

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

GAZALİ VE SWINBURNE'DE TANRI'NIN BİLGİSİ
(İLİM SIFATI)

Yüksek Lisans Tezi

İbrahim Bor

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Recep Kılıç

T 100125

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Ankara 2001

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(DİN FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

GAZALİ VE SWINBURNE'DE TANRI'NIN BİLGİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep Kılıç

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Recep Kılıç

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay

Yrd. Doç. Sait Reçber

Tez Sınavı Tarihi 06.07.2001



İÇİNDEKİLER

Giriş.....	1
Tanrı'nın Bilgisi Sorunu	1
Birinci Bölüm.....	6
Tanrı'nın Bilgisini Temellendirme Sorunu	6
A. Tanrı'nın Bilgisinin İspatına İlişkin Deliller	6
a) Dış Delil; Varlık/Düzen Delili	6
b) İç Delil; Antropomorfist/Teşbih Delili	7
B. Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti.....	12
C. Suje – Obe İlişkisi Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi	18
İkinci Bölüm.....	24
Zamanla İlişkisi İçinde Tanrı'nın Bilgisi	24
A. Ezeliyet ve Tanrı'nın Bilgisi	25
1. Zamansız Tanrı anlayışı	26
2. Zamandaki Tanrı Anlayışı.....	29
B. Tanrı'nın Bilgisinin Değişmezliği Sorunu	40
1. Eşzamanlılık Teorisi.....	44
2. Tikelin Tümel Olarak Bilinebilirliği Tezi	47
3. Aynı Bilgi ile “her şeyin” Bilinebilirliği Tezi.....	56
4. Tanrı'nın Önermelere İlişkin Bilgisi	68
Üçüncü Bölüm	84
Tanrı'nın Bilgisinin Sınırı	84
A. Tanrı'nın Geleceğe ve Özgür Faillerin Tercihlerine İlişkin Bilgisi	84
B. Tanrı'nın Bilgisinin Sınırlılığı Sorunu	97
Sonuç.....	107
Kaynakça.....	115

Önsöz

Tezimizin ana çerçevesini Tanrı'nın her şeyi bilmesinin etrafındaki sorunlar olarak belirledik. Şüphesiz çalışmamın sınırlarını da tezin başlığında yer verdiğimiz Gazali ve Swinburne'nün yaklaşımları belirleyecektir. Tezin birinci örneği olan Gazali'nin, İslâm düşüncesinde kendinden sonraki (özellikle) kelam-felsefe ekollerinde yeni bir paradigma oluşturacak kadar derin etkilerinin olması, böyle tartışmalı bir konuda görüşlerinin açıklığa kavuşmasının din felsefesi açısından önemi inkar edilemez. Tezin ikinci örneği olarak Richard Swinburne'ü seçmemizin sebebi ise, daha çok günümüz (Batı) din felsefesinde konuyla ilgili tartışmaların nasıl ele alındığı noktasında düşünürün önemli bir yerde durduğuna olan kanaatimizdir.

Her iki düşünürün farklı birer düşünsel ve kültürel havzada bulunması bir tarafa, aralarında bin yıl kadar bir zaman mesafesinin bulunması, konu ile ilgili farklı sorunları ele almalarını ve farklı perspektiflerden bakmalarını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, tezde her iki düşünürün görüşlerini iki ayrı bölüm halinde birbirinden bağımsız olarak ele almak daha makul görünebilirdi, ancak biz konunun sorunlarını belirleyip, bu sorunları ilgili başlıklar altında tartışmayı tercih ettik. Bu sorunların bir kısmının her iki düşünürde ortak ya da birbirine yakın olarak ele alındığı halde, bazı sorunların da sadece biri tarafından ele alınmış olması yukarıdaki farklılıklar gereği normal karşılanacaktır.

“Tanrı'nın zaman içinde değişen olgulara/önermelere ilişkin bilgisi”, her iki düşünürün ortak olarak ele aldığı en temel sorun olduğundan, biz de tezimizde detaylarıyla bu sorunu tartışmayı tercih ettik. Gazali'nin konu ile ilgili görüşleri daha çok İslâm filozoflarından İbn-i Sina'nın (kısmen Farabi'nin) görüşlerine karşı geliştirilen itirazlar ve iddialardan oluştuğundan, İbn-i Sina'nın görüşlerine de detaylıca yer verme ihtiyacı hissettik. Swinburne'de ise, aynı sorun daha çok “Tanrı'nın önermelere ilişkin bilgisi” ve “Tanrı'nın bilgisinin sınırlılığı” bağlamında tartışıldığından, ayrı başlıklar halinde ele almayı uygun gördük. “Tanrı'nın geleceğe ve özgür faillerin eylemlerine ilişkin bilgisi” ile “Tanrı'nın bilgisinin sınırı” gibi, ortak olarak tartıştığımız konularda da sorunların her iki düşünür tarafından farklı bağlamlarda tartışıldığı dikkatlerden kaçmayacaktır.

Tanrı'nın bilgisi hakkındaki bir konu her ne kadar irade hürriyeti ve kader gibi sorunlara temas etmeyi gerektiriyorsa da tezimizin sınırları ve görüşlerini ele aldığımız Gazali

ve Swinburne'ün bu konulara doğrudan temas etmemeleri, bizim de bu sorunlara temas etmememizin gerekçesini oluşturmuştur. Son bölümde tartıştığımız, "Tanrı'nın geleceğe ve özgür faillele ilişkin bilgisi" başlığı altında da bu sorunlara sadece "ilahi bilgi" ile doğrudan ilgili kısımlarına temas edilmiş, sorunlar başlı başına tartışılmamıştır.

Tezimin bitimine kadar, her aşamasında disiplinli danışmanlığıyla çalışmalarımı takip eden ve yol gösteren, tezle ilgili çeşitli kaynaklara ulaşmamda ve şahsi kütüphanesinden yararlanmamda desteğini esirgemeyen, hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a ve yararlı tartışmaları ve teşvikleriyle her zaman yanımda olan, hocam Yrd. Doç. Dr. Sait Reçber'e sonsuz teşekkürlerim var. Her iki hocama şükran ve minnet borçluyum.

Ankara, Mayıs, 2001

İbrahim Bor

Giriş

Tanrı'nın Bilgisi Sorunu

Tanrı'nın bilgisi şeklindeki bir tanımlamayı, Tanrı'nın bilgisinin doğası ya da mahiyeti olarak isimlendirmek de mümkündür. Buradaki doğanın kapsamına Tanrı'nın hem kendi özü/zatı hakkındaki bilgisi hem de dış varlıklara ilişkin bilgisi dahildir. “Varlık” ortak kaplamasına girmekle beraber, “Tanrı” ile Tanrı'nın dışındaki varlıkların farklı varlık kategorilerine sahip oldukları da açıktır. İslâm Felsefesinde bu varlık ayırımında, Tanrı “Zorunlu Varlık” (Vacib’ul Vücûd) O’nun dışındaki tüm varlıklar da “mümkün varlıklar” kategorisine dahil edilir. Gazali bu varlık ayırımından hareketle, Tanrı'nın zatının farklılığı nispetinde, sıfatlarının da yaratılmışlarındakinden farklı olacağını belirtirken,¹ Swinburne de bunu Tanrı tanımında içkin, zorunlu vasıflara sahip olan zat (person) tanımlamasıyla temellendirmeye çalışmaktadır. Tanrı'nın *zat* olarak kabulü O’nun olmazsa olmaz bazı sıfatlara sahip olması anlamına gelir.²

Gazali'nin “varlık” ayırımından ve Swinburne'ün “zat” tanımından hareketle diyebiliriz ki; tanımlanan “kendinde varlık olan” Tanrı olunca, ona atfedilecek sıfatlar da sıradan sıfatlar değil, aksine O’nun zorunlu ve yetkin varlık olmasının sonucu olan, yetkin sıfatlar olacaktır. Mümkün varlıkların nitelikleri onlarla aynı ontolojik düzlemde; değişken, sınırlı ve eksik olduğu gibi, zorunlu ve *kendinde bir varlığın* niteliklerinin de mükemmel ve değişmez olması, böyle bir varlık için ontolojik bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, yetkin bir varlığa atfedilecek bilginin de aynı şekilde yetkin olması zorunlu bir çıkarım olacaktır. Bu da en genel anlamda “Tanrı'nın her şeyi bilmesi” şeklinde ifade edilebilir.

¹ Bkz. Gazali, “Kitabu'l Kavâi'du'l-Akâid” *İhyâ u Ulûmu 'd-Din*, (içinde), C.I, Mısır, 1317 s. 90. (Bundan sonraki atflarda *Kitab 'ul Kavâid* olarak geçecektir.)

² Bkz. Swinburne, *The Christian God*, Oxford, 1994, s. 147.

Buna durumda, tezimizde “Tanrı her şeyi bilir” önermesinin etrafındaki sorunları tartışacağımızı söyleyebiliriz. Tanrı’nın her şeyi bilmesi ne demektir? Her şeyi bilmenin bir sınırı var mıdır varsa nedir? Örneğin, Tanrı kontenjan olan zamansal değişkenleri,³ zamansız ve zorunlu doğrularla aynı kesinlik derecesinde bilmekte midir? Aynı şekilde henüz var olmadığından dolayı belirsiz olan geleceğe ilişkin olgu ve önermelerin bilgisi ne derece “her şeyi bilmenin” sınırlarına dahil olmaktadır? Özellikle, bu belirsizliğe ikinci bir belirsizlik ve değişkenlik ekleyen insan iradesi işe katıldığında, Tanrı’nın insanın geleceğe ait özgür eylemlerini aynı derecede bildiği iddia edilebilir mi? Tüm bu sorular “her şeyi bilme” nitelemesinin etrafında gelişen ve bir anlamda böyle bir nitelemenin sınırlarını belirleyen sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda, tezde geçen “Tanrı’nın bilgisi” ifadesinin daha açık şeklinin, “Tanrı her şeyi bilir” önermesi olduğu söylenebilir.

“Tanrı’nın her şeyi bilmesi” en geniş anlamda, “mantıksal imkan dahilinde olan şeyleri bilmesi” olarak değerlendirilebilir. Bu tanımlama, “gücünün her şeye yetmesi” olarak nitelenen kudret sıfatının, imkan dahilinde olmayan şeyleri kapsamadığı öncülünden hareketle yapılan bir çıkarımdır. Swinburne Aquinas’ın “Tanrı’nın gücü her şeye yeter” nitelemesine getirilen mantıksal imkan sınırının bilgi sıfatında da göz önünde bulundurulması gerektiğini savunur.⁴ Buna göre, Tanrı’nın mantıksal imkan dahilinde olmayan şeyleri bildiği iddia edilemez. Örneğin, “kare-daire” gibi bir şekil mantıksal olarak imkansız olduğundan, buna ait bir bilgiden de bahsedilemez. İslâm filozofları da tanımlarında bu mantıksal imkan sınırına vurgu yapmaktadırlar. Onlara göre, günlük anlamda “Allah’ın her şeye gücü yeter” önermesinin anlamı, mantıksal olarak yapılabilecek olanlara gücünün yetmesi anlamındadır. Örneğin, Allah’ın kendisi gibi bir zatı yaratması mantıksal imkanın dışında ve anlamsız bir durumdur. Filozoflar aynı sonucu ilahi bilgi için de benimsemektedirler.⁵

³ Bundan sonra sıklıkla değineceğimiz, “zamansal değişkenler”den kastımız; tikel durumlar, zamansal olgular ve dizinsel ifadeler gibi tüm olumsal (kontenjan) şeylerdir.

⁴ Swinburne, *The Christian God*, s. 95.

⁵ Bkz. Gazali, *Makasidu'l-Felâsife*, tahkik. Süleyman Dünya, Beyrut, 1961, s. 106. İbn-i Rüşd, mantıksal imkana farklı bir anlam vererek, Tanrı’ya hem her şeyi bilen hem de bazı şeyleri bilmeyen denebileceğini

Görüldüğü gibi, Tanrı'nın her şeyi bilmesi yetkin bir nitelemeyi ifade ederken, mantıksal imkan dahilinde olanları bildiği iddiası bunun en makul sınırlarını belirlemek için kullanılmaktadır. Ancak buraya kadar açıklamaya çalıştığımız, mantıksal imkan sınırı makul görülse de, asıl sorun, bu mantıksal imkanın sınırlamasının nereye kadar genişletileceğidir. Bu sorunun cevabı özellikle Swinburne'ün yaklaşımı açısından önem arz etmektedir. Zira düşünür, mantıksal imkansızlığın sınırlarına özgür failerin tercihleriyle birlikte, geleceğe ilişkin bilgiyi de dahil etmektedir. Diğer bir deyişle, geleceğe ve iradi tercihlere ilişkin durum ve önermeler henüz var olmadıklarından, bunların her hangi birileri tarafından –bu Tanrı da olsa- “kesin olarak” bilinebileceği iddiası yanlış olacaktır. Buradaki “kesin olarak” tabirinden kastımız, bilgi değerini ifade etmesi içindir. Zira bu iki şıkka ait doğru bilgidен bahsedilmese de inanç söz konusu olabilir. Bilginin doğrulanmış inanç olduğu⁶ göz önünde bulundurulduğunda, bu tür önerme ve durumların henüz bilgi değeri kazanmamış olduğu açıktır. Öyleyse, mantıksal imkan sınırı en geniş anlamda makul karşılanırsa da, bunu yorumlamaya bağlı olarak, Tanrı'nın bilgisi ile ilgili sorunların farklılaşacağını söylemek yanlış olmayacaktır.

Sorunun bu şekilde en geniş anlamda belirlendiğini kabul edersek, bundan sonra Gazali ve Swinburne'ün Tanrı'nın bilgisi ile ilgili tanımlarından hareketle, tezde tartışacağımız sorunları biraz daha netleştirebiliriz. Bu tanımlarla her iki düşünürün aynı zamanda ilahi bilgi ile ilgili sorunlara da dikkat çektikleri görülecektir.

Yaptığı tanımların birinde bilgiyi kendinden açık bir anlam olarak kabul eden Gazali,⁷ Tanrı'ya atfedilecek bilginin yetkin anlamı için de şu tanımları yapar: “Bir şeyin açığını, gizlisini, inceliğini ve yüceliğini öncesini ve sonrasını sonunu ve altında olanını

belirtir. Yani Tanrı eksikliği gerektiren bir bilgi ile bilmez ve ancak kendisinin idrak ettiği (yetkin) bir bilgi ile bilir. Örneğin, bazı şeyleri bizim bildiğimiz gibi bilmemesi ikincisinin örneği olarak verilebilir. İbn-i Rüşd bu anlamda Gazali'yi eleştirdiği gibi, Farabi ve İbn-i Sina gibi filozofların da Tanrı tikel bilmez demekle hatta etiklerini ve Tanrı'nın bilgisinin tikel ya da tümel olarak ifade edilmeyeceğini belirtir. (Bkz. İbn-i Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Türkçe terc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, 1986 s.241.)

⁶ Swinburne, “Tensed Facts”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 2, April, 1990, s. 124.

⁷ Gazali, *El-Maksadu 'l-Esna fi Şerhi Esmâi 'l-Lahi 'l- Hüsnâ*, Mısır, 1324, s. 39. (bundan sonraki atıflarda *Şerhu 'l-Esma* olarak geçecektir.)

bilmektir. Açık olarak müşahade imkanı olmayan şeylerin O'na tam açık ve aşikar olmasıdır.”⁸ *Kitab 'ul Kavâ'id*'de ise, ilahi ilimle ilgili şu nitelemelerde bulunur: “O tüm bilinenleri bilendir. Yerden en üst göklere kadar var olan tüm sakinleri bilir. Yerde ve gökte zerre kadar bir şey O'nun ilminden gizli kalmaz. O gece karanlığında siyah bir taş üzerindeki siyah bir karıncanın hareketini de, zerrenin havadaki hareketini de bilendir. En gizli ve saklı olanlara da, kalplerin ani vesveselerine de muttalidir. Tasavvur edilen hareketlerden ve sırlardaki gizliliklerden ezeli ilmi ile haberdardır. O bu bilgiyle değişim ve dönüşümle yahut zatında sonradan oluşmuş bir bilgi ile, veya geçiş ve intikal ile mevsuf (nitelenen) bir ilimle değil, aksine ezeli olarak muttasıftır”⁹

Bu tanımlarda Gazali'nin ilahi bilginin kuşatıcılığı ve sınırsızlığına, özellikle de gizli ve küçük şeylere dair bilgisine dikkat çektiği görülmektedir. O bununla adeta filozoflara cevap verircesine, Tanrı'nın tüm tekil ve tikel durumları tekil/tikel oldukları halde ezeli ve değişmez bir bilgi ile bildiğini ima etmektedir. Bu noktalar aynı zamanda tezimizde Gazali açısından ele alacağımız başlıca sorunlar olacaktır.

Aynı şekilde tezimizin ikinci örneği olan Swinburne'ün yaptığı tanımda da, tartışma konusu olan sorunların ima edildiğini görmekteyiz. O “*her şeyi bilmeyi*” en genel anlamda, “bilinmesi mantıksal olarak mümkün olan tüm önermelerin bilinmesi”¹⁰ olarak özetler. Gelecek tanım ise, bundan neyin anlaşılması gerektiğini açıklığa kavuşturmaktadır. Bu tanıma göre; “(en uygun bir tanımlama olarak) Tanrı'nın her şeyi bilmesi her bir zaman periyodundaki tüm doğru önermeleri bilmek (olarak) değil, aksine Tanrı için yanlış olma ihtimali olmaksızın, Tanrı'nın zihninde doğru olarak bulundurması ve mantıksal imkan dahilinde olması şartıyla, şu (zaman) ve bu (şeye ait) tüm doğru önermelerin bilgisi olarak adlandırılabilir.”¹¹ Burada Swinburne'ün önermeye yüklediği anlam doğrultusunda, Tanrı'nın zamanla ilişkisi, (bu bağlamda bilgisinin değişip değişmediği) geleceğe ve özgür tercihte bulunan failerin eylemlerini bilip

⁸ *Şerhu 'l-Esma*, aynı yer.

⁹ Gazali, *Kitabu 'l-Kavâ'id*, s. 142 ; *Kitabu 'l-Erbâi'n fi Usûlu 'd-Din*, Beyrut, 1988, s. 6. (Bundan sonraki atıflarda *Kitabu 'l-Erbâi'n* olarak geçecektir.)

¹⁰ Swinburne, *The Christian God*, s. 130.

¹¹ A.g.e, s. 133.

bilmediğine dair tartıştığı sorunlara dayanak teşkil edecek şekilde kapsamlı bir tanım yaptığı görülmektedir.

Bunlar aynı zamanda bize Tanrı'nın her şeyi bildiği tanımlamasının Swinburne tarafından nasıl anlaşıldığını ve bu tanımlamanın sınırlarını da belirleyici olacaktır.

Her iki düşünürün tartıştığı konuları göz önünde bulundurduğumuzda, ele alacağımız konular özetle; tikel, dizinsel ifadeler ve önermeleri içermesi anlamında tüm zamansal değişkenler ile, tümellere ilişkin Tanrı'nın bilgisinin, her iki düşünür tarafından nasıl anlaşıldığı olacaktır.

Zamansal değişkenlerin anlaşılması, Tanrı-zaman ilişkisi ve Tanrı'nın değişmezliği sorunuyla doğrudan ilgilidir. Tanrı'nın zamanlı ya da zamansız kabul edilmesine bağlı olarak, bilgi sıfatıyla ilgili nitelermeler ve sorunlar da farklılaşacaktır. Zamansız bir Tanrı anlayışında Tanrı'nın değişmeksizin tüm zamansal değişkenleri nasıl bildiği temel sorun olarak ortaya çıkarken, zamanlı bir Tanrı için de hem zamanda hem de değişken bir Tanrı'nın diğer nitelikleri gibi bilgisinin hala tanrısal bir yetkinliğe sahip olup olmadığı sorununun çözümü önemli olmaktadır. Bu açıdan ezeliyet ve değişmezlik konularına da ana hatlarıyla temas edeceğiz. Bu sorunları tartışmaya geçmeden önce, düşünürlerin bu sorunların anlaşılmasına dayanak teşkil eden ve Tanrı'nın bilgisi hakkında temel kabuller niteliğinde olan, Tanrı'nın bilgisinin genel olarak nasıl anlaşıldığını -temellendirme sorunu bağlamında- birinci bölümde ele almayı uygun bulduk.

Birinci Bölüm

Tanrı'nın Bilgisini Temellendirme Sorunu

Bu başlık altında düşünürlerin yetkin bir varlık olan Tanrı'nın aynı zamanda yetkin anlamda bilen bir Tanrı olduğunu öngören delillerini ele alacağız. Tanrı'nın bilgisinin -tanrısallığını belirleyen yetkinliği, bu bilginin özsel olup olmadığı, aynı paralelde, ilahi bilgiyi beşeri bilgiden ayıran temel bazı ayırıcı nitelikler de temellendirme sorunuyla bağlantılı olarak açıklık kazanmış olacaktır. İlk Tanrı'nın bilgi sahibi oluşunun kanıtları olarak değerlendirilebilecek delilleri ele almakla başlayabiliriz.

A. Tanrı'nın Bilgisinin İspatına İlişkin Deliller

Bu başlık altında düşünürlerin daha çok Tanrı'nın bilgi sahibi olduğunu kanıtlamaya yönelik bazı delillendirmelerine kısaca değineceğiz. Önce Gazali'nin konuya yaklaşımına bakalım;

Gazali'nin, Tanrı'nın bilgisi hakkında çoğunlukla, aposteriori (sonsal) olarak değerlendirilebilecek bazı deliller ileri sürdüğünü görmekteyiz. Bu delilleri; birincisi dış dünya ve varlıktan hareketle bilen varlığa delalet eden "düzen delili", ikincisi de, teşbih ya da antropomorfist (insanbiçimci) nitelikli delil denebilecek, "insandan hareketle edinilen delil" olarak ikiye ayırmamız mümkündür. Bunlara kısaca; a) dış delil b) iç delil de diyebiliriz. Bunları kısaca açıklayacak olursak;

a) Dış Delil; Varlık/Düzen Delili

Gazali bu delile *el-Hikme fi mahlukât 'illah* adlı eserinde genişçe yer verir. Bunun için varlık türleri ve bunlardaki düzen ve ölçülülükten uzun uzun örnekler verir. Güneş,

yıldızlar, ateş, su, yerin yapısı, hava v.b. varlıkların hikmet ve faydalarını sayarak bunları Allah'ın hikmetine ve bilgisinin genişliğine delil olarak getirir.¹²

Gazali, bu delilleri sadece bilgi için değil, aynı zamanda Allah'ın varlığı, kudret ve irade gibi diğer sıfatlarını ispat için de ileri sürmektedir. Dünyanın bir ev gibi, insanın tüm ihtiyaçlarını görecektir şekilde düzenlendiğini, göklerin süslendirildiğini, yıldızların yol gösterici oluşunu, hatta renklerde insanın en kolay algıladığı mavi ve yeşil tonların ağırlıkta olduğunu belirttikten sonra şunları söyler: "Tüm bunlar bu işlerin failini gösterir. Bunların sağlam bir şekilde yapılmış olması yaratıcının bilgisinin genişliğine -tıpkı işlerin tertibinin, O'nun iradesine delil olması gibi- delalet eder. Kadîr alîm ve mûrîd olan zat eksikliklerden yücedir"¹³

b)İç Delil; Antropomorfist/Teşbih Delili

Bu başlık altında yukarıda değindiğimiz, insandan hareketle Allah'ın bilici olduğunu gösteren ikinci delili ele alacağız.

Buradaki delillendirme birinci derecede Gazali'de insanın ilahi bilgiyi bilme imkanına yönelik olarak ele alınmaktadır. ikinci derecede de, Tanrı'nın bilgisinin mahiyetini tanıtlamayı amaçlamaktadır. Ancak konumuz açısından ikinci yönün bizi daha çok ilgilendirdiğini belirtelim.

Bu delile daha çok *Şerh 'ul Esmâ 'da* yer veren Gazali, insanın Allah'ın her isim ve sıfatından -çok zayıf bir derecede ile de olsa- pay sahibi olduğunu belirtir. Gazali'nin konu ile ilgili; "insanın Allah'ı bilmesinin bir yolu kendisindeki örnekler yoluyla onu bilmeye çalışmaktır"¹⁴ sözünü çıkış noktası olarak aldığımızda antropomorfist öğeleri açıkça görmek mümkündür. Zira burada *insan-Tanrı benzerliği*, Tanrıyı bilmenin bir

¹² Gazali, "el-Hikme fi Mahlûkati'l-Lahî", *Mecmuatu'r-Resâil-il-İmam-i Gazali*, (içinde), Beyrut, 1996, s. 8-18. (Sonraki atıflarda eser *Resâil* olarak geçecektir.

¹³ A.g.e., s. 8 ; Gazali Allah'ın varlığı yetkin anlamda bildiğini hüdûs delilinden hareketle de ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre özetle; eğer âlem önceden var edilmişse, şüphesiz bunun bir Muhdisi vardır. Öyle ise bu Muhdis de ya bilici olacak ya da olmayacaktır. İkinci şık imkansız olduğuna göre, Tanrı âlemi de yetkin anlamda biliyor olmalıdır. Gazali'nin kısaca ele aldığı bu delile göre Tanrı'nın varlığını kabul etmek, O'na bilgi atfetmeyi de zorunlu kıldığından, a priori bir delil olarak değerlendirmek mümkündür. (bkz. "Mi'racu's-Salikin ", *Resâil* (içinde) s. 67.)

¹⁴*Şerhu'l- Esmâ*, s. 20.

koşulu olarak benimsenmektedir. Gazali konu ile ilgili olarak, *Kitab 'ul-Kavâi 'd*'de de şunları söyler: “İnsan ilkin kendi nefsinin ve onun niteliklerini bilir. Sonra buna kıyasla başkalarını bilir. Sonra da bunların arasındaki üstünlük ve yetkinlik ayırmalarını fark eder. İşte insan kendisinde bu sıfatlar olmadıkça, Allah'ta bu sıfatların var olduğunu ve aynı zamanda bunların daha üstün ve yetkin olduğunu anlayamaz.”¹⁵ Nitekim Gazali'ye göre, bu analogi yoluyla insan ilahi sıfatların, kendi niteliklerinden yücelikte sonsuz derecede üstün olduğunu fark eder.¹⁶

Tüm bunlardan sonra Gazali'de cevabını arayacağımız sorular şunlardır; acaba Gazali bu derece Tanrı insan benzerliğine vurgu yapmakla aşırı bir antropomorfizme kaymakta değil midir? Değilse, Gazali için antropomorfist öğeleri kullanmanın sınırı nedir? Bu tür analogilerin Tanrı'nın sıfatlarını anlamamızdaki rolü nedir? Genelde Tanrı'nın sıfatlarını, özelde bilgisini anlamada Gazali'nin de sıklıkla baş vurduğu bu insanbiçimci yaklaşımlar, Davit Humcu bir yaklaşımla “Tanrı adına katlanılmaz bir aşağılanma”¹⁷ olarak mı anlaşılmalı yoksa Tanrı'yı ve O'nun bilgisini bilmemizin mümkün yollarından biri olarak mı? Bu soruların cevaplarını konumuzla olan ilgisinden hareketle Gazali bakış açısından ve daha çok ilim sıfatıyla sınırlı olarak vermeye çalışacağız.

Bu tür sorunların yeterince farkında olan Gazali, bir taraftan antropomorfizmden sakınıırken, öbür taraftan da agnostisizme kaymamaya dikkat etmektedir. Hatta analoginin teşbihle tenzih arasında orta bir durumu ifade ettiği kabul edilirse,¹⁸ Gazali'nin yaptığının da bunun dışında bir şey olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira o teşbihi öne çıkardığı aynı yerde tenzihi de titizlikle korumaya çalışır. Bunu şu ifadelerinde açıkça görmek mümkündür: “Bu isimlerde (sadece) bir benzerlik ve çağrışım vardır. Bunun ötesinde Allah'ın sıfatları insanınkinden tamamen farklıdır.”¹⁹ Gazali'nin bu sözü görünüşte yukarıdaki sözle çelişkili gibi görünmektedir. Ancak

¹⁵ *Kitabu'l Kavâi 'd*, s. 99.

¹⁶ A.g.e, aynı yer.

¹⁷ David Hume, *Din Üstüne*, terc. Mete Tunçay, İst., 1995, s. 155.

¹⁸ Turan, Koç, *Din Dili*, Kayseri, 1995, s. 68.

¹⁹ *Şerhu'l- Esmâ*, s. 20.

yukarıdaki sözlerinin de aslında Tanrı'yı bilmeye yönelik birer benzetme örneği olarak seçildiği göz önüne alındığında bu çelişki ortadan kalkmakta, hatta bu ifadeleri bir öncekilerin -tabir yerindeyse- sağlamasını yapmaktadır. Yani insan benzerliğinden hareketle Tanrı'yı bilme imkanından bahsedilecekse, bu benzerliğin görünüşte bir benzerlik olduğu ve *hakikâtte var olan mahiyet ayırımının* ise asıl olduğuna vurgu yapılmış olmaktadır. Bu bağlamda insanla Tanrı'ya aynı sıfatları yüklerken, Gazali'nin daha çok nispet (orantı) analogisinden hareket ettiğini söylemek mümkündür. Analoginin bu çeşidi; ortak ya da benzer gibi görünen niteliklerin arasında, nitelik sahiplerinin farklılığı gibi tam anlamıyla bir mahiyet farkının olduğu anlayışına dayanmaktadır. Diğer bir deyişle, biçimsel bir benzerlik ama özsel bir ayrılık söz konusudur.²⁰ Bu şekilde iki ayrı varlığı aynı ontolojik düzlemde görme sorunu aşılmaya çalışılmakta; Tanrı'nın anlaşılması için, O'nu insan düzeyine indirmekten çok, insandan hareketle -dilin sınırlı imkanları içerisinde- Tanrı'yı anlama çabası söz konusu olmaktadır.

Bu halde, diyebiliriz ki Gazali, tanrısal bilginin neliği ve bilinme imkanı açısından antropomorfist öğelere yer vermekle birlikte bu metodun doğurduğu sorunları da aşma çabasıdadır. O herşeyden önce katı bir antropomorfizme düşmemek için iki varlığın (Tanrı-insan) mahiyet ayırımını göz ardı etmemekle, teşbih-tenzih dengesini korumaya çalışmaktadır. Gazali'nin de kaçınılmaz olarak kullandığı gibi antropomorfist benzetmeler yegane yol olmasa da Tanrı'yı ve O'nun sıfatlarını anlamanın ve onlar hakkında konuşmanın vazgeçilmez ve makul bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü farklı ve aşkın bir mahiyette de olsa Tanrı'dan ancak insanın sınırlı olan dil ve bilgisi çerçevesi içinde söz etmek zorunluluğu ile karşı karşıyayız. Aynı şekilde insan kavrayışı çoğunlukla var olandan ve somuttan soyut ve bilinmeyeni çıkarsamaya daha yatkındır.

²⁰ Nispet analogisi hakkında daha geniş açıklama için bkz. Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, terc. Zeki Özcan, İst., 1999 s. 92-95 ; Turan Koç, *Din Dili*, s. 74-77. Nitekim İbn-i Rüşd'ün de Gazali'yi en çok tenkit ettiği noktalardan biri, Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisine benzettiği iddiasıdır. (Bkz. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 240.) Filozofa göre Allah'la insanın ilmindeki benzerlik sadece bir isim ortaklığından ibarettir.

Ayrıca antropomorfist öğelerden tamamen arındırılmış bir dil, vahyin imkanını da bir anlamda hiçe indirecektir. Çünkü Tanrı insanlarla onların kavrayışı ve dillerinin sınırları içerisinde hitap etmektedir. Sorunun önemli bir boyutu da burada saklıdır. Yani bir tarafta Tanrı'nın aşkınlığı diğer tarafta insanın sınırlılığı göz önüne alındığında; Tanrı'nın doğasının anlaşılması noktasında Frederik Ferre'nin ifadesiyle, "iki ateş arasında kalan"²¹ teistin antropomorfizm ve agnostizmden aynı ölçüde sakınması ayrıca zor görünmektedir. Bu halde, örneğin, antropomorfizmin her kaçınılmazlığında, Gazali'nin de yaptığı gibi, tanrısal aşkınlık ve O'nun benzersiz yetkinlikliğini de göz önünde bulundurmamak en makul yol olarak görülmektedir.

Gazali bu bağlamda Allah'ın Zatı'nın farklılığı ölçüsünde sıfatlarının da yaratılmışlarınkinden, dolayısıyla insanınkinden farklı olacağına sıklıkla dikkat çekmektedir.²² Bu farklılık aynı zamanda Tanrı'nın bilgisinin mahiyetinin anlaşılmasında ayırıcı temel bir ölçüt olduğundan, bunu ayrı bir başlık altında ele almayı uygun gördük. Bu konuya geçmeden önce, konu ile ilgili Swinburne'ün görüşlerine kısaca değinecek olursak;

Swinburne'ün bilgiyi Tanrı için zorunlu bir sıfat olarak ele aldığını görmekteyiz. Bu anlamda Gazali, aposteriori delilleri öne çıkarırken, Swinburne daha çok apriori delilleri benimsemekte ve bu konuda bazı rasyonel çıkarımlarda bulunmaktadır. Swinburne'ün akılcılığı temelde Tanrı'nın bir zat olması anlayışına dayanmaktadır. Morris'in tanımıyla: kişi ya da zat dendiğinde, kendine has nitelikleri olan ve o nitelikler olmadığı takdirde, o şeyin varlığının da düşünülemeyeceği bir tanım benimsenmektedir.²³ Hatta Swinburne, zatı (kendine has) özsel bir tür olarak (essential kind) tanımlamaktadır. Bu tanımdan hareketle Swinburne böyle bir zatın olmazsa olmaz

²¹ F. Ferre, a.g.e., s. 91.

²² *Kıtabu'l- Kavâi'd*, s. 90 ; *Şerh'ul- Esmâ*, s. 21 vd.

²³ Thomas V. Morris, "Properties, Modalities and God", *The Philosophical Review*, Vol. XCIII, No. I January, 1984, s. 37.

esas niteliklerinin bulunmasını ve bunların bütünlük ve tutarlılığını mantıksal bir zorunluluk çerçevesinde ele alır.²⁴

Buna göre “*zat olmak*”; onu başkalarından tamamen ayıran temel, karakteristik bazı özelliklere sahip olmayı gerektirir. Bunlar aynı zamanda zorunlu (özel) olan karakterler olduğundan, bu niteliklerin yokluğu bu zatın (şahsın) da olmaması anlamına gelir. Örneğin, John bir zat ise, o artık başka bir şey değildir. Bu aynı zamanda John’un şahıs olmaması halinde, var olmaması anlamına da gelmektedir. Bunu Tanrı için ele aldığımızda; bu durum O’nun özel zorunlu bazı sıfatlara sahip olmasını gerektirir. Swinburne özelliği, “bir şey kendisi olduğu müddetçe ondan ayrılamaz olan” (nitelikler) olarak tanımlar.²⁵ Bu durumda, bir teist Tanrı’yı bir zat olarak düşündüğünde, onu “*her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyilik sahibi, her şeyin yaratıcısı ve varlığın dayanağı*” gibi zorunlu bazı niteliklemlerle birlikte düşünmektedir. Dolayısıyla; “O Tanrı olmaktan çıkmadan, bunların herhangi birinden mahrum olamaz”²⁶

²⁴ *The Christian God*, s. 147-149. Gazali de “*Allah*” dediğinde O’nun tüm isim ve sıfatları ile birlikte anlaşıldığını dolayısıyla sıfatsız soyut bir isimden ibaret olmadığını belirtir. (*El-İktisad*, s. 89)

²⁵ Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, 1991, s. 91.

²⁶ A.g.e., aynı yer.

B. Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti

Tanrı'nın Bilgisinin neliğini (mahiyetini) bilmek, Tanrı'nın Doğasını bilmeye bağlı olduğuna göre, öncelikle Gazali'nin bilgiyi nasıl tanımladığına ve bu tanımdan hareketle "bir şeyi bilmenin ne anlama geldiğine" bakmak gerekmektedir.

Gazali'ye göre, "bir şeyi bilmek, O'nun hakikâtını ve özünü bilmektir, yoksa sadece ondan türetilen (ona atfedilen) isimleri bilmek değildir"²⁷ Nitekim başka yerde yaptığı tanımların birinde de bilgiyi; "bir şeyi mahiyetiyle (ma huve) bilmektir"²⁸ diye tarif eder. Dolayısıyla bir şey için, "o şey nedir?" Diye sorulduğunda, buna sadece bazı nitelikleriyle cevap vermek, Gazali'ye göre, o şeyin mahiyetini tanımlamak anlamına gelmez.²⁹

Bilgi bir şeyin özünü bilmekten ibaretse, gerek eşyanın doğasından kaynaklanan, gerek bizim tabiatımızın çok yönlü sınırlılıklarından dolayı temas edip algıladığımız şeylerin özünü bilme imkanımız yeterince sınırlı ve şüpheli iken, bizim için aşkın bir varlığın mahiyetini bilme imkanından ne kadar bahsedilebilir?

Gazali böyle bir soruya ilkin olumsuz cevap vermektedir. Zira ona göre insanın, Tanrı'nın doğası hakkındaki nihai bilgisi, O'nu bilemeyeceğinin farkına varmaktadır.³⁰ Ancak bu anlayışı ile Gazali'nin agnostik bir tutum içinde olduğu da sanılmamalıdır. Zira ona göre Tanrı bütünüyle bilinemez de değildir. Bu bağlamda o Allah'ı bilmenin iki yolundan bahseder; birincisi, isimleri ve sıfatları yoluyla bilmek, ikinci yol da Allah'ı bizzat Allah olarak tecrübe etmektir. Bu da ancak Allah'a hastır.

Bu durumda, Gazali'nin insan için, Allah'ı bilmenin kısmi de olsa, ancak birinci yolla mümkün olacağını kabul ettiği söylenebilir.³¹ Gazali'nin vardığı bu sonuç, Allah'ın

²⁷ *Şerhu'l-Esma*, s. 20.

²⁸ *Gazali, İhyâ u Ulûmu 'd-Din*, C. II, s. 30.

²⁹ *Şerhu'l-Esma*, s. 19.

³⁰ *A.g.e.*, s. 21-22.

³¹ *A.g.e.*, s. 22. Aynı görüşü Farabi şu ifadelerle belirtmektedir; "Zat-ı ahadiyetin idraki imkansızdır. Ancak sıfatları vasıtasıyla bilinebilir" (*Kıtabu'l-Füsûs*, s. 15)

zâtı için geçerli olduğu kadar O'nun sıfatlarına ait bilgimiz için de geçerlidir. Yani sıfatlar da nelik (mahiyet) anlamında bizim için bilinmezliğini korumaktadır. Onları bilmemiz de ancak benzetmeler yoluyla mümkündür. Bu konuda “Allah alimdir” dediğimizde, bunun nasıl anlaşılması gerektiğini Gazali şu ifadelerle belirtir: “Biz Allah alimdir” dediğimizde, onun (ilmin) hakikatını biliyor değiliz. Ancak O'nun ilim sıfatının olduğunu bilmiş oluyoruz. Bu sıfatı bilmekle O'nun tam bir bilgi ile bildiğini kabul ediyoruz. Aksi takdirde, hiç kimse kendisinde bilme niteliği O'nunkiyle eşit olmadıkça, hakîki (mahiyetiyle) O'nu bilemez. Aksine O'nu ancak başkalarına (ğayra) benzetme ve kıyasla bilebilir.”³²

Gazali ilahi bilgi ile insan bilgisinin mahiyet olarak ayrılığına başka noktalarla da dikkat çeker. Bu konuda üç temel ayırıcı vasıftan bahseder. Bunlardan ;

Birincisi; bilginin niceliği açısından: İnsan bilgisi ne kadar geniş olursa olsun yine de sınırlıdır. İlahi bilgi ise sınırsızdır.³³ Gazali'nin bilginin sınırsızlığından neyi kastettiğini ayrı bir başlık altında ele alacağımızdan, burada sadece düşünürün ontolojik bir yaklaşımla, Tanrı'nın bilgisinin her hangi bir sınırlılıkla tavsif edilmeyeceğini ve her hangi bir sınırlamayı ilahi yetkinliğe aykırı gördüğünü söylemekle yetinelim.

ikincisi; bilginin açıklığı yönünden: İnsan her ne kadar bazı şeyleri keşfedip açığa çıkarsa da, bilgi açısından asıl gayeye ulaşamaz. Nitekim bu da insanın bilgi edinme kapasitesinin sınırlarıyla doğrudan ilgilidir. Gazali'ye göre, insan bir şeyin iç yüzünü (maverasını) göremez. Bu açıdan insan bilgisiyle Allah'ın bilgisini, “tıpkı sabahın alaca karanlığıyla gündüzün ortasındaki aydınlık farkına”³⁴ benzetir.

Üçüncüsü; sebep sonuç ilişkisi açısından: Bu farkı şu cümlelerle ifade eder: “Allah'ın bilgisi eşyadan edinilmiş değildir. Aksine eşya O'nun bilgisinin sonucudur. Kulun eşya hakkındaki bilgisi ise eşyaya tabidir ve eşyadan edinilmiş bir bilgidir.”³⁵ Gazali buna satrancı ilk kez bulup icat edenin bilgisi ile onu sonradan öğrenen kimsenin bilgisi arasındaki farkı örnek olarak gösterir ve şöyle der: “Bil ki, satrancı bulan

³² *Şerhu'l-Esma*, s. 23.

³³ A.g.e., s. 39.

³⁴ A.g.e., s. 39.

³⁵ A.g.e., aynı yer.

satrancın varlığına sebep olmuştur. Satrancın varlığı ise, onu öğrenenin bilgisinin sebebidir. Bulanın bilgisi satrançtan öncedir. Öğrenenin bilgisi ise, ona tabi ve ondan sonradır. Aynı şekilde, Allah'ın bilgisi eşyanın sebebidir ve ondan öncedir. Bizim bilgimiz ise bunun tersidir.”³⁶ Gazali burada ilahi bilgiyi varlığın nedeni, varlığı da insan bilgisinin nedeni olarak almakla, iki bilgideki mahiyet ayırımına dikkat çektiği gibi, insan bilgisinin eşyadan edinilmişliğini benimsemekle de duyu ve tecrübeye dayalı bilgiyi benimsediği anlaşılmaktadır.³⁷

Gazali'ye göre, ilahi bilginin ayırıcı özelliklerinden biri de; “*Tanrı'nın vasıtasız olarak bilmesidir.*” Bilmek için kalbe ihtiyacı olmadığı gibi, O organsız ve aletsiz olarak da görür ve işitir.³⁸

Gazali, Tanrı'nın “zaman gözetlemeden bildiğini, tüm işleri herhangi fikri bir tertip ve sıralama olmadan düzenlediğini”,³⁹ söyler. Gazali'nin bu son kısımda belirttiğimiz, saydığı tüm bu nitelikler aslında sezgisel bilginin özellikleri olmasına rağmen, Tanrı için bu nitelemeye bulunmaz.

Son olarak; Gazali'nin bakış açısından, Tanrı'nın beşeri tecrübe alanına giren bilgi türlerini nasıl bilindiği meselesine kısaca değinmekte yarar vardır. İnsanın bilgi kaynaklarından biri duyuları olduğu için edindiği bilgileri büyük oranda tecrübelerinin izini taşımaktadır. Bu bilgi türlerinin yokluğu insan için birer eksiklik olarak benimsenebilir, ancak Tanrı için de insana özgü olan⁴⁰ bu tür bir bilgidен bahsedilebilir mi? Gazali konuyla ilgili olarak; “*idrak edilmesi eksiklik olarak tanımlanacak şeylerin Allah'a atfedilmeyeceğini*”⁴¹ belirtir. Örneğin, şehvetin eksikliği gibi empirik bir bilgidен mahrum olmak bir eksiklik değil midir? Ya da tatma, koklama gibi duyularla elde edilen bilgiyi sadece zihni bir soyutlama yoluyla bilmek yeterlimidir? Bu tür

³⁶ A.g.e., aynı yer.

³⁷ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali, Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İst. 1993, s. 227.

³⁸ *Kitabu'l- Kavâi'd*, s. 90.

³⁹ Gazali, *Kitabu'l- Erbâi'n*, s. 7.

⁴⁰ İnsana özgünlükten kastımız, bu bilginin zaman ve mekan kategorileri ile, maddi bedene sahip olma gibi bazı şartları gerektirmesidir.

sorulara Gazali şu şekilde cevap vermektedir: “Bunlar sonradan olmuşluğun (hudûsun) alametleridir. Kendileri açısından ele alındıklarında eksiklik olur ve sonradanlığın gerektirdiği şeylere ihtiyaç duyarlar.”⁴² Düşünüre göre, örneğin, lezzet; ya bir acının geçmesi ya da bir şeye olan iştihak ve arzuya yöneliktir. Bunlar ise gerçekte noksanlık ifade eden durumlar olduğundan, ancak olumsal/mümkün varlıklar için geçerli olabilir. Oysa “Allah (gerçek anlamda) *Varlık* olduğundan, onda ulaşmakla mütelezziz olup doyuma ulaşacağı herhangi bir ihtiyaç ve eksiklik yoktur.”⁴³

Görünüşte herhangi bir bilgi türünden mahrum olması, Tanrı için eksiklik olarak görülebilir. Ancak burada mahiyet olarak birbirinden tamamen farklı iki varlık kategorisinden bahsedildiğini unutmamak gerekir. J. Hughes’in de belirttiği gibi bizim bilme şeklimiz bizim için en iyisi olabilir. Ancak bu, Tanrı için de böyle olmasını gerektirmez. Aksine O’nun da kendi aşkın mahiyetine ait bilgisi O’nun için en yetkin olanıdır.⁴⁴ Kısacası; zaman, mekan cisim ve bunlara ait ihtiyaç ve gerekliliklerle sınırlanmış bir varlığın bilgisi ile maddi herhangi bir sınırlama ile nitelenmeyecek aşkın bir varlığın, bilgisinin birbirinden mahiyet olarak - o nispette - farklı olacağı makul bir çıkarım olacaktır.

Bu halde, Gazali’nin insan bilgisi ile benzerliğinden sakınmak ve ilahi bilginin mahiyetini vurgulamak için *Tanrı’nın Bilgisi’nin ayrıcı vasıfları* olarak önemseddiği belli başlı nitelikleri tekrar edecek olursak, kısaca şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1-Allah özsel olarak diğer varlıklardan tamamen farklı olduğundan, bilgisi de aynı şekilde bizim bilgimizden mahiyet olarak farklıdır.
- 2-İnsanın bilgisi doğası gereği sınırlı iken, Allah’ın bilgisi sınırsızdır.
- 3-Allah’ın bilgisi eşyanın ve dolayısıyla bilgimizin asıl sebebidir.
- 4-O sebepsiz ve vasıtasız bilir.

⁴¹ Gazali, *el-İktisat fil İ’tikât*, Beyrut, 1988, s. 73. (Sonraki atıflarda *el-İktisat* olarak verilecektir.)

⁴² *El-İktisat*, aynı yer.

⁴³ *El-İktisat*, s. 73. İslâm filozofları Tanrı’nın duyuşal bilgiye sahip olmamasını maddeden soyut bir varlık oluşuyla açıklarlar. İbn-i Sina, « duyuşal bilgi maddi olanlara aittir. Maddeden soyut olan varlık için ancak pür akıldan bahsedilebilir. » demektedir. (Bkz. *U’yunu’l-Hikme*, s. 5.)

⁴⁴ Bkz., Gerard J. Hughes, *The Nature of God*, New York, 1995, s. 103.

5-Allah duyusal bilgiye sahip değildir.

Şimdi de kısaca Swinburne'ün yaklaşımına değinebiliriz.

Swinburne, Tanrı'nın bilgisinin mahiyetini açıklamaya yönelik ayırıcı nitelikleri “*maddi bir varlık olmaması*” ve “*her yerde hazır olması*” öncüllerinden hareketle açıklamaya çalışır.

“*Tanrı'nın her yerde hazır olması*”; Tanrı'nın herhangi bir bedene sahip olmamasını ve maddenin tüm özelliklerinden bağımsız olmasını gerektirir. Bu da Tanrı'nın her hangi maddi bir vasıtaya gerek olmaksızın evrendeki herhangi bir şeyi bilmesi anlamına gelir. Swinburne bunu şu şekilde ifade eder: “O her yerde hazırdır demek; kainatın herhangi bir yerindeki şu veya bu şeyi her yerdeki tüm olayların durumlarını (states of affairs) bilgisi herhangi bir şeye bağlı olmaksızın bilir ve onları kendi esas eylemleri olarak kontrol edebilir demektir.”⁴⁵ Bu da her hangi bir sebepler zincirine ihtiyaç olmaksızın her şey hakkında doğrudan bilgi sahibi olması demektir. Bu anlamda madde ile ilgisi olmadığından, her yerde hazır olan Tanrı her şeyi bilmekle, her hangi bir yerdeki durumlara da kendi özsel fiilleri ile müdahale edebilir. Bunun için evrenin bir kısmından başka bir kısmına bilgi aktarımına da ihtiyacı yoktur.⁴⁶

Swinburne bu paralelde, Tanrı'nın, bizim gibi bir bedene sahip olmamasını bilgisinin mahiyetini açıklamanın ayırıcı bir vasfı olarak görür. Zira eğer Tanrı'nın bilmesi, örneğin, sinir ve gözlere sahip olmaya bağlı olsa, bu O'nun eksik bilmesi anlamına gelecektir.⁴⁷ Tanrı'nın duyusal bilgiye sahip olmaması anlamına gelen böyle bir çıkarım, Tanrı'nın madde ile ilgisinin olmaması kabulüne dayanır. Öbür taraftan Tanrı'nın bedensiz oluşu, O'nun bilgisini insan bilgisinden ayıran en açık durum olmaktadır. Swinburne bu konuda, Jonathan Harrison'un insanın bedeni ile olan ilişkisini belirten beş özelliği nakleder. Bunlar;

Birincisi: Ağrı sızı gibi fiziki huzursuzlukların farkına varmak,

İkincisi : Mide ağrısı gibi bedenin içsel durumlarının bilincinde olmak,

⁴⁵ *The Existence of God*, s. 91.

⁴⁶ Swinburne, *The Coherence of Theism*, New York, 1995, s.105-106. (Sonraki atflarda *The Coherence*, olarak geçecektir.)

⁴⁷ *The Existence of God*, s. 97.

Üçüncüsü: Bedenin bir kısmını doğrudan hareket ettirebilmek (örneğin, kolu hareket ettirmek bu anlamda doğrudan bir eylemdir. Buna *asul fiil* de denir. Ama kolla birlikte sinir ve kasların da hareket etmesi, *dolaylı filler* olarak adlandırılır.)

Dördüncüsü: Eşyayı daha yakın ya da daha uzak görmemde olduğu gibi, bedenin bulunduğu yer ve konumdan dünyaya bakıyor olmak. Dünyadaki diğer şeyler hakkındaki bilgilerimizi bu tür etkilenimlerimiz belirlemektedir.

Beşincisi: Düşünce ve duygulanımlarımız bedenimize yapılan etkilere maruz kalmaktadır. Alkol almakla bedenimin şaşı görmeme neden olmasında olduğu gibi.

Bu durumda, bir bedene sahip olduğunu söyleyebilir. Eğer bu durumlardan sadece bir kısmına kimse ancak yukarıdaki beş yolla bedeninin bazı durumlara maruz kalması halinde bu tür maruz kalıyorsa sadece bazı açılardan beden sahibi olduğu söylenebilir.

Oysa açıktır ki, –teist inançta– Tanrı'nın bu yollardan herhangi biriyle beden sahibi olduğu iddia edilemez. Örneğin, O'nun evrende tasarrufu için evrenin herhangi başka bir kısmına ihtiyacı yoktur. Dünyaya oradan baktığı herhangi bir yere de sahip değildir. O'nun bilmek için evrenin herhangi bir yerinden bilgi iletimine de ihtiyacı olmaz. Hatta Swinburne'e göre, Klasik Teizim'de Tanrı'nın eylemek ya da bilmek için (o anda) evreni yaratmış olmasına da ihtiyacı yoktur. O hiç yoktan, *doğrudan fülle* bir anda her şeyi var edebilir.⁴⁸

Bu konuda sıklıkla *Summa Theologiae*'dan alıntılarda bulunan Swinburne, Tanrı'nın bedensiz oluşuna dair Aquinas'ın bu yaklaşımını şu şekilde özetler: “Tanrı'nın gücü ve cevheriyle her yerde olması her şeyin doğrudan O'nun kontrolüne maruz olması demektir. Tanrı'nın her yerde hazır olması – göz ve kulak gibi araçlar olmaksızın – bilgisinin her yerde cari oluşunun esas olduğunu gösterir.”⁴⁹

Tanrı'nın bedensizliği konusunda Aquinasçı görüşleri benimsediği kabul edilse bile ezeliyeti Tanrı'nın zamanda daimiliği olarak kabul eden ve Tanrı'da nisbi bir değişimi kaçınılmaz gören Swinburne'ün özellikle Tanrı'nın zamansız ve bir anda her

⁴⁸ Swinburne, *The Coherence*, s. 104-106.

⁴⁹ *The Coherence*, s. 106.

şeyi bilmesi konusunda Aquinas'tan ayrılacağı da açıktır.



C. Suje – Objeye İlişkisi Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi

Bu başlık altında ilkin bir Suje olarak Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisi, ikinci olarak da benimsenen bu bilginin en genel anlamda varlıkla olan ilişkisinin nasıl anlaşıldığını daha çok Gazali ve İslâm filozofları arasındaki tartışmalarla sınırlı olarak ele alacağız. Burada suje olarak Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisi ile ilgili olarak; Tanrı'nın bilgisi özsel midir? Özsel ise, bu özsellikten kastedilen nedir? İlahi bilginin özseliği bilginin ayrıca bir sıfat olarak Tanrı'ya atfedilmesini gerektirir mi? Gibi soruların cevaplandırılması gerekecektir. Tanrı'nın bilgisinin özseliğine ilişkin ulaştığımız sonuçlar, öbür taraftan Tanrı'nın (kendi dışındaki) varlığa ilişkin bilgisinin açıklanmasını da kolaylaştıracaktır. Bu yönüyle sorunun *zat-sıfat-varlık ilişkisi* olduğu da söylenebilir. Örneğin, filozoflar Tanrı'nın bilgisinin özsel olduğunu benimseyip, varlığı bilmek için bunun dışında bir bilgiye (sıfat olarak) gerek olmadığını savunurlarken, Gazali, Tanrı'nın kendi dışındaki varlıkları bildiğini iddia etmenin, Tanrı'nın zatından ayrı ilim, irade gibi sıfatlara sahip olduğunu benimsemekle mümkün olduğunu savunur.

Filozoflarla Gazali'nin bu konudaki görüşlerinin ve birbirlerinden ayrıldıkları noktaların, tezimizde temel sorun olarak belirlediğimiz Tanrı'nın değişken olgulara ilişkin bilgisinin anlaşılmasında açıklayıcı rolü olacaktır. Şimdi bu tartışmalara daha detaylı olarak bakabiliriz;

Filozoflar Tanrı'yı tanımlarken, O'nun "*varlık*" niteliğini öne çıkarırlar. Bu bir anlamda O'na var olmasının dışında her hangi bir nitelik yüklememek anlamına da gelmektedir. Her hangi bir nitelemeye bulunulduğunda bile bu nitelikler O'nun varlığından çıkarsanmaktadır.

Kısacası, İslâm filozoflarına göre Tanrı'nın sıfatları O'nun özünüyle özdeştir. Farabi, "O'nun varlığı (vücudu) tam anlamıyla varlık olunca, O akıl ve ilimdir"⁵⁰

⁵⁰ Farabi, *Ârâu-ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, Haydarabad,1345, s. 12. (Sonraki atıflarda *Ârâ* olarak geçecektir.)

demektedir. İbn-i Sina'ya göre de, "O tüm yönleriyle mutlak Zorunlu Varlıktır. (*Vacibu'l Vücut*) Varlıkların ilk ilkesi olması ve varlıkların ondan sadır olmaları anlamında (da) O alimdir"⁵¹ Farabi'nin, "O'nun ilmi bizzat cevherinden başka bir şey değildir"⁵² sözü ile İbn-i Sina'nın "*Vacib'ul Vücut* zatını ancak zatiyla akleder"⁵³ ifadesi bilgi zat özdeşliği anlayışını daha da pekiştirmektedir. Gazali de filozofların konuyla ilgili görüşlerini şu cümlelerle ifade eder: "Filozoflar, şeriat sadece varlığa delalet etmiştir. Dolayısıyla delil O'nun Alim, Kadir ve Diri olmasına aittir. Yoksa ayrıca ilim, kudret ve hayata (delalet) değildir"⁵⁴ Gazali'ye göre, böyle bir iddia sorgulanmaya açık bir iddiadır. O ilkin, " bilen dendiğinde anlaşılan şeyle, varlık dendiğinde anlaşılan şey aynı mıdır?" diye sorar. Eğer evet denirse, Gazali'ye göre, "her var olan bilendir" gibi anlamsız bir sonuca varmak gerekir.⁵⁵ Kısacası o "*varlık=alim*" çıkarımını kabul etmemektedir. Zira ona göre, "*alim*" ifadesinde hem varlığa hem de fazlasına işaret vardır.⁵⁶

Gazali'nin savunduğu şey ise, bilgiyi Tanrı için de olsa varlıkla özdeş görmemesidir. O bilgiyi daha çok zata ait bir yüklem olarak benimsemektedir. Yani filozofların "*Tanrı'nın bilgisi özsel*" dedikleri yerde, Gazali "*Tanrı'nın bilgisi O'nun zatiyla kaimdir*" demektedir. Gazali'ye göre, "*zatla kaim olmak*", "bir şeyin o sığata sahip olması ile aynı" anlama gelmektedir.⁵⁷ Filozoflarla Gazali'nin ayrıldıkları noktaları, "Allah alimdir" önermesinin her iki anlayışta nasıl formüle edildiğine bakmak, konuyu daha anlaşılır kılacaktır: Filozoflarda, "*Allah alimdir*" önermesinde noktalı yere; zat, öz, cevher ya da varlık kelimelerinin herhangi birini (bunların aynı anlamı ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda) yerleştirmek mümkündür. Oysa

⁵¹ İbn-i Sina, *Kitabu'ü'yünu'l-Hikme*, Tahran, 1331, s. 51.

⁵² Farabi, *Árâ*, s. 20. ; Farabi, *Kitabu's-Siyasetu'l-Medeniyye*, Haydarabad, 1346, s. 16. (Sonraki atıflarda *es-Siyase* olarak geçecektir.)

⁵³ İbn-i Sina, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahkik. Süleyman Dünya, Beyrut,1992, C. II, s. 278. (Sonraki atıflarda *el-İşârât* olarak geçecektir.)

⁵⁴ Gazali, *el-İktisat*, s. 84.

⁵⁵ *El-İktisat*, s.85

⁵⁶ A.g.e., aynı yer.

⁵⁷ A.g.e., s. 90.

Gazali’de ifade “*ilmiyle alim*” şeklinde tamamlanacaktır. Şüphesiz bu yaklaşım, Gazali’nin genel anlamda sıfat anlayışından hareketle vardığı bir sonuçtur. O “Sani-i alem; ilmiyle alim, hayatıyla diri ve gücüyle kadirdir”⁵⁸ ifadesiyle bunu belirtir. Gazali’yi göre; kim Allah’ın alim olduğunu benimserse, O’nun ilim sahibi olduğunu da benimsemiş olacaktır. Bu da “*alim ilim sahibi olma ile aynıdır*”⁵⁹ anlamına gelmektedir.

Filozoflarla Gazali arasındaki bu farklı anlayışın bir nedeninin de, “*bilgi*” “*bilinen*” ayırımından kaynaklandığı söylenebilir. Filozoflarda madde olmayan *Tanrı saf ve bilfiil akıldır*. O zatını bilmekle “*akıl*” olduğu gibi, başkasını bilme ihtiyacında olmadığından dolayı da “*makuldur*”. Bu çıkarımla filozoflara göre “Tanrı Bilendir” formülü; “O hem akıl aynı zamanda makul ve akıldır. Bunların hepsi aynı şeylerdir”⁶⁰ anlamını ifade eder. Farabi şu ifadelerle de bunu açıklar: “O’nun bilmek için başka bir Zata ihtiyacı yoktur” bunun gerekçesi de Tanrı’nın cevherinin bizzat *akıl* olmasıdır.⁶¹ Gazali’de ise, akleden Zat hem zat olarak hem de hal ve sıfat olarak akl eder.⁶² bu ayırım, Gazali’nin Tanrı alem ilişkisi anlayışı açısından önem arz etmektedir. Zira ona göre Tanrı’nın sıfatıyla bilici olması; başkasını (ğayrı) yani diğer eşya ve varlıkları bilmesi anlamına gelmektedir.⁶³ Bu durumda, Gazali için Tanrı’nın eşya hakkındaki bilgisinin ilim sıfatıyla olduğu açıklık kazanmaktadır.

Tanrı’nın bilgisini varlığa irca eden filozoflar Tanrı’nın dış varlık (eşya) hakkındaki bilgisini nasıl açıklamaktadırlar? Bu sorunun cevabı şüphesiz Gazali ile filozofların ayırım çizgilerinin açıklığa kavuşması açısından önemlidir. Farabi’nin yukarıdaki ifadelerinden Tanrı’nın aslında kendi zatından başka herhangi bir şeyi bilme ihtiyacında olmadığı ve her şeyi kendisiyle bildiği sonucuna varılabilir. Bu sonuç en genel anlamıyla doğru olmakla birlikte biraz açılıma ihtiyaç duymaktadır. Nitekim Gazali de filozoflara, Tanrı’nın kendisini bilmesi ötekileri bilmeyi nasıl zorunlu kılar?”

⁵⁸ A.g.e., s. 84.

⁵⁹ A.g.e., s. 85.

⁶⁰ Farabi, *Ârâ*, s. 10 ; *es-Siyase*, s. 16.

⁶¹ A.g.e., aynı yer.

⁶² Gazali, *el-İktisat*, s. 85.

⁶³ A.g.e., s. 63.

Diye sormaktadır.⁶⁴ Çünkü Gazali'ye göre filozoflar, Tanrı'nın yaratıcılığını ve Tanrı'nın (ilminden ayrı olarak) iradesini kabul etmedikçe, Tanrı'nın kendi dışındaki varlığı bildiğini tutarlı olarak iddia edemezler.⁶⁵

Filozofların Tanrı'nın her şeyi kendi özülüyle bildiğine dair iddiaları Tanrı'nın her şeyi zamansız, değişmez tek ezeli bir bilgi ile bilmesi anlamına gelmektedir. Ancak burada filozofların açıklaması gereken, aynı ve tek bilginin çokluğu ve çeşitliliği değişmeksizin nasıl bileceği sorunudur.

Farabi'nin bu konuda geliştirdiği çözümü şu şekilde özetlemek mümkündür: Farabi, Plotinus'un *Bir*'le *Nous* (Zeka) ayrımını andıracak şekilde ilmi; "*zati olan ilim*" ve "*külli olan ilim*" olarak ikiye ayırır. Ona göre ikinci ilim zat için bir sıfattır ve bu ilim bizzat Tanrı'nın özü değildir. O ancak zata zorunlu bir lazımdır. Külli ilim için ayrıca şunları söyler: "Ona ait bitmez, sonsuz bir çokluk vardır. Bu da bilinenlerin ve kudretin mukabillerinin (makduratın) sonsuzluğundandır. Dolayısıyla çokluk *Zat*'ta değil, *Zat*'tan sonradır"⁶⁶ Vacib'ul Vücut'un -tek akıl olarak- çokluğu akletmesinde bir çokluk yok mudur? Sorusuna Farabi'nin anlayışına yakın bir cevap veren İbn-i Sina'ya göre Zorunlu Varlık; "zatiyla çokluğu akleder. Çokluk ondan sonra gereklilik (lazımat) olarak gelir. Yoksa O'nun zatına dahil değildir. Ve (tüm bunlar da) düzen üzere çıkarlar."⁶⁷

Bundan hareketle her iki filozofta da sudur sürecinin sonunda nizam ve tertip gereği olan çokluk, Tanrı'nın birliğine, aynı şekilde basit ve özsel olan ilmine -çokluk atfetmemek anlamında- zarar vermediği söylenebilir.

Onlara göre Tanrı eşyayı onların ilk ilkesi olması anlamında akıl ettiğinden, eşyayı asla insanın bildiği şekilde bildiği söylenemez. Zira O'nun bu tür bilgisi ancak tümel ve genel ilkeler şeklinde olmaktadır. İbn-i Sina, "O'nun eşyayı eşya ile bilmesi

⁶⁴ Gazali, *Tehafütü'l-Felâsife*, (Arp-İng. karşılaştırmalı metin), İng. terc. Michael E. Marmura, Provo, Utah, 1997, s. 129. (Sonraki atıflarda *Tehafüt* olarak geçecektir.)

⁶⁵ Gazali, *Tehafüt*, s. 128-129.

⁶⁶ Farabi, *Kitabu'l-Füsûs*, Haydarabad, 1345, s. 21. Farabi zattan sonralığın zaman itibarıyla değil, tıpkı 2 nin 1den sonar gelmesi anlamında, tertip itibarıyla olduğunu kabul eder. O ayrıca bu ikinci ilim için çokluk ve bölünmeyi de kabul eder. (s.5) Farabi *Evvel* dediği ilmi (□□ -bi) ile *ikinci ilmi* de (□□-an) edatlarıyla gösterir.

söz konusu değildir. O ancak (eşyayı da) kendisi ile bilir”⁶⁸ sözleriyle bunu ifade eder. Bunun nasıl anlaşılması gerektiğini de yine İbn-i Sina'nın şu sözlerine bakmakla anlaşılabilir: “O ilkin kendi özünü akl eder. Bununla varlıkların ilk ilkesi olduğunu bilir. Bundan da varlıkların ilkelerini ve onlardan ortaya çıkan (her şeyi) bilmiş olur”⁶⁹ Farabi de konu ile ilgili şunları söyler: “Bilinmesi gereken, O'nun eşyayı zatıyla bildiğidir. Zatını bilmekle kuşatıcı kudretini de bilmiş olur. Kudretinden (de) makduru mülhaza eder. Böylece külli olanı (tümeli) bilmiş olur. Bu durumda, başkasını bilmesinin sebebi zatını bilmesidir.”⁷⁰

Filozofların bu görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, onlar Tanrı'nın kendi zatından ayrı bir ilim sıfatı kabul etmemekle beraber, bu özsel bilgi sadece Tanrı'nın kendisini bilmesi ile sınırlanan ve deizme kapı aralayan bir yaklaşımı da benimsiyor değillerdir. Bu, Aristo'nun “*kendi özünü bilen varlık*” anlayışını çıkış noktası olarak alan Meşşâî filozofların aynı zamanda Aristo'nun bu yaklaşımını aştukları noktadır.⁷¹ Zira yukarıda da değindiğimiz gibi, her iki filozof da Tanrı'nın kendi zatını bilmekle alemi de bildiğini benimsemektedirler.⁷²

Konuya Swinburne'ün görüşleri açısından baktığımızda; düşünürün bilgiyi Tanrı için özsel dolayısıyla zorunlu bir nitelik olarak benimsediğini görmekteyiz. Ancak Swinburne'ün Aquinas ya da İslâm filozoflarında olduğu gibi, bilgi sıfatını Zat'a

⁶⁷ İbn-i Sina, *el-İşârât*, C. II s. 283.

⁶⁸ İbn Sina, *en-Necât*, Mısır, 1331, s. 403 ; *eş-Şifâ*, (ilahiyat), Mısır, tarihsiz, tahkik. Ebû Kanwati- Said Zayid, C.II, s. 358.

⁶⁹ *En-Necât*, s. 404.

⁷⁰ Farabi, *Kıtabu 'l- Füsûs*, s. 20.

⁷¹ Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Ank., 1997, s. 139.

⁷² Bkz. *Ârâ*, s. 9-12 ; İbn-i Sina, *en-Necât*, s. 403.

Aristo, “*İlk Hareket Ettirici*”, adını verdiği Tanrı'sal Aklın objesi olmaya en layık olan şey olarak yine *en mükemmel olan* Tanrı'nın kendi düşüncesini görmektedir. Meşşâî filozofların Tanrı'nın değişmezliği, maddeden soyut oluşu, bilfiil ve saf *akıl* oluşu gibi metafizik ilkeleri benimsedikleri göz önüne alındığında, Aristo'nun “Düşünen Düşünce,, olarak da nitelendirdiği bu “İlk Hareket Ettirici ,, anlayışından yeterince etkilendikleri anlaşılmaktadır. (Bu konularla ilgili Aristo'nun görüşleri için bkz. *Metafizik*, terc. Ahmet Arslan, İst. 1996, 1071b, 5-10, 1074a, 30-35, 1074b, 15-35)

indirgediğini söylemek de yanlış olacaktır. Aksine o, zat tanımını doğrultusunda Tanrı'ya zorunlu, yetkin sıfatlar atfetmektedir.⁷³ Tanrı'ya yüklenen bu sıfatlar, aynı şekilde zati tanımlamada bütünlük ve tutarlılık içinde benimsenir. Dolayısıyla, Swinburne'ün bakış açısından da Tanrı'nın (dış) varlığı sadece özsel (zati) olarak değil, zata yüklenen bilgi sıfatıyla bildiği söylenebilir.

Önem arz eden diğer bir nokta da; Swinburne'de Tanrı'nın sıfatlarının tutarlılığı içinde ilahi bilginin nasıl anlaşıldığıdır. Swinburne'ün, tutarlılığı, Tanrı için zorunlu gördüğü niteliklerin, birbiriyle çelişmeksizin bir bütün halinde uyumlu olması şeklinde anladığını söylemek mümkündür. Örneğin, ahlaki bir yargının bir doğruluk derecesi varsa, her şeyi bilen bir Tanrı bunu da zorunlu olarak bilecektir. Ancak bilmesi yetmeyecek, doğası mutlak iyilik olan Tanrı, ahlaki bir kötülüğü tercih etmeyeceğinden, iyi olanı zorunlu olarak yapmakla, istencini de doğru olandan yana kullanmış olacaktır. Aynı şekilde her şeye gücünün yetmesiyle de mantıksal imkan içindeki böyle bir eylemi yapmış olacak, böylece kudreti de aynı tutarlılık doğrultusunda eylemde bulunmuş olacaktır.⁷⁴ Ancak sorulması gereken soru, Swinburne'ün bu tutarlılığı nereye kadar savunmuş olduğudur. Örneğin, tüm sıfatların birbirleriyle çelişmeksizin bir arada bulunabileceğini aynı derecede savunmakta mıdır? Açıkçası, ilim ve iradeyi birlikte düşündüğümüzde Swinburne'ün buna olumsuz cevap verdiğini söyleyebiliriz. Zira ona göre sonsuz bir bilginin varlığını aynı sonsuzluktaki bir iradeyle bir arada savunmak açık bir çelişki oluşturmaktadır. Bunu Swinburne'de Tanrı'nın bilgisinin sınırlandırılması ile ilgili gerekçelerden biri olarak ayrıca ele alacağız burada sadece Swinburne'ün bu sınırlandırmada irade adına bilgiyi sınırlamayı daha tutarlı gördüğünü belirtmekle yetinelim.

⁷³ Swinburne, *The Christian God*, s. 147.

⁷⁴ *The Existence*, s. 100-101 ; *The Christian God*, s. 135-136.

İkinci Bölüm

Zamanla İlişkisi İçinde Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın mutlak anlamda ilim sahibi olduğunu niteleyen “*her şeyi bilme*” sıfatının anlaşılması, Tanrı'nın zamanla ilişkisinin anlaşılması ile doğrudan ilişkilidir. Zira her şeyi bilme iddiasında, özellikle Tanrı'nın zamansal değişkenleri nasıl bildiği temel bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, Tanrı-zaman ilişkisi genelde, “*ezeliyet*” (eternal) ve “*değişmezlik*” (immutability) sorunları bağlamında ele alınmaktadır. Genelde Tanrı'nın sıfatları, özelde de bilgisi ezeliyetin bu anlayışlarına göre farklı yorumlanmaktadır. Ezeliyet en geniş anlamda Tanrı'nın zaman itibariyle başlangıçsız ve sonsuz olması anlamına gelmektedir.⁷⁵ Değişkenlik zamanda gerçekleşen bir durum olunca, Tanrı'nın zamansız bir varlık oluşu, Onda hiçbir şekilde bir değişimin olmaması sonucunu zorunlu kılmaktadır. İlahi bilginin zamanla ilişkisinde en temel sorun zamansız ve değişmez bir Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olan zaman periyodlarında gerçekleşen olayları nasıl bildiğidir. Zamansız bir Tanrı zaman bilincine nasıl sahip olmaktadır? O, “*oluyor*”, “*oldu*” ve “*olacak*” durumları nasıl bilmektedir? Tanrı'nın zamansız oluşu ve değişmezliği O'nun zamansal değişkenleri bilmesine mani değil midir? Geçmiş ve geleceğin olmadığı zamansızlık anlayışında Tanrı'nın, insanın ihtimaliyet içeren özgür eylemlerine ilişkin bilgisi nasıl açıklanmaktadır? Bunlar ezeliyet (eternal) zamansızlık olarak benimsendiğinde cevaplanması gereken sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. (Bunun hem İslâm hem de Hıristiyan ilahiyatının klasik görüşünü yansıttığı söylenebilir.)

İkinci bir görüş de, ezeliyeti Tanrı'nın “*başı ve sonu olmayan bir zamanda var olması*” (everlasting) olarak savunmaktadır. Tanrı'nın zamanda olan bir varlık olarak benimsendiği bu anlayışta, Tanrı'nın değişen bir varlık olduğu da, zorunlu bir sonuç gibi

⁷⁵ Bkz. *The Coherence*, s. 217-218.

kabul edilmektedir. Zamana Tanrı'nın yanında ikinci bir gerçeklik tanındığı bu görüşe, "Tanrı'nın zamana mahkum edildiği" şeklinde temel bir itiraz yapılmaktadır. Zamanda Tanrı anlayışının bu yaklaşımı çerçevesinde, Tanrı'nın zamanda olması ne demektir? Yetkin bir varlık olan Tanrı'nın değişmesi düşünülebilir mi? Diğer bir deyişle yetkinlik ve değişim bir arada bulunabilir mi? Eylemleri zamanda gerçekleşen bir Tanrı'nın henüz olmamış gelecek olayları bildiğinden bahsedilebilir mi, yoksa gelecek, Tanrı için bir sürprizler alanı mıdır? Bunlar da Tanrı'yı zamanda bir varlık olarak kabul eden görüşün cevaplaması gereken sorular olmaktadır.

Öbür taraftan, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin anlaşılması, Tanrı-zaman ilişkisinin anlaşılması ile doğrudan ilgili olduğu kadar, bu bilginin objeleri olan zamansal değişkenlerin açıklığa kavuşturulmasını da gerekli kılar. Zamansal değişkenliğin dışında kabul edilen tümellerle, zamansal olgu ve ifadelerin zamansız bir şekilde bilinme ve ifade imkanı birlikte ele alındığında, Tanrı'nın zamansal değişkenlerle ilgili bilgisinin doğasına ilişkin sorunun çerçevesi de çizilmiş olur.

A. Ezeliyet ve Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın zamanla olan ilişkisi en geniş anlamıyla, "ezeliyet" olarak ifade edilebilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Tanrı'nın yetkin bilgisi anlamına gelen "Tanrı her şeyi bilmesi" niteliğinin anlaşılması, öncelikle Tanrı-zaman ilişkisini diğer bir deyişle ezeliyet ve değişmezliği bilmeyi gerektirir. Ezeliyet genelde iki şekilde anlaşılmaktadır: Birincisi, Tanrı'yı zamanın dışında kabul eden, *zamansızlık anlayışı* (timelessness) ikincisi ise; Tanrı'nın başlangıçsız ve sonsuz bir zaman içinde olduğunu savunan *zamanda* (everlasting/omnitemporal) *Tanrı* anlayışıdır. Konunun anlaşılmasını sağlaması açısından, bu iki kavramın nasıl anlaşıldığını –Tanrı'nın bilgisi ile olan ilişkisi içinde – kısaca açıklamakta fayda vardır.

1. Zamansız Tanrı anlayışı

Ezeliyetin zamansızlık yorumu çoğunlukla, ya Tanrı'nın zamanın dışında oluşu ya da Tanrı'nın kendine has tanrısal bir zaman ya da ana sahip olması şeklinde anlaşılmıştır. Zamanın tamamen dışında kabul edilen görüşe göre Tanrı'nın eylemleri zamansız olduğu halde, bunların tesirleri zamanda gerçekleşmektedir. "O zamandaki şeyler hakkında düşündüğü ya da reaksiyonda bulunduğu halde bu düşünüş ve reaksiyonu zamansızdır"⁷⁶ "*Tanrısal bir an*"ın kabul edildiği anlayışta ise, tüm ilahi fiiller adeta bitimsiz olan bu ilahi anda gerçekleşmektedir.⁷⁷

Ezeliyetin zamansızlık anlayışı klasik bir çok Batı ve İslâm filozofu tarafından savunulmuştur. Ancak İslâm filozoflarında zamansızlığın birinci şekli daha çok kabul gördüğü halde, Boethius sonrası Hıristiyan ilahiyatında *tanrısal an* anlayışının daha çok benimsendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Batı düşüncesinde zamansızlık anlayışının kökenleri Platon'a kadar geri gitmektedir. Platon *Timaos*'ta zaman içinde doğup gelişen şeyler için kullanılan; "vardı", "vardır" ve "var olacaktır" gibi tanımlamaların Ölmez Töz için kullanılamayacağını aksine O'na sadece "*vardır*" denebileceğini belirtir.⁷⁸

Ezeliyetin bu zamansızlık anlayışında Plotinus Platon'dan etkilenmiş, ondan da etkilenen Boethius bu anlayışa teolojik bir derinlik kazandırarak, Origen ve Augustinus'ta belirgin bir etki bırakmış, daha sonra Aquinas ve Anselmle devam eden bu yaklaşım sonraki Hıristiyan teolojisini bin yıl etkisi altında bırakmıştır.⁷⁹

Plotinus konuyu ele alırken, Tanrı'nın büyüklüğünün her hangi bir ölçü ve sınırının olmayacağından hareketle; "O zamanda değil, bilakis zamanın dışındadır.

⁷⁶ Bkz. *The Coherence*, s. 223.

⁷⁷ Bkz. a.g.e., aynı yer.

⁷⁸ Platon, *Timaos*, terc. Erol Güneş-Lütfi Ay, İst., 1997, s. 41.

⁷⁹ R.M.Gale, "Omniscience-Immutability Argument", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 4, October, 1986, s. 319 ; Swinburne, *The Christian God*, s. 138.

Zaman bir boyuta göre akar, ezellilik kendi özdeşliği içinde kalır. O zamana egemendir” demektedir.⁸⁰

Ezeliyetin bu yorumu en geçerli ifadesini Boethius’ta bulmuş ve onun getirdiği tanım daha sonraları yaygın olarak benimsenmiştir. Ona göre ezeliyet: “Sınırsız bir hayatın bir anda tüm (her şeye) sahip olmasıdır.”⁸¹ Boetius’un bu tanımında en çok öne çıkan ve belirleyici olan terimlerin başında “*bir anda*” ifadesi gelmektedir. Bu ifade çoğu zaman, “*ezeli bir şimdi*” şeklinde yorumlanmıştır.

Bu görüşe göre, Tanrı daimi bir şimdidedir. Ancak O’nun şimdisi bizim tecrübe ettiğimiz zaman periyodlarına ait şimdiden farklıdır. Bizim şimdimiz zamansal ve akarcasına bir geçicilik içinde iken, Tanrı’ya ait şimdi ezeliyeti oluşturan, statik ve daimi bir şimdidir.⁸² Diğer varlıkların hayatlarını oluşturmada, olaylarda bir ardışıklık ve peşisıra bir oluşa rağmen, zamansız (atemporal) olan Tanrı için sadece bir şu an var olup, geçmiş ve gelecek yoktur. Tanrı için tüm olaylar bir şu anda gerçekleşir.⁸³ Burada göz önünde bulundurulması gereken, “*tanrısal şu an*”ın geçmiş ve geleceği de kapsıyor olmasıdır.

Yaklaşık olarak aynı görüşleri paylaşan Aquinas’a göre, ezeliyet için bir olayın zamanda önceliği ya da sonralığı yoktur. Aquinasçı görüşte bu durum Tanrı açısından, her şeyin bilgisine bir anda sahip olması ve bilgisinin nedensel aktivitesi anlamına gelmektedir.⁸⁴

Tüm bu açıklamaların ışığında denebilir ki, ezeliyetin zamansızlık yorumu, Tanrı’nın bilgisinin açıklanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Zira zamansızlık anlayışına göre, Tanrı zamansız olduğundan, her şeyi zamansız bir şekilde bilmektedir.

⁸⁰ Plotinus, *Enneadlar*, terc. Zeki Özcan, Bursa, 1996, s. 138.

⁸¹ Boetius, “God is Timeless”, *Philosophy of Religion, Selected Readings*, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, New York, 1986, s. 122. Tanımın İngilizce çevirisi genelde şu şekilde yapılmıştır: “Eternity is the complete possession all at once of illimitable life.”

⁸² Norman Kretzmann, Eleonor Stump, “Eternity”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVIII, No. 8, 1981, s. 430.

⁸³ “Eternity”, s. 432.

⁸⁴ Bkz. G. J. Hughes, a.g.e., s. 69-70.

“O’nun bilgisi zamansız olmasına rağmen, zamandaki şeyleri de kapsamaktadır.”⁸⁵ Tanrısal an anlayışını savunan Boethius’a göre, Tanrı’nın doğasının ve bilgisinin anlaşılması ezeliyeti anlamaya bağlıdır. Ona göre Tanrı ezeli ve (her an) hazır olduğundan, O’nun bilgisi de aynı şekilde ezeli ve tüm anlarda olmalıdır.⁸⁶ Bu yaklaşım, Tanrı’nın tüm zamansal olayları ve insanın tüm eylemlerini, onların oluştuğu aynı zamanla eşzamanlı olarak bilmesi anlamına gelmektedir.

Gazali de dahil İslâm filozoflarının da ezeliyeti zamansızlık olarak anladıkları söylenebilir. Zamansızlık Tanrı’nın değişmezliği ve bilgisinin anlaşılması için vazgeçilmez bir koşul gibi kabul edilmiştir. Filozoflara göre, Tanrı’nın değişmezliğinin gerekçesi madde olmaması ve zamanda bulunmamasıdır. Dolayısıyla, O’nun zamandaki tikel olgularla ilgili bilgisi de zamansal bir ardışıklığa ve sürece tabi değildir. Yani Tanrı’nın bilgisi beşeri tecrübedeki gibi geçmiş, gelecek ve şimdiye ait herhangi bir zaman periyoduna dahil olmamalıdır. Aksi takdirde bu durum, Tanrı’da değişimi benimsemeyi gerektirecektir. İbn-i Sina bunu “Vacib’ul Vücûd’un bilgisi zamansal olmadığından, şimdi geçmiş ve gelecek ona dahil olamaz”⁸⁷ ifadesiyle belirtmektedir.

Gazali açısından bakıldığında sorun, Tanrı alem ilişkisi paralelinde bir yaratma ilişkisi olarak görülebilir. Gazali şu ifadeleriyle bunu daha açık bir şekilde belirtmektedir: “Mekanın onu kuşatmasından ve zamanın onu sınırlamasından yücedir. Zira zaman ve mekan yaratılmadan önce O vardı.”⁸⁸ Gazali’de alem ve zamanın sonradanlığına karşın, ilahi bilgi bunları önceleyen, ezeli, değişmez, herhangi bir dış tesirle belirlenmeyen ve yeni bir eklenme kabul etmeyen bir mahiyettedir. *Mi’rac’us-Salikin*’deki şu ifadeler bunu göstermektedir: “Hareketin başlangıcı Allah’tandır. (İspat edildi ki) tüm alemin işleyişi ve tertibi O’nun önceki bilgisine göredir. Bu bilgisi de değişmezdir.”⁸⁹

⁸⁵ *The Coherence*, s. 223.

⁸⁶ Bkz. Boethius, a.g.m., s 123

⁸⁷ *El-İşârât*, C. II, s. 295.

⁸⁸ *Mi’rac’us-Salikin*, s. 68. Burada Platon’un zamanın göklerle birlikte var olduğu görüşünü hatırlatmakta fayda vardır. (Bkz. *Timaos*, s. 42.)

⁸⁹ *Mi’rac’us-Salikin*, s. 70.

2. Zamandaki Tanrı Anlayışı

Bu anlayışa göre, Tanrı başlangıçsız ve sonsuz tüm zamanda var olan ve tasarruf eden bir varlıktır.

R. M. Gale bu anlayışın Kutsal kitaptan alındığını, Hegel tarafından geliştirilip sonra da Hegel'i takip edenler ve çağdaş bir çok varoluşçu tarafından savunulduğunu belirtir.⁹⁰ Günümüzde de Nicholas Wolterstorff, Alvin Plantinga ve R. Swinburne gibi belli başlı din felsefecileri bu anlayışı savunmaktadırlar. Bu anlayışa göre; Tanrı bazı şeyleri başka şeylerin ardından yapmakta ve bazı tecrübelerine diğer bir kısmından sonra sahip olmaktadır.

Tanrı'nın sürekli bir zamanda, daima var olduğunu savunanlar bunun en geçerli dayanağı olarak, Eski ve Yeni Ahid'in metinlerini göstermektedirler. Bu metinler, Tanrı'dan zaman içindeki olaylara müdahale eden, gerektiğinde planlarını değiştiren, kurtarıcı ve affeden olarak bahsetmektedirler. Bu özellikler de Tanrı'nın değişmesini gerektirir. Değişen bir Tanrı ise zamanda olmalıdır. Zamanda olan ve değişen bir Tanrı anlayışını teizimle daha tutarlı bulan bu görüşün savunucularına göre zamansız Tanrı anlayışı Hıristiyan ilahiyatına Eski Yunan Felsefesinden miras kalmıştır.⁹¹

Sorunu Tanrı'nın bilgisi açısından ele aldığımızda, şimdiyi ve şimdide gerçekleşen bir eylemi bilmek, ancak o anda bulunmakla mümkün olduğundan, zamandaki olayları bilen bir Tanrı da zorunlu olarak zamanda bulunmalıdır. Bu görüşe göre, zamana ve insanın eylemlerine müdahale eden, diğer bir deyişle kurtarıcı olan, bağışlayan, seven, gazab eden bir Tanrı'nın bu eylemleri ancak zamanda gerçekleşebilir. Bu durum aynı şekilde, şimdiye, geçmiş yada geleceğe ilişkin bilgisi için de geçerlidir. Yani zaman periyodlarına ilişkin bir bilgi ancak bu zamanlara sahip olan ve bu tür bir

⁹⁰ R. M. Gale, a.g.m., s. 319.

⁹¹ Nicholas Wolterstorff, "God is Everlasting", *Philosophy of Religion, Selected Readings*, ed: by Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, New York, 1986, s.125-126 ; Swinburne, *The Christian God*, s. 138.

zamanı tecrübe eden biri için geçerli olabilir.⁹² Bunun tersinden ifadesi de zamansız bir Tanrı'nın tüm zamansal olgu ve ifadeleri bilme durumunda olmadığıdır. Bunun en açık bir örneğini Robert Cuborn'un Tanrı'nın bilgisi ve değişmezlik konusundaki yaklaşımında görebiliyoruz. Cuborn'a göre; "Eğer bir varlık her şeyi biliyorsa, bu demektir ki, (mantıksal olarak) bilme imkanı olan tüm şeyleri biliyor demektir. Oysa ezeli (eternal) bir varlığın mantıksal olarak bilinme imkanı olan her şeyi bilmeyeceği kolaylıkla anlaşılabilir. Zira, mantıksal olarak bilinebilen bazı şeyler sadece zamansal varlıklar, yani bazı pozisyonlarıyla zamanda yer alan varlıklar tarafından bilinebilir... soralım, "bugün 12 Mayıs 1962'dir" ifadesini böyle (zamansız) bir varlık bilebilir mi? Benim tasvip ettiğim en açık cevap, bunu sadece zamansal işaretleri/belirteçleri (indicator) kullanabilen birileri bilebilir. Aksi halde, böyle olmayan biri yukarıdaki bu ifadeyi doğru olarak ne ifade edebilir ne de zihninde bulundurabilir. Bu halde, zamansal belirteçleri kullanmanın zorunlu şartı zamanda bulunan bir varlık olmaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın ezeli olduğu iddiası her şeyi bilmesi ile mantıksal olarak çelişmektedir."⁹³ Cuborn'un burada özellikle dikkat çektiği iki nokta önemli görünmektedir. İlki, Zamansız bir Tanrı'nın her şeyi bilemeyeceği, ikincisi de zamansal durumları bilmek için zamanda bulunma gereğidir. Ancak burada zamanda bulunan bir Tanrı'nın her şeyi bilip bilmediği hususunun açık olduğu da söylenemez.

Hegel'in kendini açan "*Mutlak*" (Tanrı) kavramını çıkış noktası olarak alan Paul Tillich'e göre, Tanrı'nın zaman sürecinin dışında olması, hayatsız olması demektir. Ona göre, zamanda eyleyen, ibadet ve dua talep eden bir Tanrı değişmeyi içermeli dolayısıyla zamanda olmalıdır. Tillich şunları söyler: "Tanrı yaşayan bir Tanrıdır

⁹² Şunu belirtelim ki Kutsal metinlerin Tanrı'nın zamandaki eylemlerini O'nun zamanda bulunması için temel gerekçe olarak ileri süren görüşün aksine, Aquinas gibi bazı Hıristiyan ilahiyatçılar Kutsal metinlerdeki bu ifadeleri Tanrı'nın tüm eylemleri zamana ilişkin olup, etkileri zamanda olduğu halde, bu durumun O'nun zamansızlığı ile çelişmediği şeklinde anlamışlardır. Buna göre, Tanrı'nın eylemleri zamanda gerçekleşmekle birlikte zamansal değildir. Tanrı, bizim tarihimizde değişimler gerçekleştirmesine rağmen bu O'nun değişmesini gerektirmez. (Bkz. N. Wolterstorff, a.g.m., 126-129.) Wolterstorff ise, ilahi fiiler zamana ilişkin olduğu halde, bunların zamansal ve değişken olmamasını bir çelişki olarak kabul eder.

⁹³ Bkz. Richard M. Gale, a.g.m., s. 322.

diyorsak, bununla O'nun zamansallığını ve zaman periyodlarıyla ilişkisini de tasdik etmiş oluyoruz.”⁹⁴

Kutsal metinlere dayanarak, Tanrı'nın tüm fiillerinin başlangıcı ve bitimi olmayan bir zamanda gerçekleştiğini iddia eden Nicholas Wolterstorff'a göre, Tanrı'nın geçici, zamansal bazı olaylara ilişkin eylemelerinden bahsedilecekse, bunların zamanda olması kaçınılmazdır.⁹⁵ O bunun için iki temel gerekçe ileri sürer. Birincisi, Tanrı'nın bir kısım eylemlerinin insanın yaptıklarına cevap mahiyetinde olması, ikincisi de, Tanrı'nın bazı planlarının olmasıdır. Birincisine göre, insanın eylemleri zamanda gerçekleştiğinden, zorunlu olarak Tanrı'nın eylemlerinin de zamanlı olması gerekir. Çünkü, üç zaman dilimine ilişkin üç hali ele alırsak; şimdiye ilişkin olan bir şeye ait bilgi “oluyor” şeklinde olacak, geçmiş bir şeye ilişkin bilgi “olmuş” halde, geleceğe ilişkin bilgi de “olacak” şeklinde gerçekleşecektir. Ona göre “hiç kimse, zamansal bir olay hakkında, o oluyor halde olmadan bilemez. Zira o (şey) henüz yoktur.”⁹⁶ Dolayısıyla, zamansal tüm olaylar tanımları gereği bir başlangıç ve sona sahip oldukları için, olan bir olaya ilişkin bilginin de bir başlangıç ve bitimi olmak durumundadır. Öyle ise, şimdi, geçmiş ve gelecek olaylara ilişkin bilgi zamansal geçicilikle malul olmak durumundadır.⁹⁷ Wolterstorff'un ileri sürdüğü ikinci gerekçe olan Tanrı'nın planlarının olması da aynı şekilde Tanrı'nın zamanda olmasını ve değişmesini gerektirmektedir. Çünkü planlanan bir olayın/durumun plandan sonra gelmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu durumun bir planlama olduğundan bahsedilemez.⁹⁸

Bu açıklamaların ışığında Zamanda Tanrı anlayışını savunanların temel gerekçelerinden birincisi; zaman içinde eylemde bulunan; affeden, seven, gazap eden, ibadet ve dualara icabet eden bir Tanrı'nın zamanda olması gerektiği, ikincisi de; zaman periyodlarında gerçekleşen durumları bilen ve planlar yapan bir varlığın aynı şekilde zamanda olmasının bir zorunluluk olduğu şeklinde özetlenebilir.

⁹⁴ Bkz. P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol: I, s.305, *The Coherence*, s. 255'ten alıntı.

⁹⁵ Wolterstorff, a.g.m., s. 129.

⁹⁶ A.g.m., s. 130.

⁹⁷ A.g.m., aynı yer.

⁹⁸ A.g.m., s. 131.

Swinburne'e göre, zamanda olan Tanrı tüm periyotlarda olan, yani şimdi var olan, geçmişte var olmuş olan ve geleceğin her anında var olacak olan bir Tanrı'dır. Bu nedenle de o aynı zamanda " tüm periyotlarda olanları da belirleyicidir."⁹⁹

Zamansız Tanrı anlayışına eleştiriler getiren Swinburne, zaman içindeki Tanrı'ya yöneltilen eleştirilere de cevaplar vererek, bu görüşü savunmaktadır. O bu eleştirilerini zamanla ilgili ileri sürdüğü dört prensibe dayandırır. Bu prensibler özetle şunlardır: *birincisi; olayların bir zaman periyotunda gerçekleşmesi ilkesi*: Buna göre, var olan tüm şeyler bir zaman periyodu dahilinde olup, "an" (instant) denilen zaman biriminde herhangi bir olay gerçekleşmez. *İkinci prensip; metrik zaman ilkesi*: Zamanı tabiat kanunlarından ayrı bir topoloji olarak ele aldığımızda, tabiat kanunlarının varlığıyla birlikte zaman aralıklarının ölçümünü mümkün kılan bir metrik zamandan bahsedebiliriz. Buna göre, öncelik ve sonralığa ilişkin zaman ayırmaları (later-before) bu düzeni gerektirmektedir. *Üçüncü Prensip; zamanın nedenselliği teorisi*: Buna göre, geçmiş zaman herhangi bir failin şu anda tesir edemeyeceği bir mantıksal imkan alanı iken, gelecek aksine mantıksal imkan dahilinde bir failin şimdi tesir edebileceği bir mantıksal imkan alanıdır. Bu ilke gereğince aynı şekilde, geriye doğru herhangi bir sebeplilik de olamaz. Fiiller her zaman nedenler olarak etkilerinden önce olurlar. Aynı şekilde nedenler ve etkileri de bir zaman periyotunda gerçekleşip, "an" biriminde oluşmazlar. *Dördüncü prensip; dizinsel olgular teorisi*: Bu teoriye göre, zaman periyotlarıyla ilgili bazı doğrular vardır ki sadece belli periyotlarda bilinebilir. Şu an olan bir durum, ancak "şu anda" bilinebilir. "Bugün yağmur yağıyor" olgusuna ilişkin bilgim ancak bugün söz konusu olabilir. Buna paralel olarak, bazı durumlar da sadece bazı şahıslarca bilinebilir. Düşünüme göre, örneğin, "ben üşüyorum" hiçbir zaman "Swinburne üşüyor" ifadesiyle aynı bilgi durumunu ifade etmez.¹⁰⁰

Swinburne geliştirdiği bu ilkeler doğrultusunda zamansız Tanrı anlayışına eleştiriler getirir. Onun ilk eleştirisi, Boethius'un ileri sürdüğü, "sınırsız bir hayatın *bir anda tüm sahipliğidir*" tanımındaki *bir anda* terimine yöneliktir. O bir anda tabirinin bu

⁹⁹ *The Christian God*, s. 137 ; "God and Time", *Reasoned Faith*, (içinde), ed. Eleneor Stump, İthaca, 1993, s. 218.

¹⁰⁰ Daha geniş bilgi için bkz. "God and Time", s. 206-216 ; *The Christian God*, s. 72-92.

anlayışta başlangıcı ve sonu olmayan bir zaman anı olarak kabul edildiğini ve bunun gereği olarak da Tanrı'nın bilgi ve eylemlerinin sınırsız olarak gerçekleştiğinin benimsendiğini belirtir. Ancak düşünür'e göre, bu yaklaşım yukarıdaki zamanın dört ilkesiyle çelişmektedir. Çünkü o, *bir anda* teriminin en makul anlamının *zamanın bir anında (moment)* bulunmak olarak anlaşılabilirliğini bunun da "*an*" (*instant*) olarak ifade edilmesi gerektiğini söyler.

Ancak (ingilizcedeki) "*moment*"'in "*an*" (*instant*) olarak anlaşılması, zaman anlayışının birinci ilkesi olan "*olayların zaman periyodlarında oluşması*" ile çelişecektir. Zira tüm olanlar bir zaman periyodunda oluşmalarına rağmen, asla bir anda olmazlar.¹⁰¹ Diğer bir deyişle olayların meydana gelmesi bir zaman almalıdır. Bu ise *an* dediğimiz zaman birimine sığmayacaktır. Swinburne bundan hareketle Tanrı'nın bir anda her şeye kadir olması ya da her şeyi bilmesi gibi bir sonucun doğru olmayacağını belirtir.¹⁰²

Öbür taraftan, *bir anda* tabiri yukarıdaki anlamda "*an*" olarak değil de zamanın bir noktası ya da periyodu anlamındaki, zamanın en ufak bir parçası (doğrudan *moment*) manasında da kullanılabilir.¹⁰³ Bu durumda, da düşünürün ele aldığı zamanın nedenselliği ilkesi olan üçüncü prensiple çelişecektir. Bu prensip gereğince, şayet Tanrı

¹⁰¹ *The Christian God*, s.72. Swinburne'ün buradaki itirazı zaman periyodu ile kelime anlamı olarak her ikisi de "*an*" anlamına gelen "*moment*" ve "*instant*" terimleri arasında yaptığı ayrımlara dayanmaktadır. Düşünür'e göre, "*zaman periyodu*"; içinde olayların gerçekleşebileceği saat, gün v.b. zaman dilimleridir. "*instant*" ise, bu zaman periyodlarının sınırları yani iki ayrı periyodun uçlarıdır. Örneğin, 30 Nisan saat 10:30'un bitimi ile 30 nisan saat 11:30'un başlangıcı iki ayrı "*an*" (*instant*) dediğimiz zaman birimidir. Bu zaman birimleri olayların gerçekleşebileceği süreler değildir. Zira olaylar ancak anlardan (*instant*) oluşan bir zaman sürecinde gerçekleşebilir. *Bir an* (*instant*) ise bunun için yeterli değildir. Örneğin, bir yarış için saat 14:00'da kazanıldı desek bile bu sadece sıfır bir an denecek kadar kısa olan o anda gerçekleşmiş olmayıp, ondan önceki bir zaman periyodunun sonucudur. "*Moment*," ise, düşünürün açıklamalarından hem zaman periyodunu hem de anı kapsayacak bir zaman dilimi olarak anlaşılacaktır. Dolayısıyla *moment* aynı zamanda bir olayın gerçekleşebileceği bir zaman periyodudur. (bkz. "*God and Time*", s.206-207 ; *The Christian God*, 72-73, 139)

¹⁰² A.g.e., s. 139.

¹⁰³ Momentin bu anlamı için bkz. Thomas Mautner, London, *Dictionary of Philosophy*, 1997, s. 361.

dünyanın var olmasının nedeni ise, hatta bir zamandan diğerine ait etki ve müdahalelerin faili olarak kabul edilecekse, o halde faaliyetinin sonuçlardan önce olması, olaylara ait kavrayışınınsa, aksine olaylardan sonra olması gerekir. Bu da Tanrı'nın zaman dışında değil, bilakis tüm zamanlarda daimi olarak bulunması sonucunu benimsemeyi gerektirir.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi Swinburne'ün getirdiği eleştiriler doğrudan insan tarafından tecrübe edilen zaman anlayışının ilkeleri doğrultusundadır. Oysa denebilir ki; Tanrı'nın zamansızlığını ileri sürenler ilk baştan, Tanrı için bizim tecrübelerimizin ötesinde “an” olarak tabir ettikleri tanrısal bir zamanın varlığını benimsemektedirler. Örneğin, Boethius'un yaptığı tanımın açılımında tabir edilen “an”ın ezeli bir an olduğu geçmiş, gelecek ve şimdiki tüm zaman periyodlarını kapsadığı ön kabulünden hareket edilmektedir. Bu “an” tabiri ezeli bir şimdi olarak anlaşılmakta ve varlıkla olan ilişkisi de “eşzamanlılık” olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda, Swinburne'ün itirazlarının en azından bu görüşü savunanları bağlamadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Nitekim Swinburne'ün kendisi de olgusal bir durumla sadece zihinsel olan bir fiilin zamansal açıdan farklılığından bahsetmektedir. Bu *zihinsel fiil* Tanrı için ele alındığında; zamansız kendinde bir varlık olarak Tanrı henüz evreni var etmediğinden, henüz sonlu herhangi bir uzamı aralayan bir zamandan da bahsedilmeyecek ve sadece *ilahi zihne ait bir zamanın varlığı* söz konusu olacaktır. Böyle bir faraziyede *ilahi*

¹⁰⁴ Gazali'nin Tanrı'nın bilgisi ile ilgili temel bazı kabullerini dikkate aldığımızda bu tür çıkarımları benimsemeyeceği rahatlıkla ifade edilebilir. Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliğini savunan Gazali – giriş kısmında ele aldığımız- “Tanrı'nın bilgisi bizim ve eşyanın sebebidir ve eşyadan öncedir” şeklindeki ilahi bilgi hakkında benimsediği prensibine göre, Tanrı'nın bilgisinin sonradan olan eşyadan etkilenmesi düşünülemez. Nitekim ona göre tüm varlıkların belli zaman ve mekanda oluşları O'nun ilk bilgisine göre gerçekleşmektedir. Konu ile ilgili Cehm'in; “alemin ezeli olması halinde muradın da ezeli olması lazımdır. Alemde önce onu bilmek bilgi değil, cehldir. Bilgi alemden sonradır” anlayışına karşı Gazali, alemin/varlığın bilgiye tabi olacağı görüşünü savunarak şunları söyler: “Barî Teâla alemleri ezelden, O'nun vücudunun vaktinde bilmektedir. Bu bilgi alemin varlığını ezelden gerektiren tek ve aynı bilgidir. Zira alem bundan sonra olmuştur” (*El-İktisat*, s.95) Buna dayanarak Gazali'nin, Swinburne'ün yukarıdaki nedensellik ilkesinden hareketle Tanrı'nın bilgisinin olaylara tabi olduğu şeklindeki bir görüşü benimsemeyeceği rahatlıkla söylenebilir.

zihinsel bir fiil metrik anlamda herhangi bir zaman almayacağından, zaman alacak herhangi bir olaydan bahsedilmeyecektir. Dolayısıyla, ilahi zihinsel bir fiil için saniyenin binde biri ile milyonlarca yılın geçmesi arasında bir fark olmayacaktır. Böyle bir zaman anlayışı bizim tecrübemizi aşacaktır. Zira bizim bilişsel eylemlerimiz bir zaman aralığı ayırımına ihtiyaç duyarken, ilahi fiil için bu söz konusu değildir.¹⁰⁵

Swinburne'ün bu yaklaşımından her ne kadar Tanrı için böyle bir zamanı mümkün gördüğü anlaşılıyorsa da, aslında bu aşkın zihinsel zaman tek başına Tanrı'nın zamanda tasarrufu ve özgür faileri yaratması için yeterli değildir. Öyle anlaşılıyor ki bu sadece Tanrı'nın zihni bir fiilini ifade için ileri sürülebilir.

Swinburne zamanda Tanrı anlayışına yöneltilecek eleştirilere de değinir. Bu anlayışın bazı teistlerce tatmin edici bulunmayışının nedeni; zamana adeta Tanrı'nın dışında bir gerçeklik atfederek, Tanrı'nın evrendeki hakimiyetini zayıflatması endişesidir. Bu kabule göre, Tanrı geçmişte tesir edemeyecek ve tüm tarih O'nun için sadece bir hatırlamadan ibaret olacaktır. Geleceğe de henüz erişmemiş olacağından, özellikle özgür failerden dolayı sürprizlerle karşılaşabilecektir. Sonuç olarak, Tanrı'nın faaliyeti zamanın sadece şimdiki anı ile sınırlı olacak ve Tanrı zamana mahkum olacaktır.¹⁰⁶

Swinburne, görünüşte Tanrı'nın zamana mahkumiyeti anlamına gelse bile, bu görüşün teizme daha uygun olduğunda ısrar eder. Ona göre, Tanrı'nın zamana mahkumiyetinden bahsedilse bile, bu yine de O'nun kendi özgür tercihinden kaynaklanan bir durum olacaktır. Şayet Tanrı ile zamanın beraber var olmaları anlamında ele alınsa, Tanrı'nın zamanda olması zamana mahkum olması anlamına gelmeyecek, belki en fazla Tanrı'nın kendi özgür istenciyle kendi hakimiyetini sınırlandırması anlamına gelecektir.¹⁰⁷

Burada Swinburne'ün altını çizdiği Tanrı'nın kendi iradesiyle zamana mahkum olması ya da hakimiyetini tehlikeye atması şeklindeki yorumlarından neyi kastettiğinin biraz açıklığa kavuşması gerekmektedir.

¹⁰⁵ *The Christian God*, s. 140.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 138.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 140.

Bunun ip uçlarını yukarıda değindiğimiz “Tanrı’nın zihinsel eylemi” ile ilgili açıklamalarında bulmamız mümkündür. Çünkü Swinburne’e göre, Tanrı evreni ve evrende özgür tercihlerde bulunan faileri yaratmayabilirdi. Bu durumda, O’nun tüm eylemleri zamansız olarak, bir anda gerçekleşmiş olacaktı. Ne işleyen kozmik bir saat (zaman) ne de zaman düzeneğine ihtiyaç duyan tabiat kanunları olacaktı. Kısacası Tanrı’nın eylemlerini bağlayan bir zaman ayırımı olmayacaktı. Dolayısıyla O –kendisi için kavrama ile hatırlama ayırımından da bahsedilemeyeceği için- geçmişin bilincine bizim saniyenin binde birlik bir tecrübemiz kadar; ölçülemeyecek bir anda sahip olacaktı. Tüm geçmiş O’nun için tanrısal, bir anlık tecrübeden ibaretken, gelecek de O’nun kontrolü altında olacak veyarattığı özgür failer de olamayacağından, sürprizlerle karşılaşma riski de bulunmayacaktı.¹⁰⁸ Ancak açıktır ki, Tanrı böyle bir duruma izin vermemiştir. Tam tersine, metrik zamanı yaratan Tanrı geçici zamansal bir düzenin kendi hayatına girmesine izin vermiştir.¹⁰⁹

Bu ifadelerine dayanarak, Swinburne’ün Tanrı için iki ayrı zaman kabul ettiği sonucuna varılabilir. Ancak ilahi zihinsel fiile ilişkin olan zaman için ne “an” (instant) ne de periyod anlamında niceliksel ayırma ait herhangi bir zaman tecrübesinden bahsedilemeyeceğinden, Tanrı olaylar arasındaki düzeneği sağlamak için; geçmiş, gelecek şimdi gibi periyodlara ayrılan bir kozmik zaman var kılmıştır. Aslında ikincisini (metrik zaman) benimsemek, bir anlamda yaratılmış bir zaman anlayışını savunmak demektir. Nitekim Swinburne’ün kendisi de bunun Tanrı’nın metrik zamanı yarattığı anlamına alınabileceğini belirtir.¹¹⁰

Yarattığı bu metrik zaman tabiat kanunlarının işleyişini düzenleyen, yaratılmış bir evrenin işleyişini sağlayan zamandır. Swinburne’e göre, bu zaman bir başka açıdan Tanrı’yı da bağlayıcıdır. Zira bu “artık evren saatinde meydana gelen Tanrı’nın eylemlerini de tarihleyebileceğimiz”¹¹¹ anlamına gelmektedir. Yani ilahi fiiller de bir zaman periyodunda gerçekleşiyor demektir. Aynı şekilde Tanrı böyle bir evrende özgür

¹⁰⁸ A.g.e., s. 142.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 143.

¹¹⁰ A.g.e., s. 144. (22 no’lu dipnottan)

¹¹¹ A.g.e., s. 143.

istenç sahibi failer yarattığı için, bazı sürprizlerle de karşılaşabilecektir. Çünkü “hiç kimse bu tür özgür eylemler hakkında esaslı bir ön bilgiye sahip olamaz”¹¹² Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken nokta; kozmik zamanın daimi işleyişi – Tanrı’nın da değiştirmeyeceği bazı durumları içerdiği de göz önüne alınarak – ve gelecekte olası bazı sürprizler Tanrı’nın hakimiyetini tehdit etse de, bunlar Tanrı’nın isteğiyle olduğundan bir tahakküm değil, aksine Tanrı’nın özgür tercihinine dayalı bir davet olarak anlaşılmalıdır.¹¹³

Görüldüğü kadarıyla Swinburne’ün, Tanrı’nın kendi iradesiyle zamana mahkum olduğu görüşü; Tanrı’nın zihinsel bir zamanla yetinmeyip, özgür eylemde bulunan failerin de yer aldığı ve bir anlamda tabiat kanunları gibi Tanrı’yı da bağlayıcı olan metrik bir zamanı yaratmış olması ile doğrudan ilgilidir. Ancak açıktır ki *kendi iradesi ile mahkum olmak*, kendi içinde çelişkili bir ifadedir. Eğer bu durum Tanrı’nın özgür tercihinin bir neticesi ise, buna mahkumiyet denilemez. Mahkumiyet olsa bile, mahkum olan Tanrı değil ancak zaman olabilir. Zira metrik zamanı kendisi belirlemiştir. Eğer zamanın Tanrı ile beraberliği kabulünden “*yaratılmamış bir zaman*” kastediliyorsa, bu durumda, Tanrı’nın ayrıca tercihindən ve bu tür bir zaman ayırımından bahsetmek anlamsız ve çelişkili bir durum olacaktır. Üçüncü bir ihtimal olarak da özgür failerden ve geleceğin belirsizliğinden dolayı Tanrı’yı da bağlayıcı olan bir zamandan bahsedilebilir. Nitekim bu Swinburne’ün mahkumiyetten çok Tanrı’nın kendi iradesiyle kendi hakimiyetini zayıflatması anlamını benimsemesi ile örtüşmektedir. Bunun da zorunlu bir sonuç olduğu söylenemez. Zira yaratılan bir zamanın Tanrı’nın kontrolünden çıkmasını gerektiren herhangi bir neden görünmemektedir.

Buraya kadar ele aldığımız ezeliyetin zamansızlık yorumu ve zamanda olan Tanrı anlayışlarına paralel olarak, “Tanrı her şeyi bilir” şeklinde formüle ettiğimiz ilahi bilginin de farklı yorumlandığını görmüş olduk. Şunu belirtelim ki; ezeliyet nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, dinin taleplerine cevap verecek bir Tanrı’nın zamandan ve zamana ait bilinçten mahrum olması düşünülemez. Aksine O’nun bir şekilde zamanın içindeki

¹¹² A.g.e., aynı yer.

¹¹³ A.g.e., aynı yer.

demek olacaktır. Galloway'in tabiriyle, "sonlu zihinlerdeki zamansal değişimi bilmeyen bir Tanrı, tanrısal bir hürmete layık olmayacaktır"¹¹⁴

Nitekim semavi dinlerde, Tanrı zamanda aktif bir varlık olarak tanıtılmaktadır. O bağışlayan, gazab eden, tevbeleri kabul eden, insanlar yanlıştan vazgeçtiklerinde, haklarında gazab etmekten vazgeçip, rahmet indiren, insanın hayatıyla doğrudan ilgilenen rahmet sahibi bir Tanrı'dır. Tanrı'nın bu niteliklerinin değişimi gerektirdiğinden dolayı, Tanrı'nın zamanda bulunması gerektiği, yüzeysel olarak daha makul görünmekle birlikte, burada cevaplanması gereken asıl soru, bu değişim ve zamanlı oluşun zorunlu bir sonuç olup olmadığıdır? Bundan sonraki tartışmalar bir açıdan bu sorunun cevabını bulmaya yönelik olacaktır. Nitekim Tanrı'nın zamansız olduğunu savunan görüş, Tanrı'nın tüm zamansal değişkenleri zamana bağlı olmaksızın, ezeli ve değişmez bir bilgi ile bildiğini iddia eder. Nelson Pike, konu ile ilgili Boethiusçu anlayışı şöyle yorumlar : "Tanrı tüm olayların ve şartların düzenini bilir. Ancak O bunları birbiri ardı sıra bilmez. Zamansal düzeneğin tüm detaylarını, olayların bağıntı ve ilişkilerini de aynı şekilde bilir. Ancak Tanrı'nın bu bilgisi (bizdeki gibi) zamansal bir mahiyette değildir. O, zamandaki olayların bilgisine sahiptir ama O'nun kendi bilinci zamansal bir durum değildir."¹¹⁵

Gazali'de de alemin ve zamanın sonradanlığına karşı ilahi bilgi bunları önceleyen, her hangi dış bir tesirle belirlenmeyen ezeli ve değişmez bir bilgidir. Bu nitelikteki bir bilgiye yeni bir eklenme söz konusu olmayacağından, Tanrı için gelecekte herhangi bir sürprizden de bahsedilemez.¹¹⁶ Bu görüşlerin detaylarını sonraki tartışmalarda değineceğiz.

Ele aldığımız zamansızlık savunmasının en önemli gerekçelerinden biri Tanrı'nın değişmezliğini savunmaktır. Zira zamanda olmak değişmeyi gerektirir. Dolayısıyla, Tanrı'da değişimi öngören bir görüşün de Tanrı'yı zamanda bir varlık olarak

¹¹⁴ George Galloway, *The Philosophy of Religion*, Edinburgh, 1960, s. 479.

¹¹⁵ Nelson Pike, *God and Timelessness*, New York, 1970, s. 88.

¹¹⁶ *Kitabu'l- Kavâi'd*, s. 108 ; *Mi'racu's- Salikin*, s. 70.

benimseyeceği aşıktır. Şimdi bu iki yaklaşım tarafından değişmezliğin nasıl yorumlandığına daha yakından bakalım.



B.Tanrı'nın Bilgisinin Değişmezliği Sorunu

Tanrı'nın bilgisinin değişmezliği sorunu birincisi ilahi boyut diyebileceğimiz Tanrı'nın ezeliyeti ve zamansızlığının doğurduğu zorunlu sonuçlar; ikincisi de zaman ve nesnelere gerektirdiği değişkenlik ve geçiciliğin doğurduğu sonuçlar şeklinde iki yönlü olarak ele alınabilir. Bu iki yönle birlikte ele alındığında değişmezlik sorunu bir ikileme dönüşmektedir. Yetkin bir Tanrı kabulünden hareketle bu ikilemi şu şekilde açabiliriz: Yetkin bir varlık değişmeksizin her şeyi bilir. Her şeyi bilmek zamanı bilmeyi, zamanı bilmek de yine değişmeyi gerektirir. Değişen bir varlık ise yetkin olamaz. Bu ikilemden kurtulmanın yollarından biri; zamansız Tanrı'nın değişmeksizin zamansal olgu ve ifadeleri de bildiğini savunmak, diğeri de değişimi yetkinliğe aykırı görmemektir. Birinci iddia ezeliyeti zamansızlık olarak yorumlayan filozofların ulaşmak istediği sonucu gösterirken, ikinci iddia da zamanda Tanrı anlayışını savunanların çözümünü yansıtmaktadır.

Tanrı'nın ezeliyeti ile ilgili yukarıda ele aldığımız tartışmalar, büyük oranda Tanrı'nın değişmezliği sorununda da ele alınabilir. Çünkü değişmezlik çoğunlukla, zamansız bir Tanrı'nın zorunlu bir sonucu gibi görünürken, değişime açık bir Tanrı'nın da zamanda olması kaçınılmaz görünmektedir. Bu açıdan bu başlık altında daha çok doğrudan değişim kavramı ve değişen varlıklar açısından sorunu ele almak yeterli olacaktır.

Tanrı'nın zamansızlığını savunan Klasik Teizm, Tanrı'nın sıfatlarının değişmezliğini Tanrı'nın yetkinliğini savunmak açısından kaçınılmaz görmektedir. Buna göre Tanrı'ya geçici ve değişken nitelikler atfedilemez. Thomas Morris'in "değişmez güçlü niteliklere sahip olacak şahsın zamansız olması lazım"¹¹⁷ sözü bunun güzel bir ifadesidir. Değişimin çoğu zaman bir eksiklik olarak kabul edildiğinden hareketle, William E. Mann de haklı olarak insanların da sözünden cayan, kararında durmayan,

¹¹⁷ Thomas V. Morris, "Properties, Modalities, and God", *The Philosophical Review*, Vol. XCIII, No.1 January, 1984, s. 41.

karakter değişimine açık kimselere güvenmediklerine dikkat çeker.¹¹⁸ Bu yaklaşım geçicilik ve eksikliği barındırmasından dolayı değişimin tanrısal yetkinlikle bağdaşmayacağı anlamına gelmektedir.

Buna karşılık değişmeyen bir Tanrı anlayışında da Tanrı'yı değişen gerçeklikle ilişkisi olmayan donuk ve pasif bir konuma düşürmesi söz konusu olmaktadır.

Bundan dolayı, ezeliyeti sürekli bir zamanda daimi olarak var olma şeklinde anlayan Swinburne, dualara cevap veren ve zaman içindeki değişimleri bilen bir Tanrı'dan bahsetmek için Tanrı'ya nisbi bir değişim atfetmemiz gerektiğini savunur.

Swinburne değişimi "zayıf" ve "güçlü" değişim olarak ikiye ayırır. Zayıf anlamdaki değişim, değişen kişide karakter değişimi gerektirmeyen bir değişimdir. Bu halde, Tanrı'nın değişmezliği onda zayıf anlamda bir değişime izin vermesine karşılık karakter değişimini dışta bırakmalıdır. "Her şeyi bilen ve özgür irade sahibi bir varlıktan bahsetmek o var olduğu müddetçe zorunlu olarak bir karakter değişimine uğramaması demektir"¹¹⁹ ifadesi ile düşünürün kendi anlayışının sınırlarını belirlediği söylenebilir. Buna karşılık Swinburne, klasik teist anlayışın Tanrı'nın değişmezliğini, genel olarak – hiçbir şekilde değişime izin vermeyen - güçlü anlamdaki değişmezlik olarak savunduğunu belirtir.¹²⁰

Sorunu bu iki değişim çerçevesinde ele aldığımızda gerek İslâm filozoflarının gerekse Gazali'nin güçlü anlamda değişmezliği savunarak, Tanrı'yı mutlak anlamda değişmez olarak benimsedikleri söylenebilir. Nitekim ilahi bilginin değişmezliği konusunda filozoflarla hemfikir olduğunu belirten Gazali, onlarla ancak iki ayrı zaman dilimine ait bir nesne hakkında bilginin değişebileceği konusunda ayrıldıklarını belirtir.¹²¹

¹¹⁸ William E. Mann, "Simplicity and Immutability in God", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIII, No. 91, s. 267.

¹¹⁹ *The Coherence*, s. 219.

¹²⁰ A.g.e., aynı yer.

¹²¹ Bkz. *Tehafüt*, s. 142.

İbn-i Sina da Tanrı'nın tikelleri bilmekle değişip değişmeyeceği şeklindeki bir soruya "Vacib'ul Vücut'un sıfatlarında değişim imkansızdır"¹²² cevabını vermekle yetinir.

Gazali'nin, " zaman ve mekan yaratılmadan önce o vardı, şu anda önceden olduğu hal üzeredir. Değişim ve intikalden yücedir"¹²³ ifadesi ile Tanrı'ya mutlak anlamda bir değişmezlik attığı söylenebilir. Gazali'ye göre, değişime yatkın olan ancak sonradan olan varlıklar olabilir. Bu görüş, her varlığın kendi doğasına özdeş niteliklere sahip olduğu çıkarımına dayanmaktadır. Düşünürün, "sonradanlık ve değişim sonradan olanlara aittir. İlmi tek ve değişmez olanın bilgisi ise ancak olduğu hal üzere cari olur. Değişen, ancak O'nun ilminde değişeceğini bildiği şeydir"¹²⁴ şeklindeki sözleri buna delil olarak gösterilebilir.

Ezeliyet ve değişimin bu iki farklı anlayışı Tanrı'nın bilgisi ile birlikte düşünüldüğünde, sorunu şu şekilde belirleyebiliriz: Şayet Tanrı ezeli ve değişmez ise, değişkenleri bilmeyecek, değişkenleri bildiği kabul edildiğinde de zamanda olduğu ve değişime maruz bir Tanrı olduğunun benimsenmesi kaçınılmaz olacaktır. Oysa birinci görüşü savunanlar Tanrı'nın her şeyi bildiğini savunurlarken, ikinci görüşün savunucuları da Tanrı'nın zamanda oluşunun ve karakter değişimini içermeyen bir değişimin ilahi mahiyetle çelişmeyeceğini iddia ederek, bunun teizim açısından daha tutarlı olduğunu savunmaktadırlar.

Tanrı'nın zamansızlığını savunan görüşlerde farklı çözüm önerilerine rağmen, ortak olan yaklaşım; Tanrı'nın tüm zaman periyodlarının ötesinde, değişmez ve ezeli bir bilgi ile her şeyi bildiği görüşüdür. Tanrı zamansızdır ancak O'nun bilgisi zamansalları da kapsar. Örneğin, Aquinas'a göre, Tanrı zamanda meydana gelen şeyleri –onlar zorunlu olmayıp, kontenjan oldukları halde, zorunlu ve değişmez bir bilgi ile bilir.¹²⁵

¹²² İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihat, (Lûbâb 'ul -İşârât* 'la birlikte, şerh. Fahreddin-i Râzi), Tahran, 1339, s. 253.

¹²³ Gazali, *Kitabu'l- Erbâi'n*, s. 6.

¹²⁴ *Mi'rac 'us-Salikin*, s. 69.

¹²⁵ Bkz. Norman Kretzmann, "Goodness, Knowledge, and Indeterminacy in Philosophy of Saint Thomas", *Journal of Philosophy*, Vol. LXXX, No. 10, October 1983, s. 641.

Boethiusçu anlayışta da Tanrı zamandaki olayların bilgisine sahip olduğu halde O'nun kendi bilinci zamansal değildir.¹²⁶ Aynı şekilde İslâm filozofları Tanrı'nın tüm tikel değişkenleri değişmez tümel bir bilgi ile bildiğini savunurken, Gazali ise adeta zamandaki Tanrı anlayışının da taleplerini içeren zamansız bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Düşünür açısından bu uzlaşım dinin Tanrı'sı olacak bir anlayış için kaçınılmaz gibi görünmektedir.

Bu anlayışların ışığında, zamansız bir Tanrı zamandaki tüm olumsalları değişmeksizin bildiği iddiasının sorunlarına karşı geliştirilen teorileri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Eşzamanlılık teorisi,
2. Tikelin tümel yolla bilinmesi teorisi,
3. Tek ve değişmez bilgi ile tüm değişkenlerin bilinmesi teorisi
4. Tanrı'nın önermelere ilişkin bilgisi

Bunlardan Gazali'nin savunduğu “tek ve değişmez bilgi ile her şeyin bilinmesi görüşü, İbn-i Sina'nın Tanrı'nın “ Tanrı tikelleri ancak tümel yolla bilir” iddiasının karşıtı ve eleştirisi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu açıdan, Gazali'nin görüşlerinin açıklığa kavuşması için İbn-i Sina'nın tezini de “tikelin tümel yolla bilinmesi teorisi” adıyla detaylıca tartışmayı uygun gördük.

Tanrı'nın bilgisini “mantıksal olarak mümkün tüm doğru önermelerin bilgisi” olarak tanımlayan Swinburne'ün, sorunu önerme bağlamında ele alındığı görülmektedir. Önermelerle ilişkili teoride zamansız Tanrı anlayışının önermeleri zamansız olarak bilmesine ilişkin görüşlerin tartışılması çerçevesinde, Swinburne'ün zamandaki Tanrı anlayışının önermeleri nasıl bildiği tezinin açıklığa kavuşmasında yardımcı olacaktır. Eşzamanlılık teorisine de genel anlamda Batı ilahiyatında görülen önemli etkisi ve Swinburne'ün bazı eleştirilerinden dolayı temas etmeyi uygun gördük.

¹²⁶ Nelson Pike, *a.g.e.*, s. 88.

1. Eşzamanlılık Teorisi

Başta Boethius, Augustinus ve Aquinas gibi zamansız Tanrı anlayışını savunanların geliştirdiği bu teoriye göre, Tanrı her şeyi bir anda, zamansız olarak, *ezeli bir şimdide* bilmektedir.

Bu teori Boethius'un geliştirdiği ezeliyet tanımından hareketle, zamansal serinin bir parçası olmayan Tanrı'nın -zamansal hiçbir varlık O'nun için önce ya da sonra olamayacağından- zamansal varlıkları nasıl bilindiğine dair sorusunun cevabı olarak geliştirilmiştir.¹²⁷

Eşzamanlılık teorisinde *zamansal/geçici şimdi* ve *ezeli şimdi* iki temel kavramı oluşturmaktadır. Zamanda bulunan bir varlık herhangi bir zamanı şimdi olarak tecrübe ettiği aynı anda, her şeyi bilen ezeli varlık, tüm bu olayları onlar bilfiil oluyor halde iken (daimi olarak) bilmektedir.¹²⁸

Tanımdaki "ezeli şimdi" daha önce geçtiği gibi, adeta geçici zamanın tüm periyodlarını içermektedir. Geçmiş ve geleceğin ardı sıra birbirini takip ettiği her noktada, ezeli şimdi bunların tümünü karşılamaktadır.

Genel olarak, "*bir ve aynı zamandaki bir oluş*"¹²⁹ olarak tanımlanan eşzamanlılığın bu tanımının öbür taraftan, Tanrı'yı zamansal düzleme dahil etmemesi için, ezeliyet ve zaman arasında tutarlı bir ilişkiyi ifade etmesi de gerekmektedir. Bu açıdan, "Eternity" makalesini daha çok bu konuya ayıran Kretzmann ve Stump tarafından, zamansal/geçici (temporal) anlamıyla, iki ilişkinin aynı zamanda oluşmasını ifade eden eşzamanlılık, ezeliyete aktarıldığında, iki olayın ezelde birlikte oluşması anlamına dönüştürülür. "*Ezeli bir şimdide birlikte oluş*" olarak adlandırılan ezeli eşzamanlılıkla geçici eşzamanlılığın ilişkisi ise, *ezeli-zamansal/geçici eşzamanlılık* şeklinde (EGZ) formüle edilir. Bu ilişki açısından zamandaki özne ile zaman dışındaki

¹²⁷ Bkz. "Eternity", s. 434.,

¹²⁸ A.g.m., s. 456.

¹²⁹ A.g.m., s. 435.

varlığın/öznenin aynı olay yahut olguyu kendi konumları açısından görmeleri söz konusu olmaktadır.¹³⁰ bu açıdan bakıldığında; ezeliyet ve zamanlılık/geçicilik birbirine indirgenemez, varlığın iki modunu oluşturmaktadır.¹³¹ yazarların verdiği örneğe göre; birbirlerine irca edilemez farklı alanlara sahip olup, kendileri doğrudan *EGZ'li* olmayan *x* ve *y*'den; *x* ezeli şahıs ya da olgu *y* de zamansal olgu ya da şahıs olarak alındığında, Ezeli bir A şahısı *x*'i (*y* gibi) zamansal bir şekilde görebilirken, zamanlı B şahısı da tüm zamansal olanları ezeli olarak görebilecektir. Ezeliyet bakış açısından tüm zaman(lar) bir şimdi olduğundan, ezeli varlığın tüm hayatının zamandaki herhangi bir varlığın herhangi bir anıyla daimi bir beraberliği söz konusudur.¹³²

Eşzamanlılığın bu yorumuna Tanrı'nın bilgisi açısından baktığımızda, Tanrı zaman periyodlarındaki her şeyi ezeli bir şimdide kavramaktadır. Her hangi bir zaman noktasında bulunan bir şey – o şey zamanın başka noktasında geçmiş ya da gelecek olarak görünse de- şimdi olarak, ezeli olanla birlikte var olacaktır. Hatta bu doğrudan o zamanda bulunanların sürekli var olmalarını da gerektirmez. Bazı şeyler henüz var olmamış olsalar da Tanrı onları sürekli bir halde bilebilir.¹³³

Stump ve Kretzmann eşzamanlılık ve ezeliyet için uzamsal analogilerin pek geçerli olmadıklarını benimsemekle birlikte, aktaracağımız bu analogiyi yine de en uygun bir örnek olarak seçerler. Örneğe göre; birbirine paralel iki hattın bütünüyle bir ışık şeridi olan üstteki şerit ezeliyeti, alttaki şerit de zamanı temsil etmektedir. Bu durumda, ışıklı noktanın düzenli olarak geçtiği yerin (aydınlatılan her noktanın) dışında, alttaki zaman şeridi karanlık görünecektir. Bu ışık ezeliyet için aynı zamanda şimdiyi temsil etmektedir. Dolayısıyla, zamanın her bir noktası için o an şimdidir. Bu şekilde kalıcı bölünmez ve sonsuz olan *ezeli şimdi*, zamansal olanın mevcut her bir anıyla daima eşzamanlı olmakta ve *ezeliyet* bütün olarak da bir *şimdi* olmaktadır.¹³⁴

¹³⁰ A.g.m., s. 438.

¹³¹ A.g.m., s. 439.

¹³² A.g.m., s. 441.

¹³³ Bkz. a.g.m., s. 441; 441'deki dipnot

¹³⁴ Norman Kretzmann, Eleneor Stump, "Comments and Criticism, Atemporal Duration, A Reply to Fitzgerald", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXIV, No. IV, April, 1967, s. 219.

Zamanın hakiki bir modu olarak kabul edilen *ezeliyet* ya da “*süresiz ezeli şimdi*” yukarıdaki analogiden de anlaşılacağı gibi geçici bir görüntüden ibaret olan zamansal süreyi belirleyici olarak, aynı zamanda tayin edici bir paradigma olmaktadır. Bu sonuca göre aslında, “iki ayrı gerçeklik bulunmayıp, aksine aynı varlığın iki farklı modunu içeren, tek objektif bir gerçeklik vardır. Bunlar da birbirine indirgenmeyen iki ayrı ölçüye sahip; biri zaman, diğeri ezeliyet olan iki tür süreden ibarettir.”¹³⁵

Stump ve Kretzmann *ezeli-geçici eşzamanlılık* anlayışlarına Swinburne’ün yaklaşımına gelince; düşünür, Stump ve Kretzmann’ın eşzamanlılığı; Tanrı’nın nedensel etkisi ve (bilincin nesnelere ve mümkün sonuçlara oluşumları anında neden olması anlamında) onların bilincine sahip olması anlamında kullanmışlardır. Dolayısıyla burada yüklenen anlam, eşzamanlılığın literal anlamının dışında bir anlam olup, olgu ya da bilinç nesnelere önce, onlardan sonra ya da onlarla aynı zamanda olma anlamına gelmemektedir. Sadece etkin sebeplilik ve onların bilincine sahip olma anlamına geldiği söylenebilir.¹³⁶

¹³⁵ “Eternity”, s. 443.

¹³⁶ *The Christian God*, additional notes 8., s. 248.

2. Tikelin Tümel Olarak Bilinebilirliği Tezi

İslâm Düşüncesinde bu tezin temsilcisi konumunda İbn-i Sina'yı görmekteyiz. İbn-i Sina'nın bu tezi, farklılıkların ve değişkenlerin değişime uğramaksızın, aynı bilgi ile bilinebilirliğini savunmak için geliştirdiği söylenebilir. Önceki konularda ele alındığı gibi İbn-i Sina'ya göre Tanrı'nın bilgisi –Farabi'yi takiple- özseldir. Diğer bir değişle Tanrı'nın olay ve olgulara ait bilgisi beşeri tecrübede olduğu gibi var olanlardan edinilen bir bilgi değildir. Olguların zamanla olan ilişkisi içinde ele alındığında, zamanın geçmiş, gelecek ve şimdi şeklindeki her hangi bir periyodundan bağımsız olarak, Tanrı'nın özünü bilmekle sahip olduğu, zamansız ve değişmez bir bilgi niteliğine sahiptir. Bu görüş açısından, Tanrı'nın bilgisine ait aksi bir iddia; Tanrı'yı eşyanın nüfuzuna açık, değişime maruz, sonuç olarak ta kusurlu bir varlık konumuna düşürecektir. Oysa, Tanrı tüm var olanları ve onların arasındaki tüm ilişkileri zamansal ilgiler de dahil, varlığın ilk nedeni olmak ve onlara ait en genel ilkeleri bilmekle (özel olarak) bilmektedir. Bu görüş, tikelin bilgisi de dahil varlığın ancak tümel olarak bilinebilirliğine ilişkin bir tanımlamadır. Bu tezde açıklığa kavuşturulması gereken temel sorun, Tanrı'nın tüm tikelleri de içeren farklılık ve değişkenliği bir çokluk ve değişim olmaksızın aynı bilgi ile nasıl bildiğidir?

Bu açıdan tümel ve tikelin tanımından ve bu terimlerin ne tür bilgi özelliklerine sahip olduklarını açıklığa kavuşturmakla konuya başlamakta yarar vardır.

Tümelin ilk anlamına en geniş anlamıyla Platon'un “*ide*”ler kavramında rastlamak mümkündür. Platon'da tikellere karşılık gelen duyusal şeylerin; birleşik, değişen ve yok olabilir şeyler sınıfının üyeleri oldukları yerde, ideler basit ve değişmez varlıkların sınıfı içinde yer alırlar.¹³⁷ Böyle bir tanım açıktır ki Platon'un bilgi teorisi ile

¹³⁷ Andreas Weisberg, “İdealar Kuramı”, *İdealar Kuramı*, (içinde), terc ve der., Ahmet Cevizci, Ank., 1989, s. 78. Her ne kadar ide tümelin doğrudan anlamını karşılama da tümeli karşılayan belirlenimler açısından idelerde buna en yakın anlam referanslarına ulaşmak mümkün görünmektedir. Şüphesiz idelerin tümeler anlamına alınmayacağını savunan görüşler de vardır. Ancak biz burada tanımlarda da görüleceği gibi, tümelin tanımında görülen belirleyici bir çok öğenin idelerle uyduğundan hareketle, bu yaklaşımı

doğrudan bağlantılıdır. Zira ona göre, doğru olan bilgi, ancak değişmez olan şeylerin bilgisi olabilir. Bu değişmez bilgi de idelere, yani tümele ait bilgidir. Platon'a göre değişken olan duyusal bilgisi yoktur.¹³⁸ Aristo da Platoncuların akış halinde olan tek tek şeyleri duyusal şeylerle özdeş olduklarından bunların dışında tümelleri kabul ettiklerini ve tümel olarak alınmış bu tözleri de gerçeklik olarak benimsediklerini belirtir.¹³⁹

A. C. Cross, "tümel, felsefede bir tikeller öbeğine ortak olan şey, ya da dil söz konusu olduğunda iştiraksiz düşünülemez şey olarak, bir terimin kendisinin adı olan şey için kullanılır" demektedir.¹⁴⁰ Bertrand Russell ise, tümelleri aklık, çeşitlilik kardeşlik v.b. genel ideler olarak; kavramlar anlamında ele alır. Nitekim O, "tümelleri fark etmeye kavramak, kavranan bir tümele de kavram denir"¹⁴¹ demektedir.

İbn-i Sina da, tikeli "nefsin anlamında başkasının iştirakini tasavvur etmediği şeydir"¹⁴² diye tanımlarken, tümeli de bunun zıddı olarak, iştiraksiz düşünülemez şey olarak tarif eder. Bu açıdan ağaç ve insanı tümel için, "şu ağaç" Ahmet gibi özel/tek isimleri de tikel için örnek olarak verir.¹⁴³ *En-Necât'ta* tümel hakkında daha geniş açıklamada bulunan İbn-i Sina, yaptığı tanımla tümele ide ve kavrama yakın bir anlam yüklemekte ve tümelle mutlak ve hiçbir sınırlayıcı belirlenimi olmayan şeyi kastettiği anlaşılmaktadır. Örneğin, insanı tümel anlamda ele aldığımızda ona göre; "insan; bir şey olarak, genel ya da özel olarak, yahut tek ya da çok olarak, bilkuvveya da bilfiil olarak değil, fakat tüm (bu belirlenimlerin) dışında ve başka bir şart olmaksızın, insan sadece ve sadece insan olması anlamında tümeldir."¹⁴⁴ Buna göre insana ait diğer tüm özellikler

benimsiyoruz. Nitekim A.C. Ross idealar kuramını tanıtırken, "(bu kuramın) özül, duyusal şeylerden tümüyle farklı olan ve kendilerine verilecek en iyi adın her halde, "tümeller olduğu bir entiteler sınıfının var olduğu olgusunun bilinçli olarak tanınmasında yatar" demektedir. (Bkz" Bilgi İnanç ve Formlar., s.76.)

¹³⁸ Bkz. A. C. Cross, A. D. Mosley, "Bilgi İnanç ve Formlar", *İdeal Kuramı* (içinde), s. 71

¹³⁹ *Metafizik*, 1086b.

¹⁴⁰ A. C. Cross, A.D. Mosley, a.g.m., s. 66

¹⁴¹ Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, terc. A. Vehbi Hacıkadıroğlu, İst., 1994, s. 44.

¹⁴² İbn-i Sina, *el- İşârât*, C. I, s. 149.

¹⁴³ A.a.g.e., aynı yer.

¹⁴⁴ *En-Necât*, s. 358.

ona ek olan durum ve şartlardan ibarettir. Bunlar da daha çok bilfiil olan durumlardır. Bilkuvve olarak sadece insaniyet olduğundan, insanlık idesi bilfiil var olma anlamında tek ya da çok insanların olmasına engel değildir.¹⁴⁵

Tümel ve tikelin bu kısa tanımlarından sonra bu iki terimin bilgiye ne derece kaynaklık ettiğinin bilinmesi açısından, belirleyici bazı özellikleri üzerinde durmak gerekecektir. Platon'un ide anlayışı referans alındığında, tümeller değişmez ve ebedi iken, aksine tikeller her zaman değişmekte olup, yok olabilir özelliktedirler. Yine tümeller zaman ve mekana bağlı değilken, tüm tikeller yok olabilir bir doğaya sahip oldukları için, onlardan zamansal değerlendirme yapılmadan bahsedilemez.¹⁴⁶ Tümellerin gerçeklikleri zamansal olmamasına karşın, tikeller zaman içinde olduklarından gerek kendileriyle gerekse başka şeylerle ilişkilerinde hiçbir zaman aynı halde kalmazlar sürekli olarak değişikliğe maruz kalırlar.¹⁴⁷ Buna konumuzla ilgisi içinde tümelin zamansız, değişmez olan niteliği diyebiliriz. İkinci bir özelliği ise, bu özelliğin doğrudan bir sonucu olarak değerlendirebileceğimiz, tümelin soyut ve akılla kavranabilir olmasıdır. Örneğin, mavilik kavramını ele aldığımızda, duyumsananla kavranan mavilik aynı değildir. Kavranan, soyut olarak akledilen, ide dediğimiz mavilik; tam ve mükemmel olan maviliktir. Duyumsanan ise bunun aksidir. Aynı şekilde gerçekliği zihinsel olan ideal bir çizgi tam doğru iken, aktüel ve duyumsanan çizgide bu tamlık ve doğruluğu bulmak imkansızdır.¹⁴⁸

Platoncu anlayışta bilgiye kaynaklık edişleri açısından sadece tümelin bilgisinin geçerli olduğu söylenebilir. Zira tümeller dünyası tamamıyla gerçekken, tikeller ancak idelerden payaldıkları oranda, gerçekliğin görünüşüne sahip olup, yarı gerçeklik değerine haizdirler. Bu anlamda tümellerin bilgisinden bahsedilebilirken, tikeller için ancak inançtan söz edilebilir.¹⁴⁹ Bu halde, zamansallığı içinde değişken, geçici ve görünüşe ait olmakla ancak duyunun objesi olan tikelin bilgisinden bahsedilemez mi?

¹⁴⁵ A.g.e., s. 359.

¹⁴⁶ M. R., John, "Platon'da Bilgi ve Değer", *İdealar Kuramı*, (içinde), s. 133-134.

¹⁴⁷ Rafael Demos, "Formlar ve Gerçekler", *İdealar Kuramı*, (içinde), s. 112-113.

¹⁴⁸ Bkz. Rafael Demos, a.g.m., aynı yer.

¹⁴⁹ Bkz., A. C. Cross, A. D. Moosley, a.g.m., s. 59-65.

Bu tür bir soruya cevap olarak; duyunun objesi olan tikele bilgi niteliği atfetmenin iki yolla mümkün olduğu söylenebilir. Birincisi, tikele -yukarıdaki görüşün aksine- bir gerçeklik atfetmek ki, bu görüş deneysel görüşün vazgeçilmez yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵⁰ İkinci bir yol da tikelin ancak tümel olan soyut bir kavrama dönüştürülmesiyle bilinebileceği iddiasıdır. Bu ikinci görüşe göre, kavramlar ve ideler olmadıkça duyusalılığı ve geçiciliği içeren tikeller sadece bir malzeme yığınından ibaret olacaktır. Kısacası tikeli anlaşılır kılan tümel formlar olmaktadır. Bu iddianın bizi ilgilendiren yönüyle, İbn-i Sina'nın ileri sürdüğü çözüm formülünün çıkış noktasını oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Bu durumda, İbn-i Sina gibi filozofların tikelin bilgisini Tanrı'ya atfetmemelerinin nedenlerini saptamanın daha kolay olacağı da söylenebilir. Bunu özetle ifade edecek olursak; tikel değişken olması ve zaman içinde ortaya çıkmasıyla birebir gösterilmeyi ve kendisine işarette bulunmakla anlaşılır olmaktadır. Bu da duyu bilgisini gerektirmekte, duyu bilgisi ise cisim ve bedene sahip olmayı gerektirdiğinden, Tanrı'ya atfedilmemektedir.¹⁵¹

Konuya Tusi'nin açıklamalarından hareketle bakacak olursak; bu çıkarımlar tikelin doğasından kaynaklanan bir durumla ilgilidir. Ona göre, her tikelin bir doğası vardır. Bu doğa, tikel olarak ortaya çıktığında; o haliyle kavranamaz, tanımlanamaz ve kendisine delil getirilemez. Tusi bunun nedeni için şunları söyler: “Bunun nedeni, duyusal algıya ait bir işaretin ona eklenmiş olması, yahut ancak duyu ve ona ait şeylerle algılanması mümkün olan tekil ayırmalara sahip olmasıdır”¹⁵² Tusi'nin bu yorumu, İbn-i Sina'nın tikelin bilinmeyeceğine dair yukarıda öne sürdüğümüz gerekçeyi desteklemektedir. Zira her tekil kendine has ayırmalara sahip olsa da o ayırmalar sadece

¹⁵⁰ Gazali'nin de filozofların görüşlerini ele aldığı *Makasid'ul Felâsife*'de; tümeli zihni bir gerçeklik olarak ele alırken, tikeli daha çok dış gerçeklik olarak kendini gösteren ve bu anlamda bilginin objesi olarak ele aldığını görmekteyiz. (bkz. *Makasid*, s. 174 vd.)

¹⁵¹ *İşarat*'ın şarihî Nasuriddin et-Tûsi, bu durumu şu ifadelerle belirtir: “tikelleri tikel olarak bilme, bedene sahip olmayı, cismaniyeti ve duyu bilgisini, bu da değişimi gerektirir. Tümel olarak bilme ise akli bilgiyi gerektirir.”, (Bkz. *el-İşârât*, C. II, s. 297, şerh kısmı)

¹⁵² *El-İşârât*, C. II, s. 287. (şerh kısmı)

akılla kavranacak genel nitelikler ya da ilkeler düzeyinde değillerdir. Aksine onlar sadece kendilerine duyularla işaret edilebilecek ayrımlardır.

Tikellerin tümel olarak bilinmesi gerektiği iddiasının gerekçelerinden birinin, Tanrı'nın bilgisinin değişmezliğini korumaya yönelik olduğu söylenebilir. Tusi'nin "Tanrı'da (bilgisinde) değişimin olmadığı, ancak O'nun tikelleri tümel olarak bilmesi ile anlaşılabilir"¹⁵³ sözü bu iddianın güzel bir ifadesidir. Tusi'nin bu ifadesi, İbn-i Sina'nın şu açılımına dayanmaktadır. Filozofa göre Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın bilgisi, zamansal olmadığından; şimdi, geçmiş ve gelecek şeklindeki zaman periyodlarıyla tanımlanamaz. Buna rağmen, her şeyi doğrudan ya da dolaylı olarak bilmesi zorunlu olan Tanrı'nın, tikeli de bileceği kesindir. Ancak tikeli tikel olarak bilme Tanrı'da değişimi gerektireceğinden, tikeli ancak zamansız yani tümel olarak bildiği iddia edilebilir.¹⁵⁴

Tüm bunların ışığında, Tanrı'nın filozoflar tarafından öne çıkarılan, başlıca niteliklerinden *salt akıl* oluşu ve değişmezliği ile tümelin iki temel niteliği olan değişmezlik ve akılla kavranır oluşunu Afrodiaslı Alexander'ın "değişmez olanın bilgisi de kendisi gibi değişmezdir"¹⁵⁵ şeklindeki ilkesi ile birlikte düşündüğümüzde, şu sonuca ulaşmamız mümkündür: Tanrı değişmez olduğu gibi tümelin bilgisi de değişmez niteliktedir. Tanrı akıldır, tümel de ancak akılla kavranabilir bir mahiyette olduğundan, değişmez olanın bilgisi de değişmez olacaktır. Sonuç olarak; "*Tanrı salt akıl* olduğundan, sadece değişmez olan soyut tümelleri kavrayabilir" Bu çıkarımın gerekçelerini İbn-i Sina ilkin tümele ilişkin sonuçlar açısından ikinci olarak da tikel açısından, detaylıca ele almaktadır. Filozofa göre, "Tanrı'nın eşyayı bir kere var olup yok olma şeklinde, diğer halde de yok olup, var olma şeklinde bilmesi caiz olmaz, zira her iki durum ayrı birer akli forma gereksinim duyar. Bunların biri diğeriyle devam etmez. Yoksa *Zorunlu Varlık* değişken olur. Oysa eğer değişkenler (fasıdat), soyut mahiyetler halinde ve onlara ilişik tekiler de tikel halde olmaksızın (tümel olarak)

¹⁵³ A.g.e., s. 296. (şerh)

¹⁵⁴ A.g.e., s. 296-297.

¹⁵⁵ Bkz., Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, terc. Turan Koç, Kayseri, 1992, s. 151.

kavranılsa, bunlar değişken oldukları halde (tümeller gibi) kavranmış olurlar.”¹⁵⁶ Ancak aksi durum göz önüne alındığında, yani tikelin kendi bilgisi söz konusu olduğunda sonuç şu olacaktır: “Eğer onlar maddeye bürünmüş ve somut tekiler halinde kavranırsa, bu haliyle bunlar akledilmiş değil, aksine duyumsanmış ya da tahayyül edilmiş olurlar. Oysa duyumsama ya da tahayyül yoluyla kavrama bize hastır. Bu durum, Zorunlu Varlık için bir eksikliktir. O her şeyi ancak tümel (küllü) yolla akleder. Ama buna rağmen gökte ve yerde zerre kadar herhangi bir şey –tekil olan her şey dahil- O’nun bilgisinden gizli kalmaz.”¹⁵⁷

Sorunu tikellerin tümel yolla bilinebileceği şeklinde belirlediğimizde, yukarıdaki açıklamalardan çıkardığımız sonuçlardan biri de, tümelin tikeli belirleyici olduğu ve O’nun kavranıp bilinmesini sağlaması özelliği idi. Rafeal Demos bunu tümellerin tikelleri betimlemesi ya da tikeller için kural koyucu olması şeklinde tanımlar.¹⁵⁸ Bu yaklaşım ortak karakteristik özelliklerinden hareketle, tekileri betimleme ve anlaşılır kılma anlamında *tümelin ilkesel formu* şeklinde görünmektedir. Yukarıdaki ikinci özellik gereğince, tikelin tümel olarak bilinmesi yerine duyusal bilgi ya da inancın halinin akli bilgi olarak kavranması da denebilir. Dolayısıyla, bu ilke gereğince duyularla işaret ettiğimiz tekileri bilmenin ölçüsü tümele ait akli bilgi olmaktadır. Burada tümelin daha çok nitelermeler, sıfatlar ve genel kavramlar olarak anlaşıldığına da söyleyebiliriz. Örneğin, tikelleri ortak özelliklerinden hareketle kavramlar altında topluyor, niteliyor ve karşılaştırabiliyoruz. Beyaz niteliğini ele aldığımızda; onu aynı anda şeker, tuz, kar v.b. birçok şeye yüklem yapabiliyoruz. Bu açıdan baktığımızda; türleri, cins ve sınıflamaları da tümelin altında toplayabiliriz.

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız, tümelin akledilebilir olma özelliğinin İbn-i Sina’nın gerekçelendirmelerinde önemli bir tuttuğunu görmekteyiz. Konuyla ilgili, *İşarat*’taki şu ifadeleri bunu göstermektedir: “Zorunlu Varlık, tikelleri de tümeller gibi akleder. Bu da (tikellerin) gerek tekiler halinde gerek tekil oluşlarına ait özelliklerinden

¹⁵⁶ *En-Necât*, s. 403.

¹⁵⁷ *A.g.e.*, s. 404.

¹⁵⁸ R. Demos, “Formlar ve Gerçekler”, *a.g.e.*, (içinde), s. 112

dolayı, türünün ilkelerine bağlı olmalarındandır.”¹⁵⁹ Burada tümelin ilkesel özelliği öne çıkmakta ve bu haliyle duyu objesi olan tikelin akılla kavranır oluşu belirtilmektedir. Filozofa göre, bu tür bir bilme şekli zamansal olan tikellere ait bilgi gibi şimdi, önce ya da sonra şeklinde bilmekten farklıdır. Bu da, tikel sebeplerin ve şartların tam oluşları halinde tümel yolla kavrama için yeterli oluşundan kaynaklanmaktadır.

İbn-i Sina bunu açıklamak için, meşhur Güneş tutulması örneğini verir. Örneğe göre; “tekil bir tutulma örneği olarak Güneş, Ay’ın araya girmesiyle belli bir konumda, belli bir zaman diliminde, tekil bir durumda ve şuna (belli bir şeye) karşı olmuştur. Bu tutulma gerçekleştiğinde oldu ya da olacak şekilde kavranmaz. Şayet birinci durum olan tekil gibi kavranırsa, kavrama tekil olan kavrama, halin ortaya çıkmasıyla kavranan, o halin gidişiyle de yok olan bir bilgi olmuş olur.”¹⁶⁰ Önceki örneğe benzer olarak, burada da şartların bir araya gelmesiyle tikel bir durumun tümel halde kavranması ele alınmaktadır. Filozofa göre bu haldeki bir bilmede zamanın gerektirdiği bir değişim yoktur. Bilinen tikel olsa da *saf akıl olan zat* Ay’ın konumlarını bilmekle onun belli bir Güneş tutulması olduğunu bilir.¹⁶¹ Tanrı güneşle ilgili durumu göksel hareketlere bağlı olarak tümel yolla bilince, tüm Güneş tutulmalarını da bilmiş olur. Zira birçok tutulma için aynı ilkeler aynı şartlar geçerlidir.

Ancak burada iki bilme durumunun olduğunu belirtmekte yarar vardır. İlki, genel şart ve ilkelerin gerçekleşmesiyle aynı türden olan her hangi bir şeye ait bilginin tümel yolla bilinmesidir. Buna tüm Güneş tutulmaları dahil olduğu gibi, örneğin, ateşe ait özellikleri bilmekle belli bir yangını bilmek de dahildir. İkinci durum ise, türünün tek örneği olan tekilerin de tümel yolla bilinebilirliğidir. Yukarıdaki Güneş örneği aynı zamanda bu durum için de geçerli olmaktadır. Zira Güneş, türünün tek örneği olmakla her bir tutulma için de örneklik teşkil etmekte ve bu haliyle tekil olduğu halde tümel gibi bilinmektedir. Aslında burada İbn-i Sina’nın Tanrı için iki tür bilgiyi benimsediği görülmektedir. Birincisi, tüm tikelleri ya da değişimi ve duyu bilgisini gerektiren durumları bilmeyi içeren tümel bilgi, ikincisi, değişime maruz olmayan tikellerin

¹⁵⁹ *El-İşârât*, s. 286.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 288.

¹⁶¹ A.g.e., aynı yer.

doğrudan bilgisi ki bu da yine tümel bilgi niteliğindedir.¹⁶² Türünün tek örneği olan bir tekil için tek başına bir ilkeler manzumesi geçerli görülmektedir. Değişime maruz olmayan bu örneklik, akli bilginin objesi olan tümeller şeklinde bilinmektedir.

Oliver Leaman İbn-i Sina'nın bu çıkarımından hareketle, şartlara zaman ve mekanı yüklediğimizde, İbn-i Sina'nın geliştirdiği bu yolla Tanrı'nın sadece türünün tek örneği olan tikelleri değil, aynı şekilde diğer tüm tikel durumları da - tümel halinde olmaksızın- doğrudan tikeller halinde bileceği sonucuna varır. Bunun için Tanrı'nın duysal bilgiye ihtiyacı da olmayacaktır. Zira Leaman'a göre "Tanrı bakış açısından tüm bireyler gerçekte sahip oldukları özelliklere sahip olabilen tek bireylerdir."¹⁶³ Leaman'a göre bu görüşü İbn-i Sina'nın kendisi de benimsediği halde, Tanrı insan bilgisinin benzerliğinden sakınmak için bunun detaylarına girmemiştir.¹⁶⁴

Leaman'ın bu görüşleri tartışmaya açık görünmektedir. Öncelikle böyle bir sonuç doğrudan tümel ve tikelin anlamlarıyla çelişir gibidir. Zira tikellere ait genel ilkeleri barındırmakla akli bilginin objesi olarak değerlendirilebilen tümelin aksine, tikel sadece işaret edilmekle bilinebilir olma özelliğinden dolayı, ancak duyu bilgisinin nesnesi olabilir. Ayrıca şartlara zaman ve mekanı eklemekle tikelin tikel olarak bilinebileceği de açık değildir. Zira bu iki prensip olmadan tikel dış gerçeklik olarak zaten bilinemez. Bu da genelde tümelin bilkuvveya da zihni bir varlık olarak kabul edilmesi tanımıyla ilgilidir.¹⁶⁵ Diğer açık bir nokta da her bir tekilin bu anlayışta türünün tekil bir örneği düzeyinde biricikliğidir. Şüphesiz bu kabul edilse bile, bu her bir tekilin kendine has niteliklerinin genel ilkeler şeklinde benimsenmesini gerektirmez. Sadece tikel nitelikler düzeyinde benimsenmediğinde de akıl tarafından kavranır olmayacağından, İbn-i Sina'nın genel yaklaşımı içerisinde bu şekliyle benimsenmesi düşünülemez. Zira bu baştan beri her bir tikeli tikel olarak benimsemeyi gerektiren bir sonuçtur ve duyu bilgisi

¹⁶² Konu ile ilgili bir değerlendirme için Süleyman Dünya'nın *İşarat*'a yazdığı önsöze bakılabilir.

¹⁶³ Oliver Leaman, a.g.e., s. 161.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 162.

¹⁶⁵ Bkz. Gazali, *Makasıdu'l Felâsife*, s.174- v.d Gazali burada tikelin filozoflarca kabul edilen dört temel özelliğinden de bahseder.

gerektirmektedir. Kısacası İbn-i Sina'nın geliştirdiği çözüm şeklinde Tanrı'nın tikeli bildiğinden bahsedilecekse, bunun sadece tümel yolla mümkün olduğu söylenebilir.

Bu açıklamaların ışığında, İbn-i Sina'nın tikellerin algı bilgisine sahip olmamakla Tanrı'nın tikelleri bilmediği ya da bilgisinin sadece tümelerden oluştuğunu iddia ettiği söylenemez. O açıkça tikeli de tümeli de kavrayan soyut akılların varlığından bahseder.¹⁶⁶ Filozofa göre, Tanrı'nın değişkenlere ait bilgisi tümel yolla, değişmezler için ait bilgisi de tikel yolla gerçekleşmektedir.¹⁶⁷ Bu durumda, sorunun matematiksel doğrular, ya da filozofların benimsediği değişmez göklerin –diğer tüm değişmez gerçekliklerin bilinmesinde- ilahi bilginin değişmesi gibi bir sorun bulunmamaktadır. Karşılaşılan sorun daha çok değişken durumlara ilişkindir.

Tikelin duyusal ve değişken bilgisi göz önüne alındığında filozof adeta şunu vurgulamaktadır: “Allah tikelin bilgisine sahiptir, ancak bu bilgi ona duyusal algılama yoluyla değil, akli drak yoluyla gelir, an be an değil, ebedi ve değişmezdir”¹⁶⁸

Buraya kadar olan tartışmalara, “Tanrı her şeyi bilir” önermesinin sonuçları açısından baktığımızda, İbn-i Sina'nın çözüm şeklinde Tanrı'nın insan tecrübesine dahil olan zamansal değişkenlere ait bilgisinin tümelle sınırlandırıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Burada Tanrı'nın tikelleri bilmediği iddia edilmemekle birlikte, Tanrı'nın değişmezliğini korumak ve insana benzerliğini önlemek adına tikelin tümel yolla bilineceği savunulmaktadır.

Bu durumda, Gazali'nin bu teze karşı ileri sürdüğü eleştirilere ve alternatif görüşlerine bakabiliriz

¹⁶⁶ *El-İşârât*, C. I, s.122,

¹⁶⁷ Bz. *El-İşârât*, (Süleyman Dünya'nın yazdığı önsöz), C. 1, s. 85

¹⁶⁸ Bkz. M. Sait Şeyh, «Gazali, (metafizik)», *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (içinde), ed. M. M. Şerif, Türkçe terc. ve der. Mustafa Armağan, İst., 1996, C. II, s. 232.

3. Aynı Bilgi ile “her şeyin” Bilinebilirliği Tezi

“Allah’ın bilgisi öncesizdir. Sonradan olan (hadis) varlıkların meydana gelmeleri O’nun için yeni bir bilgi gerektirmez. Aksine, ona ait ezeli ve tek bir ilimle her şey meydana gelmektedir”¹⁶⁹ ifadesi, Gazali’nin konuyla ilgili görüşlerini özetler mahiyettedir.

Yukarıda İbn-i Sina’nın sorunu ele alış şeklini detaylıca ele almakla birlikte, burada özellikle Gazali’nin birinci derecede muhatap aldığı filozofun görüşlerini nasıl anladığını ortaya koyması açısından öncelikle düşünürün filozofları eleştirdiği noktalardan başlamakta yarar vardır. Gazali öncelikle, filozofların sorunu nasıl ele aldıklarını özetler. Buna göre; Güneş tutulması örneğinde filozoflar tutulmadan önce, sonra ve tutulma anına ait üç durumu birbirine indirgenemez üç ayrı bilgi durumu olarak kabul etmektedirler. Örneğin, tutulmadan önce, tutulacağına dair bir bilgi realiteyle uyuşmadığından, bilgi durumundan çok, bir bilgisizlik durumunu göstermektedir. Böyle bir sonucun iki temel nedeni vardır. Birincisi, bu üç ayrı hali oluştukları zaman periyodlarında bilmek Tanrı’nın zamana dahil olması ve değişmesi anlamına gelecektir. Öyle ise, Tanrı Güneş’in tutulması anında tutulduğunu ya da açıldığı esnada açılmış olduğunu onlara ait aynı zaman diliminde bilmeyecektir. İkinci neden ise; bilginin bilinene tabi olduğu kabulünden hareketle, bilinenin değişmesiyle bilginin ve bileninin zorunlu olarak değişeceği ön kabulüdür.¹⁷⁰ Buradaki bilinemezlik filozofların görüşleri doğrultusunda ele alındığında, tikel bilinmezliği ifade ettiğinden, buna *birebir ya da doğrudan bilmeme durumu* da diyebiliriz. Dolayısıyla Tanrı tüm bu durumları zamansız ve tek bir bilgi ile bilecektir. Ancak bu bilgi şeklini tanımlayan sadece *tümel bilgi* olabilir.

Tümel bilgi açısından Güneş örneğini tekrar ele aldığımızda, Tanrı Güneş’in tüm hallerini ve arazlarını, Güneş’in nasıl, ne zaman, ne kadar süre ve aralıklarla, kaç kere

¹⁶⁹ *Kütabu’l- Erbâi’n*, s. 6.

¹⁷⁰ *Tehafüt*, s. 138-139.

tutulacağını tüm bunları ezeli ve değişmez bir bilgi ile bilir. Güneş'in tutulmadan öncesine, tutulma esnasına ve sonrasına ait üç haldeki bilgisi O'nun için aynı tarz üzere olduğundan O'nun zatında bir değişme de meydana getirmez. Tüm bu olaylar, olayların özellikleri ve aralarındaki zamansal münasebetler zamandan müteessir olmaksızın bir tek açılımla ona belirgin olur.¹⁷¹

Buraya kadar özetlediklerimiz, Gazali'nin, filozofların tümel bilgi anlayışı hakkındaki tespitlerini göstermektedir. Aslında buraya kadar olan ve Tanrı'nın tek, ezeli ve değişmez bir bilgi ile her şeyi bildiği iddiasında Gazali ile filozofların arasında bir görüş farklılığı olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ayrıldıkları noktaları bundan sonraki sonuç ifadelerinde daha açık olarak bulmak mümkündür; "(Güneş tutulması için) Tanrı'nın şu anda tutulduğunu bildiği söylenemez, yine tutulmadan sonraki anda açıldığını biliyor olduğu da söylenemez, zira Tanrı'nın zamana izafe edilen şeyleri bildiği iddia edilemez"¹⁷² Bunu takip eden cümleler bu ayrımı daha da belirginleştirmektedir. Buna göre, "O'nun zamana izafe edilen hiçbir şeyi bildiği tasavvur edilemez. Bu zamana ait farklılıkla ilgili olduğundan onda değişme meydana getirir"¹⁷³

Tanrı'nın zamansal değişkenleri (tikelleri) birebir bilemeyeceği iddiasını içerdiğinden, İbn-i Sina'nın bu görüşlerini benimsemeyen Gazali, filozofların üç ayrı durumu birbirine indirgenemez bilgi ayrımı olduğunu benimsedikleri yerde, Tanrı'nın bu üç ayrı hali aynı bilgi ile değişmeksizin bilmesine bir mani olmadığını savunur. Sonuçta tür ya da tekil halde olsun, farklı fertleri bilen Tanrı'nın aynı tekilin zamansal ayrımlarını bilmemesi için bir neden yoktur.¹⁷⁴ O "aynı bilgi farklı şahısları kuşatmakla değişmediği halde, neden aynı kişinin/tekilin farklı durumlarını geçmiş ve geleceğe nisbetle kuşatmakla değişsin?" diye sorar.¹⁷⁵

¹⁷¹ A.g.e., s. 138.

¹⁷² A.g.e., aynı yer.

¹⁷³ A.g.e., s. 139.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 142.

¹⁷⁵ El-İktisat, s. 96.

Gazali bundan hareketle, tümeller birer farklılık ve ayırım içerdiğine göre, onların da tekil ayrımlar gibi değişim iddiası taşıması gerektiğini savunur. O bu konuda filozofların ya sadece Tanrı'nın zatını bildiğini söylemekle yetinmelerini¹⁷⁶ ya da tümel anlamda da olsa, insan, hayvan ve canlı gibi tümelleri bildiği iddia edeceklerse, bunların da birer ayırım olduğunu ve değişimi benimsemeleri gerektiğini belirtir. Eleştirisini şu şekilde devam ettirir: “(hem) bu türler, cinsler ve tümel ilintiler de sonsuz ve değişiktir. Bu kadar ayrı bilgi türleri ona eklenmiş (bir sıfat) olmaksızın, aynı bilgi halinde, bir tek bilgide nasıl birleşebilir? Akıl tüm farklı tür ve cinsleri onlara ilişkin bir bilgide toplamayı imkansız görmediği halde, aynı şeyin geçmiş, gelecek ve şimdiye ait ayrımlarının bir bilgide toplanmasını imkansız görmesi anlaşılmayacak bir şeydir. Oysa tür ve cinslerdeki değişim ve farklılıklar aynı şeyin zamana ait farklılıklarından çok daha fazladır”¹⁷⁷

Gazali'ye göre, bu iki tür farklılık ya değişimi gerektirmeli ya da her ikisinin de değişimden uzak olduğu benimsenmelidir. Değişimi gerektirmediği benimsendiğinde de; “Sonsuz bir bilginin ezelden ebede kadar tüm (her şeyi) kuşattığı iddia edilebilir.”¹⁷⁸

Gazali bu görüşüyle, eğer farklılıklar içeren tümelin bilgisi benimsendiği gibi, tikelin de benimsenebilir olduğu sonucuna varmaktadır. Ancak düşünürün bu eleştirilerinde, filozofların muhtemel cevaplarının ip uçlarını yakalamak da mümkün görünmektedir. Filozofların, cins ve türleri de içeren tümelin bilgisini değişmeyen akli bilgi olarak benimsedikleri açıktır. Oysa zaman periyodlarına dahil olan ayrımlar doğrudan değişimi gerektirmektedir. Aynı şekilde tikellere ait “bu” “şu” işaretleriyle referansta bulunduğumuz dizinsel belirteçler algıya ait olup, saf akıl olan Tanrı'ya atf edilemez. Nitekim İbn-i Rüşd de, Gazali'ye konu ile ilgili aynı paralelde cevap vermektedir. İbn-i Rüşd Gazali'nin, tümeller bir tek bilgiyle biliniyorsa, tikeller ve onların halleri de bir tek bilgide toplanabilir, iddiasını bir safsata olarak değerlendirir. Zira ona göre, tek tek durumları bilmek duyumsama ve tahayyül gerektirirken, tümel bilgi bir akletme durumudur. Tekillerin ve onların hallerinin yenilenmesi kavramın

¹⁷⁶ Bkz. *Tehafüt*, s. 102-110.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 163.

¹⁷⁸ A.g.e., aynı yer.

değişmesini ve çokluğunu gerektirirken, tümeller bilgisi değişmezdir.¹⁷⁹ Kısacası, tümelin bilgisi ile tikelin bilgisi nitelik olarak değişiktir ve ayrı birer bilgi türünü gösterirler.

Gazali'nin bu karşı delili yeterince güçlü olmasa da düşünürü haklı çıkaran asıl gerekçeyi bilgiyi ilişkisel bir durum olarak ele aldığı diğer bir iddiasında aramak gerekir. Şimdi bu yaklaşıma biraz daha yakından bakalım.

Gazali'ye göre, canlı veya cansız olsun, türler ve tümeller arasında mutlak anlamda birer farklılık ve ayırım görünmektedir. Bu halde, bunlara ait ilişkisel cihetin farklı olması da kaçınılmaz olacak ve eğer ilişki özsel ise bilinen de zorunlu olarak değişecektir. Ancak düşünürü göre, bu ilişki özsel değil izafi bir ilişkidir. Ona göre, bir şeyin bilgisi, o (şeyin) taalluk ettiği şeyin ilişkisel durumu dışında, başka bir şeyin bilgisine zıt olamaz. Bu durum aynı şekilde öncesiz ilahi bilgi için de geçerli olup, ilişkisel (izafi) farklılık onda ayrılık ve çoğalma gerektirmez.¹⁸⁰ Bu durumda, yukarıdaki Güneş örneğinin de Gazali'ye göre, tutulma ile ilgili üç ayrı zamansal duruma ait bilgi özsel ilişki değil, tamamen izafi bir ilişki olarak benimsenmelidir. Dolayısıyla, bu da bilen öznenin bilgisinde ve zatında bir değişimi gerektirmemelidir.¹⁸¹

Bilgiye ait izafeti ilişkisel olarak kabul eden Gazali bunu şu örnekle açıklar: "Sol yanında bulunan bir adam sağına geçtiğinde onun sadece sana göre konumu değişmekte

¹⁷⁹ İbn-i Rüşd, *Tehafüt' et-Tehafüt*, (üç *Tehafüt* bir arada), tashih. İbrahim Fehmi ez-Zerbani, Mısır, 1903, s. 112 ; (krş. Türkçe terc. s. 254.)

¹⁸⁰ *El-İktisat*, s. 87.

¹⁸¹ *Tehafüt*, s. 141. Filozoflar üç değişim türünden bahsederler : Birincisi, siyahın beyaz olması gibi daimi bir sıfatın değişimini öngören özsel değişim. İkincisi, sığata ait ilişkisel değişim, bu değişim türü sıfatta değil bizzat ilişkide gerçekleşir. Birinin bir şeyi o şey mevcutken harekete geçirmesi, ama yok iken, bunu yapamamasında olduğu gibi (bilgiye nazaran kudret sıfatının eşya ile olan ilişkisi bu grupta değerlendirilir.) Üçüncüsü ise, bir niteliğe yönelik olan değişimdir. Bilinen bir şeyin oluştan yok oluşa geçtiğinde buna ait bilginin de değişmesi gibi. İbn-i Sina'ya göre, bunlardan sadece ikinci durum Tanrı için söz konusu olabilir. Özne-nesne ilişkisi bağlamında bilgiyi de ikinci tür ilişki çerçevesinde değerlendirmesi Gazali'yi, filozoflardan ayıran en temel noktalardan birini oluşturmaktadır. (İzafetin bu üç türü için bkz. *El-işârât*, s.290-292, ayrıca konu ile ilgili değerlendirme için bkz. Süleyman Dünya'nın yazdığı önsöz, s.90.)

olduğundan, sende ve senin bilginde bir değişim olmamış, sadece ilişkiden doğan bir değişim olmuştur”¹⁸²

İbn-i Rüşd burada Gazali’ye itirazda bulunarak, değişmeyen sadece izafetin konusu olan şahıs olduğunu ancak sağdan sola geçmeyle her halukarda bir değişimin olduğunu vurgular. Burada İbn-i Rüşd, Gazali’nin aksine değişimi niteliğe ilişkin bir değişim olarak almaktadır.¹⁸³ Şüphesiz verilen örnekte soldan sağa geçme durumu iki farklı durum olduğundan, iki ayrı bilgi halinin olduğu açıktır. Ancak burada Gazali’nin ifade etmek istediği şeyin, İbn-i Rüşd’ün itiraz ettiği aynı nokta olup olmadığı daha çok önem arz etmektedir. Ayrıca Gazali’nin bu iki durumun farklı birer bilgi durumu olduğunu benimsemediğini söylemek de zordur. Bu halde, Gazali’nin iddiası; bu tür bir değişim ilişkisel olduğundan, her iki durumun bir tek bilgi ile bilinebileceği ve bunun da bilen öznenin bilgisinde her hangi bir değişim gerektirmediği şeklinde yorumlanabilir.

Bununla birlikte, Gazali her ne kadar bu benzetmeleri Tanrı’nın tek ve değişmez bir bilgi ile farklılıkları ve değişen durumları bildiğini savunmak için ileri sürse de insan bilgisi açısından ele alındığında zayıf bazı noktaları barındırdığı söylenebilir. Yukarıdaki sağdan sola geçme örneğinin insan için iki farklı durumu bildirdiği açıktır. Örneğin, Ali’nin oturduğuna ilişkin bilgimiz ile kalkmış olmasına ilişkin bilgimiz bir olmaz. Otururken onu kalkmış olarak bilmenin, bir bilgiden çok bilgisizlik durumu olacağı da ortadadır. Ancak bunun Tanrı için de aynı şekilde yeni bir bilgi olduğu ve her iki durumda yeni birer bilgi gerektirdiği aynı derecede iddia edilebilir mi? Bu aşamada cevaplandırılması gereken asıl sorunun bu olduğu söylenebilir. Kanımca Gazali’nin aşmaya çalıştığı zorluk da buradadır.

Gazali verdiği benzer örneklemelemlerle daha çok, önceden bilinen, aşına olunan ve bu haliyle yeni bir bilgi gerektirmeyen bir bilgi durumunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Örneğin, günde üç öğün yemek yemem yeni bir bilgi gerektirmezken, neleri yediğim yeni bir bilgi durumu içerebilir. Zira birinci durum bilindik bir hali ama ikincisi yeni bir şeyi karşılıyor gibidir. Aynı şekilde gördüğüm kişinin aynı kimse olması bilgimi

¹⁸² *Tehafüt*, s. 141.

¹⁸³ Bkz. İbn-i Rüşd, *Faşlu’l-Makal*, Arapça metinle birlikte, Türkçe terc. Bekir Karlığa, İst. 1992, s. 32

arttırmazken, şahsın farklılığı bilgim için yeni bir eklenti sayılabilir. Gazali bu görüşünü şu ömekle pekiştirmektedir: Allah, Güneş'in doğuşuyla Zeyd'in geleceğine dair, Güneş doğmadan önce bizde bir bilgi var etmiş olsun; bu bilgi hiç değişmeksizin Güneş'in doğuşuna ve doğuş sonrasına kadar da devam etsin ve onda herhangi bir ilave de olmasın... Bu haliyle biz aynı bilgi ile Güneş doğmadan önce Zeyd'in geleceğini, Güneş'in doğuşuyla Zeyd'in de geldiğini ve Güneş'in doğmasından sonra da Zeyd'in gelmiş (durumun bitmiş) olduğunu bilebiliriz. Yani üç ayrı hali ve onlara ilişkin zamanları aynı bilgi ile, bilgimizde bir eklenti ve değişiklik olmaksızın bilmiş oluruz. Kısacası aynı bilgi o durumun (gelecekte) olacağını, (şu anda) oluştuğunu ve (sonra da) olup bittiğini kuşatır. Gazali daha sonra şu cümlelerle devam eder: "Aynı şekilde Allah'ın ezeli bilgisinin de tüm sonradan olanları kuşatması gerektiği anlaşılır"¹⁸⁴

Biz bu yaklaşımı aynı zamanda Gazali'nin geliştirdiği tez olarak değerlendirdik. Bu tezi kısacası; ezeli ve değişmez olan tek bilgi ile, tüm zamansal değişkenler dahil, her şeyi -yeni bir bilgi olmaksızın- bilme şeklinde tanımlamak mümkündür. Gazali'nin bu görüşünü benimseyen Hocazade, bunun ilkin Mu'tezile tarafından ileri sürüldüğüne işaret eder. Buna göre bir şeyin daha olmadan olacağı biliniyorsa, o şey aynı bilgi ile -yeni bir bilgi gerekmez- var olmuş gibi bilinebilir.¹⁸⁵ Bu örneklerden anlaşılan, Gazali'nin değişmezliğini savunduğu bilginin, objesi önceden bilinen bir bilgi olduğudur. Burada adeta ilim maluma tabi değil, aksine malum ilime tabi gibi görülmektedir. Zeyd'in Güneş'in doğuşuyla geleceği önceden kesin bir bilgi ile bilinmekte, bunun aksi ise imkansız görünmektedir. "Varlıkların ortaya çıkmalarıyla onda yeni bir bilgi hasıl olmaz. Aksine tüm her şey (in bilgisi) ezeli bir ilimle O'na (münkeşif) hazır"¹⁸⁶ ifadeleri ilahi ilim açısından bunu açıkça göstermektedir. Nitekim birinci bölümde Gazali'nin *Şerh'ul Esmâ'da* ilahi bilgiyi bizim bilgimizin ve olan her şeyin asıl nedeni olarak kabul ettiğine değinmiştik.¹⁸⁷ Ancak bu yaklaşım ilmin maluma tabi olduğu şeklinde kabul edilse bile, ilahi ilim açısından değerlendirildiğinde,

¹⁸⁴ *Tehafüt*, s. 142 ; *İktisat*, s. 96 ; *Kitabu'l- Kavâi'd* , s. 108.

¹⁸⁵ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ank., 1956, s. 205.

¹⁸⁶ *Kitab'ul- Kavâi'd*, s. 108.

¹⁸⁷ Bkz. *İhyâ*, C.II, s.30 ; *Şerhu'l-Esmâ*, s. 19.

malum Tanrı'nın ezeli ilminde var olanların kendisi olarak yorumlanabilir. Bu halde, ilahi bilgi yine ezeli bilgi ya da bilinene tabi olmuş olur.

Bu görüş aynı zamanda, Ehl-i sünnet kelamcılarının ilim konusundaki genel yaklaşımını da yansıtmaktadır. İbn-i Rüşd, kelamcıların bu görüşüne şu ifadelerle yer verir: “Cenab-ı Hak eşyayı olmadan önce ve oluşum esnasında, zaman mekan ve her bir mevcudun varlığına mahsus diğer bilimum evsaf itibariyle nasıl olacaksa, öyle bilir”¹⁸⁸ Gazali'nin bu görüşünü pekiştiren diğer bir ifadesi de; “O ezelden, öncesiz bilgisi ile nasıl biliyorsa, şimdi de aynı bilgi ile bilmektedir” sözüdür.

Gazali'nin, ezeli ve değişmez tek bilgi ile Tanrı'nın tüm sonradan olan durumları bildiği görüşü, filozofların savunduğu; Tanrı'nın her şeyi ezeli değişmez bilgi ile bildiği iddiasıyla en geniş anlamda örtüştüğü görülmektedir. İbn-i Sina'nın Güneş tutulmasının üç ayrı zamanı ile ilgili ilahi bilgi için söylediği, “O bu değişme durumunu tutulmadan önce, tutulma anında ve ondan sonra aynı bilgi ile bilir” sözü bunun için uygun bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu örtüşmenin, her iki düşünürün de Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliği konularında aynı görüşleri paylaşmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak, yukarıda geçtiği gibi İbn-i Sina ile Gazali'nin bilgi-bilinen ilişkisine atfettikleri nitelik ise, iki görüşün en temel ayırımını belirlemektedir. İbn-i Sina'ya göre bu ilişki objenin hakikatına yönelik olduğundan, objenin değişmesiyle bilgi ve bilen de değişecektir. Gazali ise bu ilişkiyi salt ilişkisel (izafi) olarak kabul ettiğinden, ona göre ilişkilerin değişmesi bilgide bir değişim meydana getirmez. Bu görüşünü, “değişen Tanrı'nın bilgisi değil, ancak (bilinen) eşyadır”¹⁸⁹ ifadesiyle belirtir.

Bu durumda, kısaca; filozofların, zamansal durumların bir takım periyodlarla bilinmeyeceği ve tüm zamansal değişkenlerin ancak tümel yolla bilineceği iddialarına karşı Gazali, değişkenler tikel oldukları halde, Tanrı'nın bunları tek bilgi ile bilmesinde bir engel olmadığı ve bilginin obje ile ilişkisi salt izafet olduğundan bunun bilende bir değişim gerektirmeyeceği şeklindeki ikinci bir tez ileri sürmektedir.

¹⁸⁸ İbn-i Rüşd, *Faṣṣṭ'ül- Makal*, s. 32.

¹⁸⁹ Gazali, *Mi'racu's-Salikin*, s. 68 ; *el-İktisat*, s. 96.

Gazali tikelin duyusal bilgiyi gerektiren ayırımı noktasında da açıklayıcı eleştiriler getirmektedir. Filozoflar *külli* tanımının gereği olarak, Tanrı'nın insan ve hayvanların fertlerini bilemeyeceğini savunurlar. Örneğin, Tanrı, Zeyd'in ve Amr'ın ilinti ve ayırımlarını ancak tümel bilgi ile onları mutlak anlamda insan olmaları şeklinde bilebilir. Yani Tanrı insanın tüm ilinti ve ayırımları aynı şekilde tüm organlarını, onların konum ve görevlerini, insanın en küçük duygu ve parçacıklarına kadar tüm niteliklerini hiçbir bir şey ona gizli kalmaksızın bilmekte ancak tüm bunlara ait bilgi tümel olarak nitelenmektedir.¹⁹⁰

Burada da Güneş tutulması örneğinde olduğu gibi insana ait tüm ayırım ve nitelikler ve tikel durumlara ilişkin bilginin doğrudan tikel olarak değil de, tümel olarak benimsenmesi Gazali için yetersiz görünmektedir. Düşünür bunun filozoflar açısından gerekçelerini de şu şekilde ifade eder: "(filozoflar açısından bunun nedeni ise) Zeyd'in Amr'dan akılla değil, *algı ile ayırt edilmesidir*. Çünkü bu ayırımın dayanağı belli bir yöne işaretle belirlemeyi gerektirir. *Akla gelince o tümel mutlak yönü ve mekanın da tümel olanını kavrar*. Oysa "*bu*", "*şu*" şeklindeki ifadelerimiz algı nesnesinin uzaklık, yakınlık yahut diğer belirli yönlerine dayanmakla, algıdan kaynaklanan bir ilişkiyi göstermektedir. Böyle bir bilgi ise Tanrı için imkansızdır"¹⁹¹

Gazali bu son ifadelerle filozofların tikele yüklediği anlamı ve bunun bilgiye kaynaklık ediş biçimini yeterince açık bir şekilde ifade ederek, "*bu*", "*şu*" şeklindeki işaret sıfatlarıyla gösterilen dizinsel olgu ve ifadelerin ancak algı ile bilinebileceği iddiasına dikkat çekmektedir. Bu ise *salt akıl* olan Tanrı'ya atfedilemez bir durumdur. Böyle bir sonuç Tanrı'nın tikel tikel olarak bilemeyeceği iddiasını içerdiğinden, Gazali'nin eleştirisinin haklı gerekçesini barındırmaktadır. Bu görüş Gazali'ye göre, sonuç itibarıyla "*ilahi şeriatı tümünden yıkmak*" anlamına gelecektir.¹⁹² Çünkü buna göre Zeyd'i bizzat Zeyd olarak bilemeyeceğinden, Allah onun itaat ya da isyanını da –onlar birer tekil oldukları ve eylemleri de önceden olmadığı halde sonradan olacak türden olduğu için- bilemeyecektir. Dolayısıyla Tanrı, insanların İslâm ya da küfürlerini de

¹⁹⁰ *Tehafüt*, s. 139.

¹⁹¹ A.g.e., s. 139.

¹⁹² A.g.e., aynı yer.

ancak mutlak ve tümel anlamda bilmiş olacaktır. Hatta bu sonuç gereğince, Allah gönderdiği peygamberi Hz. Muhammed'i de bilemeyecektir. O'nun bileceği sadece genel anlamda insanlardan bir kısmının peygamber olduğu ve onların sahip oldukları bazı genel nitelikler olacaktır.¹⁹³

Tanrı'nın maddi olmamasından dolayı *salt akıl* olarak tanımlamasının Gazali tarafından yetersiz bir nitelme olarak görülmektedir. Özellikle, tümel bilginin tikelin yerini tutamayacağı savından hareketle, filozofların iddialarının dinin taleplerini içeren bir Tanrı anlayışını karşılamayacağına vurgu yapılmaktadır. Ancak filozofların Gazali'nin ileri sürdüğü bu eleştiriye hak edip etmediği önem arz etmektedir. Gerçekten, Tanrı'nın, bireylerin ibadetlerini bilmesi için, tümel bir bilme şekli yeterli değil midir? şüphesiz filozofların tümel bilgi iddialarında tüm fertlerin bilinmesi de vardır. Ancak burada böyle bir iddianın ne kadar tutarlı olduğu da bir o kadar önem arz etmektedir. Tüm varlıkları beşeri zaman tecrübesine giren periyotlardan bağımsız olarak bilme şekli, olguları zamanlarıyla bilmenin yerini tutar mı? Aslında bu hem Gazali'nin hem de filozofların daha netlikle cevaplamaları gereken bir soru olarak önümüzde durmaktadır.

Filozoflar, tümel olarak varlığın ilkelerini bilmekle, onlara ait en son fertlere kadar her şeyin bilinebileceğini iddia etmektedirler. Aslında bu iddiada filozofların tümeli yani akli bilgiyi, tikelin bilgisine ulaşmak için savundukları anlaşılmaktadır. Filozofları tenkidinde Gazali'yi aşırı bulan Hocasade, tikelin tümel olarak bilinmesinin yeterli olacağı görüşünü benimses. Tanrı'nın tüm tikelleri zamansız ve zaman üstü bir bilgi ile bildiğini savunan Hocasade bu konuda şunları söyler: "Gazali'nin Allah Zeyd'in

¹⁹³ Gazali, filozofların Tanrı'nın kendi dışındaki varlıkları tümel olarak bilir iddiasıyla insanı Allah'tan daha üstün bir varlık haline getirdiklerini de belirtir. (Bkz. *Tehafüt*, s.107) şüphesiz filozofların özellikle Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisinden ayırmak için metafiziksel bazı delliller geliştirdikleri göz önüne alınırsa, bu aşırı bir tenkit olarak kabul edilebilir. Burada filozofların İbn-i Rüşd'n belirttiği gibi, insanın bilgisiyse mahiyet ayırımına dayanan, Tanrı'nın bilgisinden duyusal bilgiyi dışlamaya yönelik iddialarının olduğu söylenebilir.

inkarını bilmez tarzındaki ithamı zaaf taşır. Allah şahısların hepsini ancak zamana dahil olmayan bir ilimle bilir. Bu kadarı da şeriatın hükmünün geçerliliği için yeterlidir.”¹⁹⁴

İbn-i Rüşd de, filozofların, rüyayı sadıkanın gelecekteki bazı tikel olaylar hakkında uyarıcı fonksiyonlarını benimsediklerini ve bunun da ezeli bilgi ile oluştuğuna kail olduklarını belirtir. İbn-i Rüşd, filozofların Tanrı'nın tümeli de bizim gibi bilmediğine kail olduklarını da iddia eder.¹⁹⁵

Filozofların konu ile ilgili bir iddiası da; mücerret akıllar ya da melekler anlamında ele aldıkları göksel nefislerin tikelleri bilebileceğidir. Sebep ve sonuçların ilk nedene kadar birbiriyle bağlantılı olduğu bu anlayışta, ilk göksel devinim kendisini takip eden tüm neden sonuç zincirinin soyut akıllarca bilineceği ve sebeplerin bilinmesi oranında sonuçların da bilineceği iddia edilir. Bu durumda, tüm nedenler bilinebilirse, tüm sonuçlar da bilinebilir demektir. Ancak bizim için imkansız olan bu durum, göksel nefisler (mücerret akıllar/melekler) için mümkün olmaktadır. Zira onlar, ilk nedeni bildikleri için tüm sebep-sonuç zincirlerini bilmeleri de mümkün olmaktadır.¹⁹⁶

Göklerle ilgili tüm bu iddiaların yanlış olduğunu ve tüm bilinenlerin ancak Allah'ın ilim ve iradesine bağlı bir vetire ile gerçekleştiğini belirten Gazali, “neden göklerin tikelleri bildiğini kabul ediyorsunuz da bunu Allah için çok görüyorsunuz?” Diye sorar. Filozofların bunun göksel nefislerin sonradanlığından kaynaklandığı şeklindeki cevaplarına karşı Gazali böyle bir durumun Tanrı için gerekli olmadığını ve ilahi bilgi öncesiz olduğundan, sonsuz olarak varlığın tüm bileşenlerini, değişim ve dönüşümlerini aynı bilgi ile bileceği şeklindeki iddiasını tekrar eder.¹⁹⁷

¹⁹⁴ M. Türker Küyel, a.g.e., s. 205. Fazlû'r-Rahman da, İbn-i Sina'nın hem kendi felsefi tutarlılığını sürdürmek hem de dinin talepleriyle çelişmeyen bir Tanrı anlayışını geliştirmek için, tüm tikellerin tümel yolla bilindiği tezini ileri sürmesini zekice bir çaba olarak görür. (Bkz. F. Rahman, *İslâm*, terc. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, İst., 1996, s. 166.) Ancak filozofun kendi felsefi tutarlılığını koruduğu kabul edilse de, tezinin dinin taleplerini karşılayacak bir Tanrı anlayışı için yeterli olduğunu savunmak, Gazali'nin eleştirilerinden de anlaşıldığı kadarıyla, pek mümkün görünmemektedir.

¹⁹⁵ *Faslu'l- Makal*, s. 14, 33.

¹⁹⁶ Bkz. *Tehafüt*, s. 156-158 ; *Mi'racu's-Salikin*, s. 66-67. İbn-i Sina *İşârât*'ta feleklerin tikel irade ve kavrayışa sahip olmalarından, tikelleri kavrayan nefislerin de olduğunu belirtir. (s. 123)

¹⁹⁷ Bkz. *Mi'racu's-Salikin*, s. 67.

Gazali'nin diğerk bir eleştirisi de, filozofların, Tanrı'yı hem tikelleri bilen hem de değışebilen bir varlık olarak kabul etmeleri gerektiğidir. Düşüntre göre, öncesizden sonradanlığın çıkışını uygun gören filozofların böyle bir görüşü benimsemelerinde bir çelişki olmayacaktır. O filozoflara; "alemin ezeli ve değışken olduğunu benimsiyorsanız, Tanrı da ezeli ve değışkendir deyin" der. Gazali daha önce Mu'tezile ve Keramiyye'den Tanrı'nın sonradan olanlara ait bilgisinin sonradan ve değışken olduğunu savunanların olduğunu da hatırlar.¹⁹⁸ Gazali'nin bu itirazlarından hareketle, onun Tanrı ve Tanrı'nın bilgisi için herhangi bir şekilde zayıf anlamda da olsa değışimi benimsemediğı açıkça anlaşılmaktadır. Bu durumda, Gazali'nin bu itiraz ve yaklaşımları aynı zamanda onun bu konuda Swinburne'den ayrıldığı bazı noktaları da ortaya koymaktadır. Tanrı'yı zamanda daimi bir varlık olarak benimseyen Swinburne, buna bağılı olarak Tanrı'da özsel olmayan ama zayıf nitelikli bir değışimin benimsenebileceğini savunmaktadır. Mu'tezile ve Keramiyye'nin buna yakın görülen görüşlerini eleştiren Gazali'nin, zamansız bir Tanrı'ya değışimi ve bilginin sonradanlığını atfetmediğı açıkça görülmektedir. Ancak bunun kadar açık olan diğerk bir nokta da Tanrı'nın değışmezliğini savunduğı kadar değışkenlerin bilgisinin de aynı şekilde zamansız bir Tanrı tarafından bilineceğini iddia etmesidir. Bu yaklaşımıyla Gazali, Swinburne'ün zamandaki Tanrı anlayışından hareketle benimsediğı aynı sonuçların zamansız bir Tanrı için de geçerli olduğunu ispat etmek çabasındadır.

Gazali tüm bu eleştiri ve gerekçelerinin yanında amaçlarından birinin de, (başta İbn-i Sina olmak üzere) filozofların görüşlerini çürütmek olduğunu ve bununla kendilerine ve onlar gibi düşünen insanlara ilahi hakikatlara (sadece) akıl gücüyle ulaşılmayacağını ve bunun insanın gücünün ötesinde olduğunu ispat etmek istediğini ifade eder. Bunun için peygamberin "Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünün ama Allah'ın zatını düşünmeyin" hadisini hatırlar.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Bkz., *Tehafüt*, s. 143. Filozoflar da değışimin gerçek anlamda sonradanlar için söz konusu olduğunu benimsemektedirler. Gazali filozofların bu muhtemel cevabını göz önünde bulundurmasına rağmen, onların görüşlerinin öncesizden sonradan olanların ortaya çıkmasına müsaade ettiğinde ısrar eder.

¹⁹⁹ Bkz., *Tehafüt*, s. 107.

Gazali'nin geliştirdiği bu tezi yukarıda özetle ele aldığımız eşzamanlılık teorisi ile birlikte değerlendirdiğimizde; her ne kadar zamansız ve değişmez bir Tanrı kabulünden dolayı bazı ortak noktalar göze çarpsa da, Gazali'nin geliştirdiği tezin doğrudan eşzamanlılık olarak kabul edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Şunu belirtelim ki, Tanrı'nın zamansızlığını savunan tüm görüşlerin bazı ortak noktalarının olduğunu görmek mümkündür. Bunlar da genel olarak Tanrı'nın ezeli değişmez tek bilgi ile her şeyi bildiğidir. "...her şeyi bilen ezeli varlık tüm (bu) olayları aynı zamanda onlar bilfiil oluyor halde iken bilmektedir" ifadesi eşzamanlılığı savunan görüşün bu konudaki yaklaşımlarını göstermektedir. Tek ve ezeli bilgi ile her şeyin bilinmesi iddiası Gazali'nin görüşleriyle örtüşen ortak noktayı gösterirken, özellikle ezeliyetin ve tüm zamanların "ezeli bir şimdi" olarak tanımlanması ve eşzamanlı bir bilme şeklinin Gazali'nin görüşleriyle uzlaştığının söylenmesi de zorlama bir yorum olacaktır. Zira, Gazali, ezeli bir şimdi ile her şeyin bilinmesi iddiasından çok, her şeyin olduğu anda da aynı ezeli bilgi ile bilindiğini ve bunun ayrıca bir bilgi gerektirmediğini savunmaktadır. Eşzamanlılık anlayışında ileri sürülen geçici zamansal bir varlığın da yine eşzamanlı olarak her hangi bir şeyi ezeli haldeymiş gibi bileceği iddiası, bu görüşü daha çok anlaşılabilir hale getiren ve Gazali'nin anlayışında rastlayamayacağımız diğer bir noktayı oluşturmaktadır. Açıkçası "ezeli şimdi" tabiri kapalılığından dolayı bu tezin eleştirilen yönlerinden birini oluşturmaktadır.²⁰⁰

²⁰⁰ Eşzamanlılığa yöneltilen bazı eleştiriler için bkz. Paul Fitzgerald, "Stump and Kretzmann on Time and Eternity", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXII, No. 5, May, 1985, ss. 260-269

4. Tanrı'nın Önermelere İlişkin Bilgisi

Bu başlık altında Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliği bağlamında bilgisinin mahiyetini, daha çok günümüz Batı felsefesinde tartışıldığı şekliyle ele almaya çalışacağız. Konu, İslâm felsefesinde bir önceki başlıkta ele aldığımız, tümel ve tikele ait bilginin mahiyetiyle ilgili tartışmayla paralellik arz etmektedir. Bir önceki tartışmalar Gazali'nin soruna yaklaşımını ve çözüm şeklini belirlemede yardımcı olduğu gibi, bu konu da bir açıdan Swinburne'ün görüşlerini belirlemede yardımcı olacaktır.

İlkin, önermenin tanımı ve bir önermeyi bilme durum ve imkanını belirlemede fayda vardır:

Önerme çoğunlukla doğru ya da yanlış olan yargılarımızın objeleri anlamında kullanılmaktadır.²⁰¹ Aynı zamanda bir sözle ifade edilmesi de önermenin ayırıcı bir özelliği olarak benimsenmektedir.²⁰² Yukarıdaki tanım; cümle, imaj, zihin içerikleri gibi anlamları dışlarken, R. M. Gale, bu dışlamaya bir de olguları eklemektedir. Buna göre bir önermenin karşılayacağı bir olgu olmayabilir. Şüphesiz her önermenin bir olguya karşılık olması zorunlu olmasa da çoğu zaman bir olguyu karşıladığı da açıktır. Prior'a göre, bir şey olgu olduğu takdirde, o çoğu zaman doğru bir önermeyi de karşılamaktadır. Mesela, "çimen yeşildir" önermesinde aynı zamanda "yeşil çimen" olgusu vardır. Bu yaklaşım bizi önermelerin sadece dilsel ve mantıksal bir inşa olmadığı sonucuna götürmektedir. Ancak bu durum tüm önermelerin bir olgu ifade etmesini de gerektirmez. Bir şeyi düşündüğümüz halde o şey olmayabilir ya da yanlış olabilir.²⁰³

²⁰¹ Bkz. R. M. Gale, "Proposition, Judgements, Sentences, and Statements, *The Encyclopedia of Philosophy*, C.VI, edited in chief. Paul Edwards, New York, 1967, s. 496 ; A. N. Prior, *Objects of Thought*, ed. P. T. Geach- A. J. P. Kenny, London, 1971, s. 3 ; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ank., 1991, s. 45.

²⁰² Bkz. Necati Öner, a.g.e, aynı yer. Öner, "hüküm sözle ifade edildi mi bu önerme olur" demektir.

²⁰³ Prior, a.g.m., s. 4

İlahi bilgi açısından bakıldığında önermenin sadece dilsel ya da zihinsel bir içerik olarak değil, aynı zamanda olgusal karşılığının da göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

Linda Zagzebski konuyla ilgili olarak, bilgiyi öznenin bilinenle olan ilişkisine dayanan *tecrübi bilgi* ile öznenin dünya hakkında bildiği *doğru önermeler* olmak üzere ikiye ayırır. Örneğin, Ali'nin bilinmesi birinci kısım – realitenin doğrudan bilinen kısmı anlamında- bilgiyi gösterirken, “Ali bir felsefecidir” sözü de önermesel bir bilgi türünü belirtmektedir. Zagzebski'ye göre önermesel bilginin; a) bireyler arası iletişimi sağlayan formu olması b) (olabildiği kadar) gerçeğin insan zihni tarafından anlaşılmasını sağlayan ana formu olması gibi önemli işlevleri vardır ve doğrudan bilgiye nazaran daha çok tartışmalıdır.²⁰⁴ Zagzebski'ye göre bilgi değeri taşıyan sadece doğru önermelerdir. Dolayısıyla bilgi açısından önermeye bakıldığında; “bilgi, bilinçli öznenin doğru önerme ile olan ilişkisi” şeklinde tanımlanabilir.²⁰⁵

Burada bizim için birinci derece de önem arz eden, bir önermenin aynı ya da farklı kimselerce nasıl bilindiğidir. Aynı referanslara sahip bir önermenin farklı zaman ve kimseler için ifade ettiği anlam her zaman aynı mıdır, yoksa aynı önerme şartlara ve sunum (söyleyiş) tarzına göre farklı anlamlara referansta bulunabilir mi? Bu soruların cevapları doğrultusunda, zamansız bir Tanrı'nın zamana ilişkin ve özne-bağımlı önermeleri nasıl bildiğinin cevabını aramaya çalışacağız.

Sorunu genel anlamda Tanrı'nın A-önermeleri zamansız olarak bilemeyeceği şeklinde özetlemek mümkündür. Burada söz konusu olan önerme bir A-cümle tarafından dile getirilebilen önerme türüdür. Böyle bir cümle de, belli bir kimsenin belli bir zamanda, belli bir mekanda ve başka önermelerle doğruluk değeri farklı olabilecek bir mantıksal imkanla ifade ettiği bir cümle olmak durumundadır. Kendisiyle bir önermenin ifade edildiği böyle bir cümle, ancak ve ancak karşıladığı olayla eşzamanlı olması şartıyla doğru bir önermeyi ifade edebilir. Dolayısıyla, özne bağımlı ve belli bir zamana referansta bulunan bu tür bir önerme, ancak zamanda olan ve değişebilen biri tarafından

²⁰⁴ Bkz. Linda Zagzebski, “What is knowledge”, *Epistemology*, ed. J. Greso, E. Sossa, (içinde), Blackwell, 1999, s. 92.

²⁰⁵ Zagzebski, a.g.m., s. 93.

bilinebilir. Bu halde, sorunun ikinci boyutunu da böyle bir önermenin zamansız olarak ifade edilebilen bir B-önerme yoluyla sunulup sunulmayacağı yönü oluşturmaktadır. Bu tür bir önerme her hangi bir şahıs tarafından her hangi bir zamanda ifade edilebileceğinden, zamansız bir Tanrı tarafından da bilinme ve ifade edilmesi için bir engel olmayacaktır.²⁰⁶ Özetle; A-cümleler/önermeler zaman bağımlı iken, B-cümleler/önermeler zamansız olarak ifade edilebilen cümleleri oluşturmaktadır.²⁰⁷

R. M. Gale, “Omniscience-Immutability Argument” adlı makalesinde, bir A-önermenin B-önerme yoluyla ifade edilebileceğine dair geliştirilen yedi teoriyi ele alıp tartışmaktadır. Bu teorilerin hemen hepsi Cuborn’un zamansızlık konusunda ele aldığımız görüşlerinde açıkça ortaya koyduğu, zamansız bir Tanrı’nın zamandaki değişken durumları ve önermeleri bilemeyeceğine dair tezine cevap niteliğinde geliştirilmişlerdir.²⁰⁸ Biz bunlardan özellikle Swinburne’ün de tartıştığı Casteneda’nın, “*belirteçvari teori*” (The Quasi-indicator theory) olarak tabir edebileceğimiz teorisini daha detaylıca ele alacağız. Diğer bazı teorilere de gerektiğinde değineceğiz. Bu farklı teorilerin ortak noktası, zaman ve özne bağımlı A-önermelerin birer B-önerme tarafından ifade edilerek, farklı zamanlarda farklı kimselerce bilinebileceği, aynı şekilde tüm bu önermelerin zamansız olarak Tanrı tarafından bilinmesi için bir engelin olmadığı temel çıkarımına dayanmaktadırlar.

Diğer taraftan, Swinburne’ün de savunduğu önemli bir görüş, iki önermenin hiçbir zaman aynı anlamı ifade edemeyeceği şeklindedir. Bu konuda John Perry şu örneği verir: P; “ben bir öğretmenim” önermesi ile “John bir öğretmendir” q önermesinin söylenmesini gerektiren farklı şartlar ve bağlamlar söz konusu olacağından, -ikisi aynı kişiyi gösterdikleri halde- her zaman aynı anlamı ifade etmeyeceklerdir. (Örneğin, q’yü söyleyen John’un kim olduğunu bilmeyebilir.) Öbür taraftan, birincisinde kendine dönük bir anlam varken, ikincisinde aktarımsal bir anlam söz konusudur. Hatta bu örneğe göre “John öğretmendir” önermesini kullanan John’un kendisi de olsa anlam farklılığı olabilir. Örneğin, John bu ifadeyi kullandığında kendisinin bilinmesini

²⁰⁶ Daha geniş bilgi için bkz. R. M. Gale, a.g.m., s. 319-320.

²⁰⁷ Swinburne, “Tensed Facts”, s. 117.

²⁰⁸ Bkz. R. M. Gale, a.g.m., s.322

istememiş olabilir. Görülüyor ki bazı durumlarda aynı anlam ifade edilse bile, en azından bir tecrübe ve etki farklılığı söz konusu olabilmektedir.²⁰⁹

Norman Kretzmann, bu yaklaşımı konumuzla daha doğrudan bir ilgi içerisinde ele almaktadır. Swinburne'ün de savunduğu Kretzmann'ın bu görüşüne göre, bazı önermeler ancak belli bir zamana has olarak bilinebilirler. Örneğin, “hava şimdi yağmurludur” önermesi, ancak şimdide bulunan biri tarafından tam doğru olarak bilinebilir. Aynı şekilde bazı önermeler de sadece belli kimselerce bilinebilir. Örneğin, “ben hastayım” önermesi ancak onu söyleyen için doğru olabilir.²¹⁰

Burada asıl göz önünde bulundurulması gereken nokta; önermelerin ikinci birileri tarafından bilinmemesi iddiasının, önermelerde yer alan “ben”, “sen”, “şu”, “şimdi” gibi, *dizinsel* (indexical)²¹¹ olarak tabir edilen, zamir edat ve diğer belirteçleri içermesidir. Konunun daha iyi anlaşılması için dizinsel ifadelerden neyin kastedildiğine kısaca değinmekte fayda vardır:

Belirteçler, zamirler ve diğer zamansal olgu ve ifadelerin, genel olarak; “dizinsel işaretler” (indexical signs), “ben merkezli tekiler”(egosentrik particular), ya da “ifade-dönüşümsel sözcükler” (token-reflexive words) olarak adlandırıldığını belirten R. M. Gale, bu adlar altında guruplandırmanın temel nedeni olarak da; “ben”, “şimdi”, “burası” gibi göstergelerin işaret ettiği şeylerin doğrudan konuşanın durumuna bağlı olmasını gösterir.²¹²

²⁰⁹Bkz. John Perry, “Reflexivity, Indexicality and Names”, *Direct Reference Indexicality, and Propositional Attitudes*, ed. Wolfgang Kühne, Albert Newen, Martin Anduschus, California, 1997, s.3-6. (Şunu belirtelim ki, bir A-önermenin B-önerme şeklinde ifade edilmeyeceğini benimseyen John Perry aynı zamanda, *de-dicto*, *de-re* ayırımından hareketle, A-önermelerin zamansız olarak da bilinebileceğini savunmaktadır. Perry'nin savunduğu bu görüş için bakınız R. M. Gale, a.g.m, s.325-328)

²¹⁰ *The Cohorence*, s. 168.

²¹¹ *Indexical*; çoğunlukla işaret sıfatları, zamirler, edatlar gibi belli bazı kelime öbekleriyle belirli bir şeyi işaret edip göstermede kullanılan ve belirli bir özne ile zamana referansta bulunan bir anlam için kullanıldığından, belirteç, işaret ya da gösterge gibi kelimelerle de ifade edilebilirdi, ancak bunların birden çok oluşlarının farklı kullanımları sorun olacağından, kelime karşılığı olan “dizini” kullanmayı tercih ettik.

²¹² Bkz. R. M. Gale, “Indexical Signs, Egosentrik Particular and Token Reflexive Words”, *Encyclopedia of Philosophy*, C. IV, s. 151. (Sonraki atıflarda “Indexical Signs” olarak geçecektir.)

Belirli bir zamana referansta bulunan bu tür dizinleri söyleyenle ilgisinden dolayı “ben merkezli tekiller” olarak isimlendiren Bertrand Russell, ayrıca tüm bunları da anlam ortaklığından hareketle “Bu” (*This*) işaret sıfatına indirger. Burada ortak olan özellik “Bu”nun söylendiği her anda kendi şartları içinde ayrı bir şeye işaret etmesi ve bir belirsizliği gidermesi durumu olarak değerlendirilmektedir. “Bu” işaret sıfatı söyleyen şahsa işaret ettiğinde “ben” anlamına gelirken, “şimdi/now” dendiğinde, “bu” söylenen belli bir anı ima edebilmektedir. Russell’e göre böyle bir anlam söylenenle özelleşmiş olduğundan, onun anlamı da sadece söyleyen özne tarafından bilinebilir. Diğer bir deyişle “ben merkezli tekilleri” barındıran bir cümle tekrar edilemez bir özellik taşıdığından, bunun karşılığı olan olgu ya da yaşantı da aynı şekilde biricik ve tekrarlanamaz olacaktır.

Swinburne de dizinsel tanımını yaparken, özne bağımlılığına vurgu yapmaktadır.²¹³ Buna göre, eğer söyleyenin zaman ve mekan bağımlılığını belirtiyorsa; “şu”, “bu” “şimdi” gibi belirteçler; zaman, mekan ve kişiyi bildirdiklerinde dizinsel anlam ifade ederler.²¹⁴ “Ben”, “şimdi”, “yarın” “buranın üstü” gibi belirteçler farklı bağlamlarda farklı tekil durumlara işaret eden araçlar konumundadır.²¹⁵ James Higginbothan da “Tensed Thought” adlı makalesinde “zaman bağımlı düşünceler/objeler, onların bir kısım olay ve durumları düşünen öznenin hayat içerikleri olduğundan özneye dönüktürler”²¹⁶ demektedir. Örneğin, “ayağımı kırdım” şeklindeki bir ifade –verili bir tarihte- benimle ilgili geçmiş ve geleceği ilgilendiren, bana ait bir şimdii ilgilendirmektedir.

Görüldüğü gibi, özne bağımlı tekil durumlara referansla kullanılan dizinsel ifadeler, indirgenemez bir anlam içerisinde benimsemektedir. Bu da genelde bu tür ifadelerin bir ikinci şahıs tarafından aynı anlam ve içerikle bilinmeyeceği anlayışını desteklemek için gerekçe olarak ileri sürülmektedir. Öyleyse, önermelerin anlamlarını

²¹³ R. M. Gale, *Indexical Signs*, s. 152.

²¹⁴ *The Coherence*, s. 168.

²¹⁵ Swinburne, *Revelation*, New York, 1992, s. 11.

²¹⁶ James Higginbothan, “Tensed Thoughts”, *Direct Reference, Indexicality, and Propositional Attitudes*, (içinde), s. 23.

belirleyen bu tür dizinsel ifadelerin yer aldığı, belli bir özne tarafından yaşanmış ya da söylenmiş bir olay, durum ya da ifade sadece o özneye ait bir bilgi midir yoksa başkalarının bilme imkanı da var mıdır, varsa ikinciye ait bilginin ayırıcı özellikleri nelerdir? Sorularının cevaplanması gerekmektedir.

Bu sorularla ilgili çözüm yollarının önemli bir çıkış noktasını McTaggart'ın geliştirdiği *A ve B-olaylar serisi* ayırımı oluşturmaktadır. Swinburne bu teoriyi geniş bir şekilde ele alıp tartışmaktadır. Bu teoriye göre zamansal olgu ve ifadeleri bilmenin iki yolu vardır: İlki bir şeye işaret edip gösteren dizinsel olanı, diğeri de dizinsel olmayandır. Daha önce değindiğimiz gibi dizinsel açıklamalarda anlam söyleyen kişi ile doğrudan ilgili ve sınırlı iken, "*dizinsel olmayan*" ifadelerde "bir şeyin farklı kimseler tarafından, farklı zaman ve mekanlarda kullanılacak bir şekilde ifade edilip, belirtilmesi"²¹⁷ söz konusudur. Dizinsel olmayan açıklama biçiminde olaylar, örneğin, M.S. 1087, 1990, 2000 gibi genel tarihleriyle ya da zamansız bir şekilde, "olan/dır(is)", "daha önce", "daha sonra" ya da "eşzamanlı olarak" gibi genel ifadelerle belirtilir. Bu tanımlama çerçevesinde örneğin, zamansal düzlemde bir olgu ya da ifade için "*bugün*" dendiğinde, dizinsel olan durum ifade edilirken, bugüne karşılık gelen "*24 Kasım 2000*" tarihi de dizinsel olmayan durumu göstermektedir. Bunlardan ilki konuşan özne ile sınırlı iken, ikincisi herhangi biri tarafından ifade edilebilir. Bunun nedeni, burada tekil durumların zaman, mekan ve öznenin doğrudan ilgisi ile bağımlı olmamalarıdır.²¹⁸

Burada birinci durum, McTaggart'ın tezinde A-olaylar serisini karşılarken, ikinci durum da B-olaylar serisini karşılar. Buna göre bir kimse B-olaylar serisi ile, tarihin herhangi bir diliminde bulunması fark etmeksizin, tüm dünyayı ve tarihin tümünü bilip, ifade edebilir.²¹⁹ Ancak daha önemlisi B-olaylar serisi ile ifade edilemeyen zamansal durumların da olduğudur. Hatta bizim günlük ifadelerimizin çoğu bu tür ifadelere dayanmaktadır. Swinburne, şimdi olan, geçmiş bulunan ve henüz gelecek olan zamansal

²¹⁷ *The Christian God*, s. 90.

²¹⁸ *A.g.e.*, s. 92.

²¹⁹ Bkz. *The Christian God*, s. 90-91 ; "Tensed Facts", s. 177.

gerçeklerden bahsetmenin, A-cümleleri zamanlı olarak ifade edilen inşalar olarak kabul etmemizi gerektirdiğini belirtir.²²⁰

Sorunu doğrudan konumuzla ilgisi açısından ele aldığımızda, Tanrı'nın da zaman ve özne bağımlı dizinselleri zaman periyodları içerisinde bilemeyeceği ancak zamansız bir şekilde tüm ifade ve olguları bilmesinin mümkün olduğu sonucu çıkmaktadır. Örneğin, McTaggart'ın yukarıdaki tezi gereğince, eğer bir şahıs tüm tarihi bir anda gözetleyen bir varlık olma yetkinliğine haiz olursa B-olaylar serisi yoluyla tüm önermeleri bilme imkanı var demektir. Bu halde, bu teori gereğince Tanrı tüm tarihi bilmektedir.²²¹ Ancak göz önünde bulundurulması gereken nokta, burada doğrudan/birebir bir bilme şeklinden çok, daha önce tikelin tümel yolla bilinebilirliği tezinde olduğu gibi, dolaylı bir yolla bilmenin söz konusu olduğudur.

Norman Kretzmann ve Hector-Neri Casteneda, bu sorunu doğrudan ilahi bilgi bağlamında karşılıklı tartışma şeklinde ele almışlardır. Kretzmann önermelerin dizinsel özelliklerinden dolayı zamansız bir Tanrı tarafından bilinmeyeceğini iddia ederken, Casteneda aynı önermenin farklı şekillerde ifade edilip bilinebileceğini savunur. Kretzmann, Swinburne'nün zamanla ilgili dördüncü prensibine paralel olarak, bazı önermelerin belirli bir zamanda ve belli kimselerce bilinebileceğini savunur. Buna göre örneğin, "bugün 2 Ekimdir" ancak 2 Ekim'de bulunmakla bilinebilecek, dizinsel içerikli bir önermedir. Kretzmann bazı önermelerin sadece onu söyleyen özne tarafından bilineceği hakkında da John'un hafıza kaybıyla hastanede yatıyor oluşunu örnek olarak verir. Örneğe göre, başkaları da John'un bu durumunu bilmekle birlikte örneğin, John'un bunu (nasıl bildiğini) bilmeyebilirler. Tıpkı bunun gibi Tanrı da zamansal açıdan "bugün 2 Ekimdir" önermesini –şu an için- benim bildiğim şekilde bilmediği gibi, John'un hastanede iken neyi bildiğini bilmeyebilir. Casteneda ise, birilerinin kendi zamanında bildiği bir şeyin ya da yaşadığı bir durumun başkası tarafından bilinmesi için bir engelin olmadığını savunur. Buna göre; "bugün/şimdi 2 Ekimdir" ifadesini bir başkası 3 Ekim'de, bugün/şimdi ifadesinin karşılığı olarak 2 Ekim'i kastettiğini bilebilir

²²⁰ "Tensed Facts", s. 118, 120.

²²¹ The Christian God, s. 90-91.

ve bunu “dün 2 Ekimdi” şeklinde bildirmesi aynı anlam ve bilgiyi aktarmak için yeterli olacaktır. Aynı şekilde “ben hastanedeyim” ifadesini bir başkası aynı kimse için “o hastanededir” şeklinde ifade etmekle aynı anlamı ifade edip, bilebilir. Casteneda, burada önermelerin bilinemezliğinin kaynağı olan dizinsel edatların *dolaylı-dizinsel* (quasi-indexical) şekline çevrilmesiyle, herhangi biri tarafından her hangi bir zamanda kullanıldığında aynı anlamı ifade edeceği tezini ileri sürerek bu sonuca varmaktadır.²²² Örneğin, “şimdi yağmur yağıyor” önermesinde yer alan “*şimdi*” dizini dolaylı dizinsellikte “*o zaman (then)*” şekline çevrildiğinde Z₁ olan zamanı Z₂'den ayırarak, bilinmesini sağlayacaktır.

Swinburne, Casteneda'nın ileri sürdüğü, birilerinin bildiğini bir başkasının başka zamanda başka ifadelerle bileceği iddiasına mantıken bir itirazın yapılamayacağını benimsemekle birlikte, belli önermelerin –mantıksal olarak- ancak belli kimseler tarafından ve belli bir zamanda bilinebilirliğini savunmakla da Kretzmann'ın görüşünü daha geçerli bulmaktadır.

Kanımcı, Casteneda'nın vardığı sonuç başkalarını ve onların bildiklerini bilmenin dolayısıyla iletişimin de asgari şartı olarak benimsenebilir görünmektedir. Öyle görünüyor ki, buraya kadar Swinburne'ün de bir itirazı görünmemektedir. Ancak şu da açıktır ki, başkasının bilgisi hakkındaki bilgim hiçbir zaman onun edindiği kendi bilgisi ile aynı olmayacaktır. Swinburne'ün eleştirisinin de daha çok bu noktaya yönelik olduğu söylenebilir. Swinburne'e göre, biz tekil herhangi bir şeyin düşüncesine ancak belirli bir yolla sahip oluruz. Örneğin, tekil bir şahsı ancak onun sahip olduğu belli özellikleriyle ve belli bir yolla, benimle olan ilgisi içerisinde bilirim. Örneğin, o, konuştuğum kimse, yahut kapının arkasındaki kimsedir v.b.²²³ Swinburne, konunun açılımını şu şekilde yapar: “Benim tekil bir şeye ilişkin bilgim belli bir “*sunum biçimiyle*” (mode of presentation) olan bir belirlenimle olmaktadır”²²⁴ Bu halde, iki kişi her hangi bir tekille ilgili aynı bilgiyi ancak o tekile ilişkin aynı sunum biçimine sahip olmakla edinebilir.

²²² Bkz. Hector-Neri Casteneda, “Comments and Criticism”, Journal of Philosophy, Vol. LXIV, No. 7 April, 1967, s. 207

²²³ Bkz. *The Coherence*, s. 170.

²²⁴ A.g.e., s.171.

Buna göre bir kimse, herhangi bir cümle ile başkasına ait bir tekilden bahsettiğinde, o aslında kendisine ait bir sunum biçimiyle o tekile referansta bulunmaktadır. Bu B şahsının bilgisindeki tekillerin ona belli bir şekilde görünmesi durumuyla ilgilidir. Dolayısıyla, A şahsı B şahsının bildiğini tanımlasa da, bu A'nın B şahsının bilgisine (aynı şekilde) sahip olduğu anlamına gelmeyecektir. Böyle bir şey ancak A'nın da B'nin dünyayı gördüğü aynı yolla görmesiyle mümkün olabilir.²²⁵ Bu durumda, Swinburne'e göre, bugün söylenen "bugün 2 Ekimdir" önermesine ilişkin bilgi hiçbir zaman 3 Ekim'de söylenen "dün 2 Ekimdi" bilgisi ile aynı olmayacağı gibi, "John hastanededir" ifadesi –bunu söyleyen John'un kendisi de olsa- "ben hastanedeyim" ifadesiyle bir olmayacaktır.²²⁶

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda hiçbir zaman iki kimsenin sunum biçimleri ve dünyaya bakışları aynı olamayacağından aynı şeyleri anlama şanslarına sahip olmayacakları sonuncuna varılmaktadır. Bu da sonuçta bizi bilgiyi öznenin zihin içerikleriyle sınırlı gören öznel idealizmle (solipsizmle) karşı karşıya bırakmaktadır. Bu durumda, hiçbir zaman aynı dizinsel ifadenin uzlaşım sal bir anlamından da bahsedilemeyecek, A'nın B'yi tam olarak anlaması ancak B olması ile mümkün olabilecektir. Öyle ise bireyler arası asgari uzlaşım ve iletişimden nasıl bahsedilebilmektedir? Hatta Gale'in, Russell'in "ben merkezli tekillikler" tezindeki; özne bağımlı olmalarından hareketle dizinselliği barındıran önermelerin biricik ve tekrarlanamaz olduğu görüşüne getirdiği haklı eleştiriye katılarak denebilir ki, bu durumda, sadece farklı kimselerin anlaşmaları tehlikeye girmekle kalmamakta, aynı zamanda aynı kimsenin farklı zamanlardaki iletişimi de olanaksız hale gelmektedir. Bu solipsizmin zamansız olan Tanrı açısından daha da katı bir konum arz edeceği açıktır. Hatta Swinburne'ün, önermelerin bilinmesi için ileri sürdüğü; "*aynı sunum biçimlerine sahip olma*" ve "*dünyaya aynı perspektiflerden bakma*" şartları benimsendiğinde, aynı kimseler aynı zaman ve mekanda aynı tecrübeleri yaşıyor olsalar bile, bu onların aynı şeyleri bildikleri anlamına gelmeyecektir. Örneğin, A ve B şahıslarının aynı yağmur

²²⁵ A.g.e., aynı yer.

²²⁶ A.g.e.e., aynı yer.

altında “şimdi yağmur yağıyor” önermesini ifade etseler de, buna ait tecrübeleri ile ilgili biliş ve algılayışlarının aynı olduğunu söylemek zor olacaktır. Özellikle, önermede sözel olarak ifade etmenin öne çıktığı dikkate alındığında, Tanrı’nın zamansız olarak bir olguyu bilmesi yetmeyecek onu ifade etmesi de gerekecektir. Helm’in verdiği örnekte olduğu gibi, Tanrı’nın “evlendiğimi bilmesi” yetmemekte, aynı zamanda “ben evlendim” önermesini de bilmesi ve ifade etmesi gerekecektir. Bu durumda, Tanrı’nın benim evlendiğimi tam doğru olarak bilmesi için ben olması lazımdır. O Aynı zamanda hem kendisi hem de başkaları olmalıdır. Bu da Helm’in doğru tespitiyle, sonuçta ya Panteizm’e ya da Panpisişizm’e varacak bir anlayış olacaktır.²²⁷ Öyle ise, “sunum biçimlerinin” ve “dünyayı aynı yolla görmenin” farklı önermeleri bilmek için ölçü alınmaları imkansız görünmektedir. Böyle bir iddia olsa olsa biliş ve tecrübe durumlarının her zaman aynı olmadığı iddiası için geçerli olabilir. Bu halde, Tanrı’nın zaman ve özne bağımlı önermeleri bilme durumu nasıl olmaktadır? A-cümleler/önermeler gibi doğrudan olan bir bilgi şeklinde olmakta mıdır yoksa dolaylı yolla bilmesi yeterli bir bilgi midir? Bu sorunun cevabına geçmeden önce, şunu belirtelim ki, ne Swinburne ne de Kretzmann bu tür bir solipsizme varan bir yorum yapmaktadırlar. Burada görüldüğü kadarıyla sadece iki farklı bilgi türünden bahsedilmekte ve tıpkı önceki konuda, tümel bilginin tikelin yerini tutamayacağı görüşünde olduğu gibi, dizinsel içerikli önermelere ait bilgi türünün dizinsel olmayan bir bilme şekli ile eşit olmayacağı vurgulanmaktadır. Dizinsel ifadeleri dolaylı bir yolla bilme imkanı da uzlaşılabilir nokta olarak görülmektedir.

Swinburne yukarıdaki tanımlamalar doğrultusunda “her şeyi bilme”nin anlamını tutarlılıkla savunmak için, Tanrı’nın bilgisini tüm doğru önermeleri bilme anlamından daha sınırlı bir yolla anlamamız gerektiğini savunmaktadır. Ona göre teistlerin “Tanrı her şeyi bilir” demeden önce, bununla ilgili mantıksal problemleri de göz ardı etmemeleri gerekmektedir. Aquinas’ın Tanrı için, “her şeye gücü yeter” sınırlamasındaki

²²⁷ Paul Helm, *Eternal God*, New York, 1988, s. 75, 84.

yaklaşımı Swinburne'e göre, "her şeyi bilir" nitelemesinde de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.²²⁸

Bu bağlamda Swinburne'ün geliştirdiği çözüm formülü; Kretzmann'inkinden farklı olarak, "ifade" (statement) ve "önerme" (proposition) ayırımına dayanmaktadır. Bu konuda Swinburne'ün genel anlamda ulaştığı sonuç; Tanrı'nın tüm ifadeleri bildiği, ancak tüm önermeleri bilemeyeceğidir. Bu sonuca nasıl vardığını görmek için öncelikle, ifade ve önerme ayırımına kısaca değinmekte fayda vardır:

Swinburne'e göre, iki cümle ancak ve ancak eş anlamlı olmaları halinde aynı önermeyi ifade ederler. *Ifade* (statement) ise, S ve R gibi iki cümlenin barındırdığı aynı tekillerin, aynı zaman ve mekana ait belirteçlerinin eş anlamlı olmalarını gerektirir.²²⁹ Diğer bir deyişle, iki cümle ancak ve ancak onlar aynı özellikleri aynı tekillere onu karşılayan bir zaman ve mekanda atfettikleri takdirde aynı ifadeyi açıklamış olurlar.²³⁰ Örneğin, benim kendim için, "ben hastayım", başkasının bana referansla "sen hastasın" ifadesi ve "o hasta" ifadesinin de aynı zamana ilişkin olarak, beni göstermesi halinde, önermeler farklı olmasına karşılık, aynı ifadeyi göstermiş olurlar.²³¹ Swinburne'ün verdiği "kral öldü" önermesi konuyu daha iyi açıklamaktadır. Örneğe göre, üç ayrı çağda "kral öldü" önermesinin birinde Latince, diğerinde Fransızca ve son olarak da İngilizce söylendiğini farzedelim. Bu cümlelerin üçü aynı önerme oldukları halde, söz konusu krallar farklı olduklarından *aynı ifade değildir*.²³² Zira açıktır ki, her asırda ölen kral farklı olduğundan, aynı özneyi göstermeyeceklerdir. Bu durumda iki cümle; aynı özellikler, aynı zaman ve mekandaki aynı tekillere –her ne kadar bu zaman, mekan ve tekillere ilişkin sunum biçimleri seçili/belirlenmiş (picked out) de olsa- referansta bulunduğu aynı ifadeyi belirtmiş olurlar.²³³

²²⁸ *The Coherence*, s. 172.

²²⁹ *The Christian God*, s. 98 ; *Revelation*, s. 10 ; "Tensed Facts", s. 121.

²³⁰ *Revelation*, s. 11.

²³¹ A.g.e., aynı yer ; *The Christian God*, s. 98 ; "Tensed Facts", s. 121

²³² *Revelation*, 10 ; *The Christian God*, s. 98 ; "Tensed Facts", s. 121

²³³ *Revelation*, 10 ; "Tensed Facts", s. 121.

Kendi önerme anlayışını Perry'nin "göreceleştirilmiş önermesi" ile aynı ve, Kaplan'ın "karakter önermesi" ile benzer anlamda kullandığını belirten Swinburne, bu iki önerme tanımı bağlamında, önermenin doğruluk değeri taşımasından çok, cümleye bir doğruluk değeri verdiğini vurgular.²³⁴

Swinburne bu ayrımlar doğrultusunda aynı cümlede neyi kastettiğine ilişkin olarak, "önerme" ve "ifade" ayrımı için farklı kriterlerin uygulanacağını ileri sürer. Buna göre, söylenen bir sözün (token) doğru ya da yanlışlığının belirlenmesi, dünyanın üç boyutuyla ilgilidir: (1) cümlelerin içinde kullanıldığı dil uzlaşıları (conventions of the language) (2) bir cümlede, zaman, mekan ve tekillere referansta bulunan sözcüklerin içinde söylendiği koşullar... (3) dünyanın diğer özellikleri (bu üç ilke gereğince, mesela senin hasta olup olmadığının doğruluğu; (1) kelimelerin anlamlarına, (2) kime ne zaman söylendiğine, (3) kişinin hasta olup olmadığına bağlı olarak anlaşılacaktır. Swinburne'e göre, bu kriterlerden (1) önermenin söylendiğini, (1) ve (2) de ifadenin söylenmiş olduğunu belirlerler. Öbür taraftan (2) ve (3) önermenin, (3)'de ifadenin doğru olup olmadığını belirler. Swinburne bu kriterlerden (1)'e dile ait uzlaşım (linguistic conventions) (2)'ye referans bağlamı (referential context) (3)'e de cümlelerin doğruluk koşulları demektir.

Bu kriterleri ölçü olarak aldığımızda; ifadelerin doğruluk değeri değişmez olup, tüm zaman ve durumlar için aynıdır. Kim söylese söylesin, kime söylemiş olursa olsun, doğruluk değeri değişmez. Zira onların doğruluğu; yer, zaman ve mekanda bulunan tekillerin sahip olduğu özelliklerle ilgili olup, bu yer, zaman ve tekillerin belirlenip ifade edilme durumundan (picked out) bağımsızdır.²³⁵ Önerme ise, ifadenin aksine, sözün kim tarafından, kime, nerede ve ne zaman söylendiğinden (belirlenmişlikten) bağımsız olan bir cümle (token) ile açıklanır. Buna göre; bugün söylenen "ben üşüyorum" sözü ancak bugün için doğru olabilir, yarın içinse yanlış olur. Ben dediğimde doğru, sen dediğinde yanlış olmuş olur.²³⁶

²³⁴ A.g.m., s. 121.

²³⁵ A.g.m., s. 122.

²³⁶ "Tensed Facts", 122.

Swinburne'e göre, önermelerde doğruluk önerme ve referans bağlamının ilişkisine dayandığından, ifadenin –yukarıdaki anlam örgüsü içinde- doğruluk değeri mutlak iken, önermenin izafi olmaktadır. Diğer önemli bir ayırım da, önermede sunum biçimi önemli olmasına karşın ifade de bunun gerekmediğidir. Farklı söyleyiş şekilleriyle aynı şeyi ifade etmek mümkündür. Öbür taraftan ifadede “neyin söylendiği” göz ardı edilebilirken, bu önermenin birinci derece taşıyıcısı olabilmektedir. Özetle denebilir ki, Swinburne önermeyi daha çok söylenen söz, sunum biçimi ve sözün formuyla ilişkisi açısından önemsemektedir ki bunlar da özellikle dizinsel içeriklerinden dolayı birinci derecede değişmeyi gerektiren özelliklerdir. Bunu örnekleyecek olursak; 2 Ekim'de “şimdi yağmur yağıyor” cümlesi ile 3 Ekim'de “şimdi yağmur yağıyor” cümlesi birer önermedir. Ama ifade değıllerdir. Zira “şimdi” söylendiği her anda farklı birer zamana referansta bulunmaktadır. Oysa bunun yerine 2 Ekim'de “şimdi yağmur yağıyor” cümlesi 2 Ekim için daima doğru olduğundan, 3 Ekim'de “2 Ekim'de/dün yağmur yağıyordu” ya da her (hangi bir) zaman için “2 Ekim'de yağmur yağdı” cümleleri *doğru ifade* örnekleridir. Bu durumda, B-cümleleri ile karşılanan ifadeler daima aynı ifadedirler. Ama A-cümleleri bir gün için bir ifadeyi gösterirken, başka bir gün başka bir ifadeyi karşılayacaktır. 2 Ekim'de doğru olan durum 3 Ekim için doğru olmayacaktır.²³⁷ Bu yönüyle önermenin içeriği olan olgunun da önemsendiği anlaşılmaktadır. Swinburne'e göre, önermenin bu anlamda geçiciliği o kadar açıktır ki, adeta söylenen söz gibidir. Yani “*yağmur yağıyor*” hükmü göğün açılmasıyla nasıl geçerliliğini yitiriyorsa, doğruluğu o sözün geçerliliğine bağlı olan önerme de buna paralel olarak geçersiz olmaktadır.²³⁸

İfade ve önermenin bu özellikleri göz önüne alındığında, Tanrı'nın önerme ya da ifadeleri bilme durumu daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu durumda, tüm doğru ifadelerin, Tanrı tarafından dizinsel olmayan bir yolla bilinmesi için bir engel yoktur.²³⁹ Örneğin, Tanrı, Kudüs'ün M. Ö. 587'de düşüşünü ya da Japonların ikinci dünya savaşında Almanlara üç Ay önce teslim oluşlarını bilir. Ancak O tüm bunları geçmiş ya

²³⁷ A.g.m., s. 123-124

²³⁸ A.g.m., s. 124.

²³⁹ Bkz. *The Christian God*, s. 130.

da gelecek şeklindeki zaman ayırımlarıyla biliyor değildir.²⁴⁰ Zira Tanrı'nın tüm bunları belli zaman dilimlerinde bilmesi için, O'nun "*oluyor olanı*" yani şimdiyi (şimdi olarak) bilmesi gerekecektir. Bunu bilmek de bir anlamda ifadenin sınırını aşmakta ve en azından bir önermeyi bilmeyi gerektirmektedir. Örneğin, "şimdi M.S .1994'tür" şeklindeki bir önerme yerine, "1994 tarihi" ya da "1994'te" gibi ifadelerle (statement) belirtilmesi zamansal dizinselliği barındıran bu tür bir önermenin bilinmesi için yeterli olmamaktadır.²⁴¹

Bu durumda, şu soruların cevaplanması gerekmektedir: Eğer sonuçta tüm ifadeleri bilmek en azından o durumla ilgili bir tane de olsa önerme bilmeyi gerektiriyorsa, Tanrı tüm ifadeleri bilmekte midir? Tüm ifadeleri biliyorsa, bu O'nun her şeyi bilmesi anlamına gelmekte midir?

Swinburne'e göre, tüm ifadeleri bilmek aynı zamanda önermeleri bilmeyi de gerektirmektedir. Zira zamansız olarak B-cümleleri ile ifade edilecek olgu ve durumların, en azından ilk durumunun bir önerme ile sunulmuş olması gerekmektedir. Swinburne'e göre, dünyada değişen farklı olgu ve durumların varlığı her şeyi B-cümlelerle ifade etmeyi aşmakta ve A-cümlelerinin gerçekliğini benimsemeyi gerektirmektedir. Sadece B-cümlelere (Swinburne'ün tabiriyle ifadelere) ilişkin bir bilgi sadece hangi zamanda olduğumuzu değil, aynı şekilde kim olduğumuzu da bilmeyi göz ardı etmek demektir. Örneğin, "ben Richard Swinburne'üm" önermesindeki "ben" belirteci ancak "*ben merkezli önerme*" (egocentric proposition) ile söylendiğinde doğruluk değeri taşıyacaktır. Öyle ise, içeriği ve anlamı bilinse de bir ifade hiçbir zaman ben merkezli dizinler içeren bir önermenin yerini tutmayacaktır.²⁴² Tüm bunların sonucunda düşünürün vardığı sonuç şu olmaktadır: "Eğer tüm doğru ifadeleri biliyorsam ve bu bilgim aynı zamanda A-cümle ile ifade edilmiş bir önerme, (aynı şekilde) ben

²⁴⁰ A.g.e., aynı yer. (Helm, zamansal dizinleri bilmek için Tanrı'nın zamanda olması gerektiği iddiasının aynı şekilde Tanrı'nın mekanda olmasını da gerektireceğini savunur. Düşünre göre, Tanrı mekansız olarak, mekandaki olayları nasıl biliyorsa, zamansız olarak da tüm zamansalları bilebilir. İlgili tartışmalar için bkz., s. 40-45.)

²⁴¹ A.g.e., aynı yer.

²⁴² A.g.e., aynı yer.

merkezli bir cümle ile ifade edilmiş bir önerme içeriyorsa, bu halde, ben bu bağlamdaki mantıksal imkan dahilindeki her şeyi bilebilirim demektir. Kim olduğum ve hangi zamanda olduğum dünya tarihi ile olan bağlantımı oluşturmada yeterlidir... Bundan sonraki tarihimle ilgili bilgileri bunlardan çıkarsama yoluyla (B-cümleler yoluyla) belirleyebilirim”²⁴³

Tanrı'nın tüm ifadeleri bilmesi, konu ile ilgili en az bir önermeyi bilmesini gerektiriyorsa, o halde Tanrı tüm önermeleri biliyor değil midir?. Böyle bir soruyu sormakta bizi haklı çıkaran, Swinburne'ün Tanrı'yı zamanda ve değişebilen bir varlık olarak kabul etmesidir Zira zamanda olan bir Tanrı, şimdiki bilmekle değişen durumları ve onların ifade edildiği önermeleri de bilecektir. Ancak Swinburne Tanrı'nın her şeyi bilmesini tüm önermeleri bilmesinden daha sınırlı bir yolla kabul etmektedir. Düşünürce göre, “Tanrı her şeyi bilir” önermesi şöyle yorumlanmalıdır: “O her bir zaman periyodundaki önermelerden ancak, şu (zaman) ve bu şeye ilişkin olarak, sadece mantıksal imkan dahilinde aklında bulundurduklarını (entertain) –bunlar yanlış olmaksızın-bilebilir.”²⁴⁴ Onun şu cümlesi de bunun güzel bir örneğidir: “Benim şimdi bilebildiğim her şeyin bilgisi her zaman her hangi biri tarafından bilinebilen bilgi değildir. Çünkü ancak sen tarafından veyarın bilinebilecek bazı şeyler vardır.”²⁴⁵

Bu iki cümle bize Tanrı'nın tüm önermeleri bilemeyeceğini göstermektedir. Çünkü bu tür önermeleri bilmesi için Tanrı'nın kendisi olmaktan çıkıp, başka öznelerin benliğini ve zamanını yaşaması gerekecektir. Sonuçta Swinburne'ün Tanrı'ya zamana dahil etmesi de tüm önermeleri bilmesi için yetmediği anlaşılmaktadır. Zira düşünür, nerdeyse antropomorfist bir indirgemecilikle, tıpkı bizim bir diğerinin bildiği önermeleri birebir (aynı sunum biçimi ve dünya perspektifiyle) bilme imkanımız olmadığı gibi, böyle bir sonucu Tanrı için de kaçınılmaz görmekte ve bu doğrultuda ancak belli bir zamanda zihninde mantıksal olarak bulundurması mümkün olan önermeleri bilebildiği sonucuna varmaktadır. Açıktır ki, geleceğe ve özgür failerin eylemlerine ilişkin önermelerin –onlar henüz oluşmadığından, Tanrı'nın zihninde bulunması imkansızdır.

²⁴³ A.g.m., s. 124.

²⁴⁴ A.g.e., s. 131.

²⁴⁵ A.g.m., s. 128.

Diğer bir deyişle, bu iki tür önermeyi onlar gerçekleşmeden bilmek, düşünüre göre mantıksal imkan haricinde görünmektedir. Bu durumda, Tanrı'nın geleceğe ve özgür failerin eylemlerine ilişkin bilgisinin ayrıntılı bir şekilde ele alınma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.



Üçüncü Bölüm

Tanrı'nın Bilgisinin Sınırı

Bu bölümde mantıksal imkan gibi sınırlamalarla tanımlanan ilahi bilginin buna rağmen, “her şeyi bilme” olarak nitelenip nitelenmeyeceğini tartışacağız.

Swinburne'ün ilahi bilgiyi zayıflatılmış, sınırlanmış bir anlamla benimsemesi göz önüne alındığında, bu bölüm önceki konuda ele aldığımız önermelere ilişkin bilginin devamı niteliğinde olacaktır. Gazali'nin görüşlerini de genel düşüncesi çerçevesinde belirlemeye çalışacağız.

Konu bir taraftan geleceğin belirsizliği ve insan iradesinin ihtimaliyet boyutuyla, diğer taraftan doğrudan ilahi bilgide, kendi doğasından kaynaklanan bir sınırlamanın olup olmaması ile ilgilidir. Bu açıdan iki başlık altında ele almayı uygun gördük.

A. Tanrı'nın Geleceğe ve Özgür Faillerin Tercihlerine İlişkin Bilgisi

Bu başlık altında, Tanrı'nın genelde zamansal değişkenlere ait bilgisi, özelde de önermelere ilişkin bilgisi bağlamında geleceğe ve özellikle irade özgürlüğüne sahip failerin eylemlerini nasıl bildiği ile ilgili tartışmaları ele alacağız.

İnsanın özgür eylemleri ile ilişkisi açısından Tanrı'nın bilgisine bakıldığında; birincisi, Tanrı'nın bilgisinin tanımı ve mahiyeti açısından, ikincisi, özgür bir failin tanımı ve eylemlerinin özellikleri açısından, üçüncüsü de, geleceğin belirlenmemişliği (durumundan kaynaklanan ihtimaliyet) açısından olmak üzere üç yönden ele alınabilir.

Bu üç postülat açısından baktığımızda, Tanrı'nın her şeyi bildiği iddiasında, özgür eylemde bulunabilen ve eylemleri iradesiz varlıklara nispetle daha çok ihtimaliyet içeren insanın iradi eylemlerini hangi ölçüde bildiği sorusu, karşımıza bir ikilem şeklinde çıkmaktadır. Buradaki ikilem kısaca şu şekilde ifade edilebilir; ya Tanrı gelecekte insanın işlediği her şeyi bilmemektedir ya da her şeyi bildiği iddia edilecekse, o halde insan için özgür eylemden bahsedilmemelidir. Swinburne bu ikilemi şu şekilde

ifade eder: “Şayet Tanrı her şeyi biliyorsa, insanın geleceğe ait eylemlerini de bilir. Tanrı’nın bildiği herhangi bir şey de *zorunlu olarak* meydana gelecektir. Oysa eğer bir insan eylemi zorunlu olarak oluşuyorsa o (eylem) özgür değildir.”²⁴⁶

Buradaki *zorunlu olarak* ifadesinin açıklanmaya ihtiyacı olduğu söylenebilir. Zira bu durumda, bir şeyin Tanrı tarafından bilinmesi onun zorunlu olmasını ve zorunlu olarak oluşmasını gerektirir mi? Sorusunun cevaplanma durumu ortaya çıkmaktadır. Aquinas’ın bu soruya verdiği cevap, çoğunlukla göz önünde bulundurulmuştur. Aquinas; “Tanrı’nın bildiği her şey zorunludur” ifadesinde, ayırımı gidilmesi gerektiğini savunur. Swinburne, Aquinas’ın bu ayırımının birinci şıkkı olan “zorunlu olarak Tanrı önceden her neyi bilirse o olacaktır” önermesinin doğru, ancak “Tanrı herhangi bir şeyi önceden biliyorsa, o zorunlu olarak olacaktır” önermesinin yanlış olarak benimsendiğini belirtir.²⁴⁷ Ancak Swinburne’e göre, -L. Rowe ve Antony Kenny’ye referansla – aslında genelde teist savunmalarda ikinci durum birincisine nazaran, daha çok yer almaktadır ki bunun da insan iradesiyle çelişmediğini iddia etmek pek kolay olmamaktadır. Düşünüme göre, aslında Aquinas’ın yukardaki iki önerme biçimi de doğrudan sorunu belirleyici değildir. Ona göre asıl sorun, “Tanrı’nın bildiği her şey zorunlu olarak olmalı” kabulünden de kaynaklanıyor değildir. Aksine, “her ne varsa Tanrı onu bilir” önermesi sorunun gerçek kaynağıdır.²⁴⁸ Bundan açıkça anlaşılmaktadır ki, Swinburne’e göre, Tanrı’nın bilgisi ile ilgili diğer sorunlarda olduğu gibi, “Tanrı her şeyi bilir” kabulü sorunun gerçek kaynağını oluşturmaktadır. Yani eğer bir zat her şeyi biliyorsa ve buna geleceğe ilişkin tüm önermeler de dahilse, artık özgür belirlenimde bulunan failerden bahsedilemez.

Swinburne konu ile ilgili şöyle bir açılımda bulunur: Bir şahıs mutlak bilgi sahibi ise; 1) O’nun tüm doğru önermeleri bilmesi gerekir. 2) Bu durumda, tüm doğru önermelere inancı da olmalıdır. 3) Zamanda ise, tüm doğru önermeleri de zamanda bilecektir. 4) Sonuç olarak; doğru olarak tanımlanabilecek tüm şeylere/önermelere ilişkin bilgisi zamanda olacaktır. Bu durumda, yukarıdaki ön kabuller gereği bir T (Tanrı

²⁴⁶ *The Coherence*, s. 173.

²⁴⁷ A.g.e., s. 174.

²⁴⁸ A.g.e., aynı yer.

olarak alınabilir) şahsının Z (mevcut) zamandaki B şahsının Z₁ (sonraki) zamanda yapacağı ile ilgili kesin bir bilgisi ya da inancı olmayacaktır. Örneğin, birinin 1999 da benim 2001 de yapacağım bir işle ilgili inancı (genel anlamda) bütünüyle 1999'a ait bir inançtır. 1999 (muhtemel) dünyasına ilişkin böyle bir inanç -geleceğe ilişkin örtük bir referans içerdiğinden- 2001'i bağlamayacaktır. Bu durumda, Swinburne'e göre, her şeye inanan (doğru olarak tanımlanan tüm önermelere inanan) bir T şahsını bekleyen bir risk vardır ki, o da Z zamanda Z₁ zamana ait inançlarının yalnızlanma tehlikesidir.²⁴⁹

Swinburne'ün bu çıkarımları önermenin tanımıyla doğrudan ilgili olduğu kadar, özgür fail tanımına da dayanmaktadır. Düşünre göre, *özgür fail*; "tercihlerinde herhangi bir nedensel faktörün tesirinde kalmayan kimsedir."²⁵⁰ Bu tanım, Tanrı için mutlak olarak geçerli bir anlam ifade ederken, herhangi bazı failer ya da dünyadaki bazı ön şartlar tarafından etkilenseler de, tercihleri zorunlu olarak belirlenme durumunda olmadığı müddetçe, insan için de nisbi olarak geçerli olmaktadır.²⁵¹ Bu durumda, gelecekle ilgili özgür bir failin eylemleri hakkında, doğrulanmış inançlardan bahsedilemez. Hatta bu tür inançlar doğru çıksalar da bu şans eseri bir rastlantıdan öteye geçmeyecektir.²⁵² Ancak yukarıdaki tespitten de hareketle, dünyadaki bazı şartların ve başka failerin özgür faileri etkilediği göz önüne alındığında, tüm durum ve şartları bilen birinin, insanın gelecek eylemleri ile ilgili doğru inançlarının bulunması (ve bunları haber vermesi) neden mümkün olmasın? Şeklindeki muhtemel bir soruya Swinburne, bu tür inançların gelecekte eylemde bulunanların özgür tercihte bulunan failer olmalarından dolayı, yaptıkları ile ilgili inançların doğrulanmamış inançlar olduklarını hatırlatmakla yetinir.²⁵³

Swinburne'e göre, geçmişteki herhangi bir şeyin doğrudan etkisinden bahsedilemeyeceğinden, Tanrı'nın, A şahsının gelecekteki eylemleri hakkındaki inançları doğrulanmış olsa da bu doğrulanmışlık ya eylemlerle inançlar arasındaki bir

²⁴⁹ A.g.e., s. 176.

²⁵⁰ A.g.e., 148.

²⁵¹ A.g.e., 176.

²⁵² A.g.e., aynı yer ; *The Christian God*, s. 131.

²⁵³ *The Coherence*, s. 177

uyum ilişkisi olarak benimsenmeli ya da farklı eylemlerde bulunan A'nın, T'nin inançlarına neden olduğu söylenmelidir ki bu da (zamanın üçüncü ilkesine zıt olarak) geriye doğru sebeplilik (backward causation) anlamına geleceğinden, imkansızdır.²⁵⁴

Swinburne, Tanrı'nın önbilgisi ve insanın özgür iradesi arasında çözülmeyen gibi görünen sorunun çözümü için geliştirilen tezleri de sorgular. Bunların başında da zamansızlık tezi gelmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, Augustine, Boethius ve Aquinas gibi klasik Hıristiyan ilahiyatçıların savunduğu zamansızlık tezinde, “eşzamanlılık” olarak tabir edilen, görünüşte kolaygibi görünen bir çözüm formülü öne çıkmaktaydı. Buna göre, Tanrı için geçmiş ve gelecekte bahsedilemediğinden, tüm olup-biten şeyler ezeli bir şimdide olup bitmektedir. O'nun zamanda bildiği tüm şeyler o şeylerin gerçekleştiği zaman periyodlarıyla eşzamanlıdır. Swinburne bu görüşün Aquinasçı yorumunu şu cümle ile özetler: “En kesin bir ifadeyle, Tanrı herhangi bir şeyi önceden biliyor değildir. O onları oluyorken bilmesine rağmen, O'nun (olan herhangi bir şeyi) bilmediği herhangi bir zaman da söz konusu değildir.”²⁵⁵ Bu anlayışta Tanrı'nın tüm bilgisi ve eylemleri süresiz bir anda ve olayların gerçekleştiği aynı anla eşzamanlı olarak gerçekleştiğinden, insan özgürlüğüyle çelişmesini gerektirecek bir durum da yoktur. Çünkü burada haddi zatında önceden bilme durumundan çok aynı zamanda olan bir bilgi durumu söz konusudur.

Swinburne'ün tartıştığı diğer bir görüş de Nelson Pike'in “Divine Omniscience and Voluntary Action” makalesindeki görüşleridir. Pike bu yazısında açıkça, Tanrı'nın her şeyi bilmesi ile insanın özgür iradesini karşı karşıya getirmektedir. Pike'a göre, Tanrı ya önceden bilmiyor olmalı ya da bir önbilgiden bahsedilecekse, insanın özgür tercihlerde bulunduğu iddia edilmemelidir. Pike, bu konuda her şeyi bilen bir Tanrı'nın inançlarının yanlış çıkarılamayacağı savını çıkış noktası olarak almaktadır. Zira her şeyi biliyor olmak, hem tüm doğru önermeleri bilmek hem de hiçbir yanlış inanca sahip olmamak demektir. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın bildiği yanlış önermeler de olmamalıdır. Buna göre, eğer Tanrı'nın Z zamanda John'un Z₁ zamanda X'i yapacağına dair inancı

²⁵⁴ A.g.e., aynı yer.

²⁵⁵ A.g.e., aynı yer.

varsa, artık John'un Zı'de X'i yapmama imkanı yoktur.²⁵⁶ Zira John'un X'i yapmama gücünden bahsedildiğinde, her şeyi bilen Zatin ya inancı yanlış çıkartılmış olacak ya da O'nun önceden yanlış bir inanca sahip olduğu sonucu benimsenmiş olacaktır.²⁵⁷

Swinburne ise, geliştirdiği özgür fail tanımından hareketle insanın kendisiyle ilgili önceden sahip olunan her hangi bir inancı yanlış çıkarabileceğini savunmaktadır. Swinburne'ün yaptığı özgür fail tanımında iki şey öne çıkmaktadır. Birincisi, eylemlerinin nedensel bir belirlenime dayanmıyor olması diğer bir deyişle her hangi bir nedenin özgür failin eylemlerini kaçınılmaz kılmaması, ikincisi de, gelecek bir eylemle ilgili bir ön inancın o özgür fail tarafından yanlış çıkartılabilesidir. Swinburne bunu "hiç kimsenin özgür failerin eylemleri hakkında (önceden) doğru inançlara sahip olduğu garanti edilemez"²⁵⁸ ifadesiyle belirtir. Swinburne ile Pike'ın görüşlerini yukarıdaki üç ayırım doğrultusunda değerlendirdiğimizde; Pike özellikle İlahi bilgiyi öne çıkarırken, Swinburne, özgür failin tanımı ve gelecek bilginin özelliklerinden hareketle, bir anlamda "her şeyi bilme" niteliğine bir sınırlama getirmeyi tercih etmektedir.²⁵⁹

Pike'ın insan iradesini yadsıyan bilgi anlayışında katı bir yoruma gittiği söylenebilir. Bu yaklaşım, Aquinas'ın; "Tanrı'nın bildiği her şey olur" önermesindeki birinci şık olan, "Tanrı her ne bilirse, o zorunlu olarak olur" yorumuyla uzlaşmaktadır. Nitekim Swinburne de bu yorumun teizimde daha çok kabul gördüğünü belirtmektedir. Ancak Aquinas'ın bu yorumdan farklı olarak geleceğin ihtimaliyetini öne çıkardığı, insan özgürlüğüne kapı aralayan farklı yorumları da vardır. Aquinas'a göre gelecek, geçmişin aksine nedensel olarak zorunlu değildir.²⁶⁰ Gelecek ve muhtemel olan hiçbir şey var olmadığından, gelecek ve muhtemel olan hiçbir şey, Tanrı tarafından geçmişin

²⁵⁶ Nelson Pike, "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds", *The Philosophical Review*, April, 1977, s. 210.

²⁵⁷ Nelson Pike, *God and Timelessness*, s. 57.

²⁵⁸ *The Christian God*, s. 131.

²⁵⁹ Helm de Swinburne'ün, Tanrı'nın bilgisi ile insan iradesini karşı karşıya getirmekten çok, insan ya da Tanrı'nın iradesinden biri tarafından bilgiyi sınırlandırdığına dikkat çeker. (Bkz. *Eternal God*, s. 110.)

²⁶⁰ Antony Kenny, "Tanrı'nın Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti", terc. Hanefi Özcan, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı, 6, İzmir, 1989,s. 625 ; *The Coherence*, s. 178.

bilindiği zorunlulukla bilinemez. Aquinas'a göre, kontenjan durumlar arasında en çok ihtimaliyet içeren durumlar da insan iradesine dayalı olan tercihlerdir. Antony Kenny, Aquinas'ın bu yorumuna dayanarak, "Tanrı tarafından her ne bilinirse, o gerçektir/olandır" önermesinin insan hürriyetini engelleyici olmadığı sonucuna varılacağını belirtir.²⁶¹

Bu durumda, Aquinas'ın yaklaşımında doğrudan "her şeyi bilme" sıfatı olarak, ilahi bilgi öne çıktığında, insan hürriyeti bir anlamda belirsiz bir konum arz edip kısıtlanırken, gelecek ve özgür failin ihtimaliyet içeren şıkları öne çıkarıldığında da insan iradesi genişlemekte ve eylemleri özgür olma imkanı bulmaktadır.

Sorunun geleceğe ilişkin boyutunun da, önermenin tanımı ve bilme durumuyla ilgili olduğu açıktır. Zira bazı önermelerin sadece belli kişiler tarafından ve belirli bir zamanla sınırlı olarak bilinebileceği, konuyla ilgili temel bir koşul olarak benimsenmektedir. (Bilindiği gibi bu aynı zamanda Swinburne'ün benimsediği zamanın dört ilkesinden sonuncusudur.) Tanrı'nın zamanda olan bir varlık olduğu, bu ilke ile birlikte düşünüldüğünde, Swinburne'ün şimdiye kadar ki görüşlerine dayanarak, - düşünür açısından- ilahi bilginin tanımı, doğası ve sınırları ile, bu sınırlar çerçevesinde insanın özgür iradesinin konumunun anlaşılmasına yardımcı olacak bazı çıkarımlarda bulunabiliriz: Buna göre;

- A. Tanrı zamansız olmayıp, başlangıcı ve sonu olamayan bir zamanda daimi (everlasting) olan bir varlıktır.
- B. Her şeyi bilmek, mantıksal imkan dahilindeki tüm doğru önermeleri bilmeyi gerektirir.
- C. Mantıksal imkan dahilindeki bazı önermeler ancak belli bazı kişiler tarafından ve belirli bir zaman periyoduyla sınırlı olarak bilinebilirler.
- D. Zamanda olan bir Tanrı için gelecek henüz belirlenmiş değildir.
- E. Tanrı herhangi özgür bir failin eylemleri hakkında önceden doğru inançlara sahip değildir.
- F. O halde, Tanrı'nın bilemeyeceği bazı önermelerin olduğu söylenebilir.

²⁶¹ Kenny, a.g.m., s. 627.

D ve E şıkları geleceğe ilişkin bir önermenin ancak gerçekleşikten sonra doğrulanabileceğini göstermektedir. Zira geleceğe ait önermelerin önceden doğru ya da yanlışlığından bahsedilemez. Swinburne'ün "bir önerme, ifade ettiği (report) olay oluşmayıncaya kadar asla doğru değildir"²⁶² ifadesi bunu göstermektedir. Swinburne'ün bu sözü ile "hiç kimsenin özgür faillerin eylemleri hakkında (önceden) doğru inançlara sahip olduğu garanti edilemez"²⁶³ sözleri bir araya getirildiğinde, düşünürün insana özgür bir eylem ve irade alanı bırakmak için, özgür fail ve geleceğin bilinmeyeceği şıklarını öne çıkararak, Tanrı'nın bilgisinde sınırlamayı benimsediği rahatlıkla söylenebilir.

Swinburne'ün yaptığı tanım da, Tanrı'nın bilgisi ile ilgili değindiğimiz sorunları göz önünde bulunduran bir incelikle seçilmiş gibidir. Bu tanıma göre; "Tanrı'nın her şeyi bilmesi; her bir zaman periyodundaki tüm doğru önermeleri bilmesi olarak değil, bunun yerine şu (zamanda) ve bu (şeye) ait olarak, Tanrı'nın zihninde bulundurduğu anda yanlış olma ihtimali olmaksızın ve mantıksal imkan dahilinde olmaları şartıyla, zihninde bulundurduğu mümkün tüm önermelerin bilgisi olarak anlaşılmalıdır"²⁶⁴ Bu tanımda görüldüğü gibi, Tanrı tarafından bilinen önermelerin doğruluğu zamana bağlıdır. Buna göre Tanrı'nın bildiği doğru önermelerden; geçmişe ve şimdiye ait olanların kesinliği ve zorunluluğundan bahsedilmesine rağmen, geleceğe ilişkin önermeler için herhangi bir kesinlikten bahsedilemez. Nitekim düşünürü göre, – Aquinas'ın geçmişin zorunlu, geleceğin kontenjan olduğu görüşünden hareketle Tanrı'nın bilgisi (nedensel olarak tesir edilemeyen) geçmişle ilgili iken, (nedensel etkiye maruz) gelecek ise, daha çok kudret sıfatı ile ilişkilidir.²⁶⁵

Gazali'nin konu ile ilgili görüşlenine baktığımızda, sorunu doğrudan ele almadığından, daha çok düşünürün, Tanrı'nın ezeliyeti ve bilgisinin değişmezliği ile ilgili görüşlerinden hareketle, belli bir bakış açısı geliştirmeye çalışacağız. Soruna

²⁶² *The Christian God*, s. 132.

²⁶³ A.g.e., s. 131.

²⁶⁴ A.g.e., s.133.

²⁶⁵ Bkz. a.g.e., s. 134. Aristo'ya göre zorunluluk, muhtemel bir gerçekle ilgili "gelecek" önermelere değil, sadece "geçmiş" ve "şimdiki" doğru önermelere uygun düşer. (Bkz. A. Kenny, a.g.m., s. 634.)

Yukarıda değindiğimiz, Tanrı'nın önbilgisi, gelecek ve özgür failin tercihleri şeklinde belirlediğimiz üç postülat çerçevesinde ele aldığımızda Gazali'nin ağırlıklı olarak, Tanrı'nın bilgisini öne çıkardığını söyleyebiliriz. Ancak düşünürün özellikle geleceğin belirlenmemişliği ve imkanlar alanı olduğunu gösteren görüşleri de yeterince açıktır.

Gazali'nin hem tümeller hem de zamansal değişkenler olan tikellerle ilgili, Tanrı'nın bilgisine ilişkin tezini “tek ve aynı bilgi ile her şeyi bilme” şeklinde tanımlamıştık. Buna göre Tanrı, geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere tüm zaman periyodlarına ait farklı durumları; ezeli ve değişmez bir tek bilgi ile bilmektedir. Bu yaklaşımda zamansal açıdan Tanrı'nın bilgisi için geçmiş ya da gelecek şeklinde bir bilgi ayırımına gidilmemekle birlikte, geleceğe ya da insan iradesine ilişkin bilgilerin zorunsallığı ya da değişmezliğine ait bir çıkarım yapma zorunluluğu da görülmektedir.

Bunun yanında Gazali'de ilahi bilginin belirleyiciliğinin insan iradesini ihmal edecek derece vurgulandığı ifadelerle rastlamak da mümkündür. Örnek olarak şu cümleleri gösterebiliriz: “Eşya ezeli olarak takdir edildiği vakitte/şekilde, önce ve sonraya alma olmadan ilmüne ve iradesine uygun olarak, değişim ve dönüşüme uğramaksızın var olurlar. O işleri fikri çıkarımlar olmadan, zaman gözetlemeden ve hiçbir şey bir diğerine mani olmadan düzenler..”²⁶⁶ Bu ifadelerde konumuzla ilgili şu sonuçlara ulaşmamız mümkündür: *Birincisi*, ezeli ve değişmez bir tek bilgi ile gelecekte olanlar dahil her şey olduğu hal üzere bilinmektedir. Burada geleceğin belirlenmemişliği ve özgür failin iradesinin gölgelendiğini söylemek mümkündür. Gazali'nin daha önce aktardığımız, “ ... Hiçbir hareket, tutukluk ya da genişlik, vesvese ve akıldan geçen hiçbir fikir yoktur ki; Allah onu ezelde bildiği gibi, şu anda da biliyor olmasın”²⁶⁷ ifadeleri de bu sonucu pekiştirmektedir. *İkinci olarak*, gelecek olumsal (kontenjan) olmaktan çok zorunlu bir belirlenim altında görülmektedir. “*Önceye ve sonraya almadan*” ifadesi ile “*değişime uğramaksızın*” ibaresi buna yorumlanabilir. Ancak bu şık

²⁶⁶ *Kitabu'l- Erbai'n*, s.7 *Kitabu'l- Kavâi'd*, s. 90.

²⁶⁷ *M. Salikin*, s. 69.

hala geleceğin tümüyle bir belirlenim (determine anlamında) altında olduğu ve özgür iradenin dışlandığı anlamına gelecek şekilde yorumlanmayabilir. Zira, ilim ve iradenin olacak olana onlar nasıl iseler öylece taalluk ettiği şeklinde de yorumu yapılabilmektedir.

Gazali'nin *geleceğe ilişkin* görüşlerine baktığımızda bu tür zorunlu bir belirlenimin olmadığı daha açık olarak görülmektedir. Geleceği bir imkanlar alanı olarak gören düşünüre göre, olan ve oluşa ait varlık alanı ilahi kudretle ilişkili iken, geleceğe ilişkin varlık alanı kudretten çok ilim sıfatı ile ilgilidir. (Burada Swinburne'le zıt düşündüğü görülmektedir. Swinburne'e göre, gelecek kudretin kontrolündedir.) Gazali'ye göre, "(geçmişe ait) var olanlar sınırlı iken, şimdiye ve geleceğe ilişkin imkan halindeki bilinenler sınırsızdır. Henüz var olmamış mümkünatın olup olmaması ise, sadece ihtimal dahilinde olan bir durumdur"²⁶⁸ Gazali buna paralel olarak, zorunlu ve olumsal ayırımını bilgiden çok irade sıfatına bağlamaktadır. Ona göre, varlığa irade iliştiğinde zorunlu, ilişmediğinde imkansız ve iradeden ayrı olarak ele alındığında da zatında mümkündür.²⁶⁹ Aynı paralelde, iradi ve mecburi hareketleri birbirinden ayıran Gazali'ye göre, her sonradan olan mümkün olduğundan, insanın fiilleri de buna dahildir.²⁷⁰ Bu durumda, insanın fiillerine ilahi kudret ilişmedikçe, ilim sıfatı karşısında nötrdürler.²⁷¹

Konu yaratma sorunu açısından ele alındığında, ilim ve kudret sıfatları karşısında varlığın nötr bir konumda olduğunu görmekteyiz. Belirleyici ve ayırıcı sıfat olarak, diğer bir deyişle iki zıt/ayrı durumdan birini diğerine tercih edip belirleyen, irade sıfatı olarak kabul edilmektedir. Bundan hareketle bilginin, -bu önsel bir bilgi olarak alınsa da- belirleyici ve objesini zorunlu kılan bir bilgi olmadığı söylenebilir. Eğer irade sıfatı ayrı bir sıfat olarak benimsenmeyip, filozoflarda olduğu gibi ilim sıfatına indirgenmiş olsa ve bilgi objesini var kılan bir bilgi olsa bu halde, bilginin önselliğinin iradi tercihi tehdit

²⁶⁸ *El-İktisat*, s. 65.

²⁶⁹ Bkz., a.g.e., s. 56.

²⁷⁰ Bkz. a.g.e., s. 90.

²⁷¹ Konu ile ilgili değerlendirme için bkz. Süleyman Hayri Bolay, A.g.e, s. 224.

etmesinden bahsedilebilir. Bu halde, yukarıdaki dizelerden, bilginin zorlayıcı ve belirleyici olmadığı sonucuna ulaşmak yanlış olmayacaktır.

Bunlara ek olarak, Aquinas'ın, geçmişi zorunlu geleceği mümkün olarak görmesine yakın bir ayırımla, Gazali'nin de bilineni bilkuvve ve bilfiil olarak ikiye ayırdığını görmekteyiz. Buna göre, "tüm (olacak) olanlar kuvve halindedir. Tüm olmuş olanlar da fiil durumuna çıkmıştır. Değişen bilinenin durumudur, bilenin değil", aynı şekilde, "tüm potansiyel (bilkuvve) olanlar da olacak demektir"²⁷² Gazali'nin bu son ifadesini, yukarıdaki "mümkünatın olması da olmaması da muhtemeldir" sözüyle birlikte ele aldığımızda, "olacak olanın" "zorunlu olarak olacak olan" şeklinde anlaşılmasının gerekmediğini rahatlıkla söylenebilir.

Gazali anlayışındaki geleceğin imkan olarak benimsenmesi görüşünde, Swinburne'de olduğu gibi olgu ya da önermelerin önceden doğru ya da yanlış oluşlarının bilinemezliği söz konusu değildir. Bunun yerine, bu imkan durumu sadece bir şeyin var olma konumuna gelmemiş olmasına bağlanmaktadır. Olacağı önceden bilinen bir potansiyellik söz konusudur. Gelecekteki bir durumun olduğu hal üzere (Tanrı'nın bilgisinde) ezelde olduğu şekliyle gerçekleşmesi benimsenmekte, ancak bu durum henüz gerçekleşmediğinden, kendisi itibariyle zorunlu olmayıp, olası bir imkan durumunu ifade etmektedir. Swinburne'de ise var olmama bilmemeyi de gerektirmektedir. Bir önermenin doğru ya da yanlışlığı onu karşılayan olgunun var olup olmamasıyla kesinlik kazanmaktadır.

Gelecek ve geleceğe ilişkin ihtimaliyetin bilgisi hakkında değerlendirmeye alınması gereken bir nokta da Gazali'nin de benimsediği bilginin bilinene tabi olduğu tespitidir. O İktisat'ta şunları söyler: "Bilgi bilinene olduğu hal üzere tabi olup, onda tesir etmez ve onu değiştirmez."²⁷³ Bu tanımın mantıksal sonucu; objenin bilgiye önceliği söz konusu olduğundan bilginin objesine göre oluştuğu ve ondan etkilendiğidir. Bu da objenin değişmesiyle bilginin de değişmesi demektir. Bu kabuller doğrultusunda insana bir hürriyet alanı açılırken, ilahi bilginin ezeliği ve değişmezliği tehlikeye

²⁷² *Miracu's-Salikin*, s. 68.

²⁷³ *El-İktisat*, s. 66.

düşmektedir. Zira sonradan olan objenin bilgisi de sonradan ve dolayısıyla değişken olmalıdır.

Tanrı'nın ezelden tek ve aynı bilgi ile değişmeksizin tüm olayları bildiğini savunan Gazali'nin böyle bir sonucu benimsemeyeceği açıktır. Bağlamı göz önünde bulundurduğumuzda, bu tespitin sadece insan bilgisi için yapıldığı da söylenemez. Bu halde, Gazali bu tanıma benimsediği halde, Tanrı'nın bilgisinin değişmezliğini aynı derecede nasıl savunmaktadır? Hanefi Özcan, ezeli bilgide değişmeyi gerektireceği ve objesinden etkilenen sebeplenmiş bir bilgi sonucuna götüreceğinden, böyle bir tanımın sadece insan bilgisi için kullanılabileceği yorumunu yapar.²⁷⁴ Ancak irade sıfatı ile ilişkili olarak, bu tanıma yer veren Gazali'nin kanımca aşağıdaki noktaları göz önünde bulundurduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. İlkin, ezeli bilgi tüm bilinenleri kuşatmıştır. İkinci olarak, Gazali özellikle bilginin farklı imkan ve tercihler karşısında nötr olduğuna dikkat çekmekte ve “bilgi objesine hal üzere ilişiktir” demektedir.²⁷⁵ Yani bir anlamda bilgi tercih ve belirlenimde bulunan irade sıfatına tabi olmaktadır. (Burada sıfatların ontolojik bir önceliğinin kastedilmediğini göz ardı etmemekte fayda vardır.) Daha önce geçtiği gibi Gazali'de sıfatların varlıkla olan ilişkisi şu şekilde formüle edilebilir;

(Sıfatların kaynağı ve dayanağı olarak)Zat → “bilgi” → irade → “bilgi” → kudret → varlık/oluş/ya da fiil²⁷⁶

Buradaki sıralamaya dikkat edildiğinde iki ilmin olduğu fark edilmektedir. İlk bilgi -bir anlamda potansiyel olarak tanımlanabilecek -ezeli olan bilgi iken, ikincisi, iradenin, ezeli bilgide muhtemel olan vakitte, olacak olana taalluk edecek olan ve belirli bir tercihten sonra iradeye tabi olan bilgidir. Bu sıfatların ilişkisini yukarıdaki şema doğrultusunda gelecekte olacak muhtemel bir durum açısından ele aldığımızda, ezeli bilgideki bilinene tabi olan irade belirleyici ve ayırt edici olarak taalluk etmekte, bilgi de yeniden oluş esnasında bu iradeye uygun olarak, onda değişim ve etki etmeksizin tabi

²⁷⁴ Bkz. Hanefi Özcan, «Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti», *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı. 5, İzmir, 1989, s. 278-279.

²⁷⁵ *El-İktisat*, s. 66.

²⁷⁶ Sıfatların bu ilişkisi için bkz. *Kitabu'l- Erbai'n*, s. 7 ; *Kitabu'l Kavâi'd*, s. 89-90 ; *el-İktisat*, s. 66.

olmaktadır. Böyle bir yorumda ya Tanrı'ya iki ayrı bilgi atfetme durumunun benimsenmesi ya da Tanrı'nın bilgisinin, yeni durumlarla değiştiğinin kabul edilmesi gibi sorunlarla karşı karşıya kalınacaktır. Dolayısıyla sorunun büyük oranda devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira, insanın tercihleri yeniden ezeli bilgiye tabi olmaktadır.

Hanefi Özcan'a katılarak denebilir ki, ezeli bilgide bir değişimi benimsemeden insana irade hürriyeti tanımak pek mümkün görünmemektedir.²⁷⁷ Ancak, ehl-i sünnetin kelami görüşlerini savunan Gazali'nin en azından insan sorumluluğunu kurtarmak noktasında insana belli bir irade hürriyeti tanıyacağı da söylenebilir.²⁷⁸ Çelişkili gibi görünse de, Gazali'nin savunacağı bir hürriyet anlayışının ezeli bilgi dahilinde bir insan hürriyeti olacağı söylenebilir. İnsan iradesini öne çıkaran bir kabulde, ilahi bilgi sonuçta o iradeye tabi olduğundan, bilginin sonradanlığını ve değişkenliğini benimseme durumu devam edecektir. Bu açıdan hem ilahi bilginin değişmezliğini hem de aynı oranda değişkenlik ve muhtemellik içeren insan iradesine dayalı tercih ve eylemleri bildiği iddiasında Gazali için kısmi bir çıkış yolu; -Allah'ın ezelden bildiği halde- insanı da hür fiillerin sahibi kıldığı görüşünü savunmak olabilir. Bu insana ezeli bilginin sınırları içinde sınırlı bir irade ve tercih hürriyeti tanıma anlamına gelecektir.

Buraya kadar ele aldığımız tartışmalar doğrultusunda, denebilir ki, ilahi bilgi ile insan özgürlüğünün tam bir uzlaşımından aynı derecede söz etmek nerdeyse imkansız

²⁷⁷ Bkz. Hanefi Özcan, a.g.m., s. 277.

²⁷⁸ Ehl-i sünnet'in konu ile ilgili görüşlerini Taftazani'nin şu cümleleriyle özetlemek mümkündür: "İnsanın kendi ihtiyarı ve arzusu ile bir işi yapacağı ya da yapmayacağı hususunu Allah bilir ve (ona göre) irade eder" Buna göre, "Allah'ın insanların kendi ihtiyar ve tercihleriyle (yapacakları eylemlerinde) küfür ve fık içinde bulunacaklarını Allah'ın (önceden) bilmesinden cebr lazım gelmez. Çünkü Allah onların küfür ve fıkını bizzat kendi tercihlerinden dolayı irade etmiştir" Bu savunmada daha önce değindiğimiz ; tercih ve iradeye dayansa da insanın bu dilemesi -özellikle Gazali yorumunda - sonuçta önceden bir ezeli bilgi ile bilindiği için ya zorunlu olması ya da imkansız olması kısır döngüsel karşımıza çıkmaktadır. Buna benzer sorulara çeşitli cevaplardan bir tanesi; ihtiyar ve iradeye dayanan zorunluluğun o ihtiyar ve iradeyi gerçekleştirdiği ve ona aykırı olmadığıdır. Bir diğeri de, Allah'ın kendi fiillerini bilici olmasına rağmen, bu fiillerin zorunlu olmadığı şeklindedir. (Daha geniş tartışma için bakınız; Taftazâni, *Şerh'ul- Akâi'd*, terc. Süleyman Uludağ, s. 194-197)

gibi görünmektedir. Nitekim geliştirilen çözüm çabalarından hiçbirinde bu uzlaşımın sağlandığı iddia edilemez. Çoğu zaman, Tanrı'nın bilgisinin ezeliyeti ve değişmezliği görüşü savunulduğunda insanın özgür iradesi kısıtlanmakta, insana daha çok hürriyet tanınması halinde de "her şeyi bilme" sıfatında sınırlamalara gidilmekte ve bu şekilde sorun aşılabilir bir ikilem gibi devam etmektedir.

Swinburne örneğinde, insan iradesine yer vermek için Tanrı'nın bilgisi sınırlanmakta, özsel diyebileceğimiz karaktere ilişkin bir değişim olmasa da zayıf anlamda bir bilgi değişimi kaçınılmaz görülmektedir. Öbür taraftan Swinburne, insanın irade özgürlüğü adına Tanrı'nın bilgisinin sınırlaması gerektiğini savunduğu kadar, Tanrı'nın kendi iradesi adına da "her şeyi bilme" olarak tanımlanan ilahi bilginin sınırlı ve zayıflatılmış bir anlamla benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu sorunu bundan sonraki; Tanrı'nın bilgisinin sınırlılığı başlığı altında tartışacağız. Gazali'de ise, Tanrı'nın bilgisinin sınırsızlığı ve değişmezliği ezeliyeti ile özdeş bir şekilde savunulmaktadır.

B. Tanrı'nın Bilgisinin Sınırlılığı Sorunu

Tanrı'nın bilgisi çoğunlukla "her şeyi bilme" olarak benimsendiğine göre, "her şeyi bilmenin" sınırından bahsedilebilir mi? Böyle bir soruya "evet" denilse bile bunun sıradan bir sınırlama anlamına gelmeyeceği ilk baştan kabul edilebilir. Bu anlamda iki türlü sınırlamadan bahsedilebilir; ya Tanrı'nın dışında O'nun bilgisini sınırlayan bir etken söz konusudur ya da Tanrı'nın kendi doğasının ve sıfatlarının gereği olan bir sınırlama olmalıdır. Birinci türden bir sınırlama anlayışı Gazali'de olmadığı gibi Swinburne tarafından da benimsenmemektedir. Her ne kadar Swinburne'ün insan hürriyeti anlayışı bilgiyi sınırlıyor görünse de, bu sınırlama yine Tanrı'nın kendi iradesine dayandırılmaktadır.

Gazali açısından baktığımızda, sorunu Tanrı'nın doğasından hareketle ele aldığını görmekteyiz. Tanrı'nın doğası ile sıfatları arasında bir paralellik gören Gazali, "Allah'ın zatı için geçerli olan O'nun sıfatları için de geçerlidir"²⁷⁹ demektedir. Bu durumda, ilahi öz/doğa ezeli ise O'nunla kaim olan sıfatlar da ezeli olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın bilgisi için bir sınırlamadan bahsedilmeyeceği söylenebilir.

Soruna bilgi, bilen ve bilinen açısından bakıldığında; bilgi kendisi açısından sınırsız, bilinen açısından sınırlı olarak benimsenmektedir. Gazali şöyle der: "Bilgi kendisi açısından ele alındığında bu haliyle sınırlılıkla tanımlanamaz. Bu ancak bilinen nispetle düşünülebilecek bir durumdur. Yoksa bilen de bilinenin durumu gibi olursa, (ilahî) ilmin özü ihlal edilmiş olur"²⁸⁰ Burada bilgi özünde sınırsız ise, bu bilinenin de sınırsız olmasını gerektirmez mi? Şeklinde bir soru sorulabilir. Zira bilgiyi sınırsız kılan onun içeriği olmalıdır. İçeriği ise bilginin objesi diğer bir deyişle bilinenin kendisidir.

Gazali bazı yerlerde bilgi bilinen özdeşliğini benimsemekte ve Allah için bilinenin herhangi bir sınırının olmayacağını belirtmektedir. Daha önce de geçtiği gibi, düşünürü göre, varlıklar – kuvve-fiil ayırımı da göz önünde bulundurulduğunda- şimdiki

²⁷⁹ *El-İktisat*, s. 90.

²⁸⁰ *Mi'racu's- Salikin*, s. 69.

zaman açısından sınırlı olsalar da gelecekte mümkünler olarak, sınırsızdırlar.²⁸¹ En genel anlamda akıl imkana bir sınır koyamayacağından, imkanın sınırı olamaz ve imkan sonsuz olarak devam eder.²⁸² Bu açıklamalardan, Gazali'nin bilinenin (bilginin objesinden) hareketle bilginin sınırsızlığını kanıtlamaya çalıştığı görülmektedir ki bu bilinenin de sınırsızlığı anlamına gelmektedir. Burada görünüşte bir çelişkiden bahsedilse de, göreceğimiz diğer değerlendirmeleri doğrultusunda Gazali'de bu iki yaklaşımın uzlaştırılmasının mümkün olduğu söylenebilir.

Bu soruna Gazali'nin görüşleri doğrultusunda birkaç açıdan yaklaşmak mümkün görünmektedir: *İlkin*, buradaki sınırsızlık (ilahi) bilginin kuşatılmışlığı anlamında ele alınmış olmalıdır. Gazali'nin “bilinenler zorunlu olarak akıl tarafından kuşatılır. Tüm kuşatılanlar ise sınırlıdır. Tüm sınırlı olanlar da sonludur”²⁸³ ifadesi, bu yaklaşımı doğrular mahiyettedir. Bu açıdan sonlu bilinenlerin potansiyel ya da aktüel oluşları arasında da bir fark yoktur. Gazali buna bağlı olarak, gezegenlerden uydulara, türlerden tek tek fertlere ve sonsuzluğu gerektiren her şeye kadar tüm varlığın Allah'ın bilgisi tarafından kuşatılmış ve sınırlanmış olduğunu savunur.²⁸⁴ Bu doğrultuda denebilir ki, imkanın mantıksal sınırsızlığı her ne kadar bilinenin sınırsızlığını gerektiriyorsa da burada İlahi bilgi ile kuşatılan bir bilinen söz konusu olduğundan, bilinenler açısından bir sınırlama da söz konusu olmaktadır.

“Allah'ın bilgisine nispet edildiğinde sonluluk ya da sınırlılık geçersizdir”²⁸⁵ diyen Gazali, bazı kelimelerin nitelikleri dahi sonlu ya da sonsuz olarak nitelenmediklerini belirterek, “bu halde, Allah'ın bilgisi cevher ya da araz değilken, nasıl bu şekilde nitelenebilir?” Diye sorar. Bu durumda *ikinci olarak* diyebiliriz ki, düşünürü göre, “Allah'ın bilgisi için sonlu ya da sonsuz şeklinde bir nitelemeye bulunulamaz.”²⁸⁶ Gazali, açıkça bilinenlerin sonluluğundan hareketle bilginin de sınırlı

²⁸¹ *El-İktisat*, s. 65.

²⁸² Bkz. a.g.e., s. 54.

²⁸³ A.g.e., s.64.

²⁸⁴ *Mi'racu's- Salikin*, s. 69.

²⁸⁵ A.g.e, aynı yer.

²⁸⁶ Bkz a.g.e, aynı yer.

olabileceği gibi bir çıkarımın yanlış olduğuna da değinir. Çünkü bilinenlerin sonlulukla nitelenmeleri onların sonluluğa elverişli oluşlarından kaynaklanmaktadır. Oysa Tanrı'nın bilgisi hakkında böyle bir şey düşünülemez. Tanrı'nın tüm var olanları ve henüz var olmayanları bildiğini belirten Gazali, var olanları da öncesiz olanlar ve sonradan olanlar olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayırma göre öncesiz olanlar Tanrı'nın zati ve sıfatları olduğuna göre,²⁸⁷ Tanrı'nın kendisini ve sıfatlarını biliyor olması da bilgi açısından bir sınırsızlık olarak benimsenebilir.

Üçüncü olarak, Gazali'ye göre, –Swinburne'ün aksine- bilginin sınırlılıkla nitelenmesi ilahi yetkinliğe aykırıdır. İlahi sıfatları özsel bir yetkinliğe dayandıran Gazali, ilim ve kudret sıfatları hakkında konuyla ilgili olarak şunları söyler: “Nasıl Allah'ın kudreti için eksiklik kabul edilemez ve ona acizlik isnat edilemezse, ilim için de sınırlılık nitelemesi yapılamaz.”²⁸⁸

Gazali'nin bilginin kuşatıcılığı hakkında verdiği analogi ile konuyu tamamlamak anlamlı olacaktır. O şöyle der: “yerler, gökler ve onlardaki şeyler Allah'ın bilgisine nispetle birinin bir sofrayı istediği gibi tutup, çevirmesi gibidir. O her şeye ait tekil durumları bilir. Bu şeylerin birbirleriyle ilişkilerini bilmek, bu sofrayı sonsuz derecede kuşatan bilgi gibi O'nun bilgisi ve gücü karşısında basit ve kolaydır. Bu tamamen bir örnektir. Yoksa Allah her çeşit alet, sebep ve doğrudan temastan yücedir. O'nun celaline yaraşan O'nun temassız yönelişiyle, eşyanın hemen var olmasıdır.”²⁸⁹

Konuyla ilgili Swinburne'ün yaklaşımına gelince, bunu da birkaç madde halinde sıralayabiliriz:

Birincisi; doğrudan, bilginin tanımından kaynaklanan bir sınırlama olarak değerlendirilebilir. Bilindiği gibi Swinburne'e göre, her şeyi bilme, “mantıksal imkan dahilinde olan şeyleri bilmek”²⁹⁰ anlamına gelmektedir. Bu tanım gereğince, Tanrı'nın bilgisi mantıksal imkanla sınırlanmış olmaktadır. Diğer bir deyişle Tanrı, mantıksal imkan dahilinde olmayan bir şeyi bilmeyecektir. Örneğin, “yuvarlak daire” şeklindeki

²⁸⁷ *El-İktisat*, s. 64.

²⁸⁸ *Mi'racu's- Salikin*, s. 69.

²⁸⁹ *A.g.e.*, s. 70.

²⁹⁰ *The Christian God*, s. 95.

bir tanımlamanın yapılması imkan dışı olduğundan bilinemez. Dahası, böyle bir tanımlama en geniş anlamda bilgi olmadığından, bilmenin kapsamına dahil olmayacaktır. Bunun yanında mantıksal imkan sınırlaması bazı önermelerin Tanrı tarafından bilinmeyeceği anlamına da gelmektedir. Bilindiği gibi bazı önermeler gelecek zaman ve özgür faillerin eylemleri ile ilgili olduğundan doğaları gereği bilinemez. Çünkü bu iki tür önermenin doğru ya da yanlışlığı ancak onların gerçekleşmesi ile doğrulanabilir. Biz eylemde bulunmadıkça, o önermelerin doğru ya da yanlış olduğu bilinemez.²⁹¹ Dolayısıyla insanın özgür bir fail olması bu anlamda Tanrı'nın bilgisini sınırlayan *ikinci bir etken* olarak değerlendirilebilir. Bununla ilgili görüşleri daha önce insanın geleceğe ilişkin eylemleri ve özgür tercihleri ile ilgili bilgi konusunda ele aldığımızdan, burada sadece doğrudan ilahi bilginin sınırlandırılmasına temas eden bazı noktaları iletmede fayda vardır.

Swinburne açık olarak, evreni yaratan Tanrı'nın özgür istenç sahibi insanı yaratmasını kendi bilgisinde sınırlandırmaya gitmek olarak yorumlar. Şöyle der: "başkalarını özgür tercih sahibi olarak belirlemek, onların ne yapacağı ile ilgili kendi bilgisini sınırlamaktır."²⁹² Ancak bu durum insanın yapacaklarının Tanrı ya da insan tarafından önceden haber verilmesine engel de değildir. İnsan açısından bunun sınırı insanın bilgisinin doğal sınırınıdır. Zira insan yaptıklarında, tercihlerinde ve bunların gerekçelerinde belli bir bilgi sınırına sahiptir. Swinburne bunu şu cümle ile özetler: "İnsanın özgür istenci bu sınırlara maruz kaldığından, bu durum bizim insanların yapacakları ile ilgili önceden ancak küçük oranda tahminde bulunmamızı (predict) sonuç verirken, Tanrı'nın ise, hemen hemen hepsini haber verebilmesini kolaylaştırır."²⁹³

Üçüncü bir gerekçe; doğrudan Tanrı'nın özgür iradesinin kendi bilgisini sınırlamasıdır. Buna göre, "Tanrı'nın zorunlu ve ezeli olarak yetkin anlamda özgür olması, Tanrı'nın bilgisine, insanın gelecekle ilgili özgür eylemlerinin Tanrı'nın bilgisini sınırlamasından çok daha fazla bir sınırlama getirmektedir. Eğer Tanrı zorunlu ve ezeli olarak yetkin bir özgür failse, - yetkin iyiliğin (perfect goodness) Tanrı'yı belli şekillerde

²⁹¹ A.g.e., s. 133.

²⁹² *The Coherence*, s. 181

²⁹³ A.g.e., Aynı yer.

eylemde bulunmasını gerektirmesi dışında- kendi gelecek eylemlerini de bilmemesi gerekmektedir.”²⁹⁴ Bu açıklamalarda Swinburne’ün ilk bakışta Tanrı’nın iki sıfatı arasında bir çelişki gördüğü göze çarpmaktadır. Zira düşünürü göre, eğer Tanrı’nın her şeyi bilmesinin sınırı kendisinin özgür gelecek eylemlerini de içine alacak şekilde genişletilecekse, artık O’nun özgürlüğüne yer kalmayacaktır. Oysa herhangi bir zaman için Tanrı’nın özgür iradesi yetkin anlamda kabul edilecekse, Tanrı’nın zorunlu olarak gelecek eylemlerinden habersiz olması gerekmektedir.²⁹⁵ Aynı anda hem alim hem de mürid olunamayacağı iddiasında, irade sıfatını öne çıkaran Swinburne’e göre, Tanrı’ya özgürlük tanımak adına “her şeyi bilme” sıfatının sınırlandırılmış şekilde anlaşılması zorunludur.²⁹⁶ Düşünürün şu sözleri bununla ilgilidir: “Mükemmel anlamda özgür olan bir şahıs kendi geleceği ile ilgili – geçerli bazı nedenler dışında (overriding reasons)- doğrulanmış inançlar sahip olamaz”²⁹⁷

Düşünürü göre, bir teistin Tanrı hem yetkin anlamda özgür hem de her şeyi bilendir diyebilmesinin tek yolu, gelecekle ilgili önermelerin ne yanlış ne de doğru olduğunu benimsemektir. Bunlar da özgür bir fail tarafından fiil haline geçmedikçe bilinemezler.²⁹⁸ Tanrı’nın “her şeye gücü yeten”, “her yerde hazır”, “özgür fail” ve “her şeyi bilen” oluşunun tutarlı bir savunması bu sıfatlardan birinin sınırlandırılmasını gerektirir ki Swinburne’e göre, bunlardan sınırlandırılacak olanı bilgi olmalıdır.²⁹⁹

Swinburne, mantıksal imkanla sınırlandırdığı “her şeyi bilme” sıfatı hakkında – başka yerlerde yaptığı tanıma yakın olarak – şunları söyler: “Bir Zatın zamanda olan her şeyi bilmesi ancak ve ancak zamanla ilgili tüm doğru önermeleri bilmesi ya da daha önceki bir zaman için mantıksal bir zorunluluk olmaksızın, (bilmesi) veya yapacağı

²⁹⁴ *The Christian God*, s. 134.

²⁹⁵ Bkz., a.g.e., aynı yer.

²⁹⁶ A.g.e., aynı yer.

²⁹⁷ *The Coherence*, s. 179.

²⁹⁸ A.g.e., s. 179. Swinburne burada “Doğru”yu gündelik anlamından daha sınırlı bir anlamda kullanmaktadır. Normal kullanışta gelecek zamanla ilgili bir önerme zamansız olarak doğru ya da yanlıştır.

²⁹⁹ Bkz. A.g.e., s. 180.

doğru için geçerli bir nedeninin olması (durumu gibi) mantıksal olarak zihninde bulundurma imkanı olan şeyleri bilmesi demektir.”³⁰⁰ Burada Swinburne’ün, bilginin sınırlarını belirleyen bir tanım geliştirdiği görülmektedir. Buna göre, bilinmesi gereken önermeler, zihinde bulunması mantıksal olarak mümkün olanlar olduğundan, “olmuş olan” ve “oluyor olan” önermelerin zihinde bulunmasına karşılık, “olacak olanlar” için aynı şey söylenemez. “Geçerli bir nedenin bulunması” şeklinde yapılan vurgunun da özellikle gelecek eylemlerle ilgili Tanrı’nın iradesi ve gücünün bilgiyi öncelediğini göstermeye yönelik olduğu söylenebilir. Çünkü geçerli nedeni belirleyecek olan güç ve iradedir. Geleceği belirleyen de bu iki sıfattır. Zira, gelecek kudretle Tanrı’nın kontrolünde iken, yok olan geçmiş ise sadece bilgisinin objesi durumundadır. Dolayısıyla gelecekteki şeyleri hangi farklılık ve tercihlerle yapacağı henüz O’na tam belli değildir.³⁰¹

Swinburne’ün bu yaklaşımlarında insana özgü karşılaştırmaların öne çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bilindiği gibi, bizim açımızdan gelecek henüz belirlenmemiş olduğundan, tercihlerde bulunup, onu istek ve irademiz doğrultusunda – başka şartları göz ardı etmeksizin – belirleme imkanımız olmaktadır. Geçmiş ise insanın kontrolünden çıkmış, tarih olmaya yüz tutmuş olduğundan, onda tasarruf etme şansımız bulunmamaktadır.

Swinburne *diğer bir gerekçesini* de kutsal metinlere dayandırmaktadır. Hıristiyan ilahiyatçıların, ya “her şeyi bilme” adına özgür istenci ikinci derecede önemsediklerini ya da Aquinasçı çizgide olduğu gibi zamansız bir Tanrı’nın her şeyi ezeli (eşzamansal) bir şekilde bilmekle insana nisbi bir hürriyet tanıdığını belirten Swinburne kendi iddialarının bu iki görüşten farklı ve kutsal metinlerle daha uzlaşır olduğunu savunmaktadır. O Eski ve Yeni Ahit’teki anlatımlardan Tanrı’nın bilgisini zayıflatılmış bir bilgi şeklinde yorumlamanın daha makul olduğu görüşündedir.³⁰² Kutsal kitaplarda Tanrı’nın insanlarla ilgili belli planlarının olmasından ve insanların davranışlarını değiştirmeleriyle Tanrı’nın da o planlarını değiştirdiğinden bahsedildiğini belirten

³⁰⁰ A.g.e., s. 181.

³⁰¹ Bkz. a.g.e., aynı yer.

³⁰² A.g.e., s. 182.

düşünür, bu şekildeki plan ve düşünce değişikliklerini Tanrı'nın kendi gelecek eylemlerini de bilmediğinin ve bilgisinin sınırsız olmadığını kanıtı olarak ileri sürer.³⁰³ Kutsal metinlerde “eğer iyi olursanız Allah size bereket gönderir” şeklinde geçen şartlı cümleler vardır. Swinburne'e göre, önceden insanların ne yapacaklarını bilen bir Tanrı'nın bu tür ibareleri kullanmasına gerek yoktur. Örneğin, Eski Ahit'te Yahudilerin günahlarından vazgeçmemeleri halinde Kudüs'ün ve mabetlerinin yıkılacağından bahsedilir. Bu demektir ki Tanrı onların tevbe edip etmeyeceklerini bilmemektedir. Swinburne, Yeni Ahit'te de her ne kadar Tanrı'nın ön bilgisi öne çıkartılıyorsa da bunun mutlak anlamda olmadığını ve Yeni Ahit'ten insanların Tanrı'nın planını bozabileceğinin anlaşıldığını belirtmektedir. Yeni Ahit'te Tanrı'nın planlarını içeren bir kitaptan bahsedilse de, insanların eylemlerinin değişmesiyle kitabın içeriği de değişebilmektedir.³⁰⁴

Swinburne, kendi gerekçelerini ileri sürmesine rağmen, Tanrı'nın bilgisinin zayıflatılmış bir anlamla kabul edilmemesinin tek yolu olarak, “her şeyi bilme” anlamının günlük dildeki kullanımından farklı olarak, analogik bir anlamda kullanılmasını mümkün görür. Bu analogik yaklaşımın da sadece zorunlu durumlarda başvurulabilecek bir yol olduğunu savunan düşünüre göre, zayıflatılmış (attenuated) anlamdaki ilahi bilgi anlayışı teizimle daha tutarlı ve savunulabilir olduğundan, aslında böyle bir zorunluluk ta bulunmamaktadır. Swinburne *The Coherence*'te şu cümleyi kullanır: “Bir şahıs kendisini sınırlandırmaya yine kendisi karar vermiş ve bilgisini istenci adına daha fazla sınırlandırmışsa –kendi yarattığı bir kısım varlıklara kendi kaderlerini belirlemelerini sağlamak da buna dahildir.– böyle biri şüphesiz ibadete daha az layık değildir. Bu ikinci durum Tanrı'nın kullarının özgür iradeleri adına her hangi bir zamanda yapabileceği bir şeydir.”³⁰⁵

Swinburne'ün bu delillendirmelerinin teizim açısından tutarlı ve gerekli olduğu bir tarafa, felsefi gerekçelendirme açısından da bazı zayıf noktaları barındırdığı gözden kaçmamaktadır. En genel anlamda görüşlerini tekrar özetleyecek olursak; Tanrı'nın

³⁰³ A.g.e., aynı yer.

³⁰⁴ Bkz. a.g.e., 182-183.

³⁰⁵ A.g.e., s. 183.

mutlak anlamda –zorunlu ve mükemmel olarak- özgür irade sahibi olması, O'nun her şeyi bilmesini sınırlı bir anlamda kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu sınırlandırma da a) kendi geleceğine ilişkin özgür tercihlerini bilmediğini ve b) aynı şekilde özgür istenç sahibi kıldığı insanın gelecekteki özgür eylemelerini de bilmediğini kapsamaktadır. Zamanda bulunan ve zayıf anlamdaki bir değişimin kendi uluhiyyetine zarar vermediği bir Tanrı, tüm zamanlardaki önermeleri değil, bunun yerine önermelerden, sadece zihninden geçirmesi mantıksal olarak mümkün olanlardan belli bir zamanla sınırlı olanları bilecektir. Bu halde, geçmişini bilirken, geleceği bilme imkanından mahrum olacaktır. Swinburne'ün özetlediğimiz bu görüşlerine şu eleştirileri yöneltmek mümkündür:

İlkin, tutarlı bir Tanrı tasavvuru zorunlu ve yetkin anlamda özgür bir fail olduğu kadar, zorunlu ve yetkin anlamda alim olmasını da gerektirmelidir. O halde, irade bilgiyi sınırlandırabilirken, bilginin iradeyi sınırlandırması neden mümkün olmasın? Hatta ikinci durumun çoğu zaman daha makul olduğu da söylenebilir. Zira bilginin iradeyi belirleyip yönlendirdiği iddiası genellikle yanlış olmayan bir durumdur. Geleceğe ait bir şeyin kontenjan olmasından dolayı bilinmeyeceği iddia edilebilse de, Tanrı'nın bilgisinin iradesi tarafından sınırlandırılması kolaylıkla benimsenecek bir iddia olmaktan uzaktır. Aksine bilgiye nispetle irade ve gücün sınırlandırılması daha çok anlaşılır bir durumdur. Örneğin, bildiğimiz halde bir şeyi yapmayabilir ondan vazgeçebilir ya da onun yerine başka bir şeyi tercih edebiliriz. Ama tüm bunlar bilgide bir kısıtlamayı diğer bir deyişle o durumla ilgili bir bilgi eksikliğini gerektirmeyebilir.

Diğer taraftan, geleceğin belirlenimiyle ilgili olarak, muhtemel olan geleceğin irade ve gücün belirlenimine açık olduğu benimsense bile, bilinmeyen bir şeyin irade edilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Sorusunu sormak gerekecektir. Zira bir şeyin tercih konusu olması öncelikle birden fazla tercih şikkının varlığını gerektirir. Bu da bu şıklara ait bir bilginin varlığını zorunlu kılar. Hatta bu şıkları bilme derecesinin kesinliği ve açıklığı oranında tercih edilme imkanının da artacağı söylenebilir. Şıklardan birini benimseme veya terk etme de bundan sonra geçerli olabilir. Bu anlamda Gazali'nin; *bilgi* → *irade* (tercih etme) → *kudret* (belirlenen tercihi meydana getirme) şeması, Tanrı alem ilişkisini açıklamada daha tutarlı görünmektedir.

Tanrı'nın insanlarla ilgili planlarını değiştirmesi ve şartlı bazı ifadeleri kullanmasından dolayı onların gelecekte işleyeceklerini bilemeyeceğine dair tez de aynı şekilde tartışmaya açık, zayıf bazı noktaları içermektedir. Her Őeyden önce, bir Şeyi önceden bilmenin bir karar ya da planı değiştirmemeyi zorunlu kıldığı iddia edilemez. Bir Şeyin önceden hem bilinmesi hem de değiştirilmesi savunulabilir. Örneğin, A Şahsı, geleceğe ilişkin çeşitli Őıklar arasında X'i tercih edeceğine, bundan vazgeçip Y'yi yaptığı takdirde, Tanrı'nın önceden A'nın tercihiyle ilgili X'i bilirken sonradan bu bilgisinin/inancının yalnızlandığı anlamına gelmez. Aksine Tanrı'nın A Şahsının yine kendi zgr istenciyle X'ten vazgeçip, Y'yi yapacağına dair bilgisini ifade edebilir. Dolayısıyla insanların yaptıkları eylemlerinden dolayı örneğin, günah işleyecekken, vazgeçip iyilik etmelerinden dolayı Tanrı'nın onları affetmesi kendi gelecek eylemlerini (ya da insanın eylemlerini) bilmediğini gerektirmediği gibi sadece insanların kendi kararlarını değiştireceğini bildiğini gösterebilir. Gazali'nin dediği gibi, "ancak Allah'ın bilgisinde değiştiğini bildiği Şeyler değişir"³⁰⁶

Şayet bilgiye bir sınır konulacaksa, bu ancak Tanrı'nın doğasından kaynaklanan, diğer bir ifadeyle ilahi sıfatların gerektirdiği bir sınırlama olabilir. Nitekim Swinburne'n savunduğu Şıklardan biri de budur. Bundan hareketle o Tanrı'nın yetkin iyiliğinin onu sadece ahlaki doğruları yapmaya sevk edeceğini belirtir. Bir adım daha atıp, bu tür bir sınırlama anlayışının aslında sınırlama olarak tarif edilmesinden çok, sıfatların birbirini gerektirmesi ve tutarlılığı olarak tanımlamanın daha yerinde olacağı iddia etmek yanlış olmayacaktır. (Swinburne'n de sıfatların tutarlılığıyla aslında bunu iddia ettiğini ama tüm sıfatlar için bunu tutarlılıkla savunamadığını belirtmiştik.)

Bu durumda, "Tanrı her Şeyi bilir" demekle, ilahi bilgiyi yine Tanrı'nın irade ve kudretiyle karşı karşıya getirmek ya da birinin diğerini sınırlamasını gerektirdiği sonucuna varmak gerekmemektedir. Bunun yerine, Tanrı her Şeyi bilir ve bu bilgisine göre dilediğini irade eder ve kudretiyle de onları var eder demek daha tutarlı olacaktır. İlahi ltuf, kerem ve hikmet gibi yetkin sıfatların da ilim irade ve kudret gibi zorunlu sıfatları bütünleyici olarak kabul edilmesi, aynı zamanda ahlaki düzenin de kaynağı olan

³⁰⁶ *Mi'racu's-Salikin*, s. 67

Tanrı'nın yetkinliği için, hem zorunlu hem de tutarlı bir tanımlama açısından kaçınılmaz görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında " Tanrı her şeyi bilir ama abes iş yapmaz" denebilir. O kendi iradesiyle ilmi gereğince özgür tercihte bulunabilen failer yaratabilir ancak, bu O'nun bilgisinin ya da iradesinin sınırlandırıldığı anlamını da zorunlu kılmaz. Bunun yerine, insanın sınırlı kapasitesi veyaşamını belirleyen şartlara referansla, insanın hürriyetine ve bilgisine belirli kısıtlamalar getirdiğini söylemek daha makul olacaktır.



Sonuç

Tanrı'nın bilgisi ile ilgili tanımlamada ilahi bilginin tanımının doğası, sınırları ve öne çıktığını görmekteyiz. Bu anlamda Tanrı'nın bilgisini tanımlayan "Tanrı'nın her şeyi bildiği" iddiasında Gazali ve Swinburne'nün Tanrı'nın doğası ve bilgisi hakkındaki temel varsayımlar önemli ölçüde belirleyici olduğu söylenebilir. Bu varsayımlar, Gazali için, Tanrı'nın ezeli ve değişmez yetkin sıfatlara sahip olması ve Zat olarak diğer varlıklardan farklı olduğu gibi, niteliklerinin de mahiyet olarak farklı olduğu kabulleridir. Swinburne ise, mahiyet olarak insana benzemezliğini vurgulamakla birlikte, Tanrı'nın zamanda olması ve değişmesi gibi geçiciliği barındıran temel bazı varsayımlardan hareket etmektedir. Bu varsayımlar doğrultusunda Swinburne, Tanrı'nın iradesi ve insanın özgür istenci adına Tanrı'nın bilgisinde bir sınırlamayı benimsemektedir.

Öncelikle Tanrı'nın varlıkla ilişkisinde ilahi sıfatları (özel bir zorunlulukla) benimseyen her iki düşünürün, Tanrı'nın eşyayı yetkin bir bilgiyle bildiğini benimsediklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Swinburne, bazı sınırlamaları bu yetkinliğe aykırı görmezken, Gazali'nin herhangi bir sınırlamayı tanrısal bir eksiklikle özdeş kabul ettiği anlaşılmaktadır. İlahi doğanın gereği olarak benimsenen yetkin sıfatın bu niteliği, aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki ontolojik ayrımın temel göstergesi olarak benimsenmektedir.

Tanrı'nın zamansal değişkenleri nasıl bildiği sorunu ilim sıfatı ile ilgili tartışılan en temel sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz Tanrı'nın zamansal değişkenleri nasıl bildiği sorunu Tanrı'nın zamanda olup olmadığı ön kabulüyle doğrudan ilgilidir. Zamansız bir Tanrı aynı zamanda değişmez bir Tanrı olduğundan, zamansal durumlara ilişkin bilgisinin O'nun yetkinliğine ve değişmezliğine hanel getirmeyecek şekilde anlaşılmasına yönelik bazı teorilerin geliştirildiği görülmektedir. Zamansızlık teorilerinin temel savı, Tanrı'nın zamansal tüm olguları ilahi bilgide bir değişim olmaksızın ezeli ve zamansız olarak bildiğidir. Bu kabulde Tanrı'nın geçmiş, gelecek

şimdi gibi zaman periyodlarıyla bildiği iddiası dışlanmaktadır. Bu da Tanrı'nın zamansal değişkenleri doğrudan değil, dolaylı bir yolla bilebildiği anlamına gelmektedir.

Zamanlı bir varlığın değiştiği ilkesi, Tanrı'yı zamanda bir varlık olarak kabul edenlerin de benimsediği bir sonuçtur. Ancak her iki anlayışın kalın çizgilerle ayrıldığı nokta; birincilerde Tanrı için değişimin bir noksanlık, ikincilerde de bir gereklilik olarak kabul edilmesidir.

Bu sorun çerçevesinde (tezimizde yer verdiğimiz) üç temel tezdten birincisi, Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliğini korumak için, Tanrı'nın zamansal değişkenleri zaman içinde bilemeyeceğini iddia eden zamansızlık tezidir. Bunun İslâm felsefesindeki en belirgin örneğinin Gazali'nin eleştiri ve iddialarına muhatap olan İbn-i Sina olduğu söylenebilir. Boethiusçu, eşzamanlılık anlayışı da Batı ilahiyatında en etkin anlayış olmuştur.

İkinci tez, Tanrı'nın zamanda olduğunu savunan ve zamanda olan bir Tanrı'da özsel olmayan bir değişimin olmasını teizmin Tanrı anlayışıyla daha tutarlı bulan görüştür. Tezimizin ikinci örneği olan Swinburne aynı zamanda bu anlayışın önemli bir savunucusudur. Bu anlayışta, Tanrı'nın zamanda olması ve değişmesi varsayımlarından hareketle, zamansal değişkenleri aynı zaman periyodlarıyla (doğrudan) bilmesinde bir engel görülmemektedir.

Ele aldığımız üçüncü tez ise, adeta bu iki tezin bir uzlaşımı gibi görünen; hem Tanrı'nın zamansızlığını ve değişmezliğini hem de tüm zamansal değişkenleri zaman periyodları içinde aynı bilgi ile bildiğini savunan, Gazali'nin ileri sürdüğü tezdır.

Şüphesiz bu üç tezin de "her şeyi bilme" olarak nitelenen ilahi bilgi ile ilgili sorunların bazı noktalarını aydınlatıcı ve çözüm niteliğinde olan kısımları bulunmaktadır. Ama aynı zamanda bu açıklama ve çözümlerin büyük bir kısmının hem tek boyutlu olduğu hem de beraberinde konu ile ilgili yeni sorular getirdiği inkar edilemez.

Zamansızlık tezine baktığımızda, özellikle Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliğinin temel kabul olarak benimsendiğini görmekteyiz. Her ne kadar Tanrı'nın tüm zamansal durumları bildiği inkar edilmiyorsa da, Tanrı'nın zamandaki her bir varlıkla, özellikle insanla birebir bir bilişsel bağının olduğu göz ardı edildiğinden, dinin

Tanrı ile ilgili taleplerini karşılamaktan uzak görülmektedir. Bu itiraz Gazali'nin filozoflara yaptığı eleştirilerde öne çıktığı gibi, Swinburne gibi zamandaki Tanrı anlayışını benimseyenlerin de –Kutsal metinlere dayanarak- yaptığı temel bir eleştiriyi oluşturmaktadır.

Bu anlamda İbn-i Sina'nın geliştirdiği tezin, her bir insanla dua ve ibadet yoluyla doğrudan bir ilişkiyi öngören İslâm'ın Allah inancıyla bağdaştığını iddia etmek kolay değildir. Hatta Hocazade'nin “tümel bilmeyi dinin maksadı için yeterli görmesi”, ya da Fazl'ur-Rahman'ın, İbn-i Sina'nın tezini; “filozofun hem kendi felsefi tutarlılığını sürdürme hem de dinin taleplerini karşılamaya yönelik akıllıca bir tez” olduğu görüşleri bazı açılardan makul karşılanırsa da, filozofun temel iddiaları bu yaklaşımı haklı çıkartacak kadar dini içerikli görülmemektedir. Tanrı'nın bilgisini özsel olarak kabul edip, varlıkla ilişkisinde sıfatları dışlayan, Tanrı'nın bilgisini varlığın ilk nedeni olmak ve varlığa ait genel ilkeleri bilmekle sınırlayan bir yaklaşım, her haliyle Tanrı'nın zamanda aktif ve doğrudan bilgi sahibi olmasını zayıflatan bir anlayışı sergilemektedir. Hatta Tanrı'nın zamana doğrudan müdahalesini dışlayan böyle bir yorumun deist bir Tanrı anlayışına kapı aralayacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'dan referansla İslâm'ın Allah inancını benimseyen Gazali'nin, (filozofları küfürle ithamı konumuzun dışında olduğundan, göz ardı ederek) eleştirilerinde haklı olduğu söylenebilir. Çalışmamız açısından daha çok önem arz eden durum ise şüphesiz düşünürün konu ile ilgili felsefi gerekçelendirmeleri olmuştur.

Şüphesiz İbn-i Sina'nın geliştirdiği; tikellerin tümel olarak bilinebilirliği tezinde Tanrı'nın tikelleri bilmediği iddiası bulunmamaktadır. Nitekim Gazali'nin de filozofa böyle bir ithamda bulunduğu söylenemez. Gazali'nin itirazı, tikelin (doğrudan) tikel olarak değil, ancak tümel olarak bilineceği iddiasına yöneliktir. Gazali tikelin sadece tümel yolla bilindiği iddiasını ilahi bilgide bir sınırlama ve noksanlık olarak görmekte ve bu yorumun kendisine ibadet edilen bir Tanrı anlayışını zedeleyeceğini benimsemektedir. Bu açıdan bakıldığında, düşünürün eleştiri ve savunmalarının dini karakterli bir savunma olduğu da göz ardı edilmemelidir. O adeta dini bir Tanrı anlayışını, hatta Kur'an'ın tanıttığı “Allah” inancını savunmada felsefi-teolojik bir çaba içindedir.

Gazali, Tanrı'nın bilgisi hakkında ileri sürdüğü eleştiri ve iddialarında Tanrı'nın zati ve sıfatlarıyla ilgili temel bazı kabullerden yola çıkmaktadır. "Allah" dendiğinde, tüm isim ve sıfatlarıyla birlikte benimsenen yetkin bir varlığın anlaşıldığını savunan düşünür, Tanrı'nın diğer varlıklarla olan mahiyet ayırımını esas almaktadır. Bu ayırım, Tanrı'nın tüm yetkin sıfatlara sahip olmasını gerektirdiği gibi, sonradan olmuşluğun gerektirdiği tüm eksiklik ve geçicilik niteliklerinden de uzak olmasını zorunlu kılar. Bu ayırım, Allah'ın silik anlamda da olsa (görme, işitme, bilme v.b.) sıfatlarının örneklerini üzerinde taşıyan insan için de geçerlidir. Bu yönüyle düşünür açısından Tanrı'ya atfedilen antropomorfist öğelerin fonksiyonu da birer analogi olmaktan öteye geçmemektedir.

Tanrı'yı zamanın ve mekanın yaratıcısı olarak kabul eden ve zamanın Tanrı'nın eylemlerini (ve bilgisini) bağlamadığını benimseyen Gazali, Tanrı'nın zamansal değişkenlere ilişkin bilgisini açıklamada ne Tanrı'nın sadece zamansız ve tümel yolla bildiğini kabullenmekle yetinmekte, ne de zamandaki değişen olgu ve önermeleri bilmenin O'nda bir değişim gerektirdiğini benimsemektedir. Aksine, sentezci bir yaklaşımla her iki tezi uzlaştıran bir görüş sergilemektedir. Bununla Tanrı'nın ezeli ve değişmez tek bilgi ile değişen tüm zamansal olguları, onların meydana geldiği aynı anda değişmeksizin bildiğini savunmaktadır. Tanrı'nın zamansızlığında ısrar ederken, zamansal varlıklarla ilgili bilgisini izafi bir ilişkiye dayandırmayı da bilginin değişmezliği için en güçlü gerekçe olarak ileri sürmektedir. Buna göre, varlıklardaki çeşitlilik, farklılık ve değişimlerin bilgi ile ilişkisi özsel değil, ilişkisel olduğundan, bu durum bilgide ve bilen özünde bir değişim meydana getirmez. Varlıklar onlara taalluk eden irade ve kudretle belirli bir zaman ve mekanda, var olmaları için yeni bir bilgi gerekmeksizin, nasıl olacaklarsa o şekilde meydana gelirler. Bu var olma aşamalarında değişen sadece değişime açık olan sonradan olan (hadis) varlıklardır. Diğer bir deyişle, sadece Tanrı'nın önceden değişeceğini bildiği şeyler değişime maruz kalmaktadır. Bunların hiçbiri Tanrı'da ve O'nun bilgisinde bir yenilik, eklenme ve değişim meydana getirmez.

Gazali'nin düşüncesinde, ezeli ve değişmez olan ilahi bilginin geleceği ve insanın iradi tercihlerini de kuşattığı kabul edilmekle birlikte, bu durum geleceğin

zorunlu bir belirlenim altında olduğu anlamına da gelmemektedir. Zira gelecek bir imkanlar alanı olduğu gibi, bilgi de nitelik olarak belirleyici değil, aksine varlıkla ilişkisinde nötr bir ilişki içindedir.

İlahi doğaya paralel olarak, sonsuz olan ilahi bilginin kuşatıcılığı ve sınırsızlığının insanın iradi tercihlerini ve özgürlüğünü de kapsadığı anlaşılmaktadır. Bu da sınırsız ilahi bilgi içinde insana bir irade özgürlüğünün tanındığı anlamına gelmektedir.

Düşünürün sisteminde Tanrı'nın herhangi bir sıfatının diğer sıfatlarını sınırlaması ya da dışlaması anlamsız bir yaklaşım olarak görülmekte, bunun yerine sıfatlar birbirinin şartı ve lazımı olarak kabul edilmektedir. Tanrı'nın eylemi, ilim→ irade → kudret ilişkisi içerisinde gerçekleşmekte ve bu sıfatlar da birbirinin şartı olmaktadır.

Dualara cevap veren, ibadete layık olan bir Tanrı'nın insanın yapıp ettiklerinden haberdar olması kaçınılmazdır. Bu da Tanrı'nın değişen zaman periyodlarındaki tüm olguları/önermeleri; cümle ve ifadelerle birlikte bilmesini gerektirir. Böyle bir sonuç Kur'an-ı Kerim ve diğer Kutsal Kitaplar gibi Tanrı'nın insanlarla irtibat kurduğu ilahi hitaplarda da ısrarla vurgulanmaktadır.

Kur'an'a baktığımızda, Allah'ın hem değişmezliğini ve benzersizliğini hem de zaman periyodları içinde bildiğini gösteren birçok ifadeye rastlamak mümkündür. Bu konuda Mücadele Suresinin hemen başında geçen ayet dikkat çekicidir: "Allah kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikayette bulunan kadının sözünü işitti. Allah sizin (ikinizin) konuştuklarınızı işitir. Çünkü Allah işiten ve görendir" (58/1) Burada, Allah'ın insanların günlük işlerine kadar tüm ilişkilerinden haberdar olduğu ve onları doğrudan bildiği anlaşılmaktadır. Açıkçası, Kur'an bütün olarak ele alındığında, Allah tarihe müdahale eden, insanının hayatıyla ilgili tüm olaylara mdhil ve zamanda aktif bir varlık olarak anlaşılmaktadır. Öbür taraftan "hiçbir şey O'na benzer değildir. O işiten ve görendir" (11/42) gibi ayetlerden diğer tüm varlıklarla mahiyet ayırımına sahip olduğu anlaşılan ve " O doğmamış, doğurmamıştır" (112/3) gibi analogilerle kendisine zamansal sonradanlığa ilişkin herhangi bir niteliğin atfedilmediği, bununla birlikte Allah'ın değişen tüm zamansal varlıkları tanrısal yetkinlikle, değişmeksizin bildiği anlaşılmaktadır.

Bu anlamda Gazali'nin, Tanrı'nın bilgisini açıklamada Kur'an'ın "Allah" anlayışını göz önünde bulundurduğu ve dini bir duyarlılıkla, felsefi bir çaba içerisinde olduğu gözlerden kaçmayacaktır.

Tezimizin ikinci örneği olan Swinburne'ün görüşlerine baktığımızda, Tanrı'nın bilgisini tanımlama ve bu tanımlamayı gerekçelendirmede bazı varsayımlarla birlikte bazı ön kabullerden de hareket ettiği görülmektedir. Tanrı'nın zamanda bir varlık olduğu ve özsel olmayan bir değişime maruz kaldığı anlayışı düşünürün Tanrı hakkındaki varsayımlarını oluştururken, önermeye (ifade ayırımıyla birlikte göz önüne alındığında) yüklediği anlam doğrultusunda, geleceğin ve özgür failerin iradi tercihlerinin bilinmeyeceği şıkları da zamansal düzlemdeki objelere ilişkin iki temel varsayımı oluşturmaktadır. Düşünürün ön kabulü ise, Tanrı'yı zayıflatılmış, sınırlanmış bir bilgi ile nitelenmenin teizm açısından daha tutarlı olduğudur. Bu anlamda "Tanrı'nın her şeyi bilmesinin" sınırlı bir yolla anlaşılması gerektiğini savunan Swinburne'ün bu iddiasıyla aslında "Tanrı her şeyi bilir" tanımını kanıtlamaya çalışmaktan çok, "Tanrı'nın da bilmediği bazı şeyler vardır" iddiasını geliştirdiğini söylemek fazla abartılı olmayacaktır.

Zamansız Tanrı anlayışının Hıristiyan teolojisiyle uyummadığını belirten Swinburne, zamansız bir Tanrı'nın her şeyi bildiği iddiasının da (analoji yoluyla olan bir benimseme dışında) geçerli olmadığını ispat etmeye çalışır. Düşünüre göre, bir kısım şeyler/önergeler belirli bir zaman diliminde bulunmayı gerektirdiğinden, sadece o önermeyi söyleyen kimse tarafından tam doğru olarak bilinebilir. Bu öncüllere dayanarak, Tanrı'nın da zamanda olması gerektiğini ve zamanın Tanrı'yı da bağlayıcı olduğunu benimseyen düşünür, bunu Tanrı'nın değişen olgu ve önermeleri bilmesinin en tutarlı yolu olarak görür. Ancak düşünürün felsefi çıkarımlarında bütün bu öncül ve sonuçlar da bilinen anlamda Tanrı'nın her şeyi bilmesi için yeterli olmamaktadır. Diğer bir deyişle düşünürün Tanrı'yı zamana dahil etmesi de Tanrı'nın tüm zamansal değişkenleri bilmesi için yeterli olmamaktadır. Zira her şeyi bilmenin makul sınırı "mantıksal imkan" dahilinde olanları bilmektir. Bu sınırlama doğrultusunda zamanda olan bir Tanrı'nın "her şeyi bilme" niteliği ancak, "mantıksal imkan dahilinde ve Tanrı için yanlış olma ihtimali olmaksızın zihninde bulundurması mümkün olan (belli zaman

ve şeylerle sınırlı) önermeleri bilmesi” anlamında kabul edildiği takdirde doğru bir tanımlama olacaktır.

Bu mantıksal imkanın sınırları gereği, nerdeyse antropomorfist bir indirgemecilikle, bizim gelecek hakkındaki durumları bilme imkanımız olmadığı gibi, Tanrı'nın da gelecek bir durumu kesin bir doğrulukla bildiği iddia edilemez. O'nun sadece –şans eseri denk gelen doğrular dışında- gelecekle ilgili inançlarının olduğundan bahsedilebilir. Buna paralel olarak, Tanrı hem kendisinin hem de kendisine özgür tercihlerde bulunma fırsatı verdiği insanların iradi tercihlerini (muhtemel olmalarından dolayı) biliyor değildir. Düşünüğe göre, bunları bilmek özgürlüğün kısıtlanması anlamına gelecektir. Görüldüğü gibi bu sınırlamalar, “Tanrı her şeyi bilir” tanımlamasını “Tanrı'nın da her şeyi bilme durumunda olmadığı” sonucuna götürmektedir. Ancak Swinburne mantıksal imkanın belirlediği sınırlamalara dayandığından bu yaklaşımını ilahi yetkinliğe aykırı bulmamaktadır. Zamanın kendisini bağlayıcı olduğu, değişime maruz bir Tanrı anlayışının bu haliyle üstün sıfatlara sahip bir üstün insan anlayışını andırıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. O da insan gibi geleceği kesin olarak bilmeyen ve her an sürprizlere hazır bir varlık olacaktır. Swinburne bu riski kudret sıfatıyla kapatmaya çalışmaktadır. Tanrı geleceği bilmesede onu kontrolü altında bulundurabilmektedir. Ancak bir eylemde bulunurken yahut bir plan yaparken, bilginin güçten önce olduğu varsayımının daha makul bir yaklaşım olacağı da söylenebilir.

Tanrı'yı zamanda daha etkin, tüm değişimleri bilen ve insanla daha aktif bir iletişim içinde olduğunu savunmak amacıyla geliştirilen, Tanrı'nın zamanda bir varlık olduğu tezi bu özellikleriyle Gazali'nin tezine bir alternatif olmaktan çok, zamansız bir Tanrı'nın zamansal durumları zaman periyodları içinde bilemeyeceğini savunan zamansızlık tezlerine karşı bir antitez niteliğinde olduğu görülmektedir. Bu anlamda tezimizde tartıştığımız Swinburne'cü bir yaklaşım Gazali'nin Tanrı'nın hem zamansızlığını hem de zaman periyodlarındaki dizinsel olgu ve önermeleri bildiği iddiasını tutarsız olarak görebilir, ancak ona karşı bir tez olarak değerlendirilemez.

Diğer taraftan hem Gazali'nin hem de Swinburne'ün Tanrı'nın zamansal tüm olgu ve önermeleri (birebir) bildiğini savunmaları, onların ortak noktalarını oluşturduğu söylenebilir. Buna karşın, Swinburne'ün zamanlı Tanrı anlayışı ve İbn-i Sina

örneklisindeki zamansızlık tezleri kendi içlerinde tutarlı olarak kabul edilse de tek yönlü çözüm örnekleri olma sınırlılığında kurtulamamaktadırlar. Zamansızlık anlayışında Tanrı'nın yetkinliği adına O'nun zamana ilişkin bilgi ve tasarrufu kısıtlanmakta ve bu haliyle deist bir Tanrı anlayışına kapı aralanmaktadır. Zamanda Tanrı anlayışı da Tanrı'nın zamandaki tasarrufu adına O'nun yetkinliği ve değişmezliğinden ödün verme durumunda kalmaktadır.

Gazali'nin geliştirdiği tez bu anlamda hem Tanrı'nın yetkinliğini koruma hem de zamanda aktif bir varlık olduğunu savunmakla ibadete layık bir Tanrı anlayışını temellendirme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle teizmin savunduğu bir Tanrı anlayışına daha yakın olduğu da açıktır. Ancak, Gazali'nin iddialarının çoğunlukla filozoflara karşı geliştirdiği eleştiriler şeklinde olduğu göz önüne alınırsa, felsefi bir tezden çok dini bir savunma niteliği daha çok öne çıkmaktadır. Bunun en güzel bir örneği, onun ilahi durumların (umuru'l-ilahiyyeti) akılla bilinemeyeceğini iddia etmesidir. Bu yönüyle tezin daha çok geliştirilmesi ve gerekçelendirilmesi gerektiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Gazali'nin tezi görünüşte bir ikilem arz ediyorsa da, mahiyet olarak sonlu varlıklardan ayrı olan ve yetkin niteliklere sahip bir varlığın zamanla ilişkisinin, bizim tecrübelerimizle aynı zamansal ve uzamsal düzlemde olması gerektiği iddia edilemez. Tanrı'nın zamanla ilişkisi her zaman insanın zamanla ilişkisine indirgenmek durumunda değildir. O'nun zamansız ve yetkin olması bizim sonlu ve geçici olan tecrübelerimizi aşan bir bilgi ve tasarrufu gerektirebilir. Bizim zamansız bazı doğruları (matematiksel doğrular gibi) kavramamız çoğu zaman imkan dahilinde olduğu gibi, zamansız bir Tanrı'nın da zamansal değişkenleri bilmesine bir mani olmayabilir.

Kaynakça

- Aristo, *Metafizik*, terc. Ahmet Arslan, İstanbul:Sosyal Yayınları, 1996.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.
- Boetius, "God is Timeless", *Philosophy of Religion, Selected Readings*, Ed. Michael Peterson, Willam Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, New York:Oxford University Press, 1986.
- Bolay, Süleyman, Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali, Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1993.
- Casteneda, Hector-Neri, "Comments and Criticism", *Journal of Philosophy*, Vol. LXIV, No. 7 April, 1967.
- Cross, A. C., Mosley, A. D., "Bilgi İnanç ve Formlar", *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, C.I İdealar Kuramı*, (içinde), terc ve der., Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları,1989.
- Demos, Rafael "Formlar ve Gerçekler,, *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, C.I, İdealar Kuramı*, (içinde), terc ve der., Ahmet Cevizci Ankara:Gündoğan Yayınları, 1989.
- Farabi, *Ârâu-ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dairetu'ul-Osmaniyye,1345.
- *Kitab'ul-Füsûs*, Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dairetu'ul-Osmaniyye,1345.
- *Kitabu' s-Siyasetu'l-Medeniyye*, Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dairetu'ul-Osmaniyye, 1346.
- Fazlu'r-Rahman, *İslâm*, terc. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı, Modern Mantık ve İman*, terc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 1999.
- Fitzgerald, Paul, "Stump and Kretzmann, on Time and Eternity", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXII, No. 5, May, 1985.

Gale, R., M., "Indexical Signs, Egocentrik Particular and Token Reflexive Words", *Encyclopedia of Philosophy*, C. IV. edited in chief. Paul Edwards, New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1967.

————— "Proposition, Judgements, Sentences, and Statements, *The Encyclopedia of Philosophy*, C.VI, edited in chief. Paul Edwards, New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1967.

————— "Omniscience-Immutability Argumant", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 23., No.4, 1986.

Galloway, George, *The Philosophy of Religion*, Edinburgh: T and T Clark, 1960.

Gazali, "El-Hikme fi Mahlûkat-İllahî", *Mecmuatu'r-Resâil* (içinde), Beyrut: Daru'l-Kutubu'lİlmiyye, 1996.

————— *El-İktisat fil İ'tikat*, Beyrut:Daru'l-Kutûbu'l İlmiyye, 1988.

————— *İhyâ-u Ulûm'ud-Din*, Mısır: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1317.

————— *Kitabu'l Erbâîn fi Usul'ud-Din*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l İlmiyye, 1988.

————— "Kitabu'l Kavâid'ul-Akâid", *İhyâ ü Ulûmû'd-Din*, (içinde), C.I, Mısır: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1317.

————— *El-Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Lahi'l- Hüsna*, Beyrut: Daru'l-Kutûbu'l İlmiyye, 1324,

————— *Makasıdu'l Felâsife*, tahkik. Süleyman Dünya, Beyrut: Daru'l-Kutûbu'l İlmiyye, 1961.

————— "Mi'râc'us-Sâlikîn", *Mecmuatu'r-Resâili'l-İmami'l-Gazali*, (içinde), Beyrut: Mektebu'l Buhûsi ve'd-Dirâseti fi Dar-il Fikri, 1996.

————— *Tahafüt'ül-Felâsife*, (Arp-İng. karşılaştırmalı metin), İng. terc. Michael E. Marmura, New York: Brigham Young University, 1997.

Helm, Paul, *Eternal God, A Study of God without Time*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Higginbothan, James, "Tenset Thought", *Direct Reference, Indexicality, and Propositional Attitudes*, ed. Woltgan Kunne, Albert Newen, Martin Anduschus, California: Center for the Study of Language, and Information, 1997.

Hughes, Gerard J., *The Nature of God*, London: Routledge, 1995.

- Hume, David, *Din Üstüne*, terc. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- İbn-i Rüşd, *Fasl'ul Makal*, (Arapça metinle birlikte), Türkçe terc. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları 1992.
- *Tahafüt' et-Tahafüt*, (üç Tahafüt bir arada), tashih. İbrahim Fehmi ez-Zerbani, Mısır: Matbaatu'l-Amire, 1903.
- İbn-i Sina, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, Tahkik. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetu'n-Nu'man, 1992.
- *El-İşarat ve't-Tenbihat*, (*Lûbâb'ul -İşârât*'la birlikte, şerh. Fahreddin-i Râzi), Tahran: İntişarat-ı Danişgah-i Tahran, 1339.
- *Kitabu Ū'yûnu'l-Hikme*, Tahran: 1331.
- *En-Necât*, (*Muhtasaru's-Şifâ*), Mısır: Matbaa-i Saade, 1331.
- *Eş-Şifâ*, (ilahiyat), tahkik. Ebû Kanwati- Said Zayid, Mısır: (tarihsiz).
- John, M. R., "Platon'da Bilgi ve Değer", *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, C.I, *idealar Kuramı*, (içinde), terc ve der., Ahmet Cevizci Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.
- Kenny, Anthony, "Tann'nın Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti", terc. Hanefi Özcan, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 6, İzmir, 1989.
- Kretzmann, Norman, "Goodness, Knowledge, and Indeterminacy in Philosophy of Saint Thomas", *Journal of Philosophy*, Vol.LXXX, No. 10, October 1983.
- Kretzmann, Norman -Stump, Eleneor, "Comments and Criticism, Atemporal Duration, A Reply to Fitzgerald", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXIV, No.7, April, 1967.
- "Eternity", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVIII, No. 8, August, 1981.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Küyel, Mübahat, Türker, *Üç Tahafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, terc. Turan Koç, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.
- Mann, William, E., "Simplicity and Immutability in God", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIII, No. 91. September, 1983.

- Mauter, Thomas, *Dictionary of Philosophy*, New York: Penguin Books, 1997.
- Morris, Thomas, V., "Properties, Modalities, and God", *The Philosophical Review*, XCIII, No.1 January, 1984.
- Özcan, Hanefi, "Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı. 5, İzmir, 1989.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.
- Perry, John, "Reflexivity, Indexicality and Names", *Direct Reference Indexicality, and Propositional Attitudes*, ed. Woltgan Kunne, Albert Newen, Martin Anduschus, California: Center for the Study of Language, and Information 1997.
- Pike, Nelson, *God and Timelessness*, New York: Schocken Books, 1970.
- "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds", *The Philosophical Review*, No. April, 1977.
- Platon, *Timaos*, terc. Erol Güneş-Lütfi Ay, İstanbul: M.E.B., 1997.
- Plotinus, *Enneadlar*, terc. Zeki Özcan, Bursa: Asa, 1996.
- Prior, A., N., *Object of Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, terc. A. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kambur Yayinevi, 1994.
- Swinburne, *The Chorense of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- *The Christian God*, New York, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- "God and Time", *Reasoned Faith*, ed. Eleneor Stump, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- *Revelation, From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- "Tensed Facts", *American Philosophical Quarterly*, Vol.27, No.2, April 1990.
- Şeyh, M. Sait, "Gazali, (metafizik)", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (içinde), ed. M. M. Şerif, Türkçe terc. ve ed. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Websberg, Andreas, "İdealar Kuramı", *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, C.I *İdealar Kuramı*, (içinde), terc ve der., Ahmet Cevizci Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.

Wolterstorff, Nicholas, "God is Everlasting", *Philosophy of Religion, Selected Readings*, ed. by Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, New York: Oxford University Press, 1986.

Zagzebski, Linda, "What is Knowledge", *Epistemology*, ed. J. Greso, E. Sossa, Malden: Blackwell Publishers, 1999.



TEZ ÖZETİ

Bor, İbrahim, Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, VI+120s.

Tez giriş ve sonuç bölümlerinin dışında, üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında, Tanrı'nın bilgisi sorunu ve bunun diğer bölümlerde nasıl tartışılacağı ele alınmaktadır.

Tanrı'nın bilgisini temellendirme sorunu olarak ele alınan birinci bölümde; dış dünya ve insandan hareketle, Tanrı'nın bilgisine ilişkin kanıtlar ile Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ile ilgili tanımlamalara değinilmektedir.

Tezin ana sorunu olarak belirlenen Tanrı'nın değişen olgulara ilişkin bilgisi ikinci bölümde ele alınmaktadır.

Bu bölümde, Tanrı'nın zamanlı ya da zamansız bir varlık olup olmadığı paralelinde, bilgisinin değişip değişmediği sorunu merkeze alınmaktadır. Sorunla ilgili olarak, Tanrı'nın bilgisinin değişmezliğini savunan teorilere genişçe yer verilmektedir. İbn-i Sina'nın Tanrı'nın tikelleri tümel yolla bildiğini savunan görüşlerine karşılık, Gazali'nin; "Tanrı'nın aynı bilgi ile -değişmeksizin- tüm değişkenleri bildiği" görüşü tartışılmaktadır. Swinburne'ün soruna yaklaşımı da, "Tanrı'nın mantıksal imkan dahilindeki önermeleri bilmesi" iddiası çerçevesinde ele alınmaktadır.

Üçüncü bölümde, mantıksal imkanın sınırları ele alınarak, Swinburne'cü yaklaşımda, Tanrı'nın geleceğe ve özgür failerin eylemlerine ilişkin önermeleri bilemeyeceği sonucuna varılmaktadır. Bu iddia aynı zamanda Tanrı'nın ve insanın iradesini savunma adına bilgisinin sınırlandırılması anlamına da gelmektedir. Bu bölümde Gazali'nin konu ile ilgili görüşleri hakkında, Tanrı'nın bilgisinde her hangi bir sınırlamanın tanrısal yetkinliğe aykırı olacağı ve onun sıfatlarının birbirini gerektirdiği sonucuna varılmaktadır..

Sonuç kısmında, Gazali'nin ileri sürdüğü; "Tanrı'nın hem değişmediği hem de değişken olguları doğrudan bildiği" görüşü, teizm açısından daha tutarlı görülmele birlikte, felsefi temellendirmeye ihtiyaç duyduğu belirtilmektedir. Swinburne'ün yaklaşımı ise, zamanda aktif bir Tanrı'yı anlayışını geliştirme çabası olumlu görülmele birlikte, Tanrı'nın bilgisini zayıflatılmış ve sınırlandırılmış bir yolla kabul etmesi teizmin Tanrı anlayışıyla tutarlı görülmemektedir.

SUMMARY

Bor, İbrahim, Divine Knowledge in Gazali and Swinburne, Master's Thesis, Advisor: prof. Dr. Recep Kılıç, VI+120p.

The thesis consists of three chapters apart from the introduction and the conclusion.

The introduction presents the problem of Divine omniscience and outlines the procedure to be followed in the chapters.

In the first chapter, the problem of the grounding Divine omniscience is examined by reference to the proofs available in the areas of the human knowledge and the external world.

The second chapter deals with the major problem our thesis, that is, God's knowledge of contingent truths or temporal facts. The main question is that if God is to know contingent truths whether He needs to be a temporal being or can He know them in a timelessly way? In this connection, both Ibn Sina's thesis that God can have the knowledge of particulars *via* universals and Ghazali's view that God can know particulars without there being a change in His knowledge whatsoever, are scrutinized. This chapter also examines Swinburne's contention that God can only know the logically possible propositions which He entertains.

The third chapter highlights the issues of Divine foreknowledge with respect to propositions whose truth involves the actions of free agents. In this connection, Swinburne's claim that God somehow puts self-restrictions on His knowledge of the actions of free agents for the sake of their freedom is criticized and Ghazali's contention that there can be no restriction on Divine knowledge is defended as a viable alternative.