tutmak, milenyuma girmeye sevinmek gibi şeyler anlamsız olur.<sup>183</sup>

Tanrı’nın sadece kipsiz olayları bilmesi, kadim bir tartışma olan Tanrı’nın tekilleri bilip bilmediğiyle alakalıdır. Bu tartışmalarda klasik teistlerin, kipli önermeleri, kipsiz önermelere indirgediklerini ve buradaki zamansal ifadelerin bağlamsal olduklarını iddia ettiklerini görmekteyiz.<sup>184</sup> Hatta Hasker’in ifadesine göre, klasik teistlerin bu kipsel ifadelerin insanları da sınırladığını ve kipsizdir diye

---

<sup>180</sup> Kretzmann, **a.g.m.**, s. 421.

<sup>181</sup> “Ezeli hakikatler” ve “Tanrı hakkındaki hakikatler”in kipsiz ve zamanın dışında görülmesi için bkz. Roderick M. Chisholm, Dean W. Zimmerman, “Theology and Tense”, **Noûs**, 31/2, 1997, s. 262-265.

<sup>182</sup> Arthur N. Prior, “The Formalities of Omniscience”, **Philosophy**, 37/140, Nisan 1962, s. 116-117.

<sup>183</sup> Bkz. Wolterstroff, “Unqualified Divine Temporality”, s. 196, 206.

<sup>184</sup> Bkz. Paul Helm, “Timelessness and Foreknowledge”, **Mind**, 84/336, 1975, s. 517-518.



bilinemez olmadıklarını öne sürdüklerini görüyoruz.<sup>185</sup> Buna göre bağlamsal ifadeler hepimiz için geçerlidir ve bağlamsal ifade edilmiş diye biz, o bilgiye sahip olmadığımızı söylememekteyiz. Ancak bağlamsal referanslar doğru olsa bile, Hasker, Tanrı'nın şimdi neyi bildiği sorusuna bir zamansızcı, "hiçbir şey" diye cevap veriyorsa Tanrı'nın her şeyi bilen olmasını doğrulamak yanlış olabilir der. Buna "hiçbir şey" yerine "her şey" diye cevap verildiğinde ise "şimdi" zarfının, Tanrı'nın bilmesini değil, bizim konuştuğumuz zamanı niteleyeceğinden "hiçbir şey" demenin daha tutarlı olduğunu söyler.<sup>186</sup> Bize öyle görünüyor ki bu konudaki karışıklık, zamansız Tanrı'ya farklı bir türde eşzamanlılık atfeden zamansızcıların bu iddialarında, zamansalcıların, insanların dâhil olduğu bir eşzamanlılık için bir tutarsızlık görmeleridir. Ayrıca her şeyi bilmenin zamanda bir uzanım ya da konum gerektirip gerektirmediği tartışmalarıyla bu doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle klasik teistler arasında Tanrı'ya atfedilen bilginin sezgisel olduğu ve böylece zaman ile herhangi bir çelişki taşımadığını belirtenler de bulunmaktadır.

### 3. Tanrı'nın Bilgisinin Sezgiselliği ve Zamansallık

Açık teistlerin, Tanrı'nın bilgisini, sınırlı bir her şeyi bilme olarak anlamalarının altında, Tanrı'nın bilgisinin önermesel olarak görülmesi olduğunu düşünenleri görmüştük. Onlar sezgisel ilahi bilgi<sup>187</sup> ile bu tür bir sınırlamanın veya Tanrı'ya inanç atfetmenin mümkün olmadığını kabul ediyorlardı. Ancak sezgisel ilahi bilginin atfedildiği bir Tanrı fikrinin, klasik tasavvurdaki zamansız bir Tanrı fikri ile ne kadar uzlaşacağı Hasker'e göre tartışmalıdır.

Haskere göre, zamansız bir Tanrı "metafiziksel olarak şimdi"de olan bir şeyin sezgisel olarak, doğrudan farkında (*immediated awareness*) olamaz. Bu nedenle zamansız sezgisel bilgi tutarsızdır.<sup>188</sup> Çünkü zamansal olaylar, zamanda ve zamansal ardışıklığın aracılığı ile oluşur. Onları önceden ifade edildiği gibi Alston'un söylediği

---

<sup>185</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 160.

<sup>186</sup> Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 161-162.

<sup>187</sup> Tanrı'ya sezgiselliğin atfedilmesi, kelimedan kaynaklı bir karışıklığa sebep olabilir. Burada Alston'un "divine intuitive knowledge" dediği ve Tanrı'nın önermesel olmayan bilgisi kastedilmektedir. Bu konuda Alston'un "Does God Have Beliefs" makalesine bakılabilir.

<sup>188</sup> William Hasker, "The Absence of a Timeless God", **God and Time: Essays on the Divine Nature**, ed. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2002, s. 184-186.

tarzda doğrudan tecrübeleyen varlık da zamansal olmalı ve zamansal ardışıklığı tecrübe etmelidir. Zamansal şeylerin Tanrı için şimdi olması, Tanrı'nın da zamansal olmasını gerektirir.<sup>189</sup> Burada Hasker'in, bir zamansal olayın ya da durumun aracısız farkındalığına sahip olabilmek için, zamansal olmayı şart koştuğu görülmektedir. Stump ve Kretzmann'ın yazdığı şekliyle Hasker'in iddiası şudur:

“(H) Zamansal şeylerin doğrudan farkında olmak için zamansal varlık olmak gerekir.”<sup>190</sup>

Hasker, bu iddiası için şöyle bir argümantasyon kurar:

- 1- Eğer Tanrı bir şeyin doğrudan farkında ise, o şey Tanrı için metafiziksel olarak şimdidir. (öncül)
- 2- Eğer Tanrı zamansal şeyleri biliyorsa, onların bütün zamansal aşamalarını bilir. (öncül)
- 3- Eğer Tanrı zamansal şeylerin doğrudan farkında ise, onların bütün zamansal aşamaları Tanrı için metafiziksel olarak şimdidir. (1 ve 2'den)
- 4- Bir zamansal varlığın zamansal aşamaları, Tanrı için metafiziksel olarak şimdi ise ya ardışık olarak ya da eşzamanlı olarak şimdidir. (öncül)
- 5- Eğer Tanrı zamansız ise, hiçbir şey onun için ardışık olarak şimdi olmaz.
- 6- Eğer Tanrı, zamansız ve zamansal şeylerin doğrudan farkında ise, bütün zamansal aşamalar eşzamanlı olarak metafiziksel olarak onun için şimdidir. (3-5'ten)
- 7- Eğer zamansal bir varlığın zamansal aşamaları, eş zamanlı olarak metafiziksel olarak Tanrı için şimdi ise, bu aşamalar eş zamanlı olarak var olur. (öncül)
- 8- Bir zamansal varlığın zamansal aşamaları eşzamanlı olarak var olmaz.
- 9- Eğer Tanrı zamansız ise, zamansal varlıkların doğrudan farkında olmaz. (6-8'den)<sup>191</sup>

Bu argümantasyonda bizce en önemli ifade “metafiziksel olarak şimdi”dir. Hasker, bu ifadenin biraz açıklama gerektirdiğinin farkındadır ve onunla, söz konusu şeyin literal olarak şimdi olmasını, bizzat kendi varlığıyla şimdi olmasını ve “epistemik olarak şimdi”den bu yönüyle farklı olduğunu kasteder. Örnek olarak sevdiğimiz biri ile geçirdiğimiz son zamanları düşündüğümüzde o, epistemik olarak şimdi bizimle olabilir ama metafiziksel olarak şimdi bizimle değildir.<sup>192</sup> ‘Şimdi’nin bu şekilde metafiziksel ve epistemolojik ayrımını Delmas Lewis ve Pike’da de görüyoruz. Pike, Boethius’un yaptığı ezellik tanımında yer alan “present”in, Latince kökü olan

---

<sup>189</sup> Hasker, “Yes, God Has Beliefs”, s. 390-391; Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 168-170.

<sup>190</sup> Eleonore Stump, Norman Kretzmann, “Eternity, Awareness and Action”, **Faith and Philosophy**, 9/4, 1992, s. 475.

<sup>191</sup> Hasker, “The Absence of a Timeless God”, s. 186.

<sup>192</sup> Aynı yer.

“*praesens*”in İngilizcedeki gibi iki farklı anlama geldiğini ve belirsiz bir kelime olduğunu söyler. Buna göre, epistemolojik olarak, bir şeyin farkında olma, doğrudan farketme anlamında kullanıldığı gibi bir şey ile veya bir şey boyunca var olma gibi lokasyon belirttiği de söylenebilir. İkincisi metafiziksel olarak şimdi olma şeklinde isimlendirilir.<sup>193</sup> Brian Leftow, bu metafiziksel olarak şimdiyi, gerçek olarak şimdi (*really present*) şeklinde anlayarak, Hasker’in kurduğu argümanı şöyle yazar:

- 1- Tanrı zamansal şeylerin doğrudan farkındadır.
- 2- Bütün x’ler için, eğer x zamansal şeylerin doğrudan farkındaysa, bunlar, x’in farkındalığında gerçekte şimdidir.
- 3- Bütün x’ler için, eğer zamansal olaylar x’in farkındalığında gerçekte şimdi ise, x zamansaldır.
- 4- Bu nedenle Tanrı zamansaldır.<sup>194</sup>

2’deki gerçekte şimdi olarak farketmenin, farkedildiği zaman “elde edilme (*obtain*)” olarak Hasker tarafından anlaşıldığını iddia eden Leftow’a göre, burada insan algısı ile Tanrı’nın sezgisel bilmesi arasında fark vardır. Burada metafiziksel şimdiyi Leftow’un “şimdi oluşma” olarak anlamlandırdığını görmekteyiz. Bu nedenle oluşma ile farkındalık arasında kurduğu ilişkiye binaen insan ile Tanrı’nın doğrudan farkında olmasının farklı olduğunu söyler. İnsan tecrübeleri, tecrübelerin nesnelere insan beynine kadar zaman alan, süren kozal zincirlerle üretilir. İlgili kozal zincirler yeterince uzun sürerse, bir olayın oluşmasının farkındalığından önce elde edilmesi son bulabilir. Örneğin güneşin yüzeyinden t zamanda bir ateş yükseliyor ve dünyada t+8’de S tarafından görülüyor olabilir. Burada farkındalık, olayın oluşma anında değil, ondan sonraki zamanda oluyor diyor Leftow’a göre Tanrı için böyle bir durum olamaz.<sup>195</sup> Bu nedenle yukarıdaki 2.öncülü çeşitli şekillerde değiştirerek Tanrı’nın zamansız bir şekilde doğrudan farkında olarak sezgisel bilgiye sahip olacağını göstermek ister. Bu değişime göre 2’yi şu şekilde yeniden okur:

(2c) Bütün x’ler için, eğer x, zamansal olayların doğrudan farkında ise, olayın elde edilmesi ile x’in onu farketmesi arasındaki zamansal boşluk aşırı şekilde küçük olmalıdır.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Delmas Lewis, “Eternity, Time and Tenselessness”, **Faith and Philosophy**, 5/1, 1988, s. 75-77; Pike, **God and Timelessness**, s. 11-13.

<sup>194</sup> Brian Leftow, “Timelessness and Divine Experience”, **Sophia**, 30, 1992, s. 44.

<sup>195</sup> Leftow, **a.g.m.**, s. 44-47.

<sup>196</sup> Leftow, **a.g.m.**, s. 46.

Bu öncülün de ona göre, şöyle okunduğunda ilahi zamansızlığa karşı olmadığı görünür:

(2d) Bütün x'ler için, eğer x, zamansal olayların doğrudan farkında ise, olayın elde edilmesi ile x'in onu farketmesi arasındaki zamansal boşluk vardır ve bu boşluk aşırı bir şekilde küçüktür.<sup>197</sup>

Burada zamansal bir boşluğun olması, her durumda Tanrı'nın doğrudan farkındalığı için farklı algılanabilir. Bu nedenle öncülün şöyle değiştirilmesi Leftow'a göre, Tanrı için daha uygundur:

(2e) Bütün x'ler için, eğer x, zamansal olayların doğrudan farkında ise, olayın elde edilmesi ile x'in onu farketmesi arasındaki zamansal boşluk varsa, bu boşluk aşırı şekilde küçük olmalıdır.

(2e\*) Eğer Tanrı, zamansal olayların doğrudan farkında ise öyleyse, olayın elde edilmesi ile Tanrı'nın onu farketmesi arasında zamansal bir boşluk varsa, bu boşluk aşırı şekilde küçüktür.<sup>198</sup>

Bu şekilde Leftow, Tanrı'nın zamansızlığına karşı güçlü bir argüman olarak gördüğü Hasker'in iddiasının (H), geçersiz olduğunu gösterdiğini düşünür.

Ancak Hasker, Leftow'un yazdığı şekliyle 2. öncüldeki gerçek şimdi ile, bir tür elde etme, oluşma anlamı kastetmediğini ifade eder. Hatta Leftow'u, kendisinin bu iddiasını sadece *God, Time and Knowledge* kitabından okumak ve tam anlamamak ile eleştirir. Çünkü Hasker'e göre burada kendisi, "metafiziksel şimdi" olanı, bizim fiziksel şeylere sahip olduğumuz gibi anlaşılmasının yanlış olduğunu ve "doğrudan farkındalığı" insan algısının bir özelliği yapmadığını, Tanrı'nın, Alston'un sınıflandırması ile en yüksek mutlak algılamaya sahip olduğunu ifade eder.<sup>199</sup> Bu nedenle sadece oluşan şeylerin farkında olmak gibi bir tanımlama içerisine girmediğinde Leftow'un bu itirazını doğru bulmaz.

Gregory A. Ganssle de, Leftow'un iddia ettiği gibi her algının "zaman alan" bir şey olmadığını söyler. Duyu algısı doğrudan ve zaman alan bir şey olabilir ancak sezgisel farkındalığın zaman almayacağını düşünmek için iyi sebepler vardır. Bir

---

<sup>197</sup> Leftow, **a.g.m.**, s. 46.

<sup>198</sup> Leftow, **a.g.m.**, s. 47.

<sup>199</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 186-187. Alston'un doğrudan farkındalık için yaptığı sınıflama için bkz. William P. Alston, **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**, Ithaca, Cornell University Press, 1991, s. 21-22.

nesneyi, örneğin Leftow'un verdiği örnek ile güneşteki ateşi, görmek ile algılamak duyu algısına girer. Ancak mutlak doğrudan algılama ise farklıdır. Örneğin insan kendi şuur durumlarını böyle algılar. Yorgunluk hissedildiğinde başka şuur durumu yoktur. Leftow ise burada aradaki kozal zinciri önce tanımlar ve bu kozal zincirin kendisi zaman alan, süren bir şey olduğunu söyler. İnsani duyu algıları ile bu yönde bir analogi kurmak bu nedenle yanlış olabilir.<sup>200</sup> Burada bizce söylenmesi gereken önemli bir şey vardır. Leftow'un zaman almayı, kozal zincire bağladığı, Ganssle'nin dediği gibi doğrudur. Ancak onun, Tanrı'nın bilgisine kadar değiştirerek yeniden yazdığını gördüğümüz 2.öncülde en son (2e\*) Tanrı için böyle kozal bir zincirin ve dolayısıyla zamansal bir boşluğun olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. O, Hasker'in metafiziksel şimdi kavramını, algılama anında oluşma olarak algıladığı için bu şekilde bir analogi ile durumu çözmeye çalışmaktadır. Ganssle ise burada duyu algısı ile sezgisel algının bu şekilde yan yana getirilmesinden rahatsızdır.

Bunun dışında (H)'nin farklı açılardan eleştirildiği de görülmektedir. Bunlardan bir diğeri de Alston'un, Hasker'in argümantasyonundaki 7.öncülü inkâr etmesidir. Ona göre Tanrı'nın ardışıklık olmayarak, kendinde zamansal ardışık olan bir şeyin doğrudan farkında olabileceğini kabul etmemek için bir sebep yoktur. Alston'un öğrencisi Ganssle'nin de, hocası gibi Tanrı için ardışık olarak şimdi olan bir şeylerin olmadığını, Tanrı'nın bilmesinin ardışık olmasının reddedilmesi gerektiğini kabul ettiğini görmekteyiz. Alston'un her ne kadar Tanrı'nın sezgisel bilgisi ve doğrudan farkındalığı için zamansız veya zamansal bir yorum yapmadan nötr bir tavır takındığını Ganssle'den öğrenecek de; Ganssle'nin, sezgisel farkındalığın, zamansızlığı gerektirdiğini savunduğunu görüyoruz. Ona göre Tanrı için bütün zamanlar, eşzamanlıdır, ardışık değildir, geçmiş, geçmiş olarak, gelecek, gelecek olarak şimdi de şimdi olarak Tanrı'nın doğrudan farkındalığı ve bundan dolayı da sezgisel bilgisi içerisindedir.<sup>201</sup> Bu durumda, (t<sub>2</sub>'nin şimdi, t<sub>1</sub>'in geçmiş ve t<sub>3</sub>'in gelecek olduğu varsayılırsa) Tanrı'nın t<sub>1</sub>, t<sub>2</sub> ve t<sub>3</sub>'te bilmesinin hiçbir farkı yoktur. Burada şimdilik niteliğine (*the property of nowness*) neyin sahip olduğu ve şimdiliğin nasıl algılanması

---

<sup>200</sup> Gregory E. Ganssle, "Leftow on Direct Awareness and Atemporality", **Sophia**, 34/2, 1995, s. 30-37.

<sup>201</sup> Gregory E. Ganssle, "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge", **International Journal for Philosophy of Religion**, 34, 1993, s. 175-178.

önemlidir. Ganssle'ye göre sadece  $t_2$  gerçek olarak şimdilik niteliğine sahiptir. Her bir zaman da kendi zamanında bu niteliğe sahiptir. Bütün anların, bütün niteliklerin doğrudan farkında olan, bütün zamanlarda olan Tanrı, bundan dolayı “şimdi olarak şimdi olan” anı, ona şimdi olacak ve şimdi olmuş olan bütün anlardan ayıracak yola sahip değildir, hala zamanın ne olduğunu bilmez, ancak bu zamanlardaki şeylerin doğrudan farkındadır. Hasker bu argümanın başarısız olduğunu söyler. Çünkü Tanrı, Ganssle'nin söylediği gibi  $t_2$ 'nin,  $t_2$ 'de şimdi olduğunu ve  $t_1$  ve  $t_3$ 'ün şimdi olmadığını ayırt ettiği zaman  $t_2$ 'yi bilmektedir.<sup>202</sup> Her bir zamanı kendi zamanında bilmesi Tanrı'nın şimdiiyi diğer zamanlardan ayırt ederek bildiğini göstermektedir.

(H) iddiasına yapılan bir diğer eleştiri de zamansallık ve mekânsallık arasında yapılan analogiye dayanır. Stump ve Kretzmann, Hasker'in bu iddiasının, kendisinden önce Lewis tarafından dile getirilen başka bir iddiaya benzediğini ifade ederler. Lewis'e göre de bir ezeli varlık için metafiziksel olarak şimdi olabilmek, o şeyin kendisinin de ezeli olmasına bağlıdır. Hasker'in iddiası ile bu iddia birleştirildiğinde daha genel bir prensip ortaya çıkar:

(GP)  $x$ ,  $y$ 'nin doğrudan farkında ya da epistemik olarak şimdi olabilmesi için sadece sadece  $x$  ve  $y$ 'nin aynı varlık modunu paylaşmaları gerekir.<sup>203</sup>

Stump ve Kretzmann'ın ortaya çıkardığı bu prensibin kendi EZ-eşzamanlılık prensipleri ile bağdaşmaz olduğu açıktır. Onlar, şimdi olabilmek için aynı varlık modunun paylaşılmasının kolay kabul edilebilir olmadığını, Tanrı'nın mekânla ilişkisi üzerinden ele alırlar. Herhangi bir geleneksel veya açık teist, bu prensibi mekâna uygulamak istemez. Tanrı, mekânsal varlıklar ile mekânsal olarak aynı modu paylaşmamasına rağmen mekânsal varlıkları bilmekte ve etkileyebilmektedir. Bu ezeli Tanrı görüşünü savunanlarca sıkça dile getirilen bir argümandır. Tanrı mekânsız iken mekândakiler ile ilişki kurabilmekteyken, zamansız iken zamandakiler ile neden ilişki kuramasın?<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 191-192.

<sup>203</sup> Stump, Kretzmann, **a.g.m.**, s 476.

<sup>204</sup> Stump, Kretzmann, **a.g.m.**, s 476-477; Ayrıca bkz. Paul Helm, **Eternal God: A Study of God without Time**, Oxford, Oxford University Press, 1997, s. 45-46; Helm, “Timelessness and Foreknowledge”, s. 520.

Hasker bu eleştirilere karşı Tanrı'nın asli olarak mekânsal olmamasını ve mekânsal şeylerden ayrıldığını kabul ederek, onun her yerde olma (*omnipresence*) sıfatını hatırlatır. Buna göre inananın Tanrı'yı her yerde hazır olduğunu kabul ettiğini ayrıca Stump ve Kretzmann'ın bu konuda verdiği örnekte de açık olmadıklarını ifade eder.<sup>205</sup> Örnekte *Monica* adlı biri, tek boyutlu *Aleph* dünyasındaki *Nabal* adlı kişi ile iletişime geçiyor. Monica, çoğumuzun anladığı sıradan şeyleri söylediğinde Nabal'ın üç boyutlu bu dünyayı anlamasının zorluğuna dikkat çekiliyor. Buna göre zamansal varlıklar için kavranamaz ve imkânsız görünen şeyler, ezeli varlığın bulunduğu en yüksek boyutluluk noktasında bir hiçtir ve bu gerçeği itiraf etmemek bizim kıt görüşümüzündür.<sup>206</sup> Ancak burada Hasker'e göre Monica'nın tek boyutlu *Aleph*'i bilmesi, kendi dünyasının boyutlarından biri olarak kabul edildiğinden mümkün iken, Tanrı'nın zamansızlık doktrinine göre yaratılmış dünyanın zamansal boyutunu paylaşması mümkün değildir. "Anselm'in bariyeri" olarak isimlendirdiği prensibe göre (Tanrı zamanda ne vardır, ne bilir ne de eylemde bulunur, Tanrı ile yaratılmış şeyler arasında bu derece keskin bir ayrım vardır.) Tanrı'nın bu dünya ile arasında böyle bir paylaşım mümkün değildir. Bu nedenle hikâyedeki bu analogiden farklı bir durum söz konusudur ve problem hala devam etmektedir.<sup>207</sup>

Hasker'in bu konudaki iddiasının temelinde, zamansal varlıkların ardışık veya eş zamanlı olan yapısının, zamansız bir Tanrı tarafından sadece eş zamanlı olarak sezgisel bir şekilde farkedilmesinin tutarsız olması vardır. Eş zamanlılık ve ardışıklık meselesi, Tanrı'nın zamansız olmasının en problemlili konularından biridir. Sezgisel bilgi gibi aracısız ve doğrudan farketme konusunu bu ardışıklık ve eş zamanlılık içinde değerlendirmenin kendinde zorlukları vardır. Tanrı, ardışık olanı da eş zamanlı olarak bizim bilmediğimiz şekilde farkederek demek bu zorluğu çözer gibidir. Fakat bu durum, bizim bilemeyeceğimiz şekilde bir çözümün olabileceğini söylemenin ne kadar tutarlı olduğunu hep sorgular. İşte bu nedenle Hasker'e göre zamansız sezgisel bilgi tutarsızdır. Tanrı zamansaldır ve geleceğe açıktır.

---

<sup>205</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 189.

<sup>206</sup> Stump, Kretzmann, **a.g.m.**, s 470-473.

<sup>207</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 189.

#### 4. Zamansal Tanrı ve Açık Gelecek

Tanrı'nın zamansızlığı veya zamansallığı konuları Hasker'e göre, insan özgürlüğü ve Tanrı'nın önbilgisinin bağdaşıp bağdaşmadığı problemiyle bire bir bağlantılı olarak incelenmelidir. Nihayetinde zamansızlığı, Boethius, Anselm ve Aquinas bu problem çerçevesinde ele almıştır. Fakat Tanrı ve zaman ilişkisinin çalışıldığı metinlerde bazen asıl hedefin kaçırıldığını dile getiren Hasker'den, ezeliğin bu mecrada çalışılmasının daha uygun olduğunu okumaktayız.<sup>208</sup> Hatırlanacağı üzere açık teistler için, gelecek Tanrı için de açık, henüz var olmadığı için bilinmesi mümkün değil ve insanın gelecek eylemleri ve seçimleri de bu nedenle önbilinmemiş ve belirlenmemiştir. Bu kısımda geleceğin Tanrı için açık olmasının, Tanrı-zaman ilişkisi üzerinden ne demek olduğu ve zamansız bir Tanrı anlayışı içinde insanın özgürce eylemde bulunması sorununu inceleyeceğiz.

Geleceği açık kabul etmek, zaman teorileri içinde bir taraf olmak demektir. Zamanın bir yönü olup olmadığı ile ilgili tartışmalara dayanan ve J. Ellis McTaggart<sup>209</sup> tarafından isimlendirildiği şekliyle, zamanla ilgili iki teori vardır: A-serisi (veya dinamik teori) ve B-serisi (veya statik teori). Bunlar geçmiş, şimdi ve geleceğin nasıl bir düzen ya da sıra, dizi içinde olduğunu, ontolojik yapıları ve birbiriyle ilişkileri açısından farklı iki durumu temsil eder.

A-serisinde olaylar arasında geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde zamansal bir ilişki söz konusu olup, bunlar sabit değil dinamiklerdir. Diğer taraftan B-serisinde olaylar arasında sadece öncelik, sonralık ve eş-zamanlılık ilişkisi vardır. Bu ilişki asla değişmeyen hep aynı şekilde statik bir durum ortaya koyar.<sup>210</sup> Örneğin B-serisine göre, bütün zamanlarda benim ilkokulda öğrenci olmam, lisede öğrenci olmamdan öncedir ve bu öncelik sonralık ilişkisi değişmeyecektir. Ancak A-serisine göre ise ilkokulda öğrenci olmam bulunduğu zamanda şimdi iken, lisede öğrenci olmam zamanında geçmiştir. Ters bir şekilde de lise de öğrenci olmam, ilkokulda öğrenci olduğum

<sup>208</sup> Hasker, "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'", s. 170-171.

<sup>209</sup> Bkz. J. Ellis McTaggart, "The Unreality of Time", *Mind*, 17/68, 1908, s. 457-474.

<sup>210</sup> Zaman teorileri için bkz. Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013, s. 371-393; Engin Erdem, "Zaman ve Kip", *Felsefe Tartışmaları*, 44, 2010, s. 49-72; Zikri Yavuz, "Modern Zaman Teorileri ve Zamanın Gerçekliği", *Felsefe Dünyası*, 56, 2012/2, s. 189-201.



zamanda gelecektir. Yani burada iki olgu arasında değişen dinamik bir ilişki söz konusudur. Statik ve dinamik zaman teorileri için içinde fiziğin de olduğu daha kompleks bir çalışma alanını gerektirir. Biz burada, konumuzla özel ilgisi bağlamında, özellikle zamansız ve zamansal Tanrı anlayışlarının kendilerine dayanak aldıklarını gördüğümüz şekilde meseleyi ele alacağız. Bu nedenle bu iki teorinin ne olduklarını daha basit ve anlayacağımız bir şekilde açıklamaya çalışacağız.

Açık teizmin kabul ettiği geleceğin şu anda var olmadığı fikri, anlaşıldığı üzere, bu iki teoriden dinamik zaman teorisine dayanır. Karşısında yer alan statik teoride ise geçmiş, gelecek ve şimdinin bütün olayları ontolojik olarak eşit düzeydedir. Artık var olmayan “eski” olaylar yoktur ve var olacak olan “yeni” olaylar da yoktur. Geçmiş, gelecek, şimdi, “hepsi şimdide var olurlar”.<sup>211</sup> Onların bu şekilde farklı algılanması, algılayan özneye bağlıdır.

Geçmiş, şimdi ve gelecek tek blok halindedir ve dördüncü boyut olarak zaman, mekân ile uzay-zamanı oluşturur. Zamandaki şimdi, uzaydaki “burası” gibidir. Özne her neredeyse, bulunduğu yer onun için, burasıdır. Bunun gibi, özne hangi zamandaysa o zaman, onun için şimdi olmaktadır.<sup>212</sup> Buna göre gerçekte durağan olan bir fiziksel olay, onu gözlemleyen öznelerin bilinçlerince akıyormuş gibi kavranır ve bu ortak izlenim nesnel bir algıyla karşı karşıya bulunuluyormuş duygusu yaratır. Tıpkı tat, renk gibi ikincil niteliklerin öznelerarası ortaklığı ile, bunların da nesnelmiş izlenimi vermesine benzetilir. Zaman da böyle bir nesnelliğe aslında sahip değildir.<sup>213</sup> Nesnel olarak zamanın durağan olduğu bu iddia, ilk bakışta kavranması güç gibi durmasına karşın, günümüzde bilim adamlarınca özellikle izafiyet teorisi sonrası benimsenen bir görüştür. Fakat zamanın bu durağanlığına karşı, fizikte termodinamiğin ikinci yasası ve elektromanyetik dalgaların sürekli yayılımı ve geriye dönmesinin mümkün

---

<sup>211</sup> Hasker, “God’s Time”, s. 3.

<sup>212</sup> Arda Denkel, “Geçmiş Zaman”, **Düşünceler ve Gereççeler II**, ed. Arda Denkel, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s. 141.

<sup>213</sup> Bkz. Arda Denkel, “Zaman Durağan mıdır?”, **Düşünceler ve Gereççeler II**, ed. Arda Denkel, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s. 124.

olmadığı gibi delillerin de zamanın akıyor olduğu iddiası için kullanıldığını görmekteyiz.<sup>214</sup>

Dinamik teoride ise zaman, gerçek bir değişimi içeriyor demek, yeni şeylerin varlığa geldiği, eski şeylerin de varlıktan çıktığı bir durumu ifade etmektedir. Yani bu teoride geçmiş olaylar artık oluşmayan, gelecek olaylar henüz oluşmayan olaylardan oluşur ve şimdi ontolojik bir gerçekliğe sahip olarak geçmiş ve gelecekte ayrılır. Bu nedenle şimdi, “özel zamansal bir konuma” sahiptir. O bilfiil olarak şimdi var olan şeylerden oluşur ve kendisi hakkında doğrudan bir şeyler yapabildiğimiz tek şeydir.<sup>215</sup> Bu teorilere göre, olguların dilsel olarak ifade edilmesinde de farklılıklar bulunur. Geçmiş, şimdi ve geleceğe ontolojik farklı statüler atfeden dinamik teoride, kipler sadece insan algısının ve tecrübesinin bir ürünü değildir. Varlığın gerçek doğasını yansıttığı için insan zihninde kendisine bir karşılık bulan temel ontolojik ayrımlara tekabül etmektedir. Bu nedenle bu teoriye kipli, tersini savunan statik teoriye de kipsiz teori denilmektedir.<sup>216</sup>

Bu durumda açık teizmin dinamik teoriyi neden savunduğu da ortaya çıkmaktadır. Açık teizme göre, gelecek, gerçek bir realiteye sahip değildir, bu nedenle bilinebilen bir gelecek de yoktur ve açıktır. Hatta ikinci bölümde gördüğümüz üzere, açık teistler için, gelecek zamanlı özgür önermelerin herhangi bir doğruluk değerinin olmaması, ancak gerçekleştikleri zaman doğruluk değerine sahip oluşları da bu teorinin bir sonucudur denilebilir.<sup>217</sup> Bu nedenle açık teizm için, geçmiş, şimdi ve gelecek serisi ve bunların değişebilmesi neticesinde doğruluk değerleri de değişir.

Dinamik zaman teorisinin geçmiş, şimdi ve geleceğe biçtiği bu ontolojik statüden dolayı ezililik (*eternalizm*) –şimdinin ontolojik olarak tek olmadığı, gelecek ve geçmişin de gerçek olduğu tezi– karşısında, şimdıcilik (*presentism*) olarak da

---

<sup>214</sup> Fizikte zamanın nasıl olduğu, bizim kavrayamayacağımız ve burada anlatamayacağımız genişlikte bir konudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman**, s. 344-399. Ayrıca bkz. Arda Denkel, “Her Dönemde Gündemde Olan Bir Soru: Zaman Akıyor mu?”, **Düşünceler ve Gereksinimler II**, ed. Arda Denkel, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s. 118.

<sup>215</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 2-3.

<sup>216</sup> Erdem, **a.g.m.**, s. 51, 61.

<sup>217</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Dean Zimmerman, “The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism”, **Science and Religion in Dialogue**, ed. Melville Stewart, Malden, Mass., Wiley Blackwell, 2010, s. 791-809.

isimlendirilir. Şimdıcilik, geçmiş ve gelecek şeylerin şimdinin sahip olduğu ontolojik bir kıymette var olduklarını inkâr eder. Örneğin, David M. Woodruff'un deyimiyle, Sezar artık yoktur, torunların gelecek şeyler olabilir. Buna göre var olan şeyler şimdinin bir parçasıdır, artık olmayan şeyler geçmiştir ve olacak ancak henüz olmamış şeyler de gelecektir.<sup>218</sup>

Şimdıciliği yani dinamik teoriyi daha kabul edilebilir yapan şey, onun, bizim şimdinin tek olduğu tecrübemize dayanmasıdır. Bu nedenle Hasker'e göre o, sağduyuya daha yakındır ve zamandaki şeyleri düşündüğümüzde, bunu açıklayan en iyi teoridir.<sup>219</sup> Bu bağlamda kiplerin bizim dünyaya bakışımızdaki temel ve ayrılmaz bir unsur olduğu düşünülürken, gerçekliğin kendisinin kipsel bir yapıya sahip olduğu için dilin de kipsel öğelerden ayrılmaz olduğunu düşünerek dinamik teoriyi destekleyenler de bulunmaktadır. Yani biz olguları zamanın içinde ontolojik statülerinin gerçekliği üzerinden kiplerle anlatmaktayız. Kipli cümlelerin bir ardışıklık ve eş zamanlılık ile kipsiz cümlelere dönüştürülebileceği söylenebilse de böyle bir dönüşümde anlam kaybının meydana geleceği görüşü bulunur.<sup>220</sup> Böylece açık teistlere göre, dilin ve tecrübenin bize sunduğu şey şimdıcilik yani dinamik teoridir.

Dinamik teorinin, sadece şimdiye realite atfetmesi, Tanrı'nın zamanla ilişkisinde zamansalcı olmayı da gerektirmektedir. Çünkü bu durumda Tanrı'nın, "gerçek" şimdide olan şeylerle ilgisinde kendisi de bu gerçeklik ile eş zamanlı olmalıdır. Ancak statik teori, bunun tam tersine, geçmiş, şimdi ve geleceği aynı ontolojik düzeyde gördüğünden, hepsini bir arada tecrübe etmenin mümkün olduğu bir eşzamanlılık fikrine kaynaklık edebilir. Bu da Tanrı'nın zamansızlığı görüşünü destekler görünür. Stump ve Kretzmann'ın ezililik anlayışlarında gördüğümüz üzere, bu dört boyutlu statik zamana dayanarak, her öznenin kendi referans çerçevesinde farklı eşzamanlar mümkün olabilmekte ve Tanrı'nın kendi ezeli referans çerçevesinde değişmeyen bir

---

<sup>218</sup> David M. Woodruff, "Presentism and the Problem of Special Relativity", **God in Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism**, ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman, Eugene OR, Pickwick Publications, 2011, s. 96.

<sup>219</sup> Hasker, "God's Time", s. 4-5.

<sup>220</sup> Bu konuda daha derin kompleks fikirlerin olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Yavuz, **a.g.m.**, s. 193-196. Ayrıca kipli ve kipsiz semantik görüşler için bkz. Ned Markosian, "Time", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/time/> 09.09.2014.

durum, bizim referans çerçevemizde değişen ve akan bir durum olarak algılanabilmektedir.

Yani yaratıcının bakış açısı ezeli iken, insanlar için evren zamansal ardışıklık olarak görünür. Tanrı ise her şeyi bir anda görür, onun bakış açısıyla evren bir anda var olur.<sup>221</sup> Bu da Tanrı'nın zamansızlığın bir dayanağını oluşturmaktadır. Ancak değişimin olmadığı bir zamanda insanın gelecek eylemlerinin liberteryan anlamda özgür olabilmesinden bahsedilebilir mi? Arda Denkel'in de ifade ettiği gibi, zaman kavramını dördüncü bir boyut olarak düşündüğümüzde artık bir kaderci miyiz? Ve evrenin geleceğinin şimdiden her bir ayrıntısına değin belli olduğunu, bunun değiştirilmesinin olanaksızlığını öne sürmek durumunda mıyız? Çünkü zamanı bir boyut olarak kavrayıp onun her noktasına eşit bir gerçeklik yükleyince geleceği de tıpkı geçmiş gibi hem gerçek hem de değişmez kılmaktayız. Buna göre geçmişini değiştirmek nasıl elimizde değilse geleceği de değiştiremiyoruz.<sup>222</sup>

Bütün buraya kadar anladığımız odur ki geleceğin ontolojik statüsü hakkındaki bu iki görüş, önbilgi tartışmalarında önemli bir rol oynar. Eğer gelecek var olmuşsa yani gerçek ise Tanrı onu bilmek zorundadır. Fakat o var olmamışsa o zaman bilinecek -literal olarak- hiçbir şey yoktur.<sup>223</sup> Bunun yanında özgür irade görüşü, gelecek ve geçmiş arasında derin bir ontolojik farkı varsayar. Bu durumda statik teori doğrusa özgür irade kavramı bir illüzyon olarak boşa çıkar. Bu teoriye göre ontolojik farklılık yok, bir veya birden fazla mümkün gelecek yok, tek bir, bilfiil olacak olan eşit derecede geçmişle belirlenen bir gelecek vardır.<sup>224</sup> Hasker dört boyutlu bu statik zaman teorisini esas alarak bir gelecek zamanlı özgür önerme için kurduğu argümantasyonda özgür eylemin mümkün olmadığını anlatmaktadır. (Biz de onun örneğini, ikinci bölümdeki gibi kendi örneğimiz, Ali'nin çimleri biçmesi, üzerinden anlatacağız.) Buna göre:

(1) Ali'nin yarın çimleri biçmesi şimdi doğrudur.

---

<sup>221</sup> Helm, "Divine Timeless Eternity", s. 55.

<sup>222</sup> Denkel, "Geçmiş Zaman", s. 141-142.

<sup>223</sup> Sanders, **The God Who Risks**, s. 201.

<sup>224</sup> Hasker, "God's Time", s. 12.

- (2) Dört boyutlu uzay zamanın, bilfiil var olmayan herhangi bir eylemi içermesi ya da oluşan herhangi bir eylemi içermekte başarısız olması imkânsızdır.
- (3) Uzay-zaman bloğu, zamansız olarak, Ali'nin yarın çimleri biçeceğini de içerir. (1 ve 2'den)
- (4) Eğer uzay-zaman bloğu, zamansız olarak belli bir olayı içerirse, şimdi birinin gücü, uzay-zamanın zamansız olarak bir olayı içermemesini meydana getiremez. (uzay-zamanın değiştirilemezliği)
- (5) Bu nedenle Ali'nin gücü, uzay-zamanın, zamansız olarak onun yarın çimleri biçmesini içermemesini meydana getiremez. (3 ve 4'ten)
- (6) Hem uzay-zamanın, zamansız olarak Ali'nin yarın çimleri biçmesini içermesi hem de onun gerçekte bunu yapmaması mümkün değildir. (2'den)
- (7) Bu nedenle yarın çimleri biçmekten kendini alıkoymasını Ali'nin gücü dâhilinde değildir. (3-5-6'dan)  
Öyleyse Ali'nin yarın çimleri biçmesi özgür bir seçimin eylemi değildir.<sup>225</sup>

Sonuç olarak burada özgür irade, statik zaman teorisinde bir illüzyona dönüşmektedir. Buna ek olarak Tanrı'nın dört boyutlu statik eşzamanlılığında, yani zamansız bir şekilde, Ali'nin çimleri yarın biçmesini bilmesi de değişmeyen bir durum olacaktır. Buna göre yukarıdaki (4) nolu öncülü Hasker değiştirerek şöyle yazar:

(4\*) eğer Tanrı belli bir şeye zamansız olarak inanmışsa, şimdi biri Tanrı'nın zamansız olarak o şeye inanmadığını meydana getiremez. (ilahi ezeliğin değişmezliği)<sup>226</sup>

Bu yüzden de Ali'nin yarın çimleri biçmesine zamansız olarak Tanrı'nın inanmamasını meydana getirmesi, yani çimleri biçmemesi mümkün değildir. Böylece Tanrı statik bir zaman teorisine dayanarak zamansız ise Ali, yarın özgürce çimleri biçemeyecektir.

Burada Ali'nin çimleri özgürce biçebilmesi için 4\* öncülü inkâr etmesi gerekir. Hasker'e göre bunun yerine aşağıdaki öncülü koyarsak;

---

<sup>225</sup> Bkz. Hasker, "God's Time", 13-14.

<sup>226</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 15.

4\*\* Tanrı'nın zamansız olarak bir şeye inanması durumu mümkündür ve ancak şimdi Tanrı'nın zamansız olarak o şeye inanmamasını meydana getirmek, birinin gücü dâhilindedir.<sup>227</sup>

Özgür iradeyi böylece kurtarmak mümkün görünse de 4\*\* öncülünün dört boyutlu uzay zaman bloğunun değişmezliğinde mümkün olmayacaktır. Bu durumda özgür iradenin bir illüzyon olmaması için Tanrı'nın zamansız değil, zamansal olması gerekir. Sonuç olarak da, dinamik bilgi, Tanrı'nın zamansallığı ile birleşince Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemi tekrar bağdaşmazlık lehine dönmüş olmaktadır.

### 5. “Zamansal Tanrı” Anlayışının Değerlendirilmesi

Gördüğümüz üzere, açık teistler, Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti probleminde, Tanrı'ya mutlak bir önbilgi atfetmenin tutarsız olduğunu ve geleceğin Tanrı için de açık olduğunu iddia ederken, Tanrı'nın zamansallığını kabul ederler. Ayrıca Tanrı için asli olarak gördükleri, kişisel ve eylemde bulunma gibi niteliklerin zamansızlıkla uyumlayacağını ve zamanda olan şeyleri bilmenin değişimi ve zamansallığını gerektirdiğini düşünürler. Hatta zamanın kayıtlamadığı düşünülen sezgisel bilginin Tanrı'ya atfedilmesi için bile, onun zamanlı olmasını gerektirdiğini iddia ederler. Böylece bu tanrı tasavvurunda, insanların liberteryan bir şekilde özgür olmaları anlamlı olur. Bütün bunları yaparken, çağdaş dönemde analitik din felsefesinde, Tanrı'nın zamansallığı görüşünün artık daha kabul edilebilir olduğu gücünü de arkalarına alırlar. Diğer taraftan, Tanrı'nın zamanın dışında olması çağdaş dönemde eleştirilip gözden düşmüş gibi görünmesine rağmen; Tanrı'nın zamansallığı da bir şekilde eleştirilerden uzak değildir. Onun hakkında da üzerinde ciddi düşünülmesi gereken bazı sorunlar vardır.

Bunlardan biri, Tanrı'yı zamanın içinde düşünmenin, zihinlerdeki mükemmel Tanrı imajına uymamasıdır. Klasik teizm, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu ve Tanrı'nın, yoktan yarattığını kabul ederken, onu zamanın dışında algılamak gerektiğini düşünür. Çünkü zamansalcıların yaptığı gibi, bir nevi zamanı Tanrı'ya atfetmek, zamanın kendi içinde barındırdığını düşündüğümüz hareketi, değişimi ve birçok eksiği

---

<sup>227</sup> Hasker, **a.g.m.**, s. 15-18, Hasker bu makalesinde uzay-zaman bloğu örneği üzerinden Tanrı'nın zamansız olmasını ekleyerek argümantasyonu tekrar kurar. Ancak biz burada kendi örneğimiz üzerinden ele almayı yeterli görüyoruz.

de Tanrı'ya atfetme ihtimalini doğurabilir. Örneğin zamanın varlığı ya da akması kendinde geçiciliği, faniliği, sınırlılığını akla getirir. Bir gün bir eylem yapıp, diğer gün o eylemi değil başka bir eylemi yapmakla kişinin dünkü eylemi bir daha yapamadığı düşünülebilir. Ancak Tanrı için böyle bir eksikliğin varsayılması zor görünmektedir.<sup>228</sup> Hatta çoğu insan için zamanın bu akışı kötü, korkutucu ve ölüme yaklaştıracı olarak algılanır. Bu nedenle Tanrı için böyle bir zaman akışının düşünülmediği söylenebilir. Zamanın bu parçacı ve sınırlı yapısı ile Tanrı'ya atfedilmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda Tanrı'nın hayatının da parçaları olmuş olur. Bu durum, Tanrı'nın tamlığı (*fullness*), basitliği ve kendine yeterliliği ile uzlaşmaz. Bu nedenle zamansallık makul olsa da onun, Tanrı'nın tabiatı hakkında haklı, doğrulanabilir bir görüş olmadığı söylenebilir.<sup>229</sup>

Ayrıca zamansızlıca göre, zaman, fiziksel evrenin bir formudur. Fiziksel evrenden uzak kalmak için, zaman ve mekânın ilişmediği bir durum söz konusu olmalıdır. Yaratıcı olarak Tanrı, bütün fiziksel gerçekliklerin sebebidir ve bu nedenle Tanrı yarattığı şey ile tanımlanamaz. Fiziksel gerçeklikten bağımsız olduğu için de zamansız olmalıdır.<sup>230</sup> Bu, Hasker'in, "Anselm'in Bariyeri" diye tanımladığı Tanrı ve yarattıkları arasında, zaman ve mekâna bağlı olma ile ilgili bir ayrıma dayanır. Öyle ki ilahi zamansızlık anlayışında, Tanrı zamanda, ne var olur, ne eylemde bulunur ne de zamanda bilir.<sup>231</sup> Bütün bu iddialara yukarıda, açık teistlerin, klasik teizmin oluşmasındaki Antik Yunan felsefesinin etkisi olarak bakılabilir. Hatta bu konuda en büyük eleştirilerin yöneltildiği mükemmel varlık tasavvuruna bakış farkından kaynaklanan bir ihtilafın olduğu da söylenebilir.

Burada asıl tartışma, Tanrı'nın mükemmel sıfatları kendisinde toplayan bir varlık olduğu noktasında değil, mükemmelliğin ve mükemmel sıfatların tam olarak neyi gerektirdiği noktasında ortaya çıkmaktadır. "İhtilafın merkezi konularından biri, zamansal olan bir varlığın mı, yoksa zamansal-olmayan bir varlığın mı daha

---

<sup>228</sup> Swinburne, **a.g.e.**, s. 227.

<sup>229</sup> Helm, "Divine Timeless Eternity", s. 31-35

<sup>230</sup> Keith Ward, "The Temporality of God", **International Journal for Philosophy of Religion**, 50, 2001, s. 154.

<sup>231</sup> Hasker, "The Absence of a Timeless God", s. 183.

mükemmel olacağı sorusudur.”<sup>232</sup> Mükemmel varlığın asla değişmeyeceğini savunan klasik görüş, bu minvalde Tanrı'nın zamansız ezeli olduğunu savunurken, karşısındaki zamansal görüş ise zamansızlığı yukarıda, gördüğümüz üzere, mükemmelliğin bir gereği olarak düşünmez. Her iki anlayış da temelde kendi görüşünü mükemmelliğin bir gereği olarak görmektedir. Örneğin Swinburne bu konuda ikinci görüşün temsilcisi olarak, “mükemmel varlığın mükemmelliği, onun belli durgun şartlarındaki varlığında değil, ancak belli bir değişimin sürecindeki varlığında oluşabilir” demektedir.<sup>233</sup> Zamansalcılar için genel olarak, Tanrı'nın mükemmelliği, yarattıklarıyla ilişkisindeki değişim ile zarar görmemektedir.

Bu görüşün bir benzerinin dile getirildiği başka bir yerde, Tanrı'nın değişmemezlik ile de sınırlanmamasına dikkat çekilir. Tanrı bu yönüyle, değişince bir sınırlandırmanın ötesinde olacak ve değişmesi mükemmellik olarak anlaşılacaktır. İlahi değişmezliğe, Tanrı'nın mutlak adil, sevgi, merhametli, hikmetli gibi sıfatlarına değişmez bir şekilde sahip oluşu açısından bakılır. Diğer taraftan ilahi değişme, Tanrı'nın eylemde bulunması, aktivitesi gibi durumlar için mükemmelliğin bir şekli olmaktadır.<sup>234</sup> Açık teistler de bu çağdaş dönem zamansalcı anlayışı kabul ederek, mükemmelliği değişmeme ve dolayısıyla da zamansız olma olarak düşünmenin hatalı olduğunu ifade ederler.

Değişmenin her zaman iyiye veya kötüye doğru bir değişim olmadığını dile getiren Hasker, değişme hakkında Platon'un argümanının yanlış bir dikotomiye bağlı olduğundan, kendisinin de yanlış olduğunu ifade eder ve tam olarak doğru olan bir saati örnek verir. Bu saat, öyle varsayalım ki, kısa bir süre önce zamanı 06.05 olarak göstermişti. Ancak şimdi 06.12 olarak göstermektedir. Açıkça bu saatteki bir değişimdir. Bu saati her gün 10.37 olarak gösteren bir saatle karşılaştırın, der. Bu, önceki değişmiş olan ve dolayısıyla da mükemmel olmayan durumdan daha mı iyidir? Saat için Hasker ne daha iyi ne de daha kötü değişikliğin var olduğunu düşünür.<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> Bkz. Mehmet Sait Reçber, **Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti**, Ankara, Kitabiyat, 2004, s. 45.

<sup>233</sup> Swinburne, **a.g.e.**, s. 222.

<sup>234</sup> Bkz. Ward, **a.g.m.**, s. 168.

<sup>235</sup> Hasker, “A Philosophical Perspective”, s. 132.



Nihayetinde Platon'un her değişimin daha iyi veya daha kötü bir değişim demek olduğu yargısını da boşa çıkardığını düşünür.

Zamansalcıların bu mükemmellik anlayışı, Tanrı'nın kullarına verdiği değer, dinlerde vücut bulan vahiy gibi bileşenler ile düşünüldüğünde tutarlı gibidir. Ama zamansallık, açık teistlerin kabul ettiği yoktan yaratma (*ex nihilo*) doktrini ile düşünüldüğünde hala bazı boşluklar barındırmaktadır. Açık teizm, ilk bölümde de anlatıldığı üzere süreç felsefesi gibi Tanrı'nın dışında yer alan evrene, Tanrı'dan bağımsız bir nitelik atfetmez. Her şeyden önce Tanrı evreni yoktan yaratmıştır.<sup>236</sup> Bu nedenle, zamanın içinde olan bir Tanrı'nın, zamanı nasıl yarattığı ve buna bağlı olarak yoktan yaratmanın bu anlayışta nasıl mümkün olacağı problemlidir.

Bu konuda Alston, Tanrı'nın zamansızlığını reddeden kişinin yoktan yaratma doktrinini de reddetmesi ve dünya ile Tanrı'nın metafiziksel olarak temel olduğunu eşit bir şekilde kabul etmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>237</sup> Aslında Alston, burada süreç felsefesine bir eleştiri getirmiş olmasına rağmen, ilahi zamansallık ile yoktan yaratma doktrininin uzlaşmayacağını söylemesi adına önemlidir. Problemin bu şekilde tanımlanması ile geline nokta, ilahi zamansallık anlayışında, Tanrı'nın, yarattığı bir şey tarafından, yani zaman tarafından sınırlandırıldığını görmekteyiz.

Zamansızlar için, zamansallık, yaratılmış olmanın asli bir özelliğidir. Evren, Tanrı tarafından zaman ile birlikte yaratılmıştır, zamanda yaratılmış değildir. Evren ilahi zamansız hükmün ürünüdür anlamında bir kerede yaratılmıştır.<sup>238</sup> Bu da çok basitçe teizmin temel niteliklerine dayanan bir şeydir. "Tanrı, her şeyin kaynağı ise, zamanı da yaratmıştır. Bundan dolayı zaman var olmadığı halde Tanrı'nın var olması mümkündür, Tanrı'nın en azından zamansız olması mümkündür ve eğer hiçbir şeyi yaratmamış da olsaydı o, zamansız olarak var olacaktı."<sup>239</sup> Aslında bu eleştiri gayet

---

<sup>236</sup> Pinnock, "Systematic Theology", s. 109-111.

<sup>237</sup> William P. Alston, "Hartshorne and Aquinas: A Via Media", **Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology**, ed. William P. Alston, Ithaca, Cornell University Press, 1989, s. 132-133. Ayrıca bkz. Thomas D. Senor, "Divine Temporality and Creation *Ex Nihilo*", **Faith and Philosophy**, 10/1, Ocak 1993, s. 86.

<sup>238</sup> Bkz. Helm, **a.g.m.**, s. 51.

<sup>239</sup> Brian Leftow, "Eternity", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, Oxford, Wiley Blackwell, 2010, s. 278-284. [Türkçe çevirisi için bkz. Brian Leftow, "Ezeliyet", çev. İbrahim Bor, **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi Dair Okumalar I**, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayınları, 2011, s. 679.]

açıktır: Tanrı zamanın içindeyse, zaman Tanrı'dan bağımsız bir halde olamaz. Söz konusu eleştiri sadece açık teistler için değil, Tanrı'nın zamansal olduğunu kabul eden çağdaş dönem felsefecilerin hepsi için geçerlidir.

Açık teistlerden Sanders, ilahi zamansallık, zamanın yaratılmadığı anlamına geliyorsa bu konuda yaygın olarak bir sorun oluştuğunu söyler. Bu soruna çözüm olmak için o, ölçülen (*metric, measured*) zamanı, psikolojik ya da kişisel zamandan ayırmak gerektiğini belirtir. Fiziksel evrenden önce bu iki zaman arasında cisimler yoktur. Bizim için Güneş ve Dünya olmadıkça, ölçülebilecek bir şey de yoktur. Ölçülen zaman yaratmada başlamıştır. Uzun zaman önce Augustine, bu ayrımı Tanrı için değil sadece insan için yapmıştır.<sup>240</sup> Açık teistler de Augustine'in bu görüşünü Tanrı'ya uygulayıp, şuurluluk ve psikolojik zamanın, Tanrı'nın hayatının her zaman bir parçası olduğunu kabul ederler. Bu onlara göre kişi olmanın zorunlu bir gereğidir. Zaman, Tanrı'dan dolayı var olur, onun bir kısmı hakkındaki bazı irade eylemlerinden dolayı değil, Tanrı'nın doğasından dolayı bu böyledir. Zaman bu anlamda bir "şey" değildir, o sadece Tanrı'nın tecrübesindeki olayların ardışıklığını gösterir.<sup>241</sup>

Kişi olmanın gereği olarak şuurun olduğu yerde bir süreç ve zamanın var olduğunu ve ölçülebilen zamanın ise yoktan yaratma ile birlikte başladığını ve zamanı bu şekilde iki türlü anlamının problemi çözebildiğini söylemek zor görünebilir. Özellikle de çağdaş dönemde bilim adamlarınca zamanın algısı, bizim klasik anlamamızdan daha farklı olarak, yukarıda da belirtildiği üzere, statik zaman teorisine dayanmaktadır. Fizikteki, mutlak oluş ve izafiyet görüşlerine göre düşünce tarihinde bir zaman algısı oluşmuştur.<sup>242</sup> Yani Einstein'in özel izafiyet teorisine göre, ardışık, akan bir zamandan daha çok, dört boyutlu bir zaman anlayışını kabul etmek daha mantıklıdır. Zamansızcılar da bundan güç aldıklarını daha önce belirtmiştik.

Fakat klasik teistlerin mesela Boethius, Augustine'nin böyle bir zaman anlayışını kabul ettiklerini söyleyemeyiz. Onların da geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı yaptıklarını, geçmişin artık var olmayan, geleceğin de henüz olmamış olduğunu kabul

---

<sup>240</sup> **İtiraf**lar, 11.21.27 ve 11.22.28.

<sup>241</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 200.

<sup>242</sup> Topakkaya, **a.g.e.**, s. 374-376.

ettiklerini görmek çok zor değildir. Bu nedenle Hasker'in dediği gibi, klasik teizm de dinamik zaman teorisi ile zamansızlık kombinasyonu kabul edilir.<sup>243</sup> Burada dünya veya yaratılan tarafta zamanın gerçekliği, üç boyutlu evren anlayışı kabul edilirken, Tanrı'nın boyutunda bir zamansızlık söz konusudur. Bunun da doğrudan özel izafiyet teorisinden güç bulması bu yönüyle doğru görünmemektedir. Özel izafiyet teorisi, zamansızlığı sadece zamanın statik teorisi ile birlikte desteklemektedir. Zamansallığın, çağdaş kuramlara uygun olmadığı eleştirisi de haksız bir eleştiri olarak görünür.

Öyle görünüyor ki, zamansallığa yapılabilecek en büyük eleştiri, daha önce de birkaç yerde dile getirdiğimiz, mekân ile olabilecek analogiye dayanır. Yani, Tanrı'yı mekânın ötesinde mekânsız, ancak mekânda yer eden şeylerle doğrudan bağlantılı ve etkili görmenin geçerliliği, neden zamansız Tanrı için de uygulanmasın? Bu karşı iddianın daha önceden, Stump, Helm, Leftow gibi zamansızcılar tarafından dile getirildiğini görmüştük.

Hasker'e göre, gelenekte bunun böyle algılanması, modern fiziğin ve Kartezyen fiziğinin ruh-beden düalizmiyle ilgili bir şeydir. Çünkü bu fizikte, mekânsal bir uzanımı olmayan nesnelere, mekânsal uzanımı olan nesnelere etkileyebilmektedirler.<sup>244</sup> Öyleyse, zamanda bir pozisyonu ve uzanımı olmayan bir varlık da zamansal şeyleri etkileyebilir.

Fakat bu ruh-beden düalizmi ne kadar savunulabilir? Bu soruya verilecek cevaplar, bu çalışmanın kapsamını aşacağından biz burada sadece, Hasker'in zamansızlığa bir dayanak olarak gördüğü Kartezyen düalizmi kabul etmediğini söyleyeceğiz. Onun, ruh-beden ya da zihin-madde düalizmi hakkında kayda değer sayıda çalışmaları olduğunu belirtebiliriz. Hatta bu konuda müstakil bir çalışmasının yanında, *Faith and Philosophy* dergisinin, "Christian Philosophy and the Mind-Body Problem" adlı özel sayısının danışman editörlüğünü yaptığını da görmekteyiz.<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Hasker, "God's Time", s. 16.

<sup>244</sup> Hasker, "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'", s. 179-180; ayrıca bkz. Hasker, **God, Time and Knowledge**, s. 149-150.

<sup>245</sup> Bkz. Hasker, **The Emergent Self**; William Hasker, "The Need for a Bigger God", **God in an Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism**, ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman, Eugene OR, Pickwick Publications, 2011, s. 15-29. Ayrıca bkz. **Faith and Philosophy**, 12/4, Ekim 1995.

Hasker, Kartezyan düalizminden dolayı, yani ruhun, bedenden veya maddeden ayrı bir şekilde var olduğu görüşünden dolayı mekân olmadan da eylemde ve etkide bulunulabileceği algımızın oluştuğunu ifade eder. Bu görüş, söz konusu problemde en eski olandır ve Antik Yunan felsefesinde Platon'a ve daha görünür bir şekilde modern dönemde Descartes'e kadar uzanır. Burada, ruh veya zihin, Hasker düalistlerin bu ikisini aynı anlamda kullandıklarını söyler, içinde herhangi bir fiziksel bileşen barındırmayan bir cevherdir. Beden ise tam tersi fiziksel şeylerden oluşmuştur. Bu iki farklı öz, birbirinden tamamen bağımsız değildir ve birlikte çalışırlar.<sup>246</sup> Ancak bunun, karşı tarafında yer alan ve ruhu ya da zihni maddeye indirgeyen materyalizm ile birlikte her ikisinin de bazı dezavantajları olduğu görülmektedir. Zihin-madde problemi hakkında Hasker'e göre, düalizm ve materyalizmin avantajlarını kullanıp, dezavantajlarından kaçınmak da mümkündür. Bu da insan zihni ya da ruhunun insanın biyolojik organizmasında temellendiği ancak bu organizmaya indirgenmediği bir görüşle mümkün olabilir: İnsan zihni ya da ruhu insan beyni ile meydana gelmiştir ve beyine dışarıdan eklenen ayrı bir bileşen değildir. Bu materyalizm ile uzlaşır ancak materyalizmden farklı olarak şunu eklemekteyiz: zihin beyin tarafından üretiliyorken ona bağlı iken, ayrıca zihin beyinden ayrıdır ve onun aktiviteleri tam olarak beyin fonksiyonları ile açıklanamaz. Bu ifade materyalizm tarafından inkâr edilen düalizmdeki hakikat elementini gösterir.<sup>247</sup> Zihin burada beyinden kaynaklandığı için, ondan zuhur ettiği için bu son anlayışa “zuhur etme görüşü (*emergentism*)” denilmektedir. Hasker de bu ortayolcu görüşü benimsemektedir.

Bununla birlikte, eğer dünya algımızda zihin-madde sorununu, *zuhur etme* anlayışı ile çözüyorsak, artık ilahi zamansızlığı, zaman ve mekân arasında bir analogi yaparak savunmak Hasker'e göre imkânsız görünmektedir. Çünkü böyle bir durumda zamandan veya mekândan tamamen bağımsızlık, arada bir etkileşim olabilmesine engel olmaktadır. Ancak düalizm ya da materyalizm yerine zuhur etme görüşünün ne kadar kabul edilebilir olduğu da tartışmalıdır.<sup>248</sup> Burada kendi sistemi içerisinde

---

<sup>246</sup> Hasker, *Metaphysics*, s. 65-66.

<sup>247</sup> Hasker, *Metaphysics*, s. 72-73; Ayrıca bkz. Hasker, *The Emergent Self*, s. 188-190.

<sup>248</sup> Bu konuda bkz. Caner Taslamam, “Beden-Ruh Dualizminde Teolojik Agnostik Tavrı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/2, 2007, s. 41-68.

Hasker'in görüşünün tutarlı olduğu söylenebilir. Ancak düalizm kabul edildikçe zamansalcılar için bu güçlü eleştirinin de önemini koruyacağını ifade etmeliyiz.

Son olarak, açık teizme genel olarak yapılan eleştirilere baktığımız zaman, onların evanjelik olmalarıyla alakalı sistematik teolojiye dair bazı eleştiriler bulmamız mümkündür. Ancak bunlar bizim çalışma alanımızın dışındadır.<sup>249</sup> Bunun yanında açık teizmin buraya kadar anlatılan tanrı tasavvurunun, yani zamansal ve sınırlı bir şekilde her şeyi bilen tanrı anlayışının, klasik mükemmel Tanrı olamayacağı eleştirileri olsa da açık teizm ile ilgili şu birkaç noktayı belirtmek gerekecektir. Açık teizme göre, klasik teizmin onun tanrı görüşünde eksik gördüğü bütün eleştiriler, aslında Tanrı'nın bizzat özgür iradesiyle isteyerek yapmış ve kurmuş olduğu dünya düzeniyle ilgilidir. Örneğin Sanders, Tanrı'nın, Tanrı olabilmek için yaratmaya muhtaç olmadığını ve bunun ilahi doğadaki bazı zorluklarla açıklanamayacağını söyler. Yaratma zorunlu değil tamamen mümkün bir şeydir ve Tanrı'nın inayetiyle oluşmaktadır. Eğer Tanrı, olacak her şeyin çok detaylı bir şekilde kontrol edildiği bir dünya yaratmak istiyorsa bunu yapmakta özgürdür. Tanrı, egemen bir şekilde gerçek karşılıklı bir ilişkisinin olduğu bir dünya yaratmak istiyorsa bunda da özgürdür. Kendisi ve kulları arasında karşılıklı bir ilişki kurup kurmamak, Tanrı'nın özgür kararıdır.<sup>250</sup> Bu nedenle açık teizmin, sınırlı her şeyi bilen veya zamansal olan tanrı tasavvuru, Tanrı'nın yaratmak istediği dünyadaki düzen ile ilgilidir. Tanrı istemeseydi, böyle bir düzen içinde yarattığı insan ile ilişki kurmazdı.

Ancak Tanrı bu ilişkiye önem vermektedir. Hasker, verdiği örnekte insanların, ebeveyn olmadan önce tamamen kendisine bağlı hiçbir özgürlüğü olmayan bir çocuk sahibi mi, yoksa onlar için zaman zaman üzüntüye sebep olsa bile kendi özgürlüğü olan bir çocuk sahibi mi olmak isterler diye sorar. İnsanların büyük çoğunluğunun

---

<sup>249</sup> Bu konuda özellikle Kutsal Kitap'a dayalı bazı eleştiriler görülür. Bkz. **Beyond the Bounds: Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity**, ed. John Piper, Justin Taylor, Paul Kjoss Helseth, Wheaton IL, Crossway Books, 2003; John M. Frame, **No Other God: A Response to Open Theism**, New Jersey, P&R Publishing, 2001; Bruce A. Ware, **Their God is too Small: Open Theism and the Undermining of Confidence in God**, Wheaton IL, Crossway Books, 2003; Geisler, House, **The Battle for God**. Bu metinlerde özellikle, açık teizmin iddiaları olan liberteryan özgür irade, açık gelecek ve Tanrı'nın sınırlı bilgisinin Hristiyanlık için kabul edilemez olduğu anlatılmaya çalışılır.

<sup>250</sup> Sanders, **The God Who Risks**, s. 185.

özgür bir çocuğu olmasını istediklerini söyler. Bu yapılan benzetmeyle Hasker'in antropomorfizme düştüğü eleştirileri yapılsa da o, bu üslubun kutsal metinlerde zaten var olduğunu ifade eder.<sup>251</sup> Bu örnek ile gösterildiği gibi, açık teizmde Tanrı, özgür iradeye önem verir, ve buna göre düzenlediği bir ilişki ile kullarının karşısındadır.

Klasik teizm bütün bunlara rağmen, hala açık teizmin Tanrısının çok küçük, eksik, mükemmel olmadığını söylese de açık teizm için önemli olan bu tasavvurun kendi içinde tutarlı olup olmadığı ve kutsal metinlerle birlikte dinin Tanrısına uyup uymadığıdır. Buraya kadar görünen odur ki birçok şeyde tutarlı bir çizgi devam ettirmişlerdir. Hem de bu tutarlılığın içinde Tanrı'nın önbilgisinin insan hürriyeti ile bağdaşmadığını da söylemek mümkün olmuştur. Burada dikkat çekilmesi gereken şey, açık teizmin bu tutarlı çizgisinin en temel ayağı zamansızlığa karşı oluşturulan, zamansal tanrı anlayışıdır. Bize öyle geliyor ki, açık teizmin Tanrısından zamansallığı çekip aldığımızda bütün sistem çökebilir. Değerlendirmemizi tamalayacağımız sonuç bölümünde bunu daha açık kılmak mümkün olacaktır.

---

<sup>251</sup> Hasker, "God Takes Risks", s. 222-223.

## SONUÇ

Teolojik determinizm problemini açık teizm bağlamında incelediğimiz tezimizde, söz konusu problem ile ilgili açık teizmin bağdaşırıcı çözümlere getirdiği eleştirileri tartıştık ve ortaya koyduğu çözüm önerisini ele aldık. Bu problemde özellikle Tanrı'nın her şeyi bilmesinin ve zaman ile ilişkisinin kilit bir rol oynadığını gördük. Geleneksel anlamda Tanrı'nın her şeyi bilmesi, bizim geçmiş, şimdi ve gelecekteki eylemlerimizi ve aynı zamanda bütün önermelerin doğruluk değerlerini de tam ve yanılmaz bir şekilde bilmesi olarak tanımlanır. Böyle bir bilme anlayışı karşısında açık teistlerin, insanın eylem ve seçimlerini hala özgürce yaptığını söylemenin tutarsız olduğu iddiasını değerlendirdik.

Açık teizmin bağdaşırıcılığa yönelttiği tutarsızlık iddiasının altında yatan ilk sebep, açık teistlerin özgürlük anlayışının bağdaşırıcılardan farklı olarak liberteryan bir tarzda olmasıdır. Bu özgürlük anlayışında bir eylem ya da seçim, alternatif ihtimallere sahiptir ve önceden belirlenmemiştir. Bunun dışında algılanabilecek her özgürlük anlayışı, açık teizme göre eksik veya yanlıştır. Örneğin açık teistler, alternatif ihtimallerin varlığını özgürlük için zorunlu görmeyen Frankfurtçu özgürlük anlayışını da bundan dolayı kabul etmezler. Alternatif ihtimallerin insan özgürlüğü için var olmasının zorunluluğu konusunda biz de bu fikri paylaşmaktayız. Zira alternatif ihtimaller olmadan, yapılandan başka bir şey yapma imkânından ve özgürlükten bahsetmek mümkün olmayacaktır. İnsan özgürlüğünün söz konusu bu unsuru, önceden belirlenmemişlik ile kıyaslandığında daha kabul edilebilir. Nihayetinde sınırlı bir varlık olan insanın bütün eylemlerinin herhangi bir şekilde önceden belirlenmemişlikten uzak olması daha güçtür. Ancak açık teistler, teolojik determinizm probleminde önceden belirlenmemişliği herhangi sebebe bağlı olmamak şeklinde değil, her şeyi *yanılmaz olarak* bilen Tanrı'nın önbilgisiyle belirlenmemiş olarak ele almaktadırlar. Özgürlük için tehdit oluşturan Tanrı'nın önbilgisinin kesinliğidir.

Çalışmamızda vardığımız bir sonuç olarak, teolojik determinizme getirilen bağdaşırıcı çözümlerin, Tanrı'nın önbilgisinin bu niteliğini gerektiği kadar dikkate almadıkları söylenebilir. Bu nedenle bağdaşırıcılar, Tanrı'nın bizim gelecekteki bir

eylemimizi bilmesinin özgür irademizi etkilemediği iddialarında bulunurlar. Ancak açık teistlerle aynı kanaati paylaşarak, bilen varlık Tanrı ise onun bizim gelecek eylemimizi şimdiden bilmesi, o eylem hakkında geçmişin zorunluluğu türünden bir zorunluluk oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bağdaşırcıların, Tanrı'nın bu niteliğini dışarda tutarak onun gelecek eylemlerimizi bildiğine dair önermeleri, insani bir önbilgi gibi, içinde gelecek ifadesi barındırdığından dolayı değişir bir durum olarak görmesi teolojik determinizm problemini çözemeyecektir. Çünkü buradaki özne, sıradan bir özel isim olmanın ötesinde içinde bazı *a priori* hakikatler barındıran bir kavramdır. Tanrı derken, onun yanılmaz bir şekilde her şeyi bildiği de kastedilmektedir. Bu nedenle orta bilgi teorisini savunanların da iddia ettiği gibi, insanın önünde alternatif ihtimaller olsa da yanılmaz varlık olan Tanrı, insanın bütün alternatiflerini ve bu alternatiflerden hangisini seçeceğini biliyorsa insan özgürlüğünden söz etmek imkânsızdır. Bundan dolayı açık teizmin bu bağlamda getirdiği eleştiriler de yerindedir.

Bunun dışında Tanrı'nın önbilmesi, bağdaşırcıların bir kısmının iddia ettiği gibi, bizzat kendinde insan eylemleri için kozal bir durum oluşturmadığından onun teolojik determinizme sebep olmadığı görüşü, bazılarında daha makul gelir. Ancak böyle bir durumda açık teistlerin, Tanrı'nın insan eylemleri ile ilgili olarak dünyaya herhangi bir şekilde müdahale edemeyeceği ve bu nedenle Tanrı'nın önbilgisinin inayet ve lütuf bağlamında kullanışsız olacağı eleştirileri hatırlanabilir. Klasik ifadesiyle, Tanrı'nın insan eylemlerine sebep olmayıp sadece bir dağın tepesindeymiş gibi gözetlemesi ve sadece oluşan şeyin bilgisine (*occurent knowledge*) sahip olması, ki bu Tanrı'nın ezeli şimdisinde bilmesine eşittir, teolojik determinizm probleminde bir kaçış gibi görünse de bizce başka problemler taşımaktadır.

Öncelikle dağ metaforunda tek bir zaman vardır ve burada gözetlenen şey, zaman değil, mekândır. Mekân herkesin kabul ettiği üzere bir uzanıma sahiptir ve şu an bu uzanımdaki her şey zaten var olmaktadır. Ancak zaman için bunu söylemek zordur. Bu durum, “Zaman, mekân gibi Tanrı'nın önünde bir uzanıma mı sahiptir?”, “Geçmiş, şimdi ve gelecek hepsi şimdi var olmakta mıdır?” gibi soruları akla getirir. Ayrıca buna da bir şekilde makul bir cevap vermek mümkün olsa, yine de bir sorun



kalmaya devam eder: Tanrı'nın bilgisi, oluşan şeyin bilgisi gibiyse yani her şeyi oluşurken biliyorsa bu durum bizim özgürlüğümüzü mümkün kılabilir. Ancak onun bizim özgürlüğümüze zarar vermeden dünyaya müdahil olması gibi bir durum söz konusu olamaz. Bu da teizmin Tanrısı için kabul edilemez. Çünkü teizmin Tanrısı evreni sadece yaratmamıştır, ona her an müdahildir. Oysaki bağdaşırcıların anlattığı gibi bir Tanrı, sadece oluşan şeyi bildiğinden, kendi istediği şeyin oluşması için müdahil olmada çok geç kalmış olabilir. Bu da şu demektir: Bizim özgür olarak eylemde bulunduğumuz bir düzende, Tanrı da bunu izliyormuş gibi sebep olmadan biliyorsa, müdahale edemeyeceği bir sistem vardır. Bu nedenle bağdaşırcı bir şekilde insanın özgür olduğunu söylemek bu tür bazı noktalardan dolayı güç görünür.

Tezimizde açık teizmin, Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve bilgisinde yanılmaz oluşu ile insan özgürlüğünün anlamsızlaştığını iddia ettiğini görmekteyiz. Bu nedenle kendileri Tanrı'nın bilgisinde bir sınırlamanın olması gerektiğini, yani Tanrı'nın insanın gelecek eylemlerini önbilmediğini söylemektedirler. Bu iddianın kabul edilmesi her ne kadar mükemmel varlık teolojisine dayanan klasik teizm için mümkün değilse de açık teistlerin bu konuda bazı varsayımları bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bu varsayımların ilki şudur: Açık teizme göre sınırlı her şeyi bilmenin kabul edilememesinin asıl sebebi, Antik Yunan felsefesi etkisiyle oluşmuş mükemmellik anlayışıdır. Bu nedenle açık teistlerin en büyük eleştirisi, bu mükemmellik anlayışına yani klasik teizmdeki Yunan felsefesi etkisine yöneliktir. Burada bazı noktalarda haklı olmalarına rağmen, bütün sorunun bu etkiye dayandırılması eleştirilebilir. Örneğin, kişisel Tanrı'nın kullarıyla ilişkisinin klasik teizmin tasavvurunda sorunlu olarak algılanabileceği doğrudur. Ancak değişmeyen, etkilenmeyen, zamansız, her şeyi bilen Tanrı anlayışının sadece Yunan felsefesinin etkisiyle oluştuğunu söyleyemeyiz. Açık teistler, Yunan felsefesi ile karşılaşmaların olduğu dönemlerdeki teologların, kendi dönemlerindeki felsefeden etkilenmelerinin normal olduğunu, bizim de şimdi kendi dönemimize göre değerlendirmemiz gerektiğini söylerken, bu konuda her dönemin felsefesine göre sanki değişebilir bir Tanrı hatta başka bir şekilde söylersek hakikat anlayışı varmış gibi anlaşılabilir. Oysaki dinlerin kendisinde de örneğin zamanın dışında olan, her şeyi bilen bir tanrı anlayışı vardır. Bu konuda böyle bir şey yokmuş

gibi davranamayız. Açık teistlerin özellikle Kutsal Kitap'taki tanrı tasvirine dayanarak bu derece bir genelleme yapmalarının hatalı olduğunu düşünüyoruz.

Bir diğer varsayım ise geleceğin açık olmasıdır. Bu, açık testlerin hem en önemli iddiasıdır hem de tanrı tasavvurlarının dayanağıdır. Geleceğin açık olması, açık teistlerin dinamik zaman teorisini kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Bu teoriye göre kabul edilen zaman anlayışı, Tanrı'ya kadar genişlemektedir. Yani Tanrı da dinamik zaman teorisine uygun bir şekilde zamanın içindedir. Onun için de geçmiş, şimdi ve gelecek, ontolojik olarak birbirinden farklıdır, gelecek henüz var olmamıştır. Burada dikkat çekmemiz gereken en önemli şey, açık teizmin, bu varsayımıyla birlikte her yönden kendi içinde tutarlı bir tanrı tasavvuru oluşturmasıdır. Ancak sorun, bütünüyle bu tanrı tasavvurunun kabul edilip edilmeyeceğidir.

Şöyle düşünelim: Açık teizmde dinamik zaman teorisi vardır. Dinamik zaman teorisine göre gelecek henüz oluşmamıştır. Gelecek henüz oluşmadığından Tanrı için de gelecek açıktır. Gelecek Tanrı için de açık olduğundan Tanrı, geleceği kesin bir şekilde bilemez. Kesin bir şekilde bilememesi, onun gelecek hakkında önbilgisi olmadığı anlamına gelir. Önbilgisi yok ise Tanrı her şeyi bilen değildir. Her şeyi bilen değil ise, insanlarla ilişkisinde değişir ve etkilenir. Değişip ve etkileniyorsa risk alır. Ve bütün bunlar ile birlikte insan liberteryen anlamda özgürlüğe sahiptir.

Yukarıda ifade ettiğimiz tanrı tasavvuru görüldüğü üzere dinamik zaman teorisine bağlıdır. Bu konudaki temel çıkarımımız, açık teizmin tanrı tasavvurunun içinden zaman teorisini çekip aldığımızda sistemin çökeceğidir. Bu açık teizmin bizce en zayıf tarafıdır. Açık teistler, insan hürriyeti ile Tanrı'nın önbilgisinin bir arada savunulmayacağını bizce çok titiz bir şekilde göstermişlerdir. Ancak yerine koydukları çözüm önerisi tartışmalı bir zemine dayanmaktadır. Çünkü dinamik zaman teorisi mi yoksa statik zaman teorisi mi daha kabul edilebilir tartışması hala sürmektedir.

Ayrıca Tanrı'nın zamanın içinde yer alması, zamanın Tanrı'yı da mı bağladığı sorusunu akla getirecektir. Daha önce değindiğimiz üzere yoktan yaratma ile dinamik zaman teorisinin Tanrı'ya kadar genişletilmesi birbiriyle çelişkilidir. Burada Sanders'in sunduğu Tanrı'nın zamanı ile insanın zamanının birbirinden farklı olması

fikri de durumu kurtaracak gibi değildir. Çünkü Tanrı'nın zamanı insaninkinden farklı da olsa, onun zamanında da gelecek bilinmeyen bir alan olarak kalmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın hâkimiyeti dışında zamanın bir parçası bulunmaktadır.

İkinci varsayımın geldiği noktada, açık teistler bu zaman anlayışına dayanarak Tanrı'nın her şeyi bilmesine sınırlama getirmektedirler. Bu konuda şu noktalara dikkat çekmek istiyoruz: Hatırlanacağı üzere, açık teistler, geleneksel teizmdeki Tanrı'nın kudretini mantıksal olarak sınırlamaya benzer bir şekilde, Tanrı'nın bilgisini de mantıksal olarak sınırlamaktaydılar. Ancak burada geleceğin, Tanrı'nın bilmesi imkânsız alanın içine dâhil edilmesi klasik teizm açısından sorunludur. Bu da açık teizmin zaman anlayışı ile ilgili bir durumdur. Ayrıca gelecek, açık teistlere göre var olup olmayacağının kesin bir şekilde bilinmesinin imkânsız olduğu alandadır. Tanrı geleceği mümkün olarak bilmektedir. Ancak bu mümkünlük, klasik teizmin istediği yanılmaz bilgi ile eşleşmeyecektir. Çünkü mümkünlerden hangisinin bilfiil olacağı söz konusu durumdaki faile yani insana bağlıdır.

Açık teistlerin üçüncü varsayımı, yarattıklarıyla kişisel bir ilişki içerisinde olan Tanrı'nın zamansız, değişmeyen, etkilenmeyen, her şeyi bilen olarak kabul edilmesinin mümkün olamayacağıdır. Zaman anlayışları onlar için nasıl zayıf bir durum oluşturuyorsa bu görüşleri de açık teizmin bizce en güçlü yanındır. Çünkü Tanrı'nın zat oluşunu ve kullarıyla, mesela dua ile, bir iletişim halinde olduğunu bütün teistlerin kabul ederler. Bize öyle geliyor ki Tanrı'nın kullarıyla olan bu kişisel ilişkisi, açık teizmin bütün bu felsefi iddialarının en temel motivasyonlarından biridir. Çünkü kullarını ve yaptıklarını bütün detaylarıyla bilen Tanrı, ya da tikelleri bilen Tanrı, zamanla, maddi olanla ya da başka bir şekilde söylersek noksan olanla bir paylaşım içinde olacaktır. Açık teistler, Tanrı'nın bu paylaşımına çok değer verdiğini her fırsatta dile getirirler. Yani yukarıda zaman anlayışlarına dayandırdığımız tanrı tasavvuru, Tanrı'nın insan ile ilgili olan bu paylaşımına ve insanın özgürlüğüne verdiği değer bir sonucudur. Bu nedenle Tanrı'nın insanlara kendini bu şekilde sunması, onun tercihidir -bu, açık teizmi süreç felsefesinden ayıran en önemli kriterdir. Her şey, Tanrı'nın özgür iradesine dayandığından dolayı ve onun iradi bir tercihi olduğundan dolayı açık

teizme göre Tanrı hala mükemmeldir. O, bütün bu düzenden farklı şekilde bir düzen tesis etme kudretine zaten sahiptir.

Bu noktada Tanrı'nın insan ile olan ilişkisinden dolayı kendisini sınırlaması hakkında şöyle bir eleştiri getirebiliriz. Tanrı'yı özgürce bir seçimi olan ve bunun dışında da bir düzen koyma kudretine sahip olan olarak kabul edip, tanrı tasavvurunu sadece bir düzene göre oluşturup ısrar etmek ne kadar makul olabilir? Yani Tanrı için, zamanın içinde olmayı seçmiştir diyerek, onun varlığını sadece zamanın içinde tanımlamak kulağa tuhaf gelmektedir. Burada sanki taş paradoksuna benzer bir durum oluşmaktadır. Tanrı kendisini de bağlayan bir zaman yaratmıştır. Diğer yandan bu görüşte Tanrı, bir nevi oyunun kurallarını en baştan koymuştur. Bu oyunda insana liberteryan anlamda özgür olma rolünü vermiştir. Bunu daha derin düşündüğümüzde insan için liberteryan özgürlük de Tanrı'nın her şeyiyle tam olarak bildiği alternatif düzen ihtimallerinden sadece birisi olabilir. İnsanın bağdaşmazcı tarzda özgür olduğunu söylemenin, bu en genel hâkimiyet ile de uyuşmadığı ifade edilebilir.

Teolojik determinizm probleminin kendinde insanı aşan çok derin tarafları bulunmaktadır. Özellikle analitik felsefi bir tarzda açık ve seçik bir şekilde anlamaya çalışarak bu meseleyi ele almak oldukça güçtür. Bu konuda her zaman bir sırrın kalacağını söylemek gibi, kafamızdaki varsayımlara göre tam çözebileceğimizi düşünmek de mümkündür. Bütün mesele bizim kısıtlı anlayışımızla ilgili de olabilir. Yani örneğin Tanrı'nın bilgisini, kendimizinki gibi sadece önermesel tarzda ele almak ya da zamanla ve evrenle ilişkisini bizim algıladığımız gibi düşünmek sorunların temelini oluşturabilir. Bu elbette Tanrı hakkında hiçbir şey bilmediğimiz anlamına gelmemelidir. Fakat teolojik determinizm probleminin zorluğu da inkar edilemez. Analitik din felsefecilerine 'Kant'ı hiç okumamış gibiler' şeklinde yapılan eleştiriye karşı Plantinga'nın "Tanrı hakkında bildiğimiz bilmediğimize kıyasla gerçekten cüzi olmalıdır. Fakat şüphesiz ki bu hakikat, Tanrı hakkında bir şeyler bildiğimizle bağdaşır"<sup>1</sup> ifadeleri hatırlanabilir. Biz teolojik determinizm probleminin bu bağlamda, Plantinga'nın söylediği şekliyle, Tanrı hakkında bildiğimiz cüzi alan ile bilmediğimiz

---

<sup>1</sup> Plantinga, **Tanrı'nın bir Tabiatı Var mıdır?**, s. 22.

daha geniş alanın her ikisiyle de alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Bizce problemdeki zorluk, kendisinin bu mahiyetine bağlıdır.

Böylece mahiyeti itibariyle zor olduğunu gördüğümüz bu problemin çözümünde açık teizmin cesur adımları olduğunu ortaya koymuş olduk. Özellikle bu konudaki bağdaşırıcı çözümlere getirdikleri eleştiriler küçümsenecek gibi değildir. Eleştirilerinde, Tanrı'nın her şeyi bilmesindeki yanılmazlığın, bu meseledeki en zor kısım olduğunu göstermeleri oldukça yerindedir. Ancak, yukarıda görmüş olduğumuz üzere bazı noktalarda yeterli olmadıklarını söylemek de kaçınılmazdır. Bütün bunlara rağmen insanın özgür olduğu tecrübesi düşünüldüğünde, açık teizmin insan özgürlüğüne verdikleri önemin altı çizilmelidir. Ayrıca teizmde Tanrı'nın insan ile kurduğu kişisel ilişki de bu problem ile ilgili çalışmalarda özellikle gösterilmesi gereken bir olgudur. Açık teizmin ortaya çok net bir şekilde koymak istedikleri bu iki şeyin, teolojik determinizm probleminin çözümünde baz alınmasına ve bu konuda çalışmaların devam ettirilmesine ihtiyacımız olduğunu düşünmekteyiz.

## KAYNAKÇA

- Adams, Robert M.: “An Anti-Molinist Argument”, **Philosophical Perspectives**, 5, 1991, s. 343-353.
- \_\_\_\_\_ “Middle Knowledge and the Problem of Evil”, **American Philosophical Quarterly**, 14/2, 1977, s. 109-117.
- Alston, William P.: “Divine Foreknowledge and Alternative Conceptions of Human Freedom”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 18/1-2, 1985, s. 19-32.
- \_\_\_\_\_ “Does God Have Beliefs?”, **Religious Studies**, 22/3-4, 1986, s. 287-306.
- \_\_\_\_\_ “Hartshorne and Aquinas: A Via Media”, **Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology**, ed. William P. Alston, Ithaca, Cornell University Press, 1989, s. 121-143.
- \_\_\_\_\_ **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- St. Anselm: “The Classical Ontological Argument”, **Philosophy of Religion: Selected Readings**, 5.bsk., ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, New York, Oxford University Press, 2014, s. 133-134.
- Arbour, Benjamin H.: “Future Freedom and the Fixity of Truth: Closing the Road to Limited Foreknowledge of Open Theism”, **International Journal Philosophy of Religion**, 73, 2013, s. 189-207.
- Aristoteles: **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

- \_\_\_\_\_ **Kategoriler**, çev. Saffet Babür, İstanbul, İmge Kitabevi, 1996.
- \_\_\_\_\_ **Metaphysics: The Complete Works of Aristotle**, ed. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991. [Türkçe çevirisi: **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.]
- \_\_\_\_\_ **Politika**, çev. Mete Tuncay, 14.bsk., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- Aquinas, St Thomas: **Summa Contra Gentiles Book One: God**, çev. Anton C. Pegis, London, University of Notre Dame Press, 1975.
- \_\_\_\_\_ **The Summa Theologica, Part I (I-XXVI)**, çev. Fathers of the English Dominican Province, London, Burns Oates and Washbourne Ltd., 1920.
- Aydın, Mehmet S.: **Din Felsefesi**, 10.bsk., İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Augustine: **On the Free Choice of the Will; On Grace and Free Choice and Other Writings**, ed. Peter King, New York, Cambridge University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_ **İtirafklar**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2010.
- Baç, Murat: “Epistemoloji”, **Felsefe Ansiklopedisi**, V, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Ebabel Yayıncılık, 2007, s. 567-581.
- Bartelot, Rod: “Hasker on Middle Knowledge”, **Faith and Philosophy**, 10/1, Ocak 1993, s. 3-17.

Basinger, David:

“Can an Evangelical Christian Justifiably Deny God’s Exhaustive Knowledge of the Future?”, **Christian Scholar’s Review**, 25/2, 1995, s. 133-145.

---

“Divine Control and Human Freedom: Is Middle Knowledge the Answer?”, **Journal of Evangelical Theology Society**, 36/1, 1993, s. 55-64.

---

“Divine Omnipotence: Plantinga vs Griffin”, **Process Studies**, 11/1, Bahar 1981, (Çevrimiçi) [www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2493](http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2493) 26.11.2013.

---

“Middle Knowledge and Classical Christian Thought”, **Religious Studies**, 22/3-4, 1986, s. 407-422. [Türkçe çevirisi: “Orta Bilgi ve Klasik Hristiyan Düşüncesi”, çev. Rahim Acar, **Din Felsefesi Seçme Metinler**, ed. M. Peterson vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 477-486.]

---

“Middle Knowledge and Divine Control: Some Clarifications”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 30/3, Aralık 1991, s. 129-139.

---

“Practical Implications”, **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 155-176.

---

“Process Theism versus Free-Will Theism: A Response to Griffin”, **Process Studies**, 20/4, Kış 1991, (Çevrimiçi) [www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2812](http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2812) 26.11.2013.

---

“Review of Providence, Evil and the Openness of God”, **Ars Disputandi**, 5, 2005.



- \_\_\_\_\_ “Simple Foreknowledge and Providential Control: A Response to Hunt”, **Faith and Philosophy**, 10/3, 1993, s. 291-302.
- \_\_\_\_\_ **The Case for Free Will Theism: A Philosophical Assessment**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1996.
- Bebbington, David: **Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to 1980s**, London, Unwin Hyman ltd, 1989.
- Bernstein, Mark: “Fatalism”, **The Oxford Handbook of Free Will**, ed. Robert Kane, New York, Oxford University Press, 2002, s. 65-81.
- Beuchot, Mauricio: “Banez Domingo (1528-1604)”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, I, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 648-649.
- Boethius: **Felsefenin Tesellisi**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011. [İngilizce çevirisi: **The Consolation of Philosophy**, çev. W.V. Cooper, USA, Random House Publisher, 1943.]
- Boyd, Gregory A.: “An Open-Theism Response”, **Divine Foreknowledge: Four Views**, ed. James K. Beilby, Paul R. Eddy, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 104-108.
- \_\_\_\_\_ **God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God**, Grand Rapids, Baker Books, 2004.
- \_\_\_\_\_ “The Open-Theism View”, **Divine Foreknowledge: Four Views**, ed. James K. Beilby, Paul R. Eddy, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 13-47.

- \_\_\_\_\_ “Two Ancient (and Modern) Motivations for Ascribing Exhaustively Definite Foreknowledge to God: A Historical Overview and Critical Assessment”, **Religious Studies**, 46/1, 2010, s. 41-59.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.
- Ceylan, Ahmet: “Fatalizm”, **Felsefe Ansiklopedisi**, VI, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Ebabel Yayıncılık, 2009, s. 76-77.
- Cicero: **Kader Üzerine**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Aylak Adam Yayınları, 2014.
- Chisholm, R. M: “Human Freedom and the Self”, **Agency and Responsibility: Essay on the Metaphysics of Freedom**, ed. Laura Waddell Ekstrom, Oxford, Westview Press, 2001, s. 126-137.
- \_\_\_\_\_ Dean W. Zimmerman ile birlikte, “Theology and Tense”, **Noûs**, 31/2, 1997, s. 262-265.
- Craig, William Lane: **Divine Foreknowledge and Human Freedom, The Coherence of Theism: Omniscience**, Leiden, E. J. Brill, 1991.
- \_\_\_\_\_ “Divine Timelessness and Personhood”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 43, 1998, s. 109-124.
- \_\_\_\_\_ “Middle Knowledge, Truth-Makers, and the ‘Grounding Objection’”, **Faith and Philosophy**, 18, 2001, s. 337-352.
- \_\_\_\_\_ “On Hasker’s Defense of Anti-Molinism”, **Faith and Philosophy**, 15, 1998, s. 236-239.

- \_\_\_\_\_ “Robert Adam’s New Anti-Molinist Argument”, **Philosophy and Phenomenological Research**, 54/4, Aralık 1994, s. 857-861.
- \_\_\_\_\_ “The Middle-Knowledge View”, **Divine Foreknowledge: Four Views**, ed. James K. Beilby, Paul R. Eddy, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 119-143.
- \_\_\_\_\_ **The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom**, Grand Rapids, Baker Book House, 1987.
- Creel, Richard E.: **Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_ “Immutability and Impassibility”, **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, Oxford, Wiley Blackwell, 2010, s. 322-328.
- Çankı, Mustafa Namık: **Büyük Felsefe Lûgatı**, I, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1954.
- Çetin, İsmail: “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13/1, 2004, s. 39-52.
- David, Marian: “The Correspondence Theory of Truth”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/> 12.02.2015.
- Davies, Brian: **Din Felsefesine Giriş**, çev. Fatih Taştan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2011.

- Denkel, Arda: “Geçmiş Zaman”, **Düşünceler ve Gerekçeler II**, ed. Arda Denkel, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s. 128-144.
- \_\_\_\_\_
- “Her Dönemde Gündemde Olan Bir Soru: Zaman Akıyor mu?”, **Düşünceler ve Gerekçeler II**, ed. Arda Denkel, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s. 116-122.
- \_\_\_\_\_
- “Zaman Durağan mıdır?”, **Düşünceler ve Gerekçeler II**, ed. Arda Denkel, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s. 122-128.
- Descartes, Rene: **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1962.
- Dilman, İlham: **Free Will: An Historical and Philosophical Introduction**, New York, Routledge, 2001.
- Doğan, Aysel: “Aşırı/İlimli Belirlenimcilik ve Ahlaki Sorumluluk”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 5/6, 2004, s. 1-16.
- Edwards, Jonathan: **Freedom of the Will**, (Çevrimiçi) <http://www.ntslibrary.com/PDF%20BooksJonathan%20Edwards%20Freedom%20of%20the%20Will.pdf> 12.05.2014.
- Erdem, Engin: **İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu**, Ankara, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.
- \_\_\_\_\_
- “Swinburne ve İlahi Zamansallık”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 46/2, 2005, s. 231-257.
- \_\_\_\_\_
- “Zaman ve Kıp”, **Felsefe Tartışmaları**, 44, 2010, s. 49-72.

- Erickson, Millard J.: **God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of Divine Attributes**, Grand Rapids, Baker Books, 1998.
- Ertuğrul, İsmail Fenni: **Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü]**, haz. Recep Alpyağıl, Konya, Çizgi Kitabevi, 2015.
- Feinberg, John S.: “God Ordains All Things”, **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 19-43.
- Finch, A., Warfield., T. A.: “Fatalism: Logical and Theological”, **Faith and Philosophy**, 16/2, 1999, s. 233-238.
- Fitzgerald, Paul: “Stump and Kretzmann on Time and Eternity”, **The Journal of Philosophy**, 82/5, 1985, s. 260-269.
- Flint, Thomas P.: “Omniscience”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, VII, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 107-112.
- Frame, John M.: **No Other God: A Response to Open Theism**, New Jersey, P&R Publishing, 2001.
- Frankfurt, Harry G.: “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, **The Journal of Philosophy**, 66, 1969, s. 829–839.
- Freddoso, Alfred: “God’s General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects”, **American Catholic Philosophical Quarterly**, 68/2, 1994, s. 132-158.
- \_\_\_\_\_ “Luis de Molina (1535-1600)”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, VI, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 461-463.

- \_\_\_\_\_ “Molinism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, VI, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 465-466.
- \_\_\_\_\_ “Objections to Molinism and Replies”, **Middle Knowledge: Theory and Applications**, ed. W. Hasker, D. Basinger, E. Dekker, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, s. 22-34.
- \_\_\_\_\_ “The ‘Openness’ of God: A Reply to Hasker”, **Christian Scholar Review**, 28/1, Sonbahar 1998, s. 124-133.
- Fretheim, Terence E.: “Divine Foreknowledge, Divine Constancy, and the Rejection of Saul’s Kingship”, **The Catholic Biblical Quarterly**, 47, 1985, s. 595-602.
- \_\_\_\_\_ “The Repentance of God: A Key Evaluating Old Testament God-Talk”, **Horizon in Biblical Theology**, 10/1, 1988, s. 47-70.
- Ganssle, Gregory E.: “Atemporality and the Mode of Divine Knowledge”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 34, 1993, s. 171-180.
- \_\_\_\_\_ “Introduction”, **God and Time: Essays on the Divine Nature**, ed. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2002, s. 3-18.
- \_\_\_\_\_ “Introduction: Thinking About God and Time”, **God and Time: Four Views**, ed. Gregory E. Ganssle, Dovners Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 9-27.
- \_\_\_\_\_ “Leftow on Direct Awareness and Atemporality”, **Sophia**, 34/2, 1995, s. 30-37.

- Geisler, Norman: “God Knows All Things”, **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 61-99.
- \_\_\_\_\_ H. Wayne House ile, **The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism**, Grand Rapids, Kregel Publication, 2001.
- Gettier, Edmund: “Is Justified True Belief Knowledge?”, **Analysis**, 23/6, 1963, s. 121-123. [Türkçe çevirisi: Edmund L. Gettier, “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?”, çev. Hasan Yücel Başdemir, **Epistemoloji: Temel Metinler**, ed. Hasan Yücel Başdemir, Ankara, Hitit Kitap Yayınevi, 2011, s. 49-52.]
- Gilson, Etienne: **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet S. Aydın, 2.bsk., İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Ginet, Carl: “Libertarianism”, **The Oxford Handbook of Metaphysics**, ed. Michael J. Loux and Dean W. Zimmerman, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 587-612.
- Griffin, David Ray: “Process Theology and the Christian Good News: A Response to Classical Free Will Theism”, **Searching for an Adequate God**, ed. J. B. Cobb, C. Pinnock, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, s. 1-39.
- \_\_\_\_\_ J. B. Cobb ile birlikte, **Süreç Teolojisi**, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Grim, Patrick: “Against Omniscience: The Case from Essential Indexicals”, **Noûs**, 19/2, 1985, s. 151-180.

- Güçlü, A. Baki, vd.: **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Günday, Şeref: “Doğru ve Doğruluk Kuramları”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2/1-2, 2003, s. 187-195.
- Hançerlioğlu, Orhan: “Elindelik”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1977, s. 38-39.
- \_\_\_\_\_ “Molina Luis (1536-1600)”, **Felsefe Ansiklopedisi: Düşünürler**, 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985, s. 65.
- Harris, Harriet A.: “Does Analytical Philosophy Clip our Wings? Reformed Epistemology as a Test Case”, **Faith and Philosophy Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion**, ed. Harriet A. Harris, Christopher J. Insole, UK, Ashgate, 2005, s. 100-118.
- Harris, James F.: **Analytic Philosophy of Religion**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Hasker, William: “A Philosophical Perspective”, **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 126-154.
- \_\_\_\_\_ “A Refutation of Middle Knowledge”, **Noûs**, 20, 1986, s. 545-557.
- \_\_\_\_\_ “Analytic Philosophy of Religion”, **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**, ed. William J. Wainwright, Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 421-446.



\_\_\_\_\_ “Anti-Molinism is Undefeated!”, **Faith and Philosophy**, 17/1, Ocak 2000, s. 126-131.

\_\_\_\_\_ “Concerning the Intelligibility of ‘God is Timeless’”, **The New Scholasticism**, 57, 1983, s. 170-195.

\_\_\_\_\_ “Eternity and Providence”, **The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology**, ed. Charles Taliaferro, Chad Meister, New York, Cambridge University Press, 2010, s. 81-91.

\_\_\_\_\_ “Explanatory Priority: Transitive and Unequivocal, A Reply to William Craig”, **Philosophy and Phenomenological Research**, 57/2, Haziran 1997, s. 389-393.

\_\_\_\_\_ “Foreknowledge and Necessity”, **Faith and Knowledge**, 2/2, 1985, s. 121-155.

\_\_\_\_\_ “God Takes Risks”, **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, ed. M. Peterson, R. J. VanArragon, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 218-228. [Türkçe çevirisi: William Hasker, “Tanrı Risk Alır”, çev. Emine Gören, **Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 831-832.]

\_\_\_\_\_ **God, Time and Knowledge**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.

\_\_\_\_\_ “God’s Time”, (Henüz Yayınlanmamış Makale).

\_\_\_\_\_ “Hard Facts and Theological Fatalism”, **Noûs**, 22, 1988, s. 419-436.

\_\_\_\_\_ “How Good/Bad is Middle Knowledge? A Reply to Basinger”, **Philosophy of Religion**, 33, 1993, s. 111-118.

\_\_\_\_\_ “In Response to David Ray Griffin”, **Searching for an Adequate God**, ed. J. B. Cobb, C. Pinnock, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, s. 39-52.

\_\_\_\_\_ “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, çev. Fehrullah Terkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 53/1, 2012, s. 183-198.

\_\_\_\_\_ **Metaphysics: Constructing a World View**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1983.

\_\_\_\_\_ “Middle Knowledge”, **Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views**, ed. Melville Y. Stewart, Sudbury MA, Jones and Burtlett Publishers, 1996, s. 489-518.

\_\_\_\_\_ “No Easy Way Out: A Response to Warfield”, **Noûs**, 32/3, 1998, 361-363.

\_\_\_\_\_ “Open Theism and Classical Theism: Two Ways of Understanding the Nature of God”, **Din Felsefesi Derneği Konferansları 16.09.2010**. (Çevrimiçi) <http://www.dfd.org.tr/makaleler/opentheism.pdf> 02.05.2015.

\_\_\_\_\_ **Providence, Evil and The Openness of God**, New York, Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_ “The Absence of a Timeless God”, **God and Time: Essays on the Divine Nature**, ed. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2002, s. 182-206.

- \_\_\_\_\_ “The Antinomies of Divine Providence”, **Philosophia Christi**, 4/2, 2002, s. 361-375.
- \_\_\_\_\_ **The Emergent Self**, Ithaca, Cornell University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_ “The Foreknowledge Conundrum”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 50, 2001, s. 97-114.
- \_\_\_\_\_ “The Need for a Bigger God”, **God in an Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism**, ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman, Eugene OR, Pickwick Publications, 2011, s. 15-29.
- \_\_\_\_\_ “The (Non-)Existence of Molinist Counterfactuals”, **Molinism: The Contemporary Debate**, ed. Ken Perszyk, Oxford, Oxford University Press, 2011, s. 25-36.
- \_\_\_\_\_ “The Openness of God”, **Christian Scholar Review**, 28/1, Sonbahar 1998, s. 113-123.
- \_\_\_\_\_ “Yes, God Has Beliefs!”, **Religious Studies**, 24/3, 1988, s. 385-394.
- \_\_\_\_\_ “Why Simple Foreknowledge is Still Useless (In Spite of David Hunt and Alex Pruss)”, **The Journal of Evangelical Theology Society**, 52/3, 2009, s. 537-544.
- Heil, John: “Belief”, **A Companion to Epistemology**, 2. bsk., ed. Jonathon Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup, UK, Blackwell Publishing, 2010, s. 254-260
- Helm, Paul: “Divine Timeless Eternity”, **God and Time: Four Views**, ed. Gregory E. Ganssle, Drovers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 28-92.

\_\_\_\_\_ **Eternal God: A Study of God without Time**, Oxford, Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_ “Eternity”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/eternity/> 30.04.2012.

\_\_\_\_\_ “God Does Not Take Risks”, **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, ed. M. Peterson, R. J. VanArragon, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 228-240. [Türkçe çevirisi: Paul Helm, “Tanrı Risk Almaz”, çev. Emine Gören Bayam, **Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar**, ed. M. Peterson, R. J. VanArragon, çeviri ed. Ferhat Akdemir, Ankara, Elis Yayınları, 2014, s. 276-288.]

\_\_\_\_\_ “İnayet –Riskli mi Yoksa Riskten Azâde mi?”, çev. Rahim Acar, **Din Felsefesi Seçme Metinler**, ed. M. Peterson vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 466-477.

\_\_\_\_\_ **The Providence of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994.

\_\_\_\_\_ “Timelessness and Foreknowledge”, **Mind**, 84/336, 1975, s. 516-527.

Honer, S. M., Hunt, T. C.: **Felsefeye Çağrı**, çev. Hasan Ünder, İstanbul, İmge Yayınları, 1996.

Hume, David: **An Enquiry Concerning Human Understanding**, ed. Tom L. Beauchamp, New York, Oxford University Press, 1999 [Türkçe çevirileri: **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976; **İnsan Zihni Üzerine Bir**

**Araştırma**, çev. Selmin Evrim, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.]

Hunt, David P.:

“Divine Providence and Simple Foreknowledge”, **Faith and Philosophy**, 10/3, 1993, s. 394-414.

\_\_\_\_\_

“Frankfurt Counterexamples: Some Comments on the Widerker-Fischer Debate”, **Faith and Philosophy**, 13/3, 1996, s. 395-401.

\_\_\_\_\_

“On Augustine’s Way Out”, **Faith and Philosophy**, 16/1, Ocak 1999, s. 3-26.

\_\_\_\_\_

“The Providential Advantage of Divine Foreknowledge”, **Arguing About Religion**, ed. Kevin Timpe, London-New York, Routledge, 2009, s. 374-385.

\_\_\_\_\_

“The Simple-Foreknowledge View”, **Divine Foreknowledge: Four Views**, ed. James K. Beilby, Paul R. Eddy, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s. 65-103.

Inwagen, Peter van:

“Ability and Responsibility”, **The Philosophy Review**, 87/2, Nisan 1978, s. 201-224.

\_\_\_\_\_

**An Essay on Free Will**, Oxford, Clarendon Press, 1983.

\_\_\_\_\_

“Free Will Remains a Mystery”, **Philosophical Perspectives**, 14, 2000, s. 1-19.

\_\_\_\_\_

“The Incompatibility of Free Will and Determinism”, **Philosophical Studies**, 27, 1975, s. 185-199.

\_\_\_\_\_

“What Does an Omniscient Being Know about the Future”, **Oxford Studies in Philosophy of Religion I**, ed. Jonathan

- L. Kvanvig, Oxford, Oxford University Press, 2008, s. 216-230.
- İmamoğlu, Tuncay: “Determinizm”, **Felsefe Ansiklopedisi**, IV, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Ebabel Yayıncılık, 2006, s. 218-234.
- James A. Borland: “Reports Relating to Fifty-Fourth Annual Meeting of the Society”, **Journal of Evangelical Theological Society**, 46/1, Mart 2003, s. 171-177.
- \_\_\_\_\_ “Reports Relating to Fifty-Fifth Annual Meeting of the Society”, **Journal of Evangelical Theological Society**, 47/1, Mart 2004, s. 167-173.
- Jensen, Jennifer: “On Grounding God’s Knowledge of the Probable”, **Religious Studies**, 49, 2013, s. 65-83.
- Kane, Robert, **A Contemporary Introduction to Free Will**, New York, Oxford University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_ “Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth”, **The Oxford Handbook of Free Will**, ed. Robert Kane, New York, Oxford University Press, 2002, s. 406-437.
- Karademir, A.; S., P. A.: “David Lewis’in Modal Realizminde Dünya-ötesi Karşılıksal Önergeler, İkinci Dereceden Dünyalar ve Dünyalar Arası Nedensellik Sorunları”, **Felsefe Tartışmaları**, 43, 2009, s. 1-15.
- Kant, Immanuel: **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Kantzer, K. S., H., C. F.: **Evangelical Affirmation**, Grand Rapids, Academic Books, 1990.

- Kapitan, Tomis: “A Master Argument for Incompatibilism?”, **The Oxford Handbook of Free Will**, ed. Robert Kane, New York, Oxford University Press, 2002, s. 127-157.
- Kenny, Anthony: “Divine Foreknowledge and Human Freedom”, **Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach**, ed. Baruch A. Brody, New Jersey, Prentice-Hall INC, 1974, s. 410-412. [Türkçe çevirisi: “Tanrı’nın ‘Önceden-Bilmesi’ ve İnsan Hürriyeti”, çev. Hanifi Özcan, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI, 1989, s. 625-638.]
- \_\_\_\_\_ **The God of the Philosophers**, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- Kneale, William: “Time and Eternity in Theology”, **Proceedings of the Aristotelian Society, New Series**, 61, 1960-1961, s. 87-108.
- Kretzmann, Norman: “Omniscience and Immutability”, **Journal of Philosophy**, 63/14, 1966, s. 409-421.
- Kutlusoy, Zeki: “Doğruluk Kuramları”, **Felsefe Ansiklopedisi**, IV, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Ebabil Yayıncılık, 2006, s. 670-672.
- Kutsal Kitap**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009.
- Kvanvig, Jonathan L.: “The Analogy Argument for a Limited Account of Omniscience”, **International Philosophical Quarterly**, 29/2 1989, s. 129-137. (Çevrimiçi) [https://bearspace.baylor.edu/Jonathan\\_Kvanvig/www/tex/analogyargumentforomniscience.pdf](https://bearspace.baylor.edu/Jonathan_Kvanvig/www/tex/analogyargumentforomniscience.pdf) 15.05.2014.

- \_\_\_\_\_ “Unknowable Truths and the Doctrine of Omniscience”, **Journal of American Academy of Religion**, 57, 1989, s. 485-505.
- Larsen, Timothy: “Defining and Locating Evangelicalism”, **The Cambridge Companion to Evangelical Theology**, ed. Timothy Larsen, Daniel J. Treier, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 1-14.
- Leftow, Brian: “Eternity”, **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, Oxford, Wiley Blackwell, 2010, s. 278-284. [Türkçe çevirisi: Brian Leftow, “Ezeliyet”, çev. İbrahim Bor, **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayınları, 2011, s. 676-686.]
- \_\_\_\_\_ “God, concepts of”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, IV, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 93-102.
- \_\_\_\_\_ “Simplicity, Divine”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, VII, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 784-788.
- \_\_\_\_\_ “Timelessness and Divine Experience”, **Sophia**, 30, 1992, s. 43-53.
- Leibniz, Gottfried W.: **Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerin Konuşma**, çev. Hüseyin Batu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Lewis, David: **Counterfactuals**, Oxford, Blackwell Publishers, 1973.



- Lewis, Delmas: “Eternity, Time and Tenselessness”, **Faith and Philosophy**, 5/1, 1988, s. 72-86.
- \_\_\_\_\_ “Timelessness and Divine Agency”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 21/3, 1987, s. 143-159.
- Locke, John: **An Essay Concerning Human Understanding**, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. [Türkçe çevirileri: John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1996; **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, çev. Meral Delikara Topçu, İstanbul, Öteki Yayınları, 2000.]
- MacBeath, M., Helm P.: “Omniscience and Eternity”, **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, 63, 1989, s. 55-87.
- Mackenzie, Donald: “Free Will”, **Encyclopedia of Religion and Ethics**, VI, ed. James Hasting, John A. Selbic, Louis H. Gray, Edinburg, TT. Clark, 1981, s. 124-127.
- Mavrodes, George I.: “How Does God Knows the Things He Knows?”, **Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism**, ed. Thomas V. Morris, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988, s. 345-361.
- \_\_\_\_\_ “Is the Past Unpreventable?”, **Faith and Philosophy**, 1/2, Nisan 1984, s. 136-138.
- \_\_\_\_\_ “Omniscience”, **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, Oxford, Wiley Blackwell, 2010, s. 251-257.

- McDermott, Gerald R.: “What is Evangelical?” **The Oxford Handbook of Evangelical Theology**, ed. Gerald R. McDermott, Oxford, Oxford University Press, 2011, s. 19-34.
- McKenna, Michael: “Compatibilism”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism> 14.09.2011.
- Molina, Luis de: “Middle Knowledge: The Classic Statement”, çev. Alfred J. Freddoso, **Middle Knowledge: Theory and Application**, ed. W. Hasker, D. Basinger, E. Dekker, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, s. 7-21.
- Moberly, R. W. L.: “God Is Not a Human That He Should Repent (Numbers 23:19 and 1.Samuel 15:29)”, **God in The Fray: A Tribute to Walter Brueggemann**, ed. Tod Linefelt, Timothy K. Beal, Minneapolis, Fortress Press, 1998, s. 112-123.
- Nietzsche, Friedrich: **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2009.
- Ockham, William of: **Predestination, God’s Foreknowledge and Future Contingent**, çev. M. M. Adams, Norman Kretzman, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
- Olson, Roger E.: “Postconservative Evangelicals Greet the Postmodern Age”, **The Christian Century**, 112/15, 3 Mayıs 1995, s. 480-483.
- \_\_\_\_\_ **Reformed and Always Reforming: The Postconservative Approach to Evangelical Theology**, Grand Rapids, Baker Akademic, 2007.

- \_\_\_\_\_ “Tensions in Evangelical Theology”, **Dialog: A Journal of Theology**, 42/1, Bahar 2003, s. 76-85.
- Oxford English Dictionary**, <http://www.oxforddictionaries.com>, (Çevrimiçi) (18.06.2015)
- Öner, Necati: **İnsan Hürriyeti**, 6.bsk., Ankara, Divan Kitap, 2013.
- Öztürk, Fatih: “Epistemology of Counterfactuals and Experience”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 2014, s. 131-140.
- Öztürk, Fatih S. M.: “Epistemolojinin Problemleri”, **Felsefe Ansiklopedisi**, V, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Ebabil Yayıncılık, 2007, s. 590-605.
- Pascal, Blaise: **Düşünceler**, çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1996.
- Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., Basinger D. (ed.), **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2006.
- Pike, Nelson: “Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds”, **The Philosophical Review**, 86/2, Nisan 1977, s. 209-216.
- \_\_\_\_\_ “Divine Omniscience and Voluntary Action”, **The Philosophical Review**, 74/1, 1965, s. 27-46.
- \_\_\_\_\_ **God and Timelessness**, London, Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Pinnock, Clark H.: “An Evangelical Theology: Conservative and Contemporary”, **Christian Today**, 23/7, 5 Ocak 1979, s. 23-29.

\_\_\_\_\_ “Confessions of A Post-Evangelical Theologian”, **Dialog: A Journal of Theology**, 45/4, Kış 2006, s. 382-388.

\_\_\_\_\_ “God Limits His Knowledge”, **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 101-124.

\_\_\_\_\_ **Most Moved Mover: A Theology of God’s Openness**, Grand Rapids, Baker Academic, 2001.

\_\_\_\_\_ “Open Theism and Biblical Inerrancy”, **55th Annual Meeting of the Evangelical Theological Society**, Atlanta, Kasım 19-21, 2003.

\_\_\_\_\_ “Systematic Theology”, **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 101-125.

\_\_\_\_\_ **Tracking the Maze: Finding Our Way through Modern Theology From an Evangelical Perspective**, San Fransisco, Harper and Row Publisher, 1990.

Piper, John, Justin Taylor, Paul Kjos Helseth (ed.) **Beyond the Bounds: Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity**, Wheaton IL, Crossway Books, 2003

Plantinga, Alvin: “A Response to Adams’ Arguments”, **Middle Knowledge: Theory and Applications**, ed. W. Hasker, David Basinger, Eef Dekker, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, s. 51-58.

\_\_\_\_\_ **God, Freedom and Evil**, Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

- \_\_\_\_\_ “On Ockham’s Way Out”, **Faith and Philosophy**, 3/3, 1986, s. 235-269.
- \_\_\_\_\_ **Tanrı’nın Bir Tabiatı Var Mıdır?**, çev. Mehmet Sait Reçber, Ankara, Elis Yayıncılık, 2014.
- Platon: **Devlet II**, çev. İhsan Bozkurt, İstanbul, Maarif Matbası, 1942.
- \_\_\_\_\_ **Sofist**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_ **Theaetetus**, çev. Robin A. H. Waterfield, London, Penguin Books, 1987.
- Prior, Arthur N.: “The Formalities of Omniscience”, **Philosophy**, 37/140, Nisan 1962, s. 114-129.
- Reichenbach, Bruce: “God Limits His Power”, **Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom**, ed. David Basinger, Randall Basinger, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1986, s. 101-124.
- Reimer, David J.: “An Overlooked Term in Old Testament Theology—Perhaps”, **Covenant and Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson**, ed. A. D. H. Mayes, R. B. Salters, New York, Oxford University Press, 2003, s. 325-346.
- Rice, Richard: “Biblical Support for a New Perspective”, **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 11-58.

---

“Divine Foreknowledge and Free-Will Theism”, **The Grace of God and the Will of Man**, ed. Clark H. Pinnock, Minneapolis, Bethany House Publishers, 1995, s. 121-139.

---

**God’s Foreknowledge and Human Free Will**, Minneapolis, Bethany House Publishers, 1985.

---

“Process Theism and the Open View of God”, **Searching for an Adequate God**, ed. J. B. Cobb, C. Pinnock, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, s. 163-200.

---

**The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will**, Nashville TN, Herald Publishing Association, 1980.

Rhoda, Alan R.: “The Fivefold Openness of the Future”, **God in an Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism**, ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman, Eugene OR, Pickwick Publications, 2011, s. 69-93.

---

Gregory A. Boyd, Thomas G. Belt ile, “Open Theism, Omniscience, and The Nature of The Future”, *Faith and Philosophy*, 23/4, 2006, s. 432-459, (Çevrimiçi), <http://theopenview.org/wp-content/uploads/2014/01/open-theism.pdf>. 25.10.2014.

Sanders, John: Christopher A. Hall ile, **Does God Have a Future? A Debate on Divine Providence**, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.

---

“God as Personal”, **The Grace of God and The Will of Man**, ed. Clark H. Pinnock, Minneapolis, Bethany House Publishers, 1995, s.165-180.

- \_\_\_\_\_ “Historical Considerations”, **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994, s. 59-100.
- \_\_\_\_\_ “Open Theism: A Radical Revision of Miniscule Modification of Arminianism?”, **Wesleyan Theological Journal**, 38/2, 2003, s. 69-102.
- \_\_\_\_\_ **The God Who Risks: A Theology of Divine Providence**, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2007.
- \_\_\_\_\_ “Who Has Affirmed Dynamic Omniscience and the Open Future in History?”, (Çevrimiçi) <http://opentheism.info/information/affirmed-dynamic-omniscience-open-future-history/> (Nisan 2013.)
- \_\_\_\_\_ “Why Simple Foreknowledge Offers No More Providential Control Than the Openness of God”, **Faith and Philosophy**, 14/1, 1997, s. 26-40.
- Schopenhauer, Arthur: **On Human Nature**, çev. T. Bailey Saunders, New York, Cosimo, 2010.
- Schwitzgebel, Eric: “Belief”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/belief/> (14.06.2015).
- Senor, Thomas D.: “Divine Temporality and Creation *Ex Nihilo*”, **Faith and Philosophy**, 10/1, Ocak 1993, s. 86-92.
- Strawson, Galen: “Free Will”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, III, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, s. 743-753.

- Strawson, Peter: "Freedom and Resentment", **Agency and Responsibility: Essay on the Metaphysics of Freedom**, ed. Laura Waddell Ekstrom, Oxford, Westview Press, 2001, s. 183-204.
- Stump, E., Kretzman N.: "Eternity", **The Journal of Philosophy**, 78/8, 1981, s. 429-458.
- \_\_\_\_\_ "Eternity, Awareness and Action", **Faith and Philosophy**, 9/4, 1992, s. 463-482.
- \_\_\_\_\_ "God's Knowledge and Its Causal Efficacy", **The Rationality of Belief and the Plurality of Faith**, ed. Thomas D. Senior, Ithaca NY, Cornell University Press, 1995, s. 94-124.
- Swinburne, Richard: **Providence and the Problem of Evil**, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- \_\_\_\_\_ **The Coherence of Theism**, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Talbott, Thomas B.: "On Divine Foreknowledge and Bringing About the Past", **Philosophy and Phenomenological Research**, 46/3, 1986, s. 455-469.
- Taliaferro, Charles: "Unknowable Truths and Omniscience: A Reply to Kvanvig", **Journal of the American Academy of Religion**, 61/3, 1993, s. 553-566.
- Taslaman, Caner: "Beden-Ruh Dualizminde Teolojik Agnostik Tavrı", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 33/2, 2007, s. 41-68.
- \_\_\_\_\_ **Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2008.



- Taşdelen, Demet K.: “Bağdaşabilircilik/ Bağdaşmazcılık”, **Felsefe Ansiklopedisi**, II, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik Yayınları, 2004, s. 40-46.
- Taylor, Richard: **Metaphysics**, Englewood Cliffs NJ, Prentice Hall, 1992.
- The Evangelical Theological Society**, (Çevrimiçi) <http://www.etsjets.org/> 19.01.2013.
- Topakkaya, Arslan: **Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Topaloğlu, Aydın: **Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif**, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_ “Tanrısal İnançın Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27, 2004/2, s. 105-119.
- Torre, Stephan: “*De se* Knowledge and The Possibility of Omniscient Being”, **Faith and Philosophy**, 23/2, 2006, s. 191-200.
- Tragesser, Robert S.: “Intuition and Deduction”, **A Companion to Epistemology**, 2. bsk., ed. Jonathon Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup, UK, Blackwell Publishing, 2010, s. 460-464.
- Turhan, Kasım: “İnanç”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 22, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 265-266.
- Yaran, Cafer Sadık: **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, Samsun, Etüt Yayınları, 2000.
- Yavuz, Zikri: **İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı’nın Ön Bilgisi**, Ankara, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.

- \_\_\_\_\_ “Modern Zaman Teorileri ve Zamanın Gerçekliği”, **Felsefe Dünyası**, 56, 2012/2, s. 189-201.
- \_\_\_\_\_ “Tanrı’nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti İlişkisi Bağlamında Frankfurtçu Liberalizmin Eleştirisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 50/1, 2009, s. 49-69.
- Walters, R. S.: “Contrary-To-Fact Conditional”, **The Encyclopedia of Philosophy**, 1-2, ed. Paul Edwards, New York, Macmillan Publishing Co., 1972, s. 212-216.
- Ward, Keith: “The Temporality of God”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 50, 2001, s. 153-169.
- Ware, Bruce A.: **Their God is too Small: Open Theism and the Undermining of Confidence in God**, Wheaton IL, Crossway Books, 2003.
- Warfield, Ted A.: “Divine Foreknowledge and Human Freedom Are Compatible”, **Noûs**, 31/1, 1997, s. 80-86.
- Weatherson, Brian, “David Lewis”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/david-lewis/#6> 08.04.2014.
- Wierenga, Edwards: “Omniscience”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/omniscience/> 25.09.2014.
- Widerker, David: “Why God’s Beliefs Are Not Hard-Type Soft Facts”, **Religious Studies**, 38/1, Mart 2002, s. 77-88.
- Whitacre, Aelred: “Molinism”, **Encyclopedia of Religion and Ethics**, VIII, ed. James Hasting, John A. Selbic, Louis H. Gray, Edinburg, TT. Clark, 1980, s. 775-777.

Wolterstroff, Nicholas: “Analitik Din Felsefesi: Geçmiş ve Gelecek”, çev. Emine Özkanlı Saykal, **Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II**, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayınları, 2012, s. 53-68.

\_\_\_\_\_ “Does God Suffer?”, **Modern Reformation**, Eylül-Ekim 1999, (Çevrimiçi) <http://www.modernreformation.org/default.php?page=articledisplay&var2=564>, 14.07.2015.

\_\_\_\_\_ “God is Everlasting”, **Philosophy of Religion: Selected Readings**, 5.bsk., ed M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, New York, Oxford University Press, 2014, s. 259-265. [Türkçe çevirisi: “Tanrı Sürekli (Everlasting)”, çev. Rahim Acar, **Din Felsefesi Seçme Metinler**, ed. M. Peterson vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 207-217.]

\_\_\_\_\_ “Unqualified Divine Temporality”, **God and Time: Four Views**, ed. Gregory E. Ganssle, Dovners Grove IL, InterVarsity Press, 2001, s.187-213.

Woodruff, David M.: “Presentism and the Problem of Special Relativity”, **God in Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism**, ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman, Eugene OR, Pickwick Publications, 2011, s. 94-124.

**World Evangelical Alliance**, (Çevrimiçi) <http://www.worldea.org/whoweare/statementoffaith>. 09.01.2013.

Zagzebski, Linda T.: “Does Libertarian Freedom Require Alternate Possibilities?”, **Philosophical Perspectives**, 14, (Action and Freedom), 2000, s. 231-248.

\_\_\_\_\_ “Foreknowledge and Free Will”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/> 24.03.2012.

\_\_\_\_\_ **The Dilemma of Freedom and Foreknowledge**, New York, Oxford University Press, 1991.

Zimmerman, Dean: “The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism”, **Science and Religion in Dialogue**, ed. Melville Stewart, Malden, Mass., Wiley Blackwell, 2010, s. 791-809.

\_\_\_\_\_ “The Providential Usefulness of ‘Simple Foreknowledge’”, (Çevrimiçi) <http://fasphilosophy.rutgers.edu/zimmerman/Providence.Simple.Forek.6.pdf> 22.03.2015.

## ÖZGEÇMİŞ

Emine Gören Bayam, 2006'da Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı. "İnsanın Arınma İhtiyacına Dini Ahlakın Katkısı" adlı tezini Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran danışmanlığında 2009 yılında tamamladı. Daha sonra Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2009 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine başlayan Bayam, doktora eğitimi süresince İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. Bu süre zarfında YÖK doktora araştırma bursu ile University of Notre Dame (Indiana ABD), Center for Philosophy of Religion'da misafir araştırmacı olarak bir yıl kadar bulundu. Din felsefesi, metafizik ve açık teizm ilgi alanlarında çalışmalarına halen devam etmektedir.