

WILLIAM ALSTON'DA İLÂHÎ BİLGİNİN DOĞASI VE ZAMAN

WILLIAM ALSTON ON THE NATURE OF DIVINE KNOWLEDGE AND TIME

ABDULKADİR TANIŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof. Hitit University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Sciences

abdulkadirtanis@hitit.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5564-7384>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
10 Nisan 2019	10 June 2019
Kabul Tarihi	Accepted
8 Ekim 2019	8 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.551691	

ATIF/CITE AS:

Taniş, Abdulkadir, "William Alston'da İlâhî Bilginin Doğası ve Zaman - William Alston on the Nature of Divine Knowledge and Time", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 437-462

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



William Alston'da İlâhî Bilginin Doğası ve Zaman

William Alston on the Nature of Divine Knowledge and Time

Abstract

In the contemporary philosophy of religion, William P. Alston has proposed one of the most important views on the nature of divine knowledge. The basic reason for the view, which can be called as intuitive conception of knowledge, is that it is the perfect way to explain the nature of divine knowledge. According to the view, divine knowledge related to an entity or a fact is simply the immediate awareness of that entity or fact. The basic emphasis of intuitive conception of knowledge is that God knows all things with absolute immediate awareness, even without God's own mental representations. Therefore, divine knowledge does not include any belief or proposition since it implies indirectly knowing. It has been argued that these claims of Alston about the nature of divine knowledge have important implications for the relation between God and time. From this point of view, some thinkers have claimed that intuitive conception of knowledge requires God's timelessness, while others have claimed the opposite. In this study, although intuitive conception of knowledge seems more compatible with God's timelessness, I will argue that it is insufficient to explain the nature of divine knowledge. And I will give two reasons for this claim. If intuitive conception of knowledge is accepted, (i) it will limit the extent of divine knowledge and (ii) it cannot be preserved the different mode of being between God and temporal beings. Thus, I will conclude that intuitive conception of knowledge as described by Alston is not satisfactory in explaining the nature of God.

Keywords: Philosophy of Religion, Nature of God, Attributes of God, William Alston, Intuitive Conception of Knowledge.

Summary

One of the most important views in the contemporary philosophy of religion on the nature of divine knowledge has been asserted by William Alston. The view, which can be called as intuitive conception of knowledge, has been put forward in order to oppose the traditional view that divine knowledge contains some beliefs, propositions and internal representations, etc. According to intuitive conception of knowledge, God's knowledge of a fact consists of direct awareness of the fact in question. Direct awareness refers to the fact that the known entity or fact is bodily present to God's consciousness directly. The most important reason underlying Alston's use of

intuitive conception of knowledge is that it is the perfect way to explain the nature of divine knowledge. According to him, God's knowing a fact or an entity through a proposition, belief, or mental representation would not mean perfection for him since his knowledge would have been mediated by another means in such a case. Therefore, intuitive conception of knowledge, which means absolute immediate awareness, is the model of knowledge that best suits God's perfection.

The concept of intuitive knowledge advocated by Alston can be seriously challenged in two respects. First of all, the claim that the intuitive knowledge model is based, that the known fact or entity is bodily present to the consciousness of the knowing subject will create significant problems in terms of the classical assumptions of theism. The most fundamental challenge is how to preserve the different mode of being presupposed between God and temporal beings when intuitive conception of knowledge is accepted. Accordingly, theism has a sharp ontological distinction between God and temporal beings, assuming that they have very different modes of being in their relations to time. But the assumption that the temporal being is bodily present to God's consciousness implies that the temporal being is present to God's consciousness with its temporal characteristics. In this way, the fact that the temporal being is bodily present to God indicates either (i) that God is temporal with this being or (ii) that the temporal being is in fact timeless. Indeed, philosophers like William Hasker try to justify God's temporality based on intuitive conception of knowledge. Although Alston defends the idea that "a fact's being present to God directly or bodily does not mean that God shares the same mode of being with this fact", he is unable to show how it is possible. Moreover, the idea that the known fact or entity is bodily present to God's consciousness implies that the fact or entity in question is immanent to God. Especially, the example of "self-awareness of one's own consciousness states" given to explain intuitive conception of knowledge is remarkable. Because this example is generally presented as a situation in which the knowing-known distinction is eliminated. Given these considerations, how will the fundamental theistic idea that temporal beings and God have ontologically different mode of being, be protected? We can underline that the intuitive model of knowledge tries to eliminate the means such as beliefs or propositions in divine knowledge and to bring the knowing subject and the known object closer in order to explain the nature of divine knowledge in a perfect way. However, it is so controversial how far the intuitive model of knowledge

can preserve the different mode of being between God and temporal beings which theism presupposes.

Second, if we accept an intuitive conception of knowledge, it seems inevitable to limit the extent of divine knowledge. For example, consider counterfactual situations. Can God have knowledge of counterfactual situations? God should not have such knowledge in terms of intuitive conception of knowledge. For intuitive conception of knowledge assumes that the known fact is present to the consciousness of the person who knows directly. But counterfactuals do not exist actually. Thus, if God's knowledge consists only of intuitive knowledge, then He will not know any counterfactual because there is no being to be present to Him. For divine knowledge should consist of some propositions or mental representations to know situations such as "Actual world instead being as it is, it could have been such and such" or "if x had chosen b instead of a , it would have been such and such". Therefore, if the whole of divine knowledge is interpreted as intuitive, it seems a necessity to limit his knowledge to the actual situation. In other words, if the whole of divine knowledge is intuitive direct knowledge, and this knowledge requires that the known fact is bodily present to God, then divine knowledge will only cover the knowledge of the facts which have already existed.

Öz

Çağdaş din felsefesinde ilahî bilginin doğası konusunda önemli görüşlerden biri William P. Alston tarafından ortaya atılmıştır. Sezgisel bilgi anlayışı olarak adlandırabileceğimiz bu bilgi anlayışının savunulmasının temel gerekçesi, onun Tanrı'nın mükemmelliğiyle daha uyumlu olmasıdır. Bu bilgi anlayışı, Tanrı'nın varlık ve olgulara dair bilgisinin O'nun bu varlık ve olguların doğrudan farkındalığından oluştuğunu iddia eder. Bu bilgi anlayışının temel vurgusu, arada Tanrı'nın kendi zihinsel temsilleri dahi hiçbir vasıta olmaksızın O'nun her şeyi mutlak doğrudan bir farkındalıkla bildiğidir. Bu yüzden, Tanrı'nın bilgisi, dolaylı olarak bilme anlamına geleceği için inanç veya önerme şeklindeki öğeleri içermez. Alston'ın ilahî bilginin doğası konusundaki bu görüşlerinin, Tanrı-zaman ilişkisi konusunda da önemli imalarının olduğu iddia edilmiştir. Buna dayanarak bazı yorumcular sezgisel bilgi anlayışının Tanrı'nın zamansızlığını gerektirdiğini iddia ederken, bazı yorumcular da tam aksini iddia etmiştir. Bu çalışmada, sezgisel bilgi anlayışının, Tanrı'nın zamansızlığı düşüncesiyle daha uyumlu görünmesine rağmen, onun ilahî bilginin doğasını açıklama konusunda yetersiz olduğu iddia edilecek ve bu iddia için temel olarak iki gerekçe ileri sürülecektir. Sezgisel

bilgi anlayışı kabul edilirse, ilk olarak, bunun Tanrı'nın bilgisinin kapsamı konusunda bir sınırlılık yarattığı; ikinci olarak, Tanrı ve yaratılmış varlıklar arasındaki farklı varlık modunun nasıl korunacağı probleminin ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yüzden, Alston'ın savunduğu şekliyle sezgisel bilgi anlayışının ilahî bilginin doğasını açıklama konusunda doyurucu olmadığı söylenecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı'nın Doğası, Tanrı'nın Sıfatları, William Alston, Sezgisel Bilgi Anlayışı.

GİRİŞ

Alim-i Mutlak sıfatı geleneksel teist düşüncede Tanrı için düşünülen en önemli sıfatların başında gelmektedir. Bu sıfat kısaca Tanrı'nın her şeyi bildiğini dile getirmektedir. Tanrı'ya bu sıfatın atfedilmesinde ve bu şekilde O'nun her şeyi bildiğinin vurgulanmasında genel olarak bir uzlaşımın mevcut olduğu görülürken, söz konusu sıfatın nasıl anlamlandırılacağı hususunda son derece önemli anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Konu hakkındaki literatür göz önüne alındığında, özellikle ilahî bilginin doğasının nasıl anlaşılması gerektiği ve bu bilginin zaman içindeki varlığı ne şekilde içerdiği ya da bu bilginin mahiyeti üzerinden Tanrı'nın zamanla nasıl bir ilişkiye sahip olduğu konusunda birbirinden son derece farklı görüş ve iddiaların ileri sürüldüğü görülmektedir.

Hem Tanrı'ya ilim sıfatının atfedilmesinde hem de bu ilmin doğası hakkında bir çerçeve çizilmesinde başlangıç noktası olarak alınabilecek önemli temellerin başında mükemmellik düşüncesi gelmektedir. Tanrı'nın mükemmel olduğu düşüncesi, konu hakkında akıl yürüten düşünürler tarafından, genellikle hem Tanrı'nın her şeyi bilmesi gerektiği hem de bu her şeyi bilmenin doğasının belirlenmesi konusunda rehber olarak alınmaktadır. Bu açıdan, ilahî bilginin doğasının anlaşılması adına, söz konusu bilginin mükemmel olmayan/sınırlı insan bilgisiyle karşılaştırılarak bir çerçeve sunulmaya çalışılması çok sık karşılaşılan bir durumdur. Konu hakkındaki çalışmaların geneline bakıldığında, ilahî bilginin müzakere edildiği bağlamlarda sınırlı insan bilgisinin de gündeme getirildiği görülmektedir. Örneğin, insan bilgisine atfedilen çıkarımsal, eksik, yanılabilir, duyuşal şeklindeki sıfatlar, mükemmel olan Tanrı'nın sahip olduğu bilgi için bir eksiklik olarak görülmekte ve buna göre ilahî bilginin doğası anlamlandırılmaya çalışılmaktadır.

İlahî bilginin doğası konusunda modern din felsefesinde önemli ve dikkat çeken görüşlerden biri William Alston (1921-2009) tarafından ortaya konulmuştur. Alston'ın ileri sürdüğü görüş literatürde *Sezgisel Bilgi Anlayışı*

olarak isimlendirilmektedir. Özetle bu görüş, ilahî bilginin inanç, önerme veya herhangi bir zihnî temsil içermediğini, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bu öğeler aracılığıyla bilmediğini, daha ziyade O'nun bilgisinin doğrudan bir farkındalıktan/bilmeden oluştuğunu ileri sürer. Bu doğrudan farkındalıkta, bilinen olgunun kendisi doğrudan Tanrı'ya hazırdır. Alston'ın ileri sürmüş olduğu sezgisel bilgi anlayışı önemli tartışmalara konu olmuştur. Literatürde özellikle, bu görüşün Tanrı'nın zamanla ilişkisini belirleyecek önemli imalara sahip olduğu iddia edilmiştir. Bu çalışmada sezgisel bilgi anlayışı konusundaki tartışmalar iki başlık altında değerlendirilecektir. Birinci kısımda, sezgisel bilgi anlayışının mahiyeti eleştirel bir bakışla analiz edilecek ve bu anlayışın ilahî bilginin doğası konusunda nasıl bir çerçeve sunduğu ortaya konulacaktır. İkinci kısımda ise, söz konusu bilgi anlayışının Tanrı'nın zamanla ilişkisi konusundaki imaları müzakere edilecektir. Burada sezgisel bilgi anlayışının, Tanrı-zaman ilişkisi konusunda zamansız bir Tanrı düşüncesiyle daha uyumlu görünmesine karşın, iki önemli gerekçeden dolayı başarısız olduğu iddia edilecektir. Sezgisel bilgi modeline dayanarak bütün varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olması kabul edildiğinde, ilk olarak, teizmin Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasında öngördüğü ontolojik farklılığın nasıl korunacağı büyük bir problem olarak karşımıza çıkacaktır. İkinci olarak, ilahî bilgi yalnızca aktüel varlığın bilgisiyle sınırlanacak, Tanrı bunun dışında herhangi bir şeyin bilgisine sahip olamayacaktır.

1. ALSTON VE SEZGİSEL BİLGİ ANLAYIŞI

Yukarıda ifade edildiği üzere teist düşüncede, Tanrı'nın ilim sıfatına sahip olduğu ve her şeyi bildiği iddiası önemli ölçüde üzerinde uzlaşa sağlanan bir konudur. O zaman Tanrı'nın bilgisinin doğası, yani bildiği şeyleri tam olarak nasıl bildiği meselesi önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bilgi durumlarıyla ilgili mevcut örneklerin insan bilgisine ait olduğu hatırlandığında, Tanrı'nın bilme eylemi insaninkine ne ölçüde benzemektedir? İnsan bilgisiyle ilgili yapılan "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklindeki geleneksel tanımın Tanrı'nın bilgisine uygulanabilirliği mümkün müdür? Kısacası, Tanrı'nın her şeyi bildiği iddiasını nasıl anlamamız gerekir?

Tanrı'nın bilgisinin doğası konusunda öne çıkan önemli bir görüş, O'nun bilgisinin *önermesel* tarzda olduğunu dile getirir. Bu görüşe göre, Tanrı'nın bilgisi çeşitli önermeleri bilmekten veya onlara inanmaktan müteşekkildir. Alston'a göre, bu görüş, bilginin "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklindeki tanımına dayanmaktadır. Bilgi bu şekilde tanımlanunca, Tanrı'nın bilgisinin de çeşitli önermelere inanmak şeklinde ifade edilmesi doğal bir sonuç

olarak ortaya çıkmaktadır.¹ Bilindiği üzere geleneksel olarak bilgi, önermesel tarzda düşünülmüş (yani bilgi, özne ile doğru önermeler arasındaki ilişkiden oluşan bir olgu olarak tasavvur edilmiş) ve bir önermenin bilgi ifade edebilmesi için inanç, doğruluk ve gerekçelendirme şartlarını yerine getirmesi gerektiği iddia edilmiştir.²

Bilginin bu şekilde tanımlanmasının Tanrı'nın bilgisinin anlaşılması konusunda önemli imaları olmuş ve ilahî bilginin de önermelerden oluştuğu ifade edilmiştir. Literatüre bakıldığında Tanrı'nın bilgisinin genellikle bu şekilde tanımlandığına dair birçok örnek bulmak mümkündür.³ Bir örnek vermek gerekirse, Pike'ın, Tanrı'nın mutlak alim olmasını tanımlarken kullandığı "bir varlık ancak (1) bütün doğru önermelere inanması ve (2) yanlış olan herhangi bir önermeye inanmaması durumunda mutlak alim sayılır"⁴ (vurgular bana ait) şeklindeki tanımında ilahî bilginin çeşitli önermelere inanmak anlamında kabul edildiği görülmektedir. Alston'a göre, Anglo-Amerikan felsefi teoloji geleneğinde bu şekilde serbest bir biçimde Tanrı'ya inançlar atfedilmekte ve O'nun bilgisinin önermesel tarzda olduğu ileri sürülmektedir.⁵

İnsan bilgisinin ayrı önermelerden oluştuğunu ifade eden Alston, bilginin bu şekilde olmasının bizim sınırlılığımızdan kaynaklandığını öne sürmektedir. İnsan bilgisinin çeşitli önermelerle ifade edilecek tarzda ortaya çıkmasının iki önemli gerekçesi vardır. İlk olarak insan, somut bir bütünü var olduğu haliyle bütün olarak kavrayamaz. Daha ziyade farklı önermelerle

¹ William Alston, "Does God Have Beliefs?", *Religious Studies* 22/3-4 (1986): 287-288.

² Detaylı bilgi için bk. Noah Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 2007), 1-22.

³ Örnek olarak bk. Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), 36-37; Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 169; Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God* (London: The Macmillan Press, 1983), 26.

⁴ Nelson Pike, "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds", *Philosophical Review* 86/2 (1977): 209.

⁵ Alston, "Does God Have Beliefs?", 287. Ayrıca Alston'a göre, ilahî bilginin müzakere edildiği bağlamlarda, bilginin temel bileşenlerinden olan inanç rahatlıkla Tanrı'ya atfedilirken, bilginin diğer bileşenleri (örneğin, gerekçelendirme) gündeme getirilmemektedir (s. 287). Batı düşüncesinde ilahî bilginin önerme, inanç veya zihnî temsiller üzerinden açıklanma durumunun İslam felsefe ve kelim düşüncesinde de önemli bir karşılığının olduğu ifade edilebilir. Örneğin, İslam filozofları, Tanrı'nın bilgisinin küllî bir tarzda olduğunu ileri sürerek söz konusu bilginin kavramsal olduğunu belirtmektedir: Bk. Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962): 300-301. Burada Tanrı'nın bilgisinin kavramsal olması, bu bilginin zihnî bir temsilden oluştuğunu dile getirmektedir. Yine kelim geleneğinde, Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce onun bilgisine sahip olması ve özgür iradesiyle bu bilgiye uygun bir şekilde onu yaratması, Tanrı'nın yaratmadan önce âlemle ilgili zihnî bir temsile veya önermesel tarzda çeşitli bilgilere sahip olduğunu ima etmektedir.

ifade edilmiş şekilde belirli soyut özellikler üzerinden bu bütünü tanımaya çalışır. İkinci olarak insan, mantıksal olarak ilişkilendirmek ve bu yolla bilgisini çıkarımsal bir şekilde genişletmek amacıyla önermeleri birbirinden ayırma ihtiyacı hisseder. Ancak Alston'a göre, Tanrı, somut bir bütünü kısmen değil bütün olarak kavrayabildiği ve bilgisi her açıdan tam olup çıkarımsal bir şekilde ilerlemediğinden, söylenen iki durumun Tanrı için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bilgisinin birbirinden farklı önermelerden oluştuğunu söylemenin bir gerekçesi yoktur. Tanrı'nın bilgisinin belirli önermelerden oluştuğunu ifade etmek ancak bizim kendi mükemmel olmayan doğamızdan kalkarak O'nun doğasını anlamaya çalışmamızdan kaynaklanmaktadır.⁶ Alston bu noktadan hareketle, Tanrı'nın bu şekilde inançlar/önermeler aracılığıyla bilgi sahibi olmasının ilahî doğa için en mükemmel yolu oluşturmadığını düşünmekte ve Tanrı'nın mükemmelliğine uygun olacak şekilde yeni bir alternatif bilgi modeli arayışına girmektedir.

Önermesel bilgi anlayışı ilahî bilginin doğasının anlaşılması için iyi bir model sunmuyorsa, o zaman elimizde başvurabileceğimiz daha iyi bir bilgi modeli var mıdır? Tanrı'nın bilgisinin önerme ve inançlardan oluştuğunu iddia eden görüşe alternatif oluşturabilecek bir görüş hangi temeller üzerinde inşa edilebilir? Daha iyi bir modelin olup olmadığı sorusuna olumlu cevap veren Alston, "sezgisel (*intuitive*) bilgi anlayışı" olarak isimlendirilebilecek görüşün, ilahî bilginin doğasının anlaşılması açısından bize daha fazla yol gösterebileceğini ve bunun ilahî doğanın mükemmelliğine daha yaraşır olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, her ne kadar birçok düşünür geleneksel bilgi anlayışı olarak önermesel bilgi modelini görse de, sezgisel bilgi modeli tarihsel olarak en az önermesel model kadar kayda değer bir görüştür.⁷ Peki bu model bilgiyi nasıl açıklamaktadır? Bu bilgi anlayışına göre "bir olgunun bilgisi, basitçe söz konusu olgunun doğrudan/dolaysız farkındalığıdır."⁸ Buna göre, bir olguyu bildiği zaman Tanrı, bunu herhangi bir zihnî temsil, önerme, inanç vs. aracılığıyla bilmemekte, daha ziyade söz konusu olgunun kendisi doğrudan Tanrı'nın bilincine "hazır" (*present*) olmaktadır. Dolayısıyla, kısaca

⁶ Alston, "Does God Have Beliefs?", 291.

⁷ Alston, "Does God Have Beliefs?", 294-295.

⁸ Alston, "Does God Have Beliefs?", 294.

söylemek gerekirse, bu anlayışa göre bilgi, bir varlık veya olgunun doğrudan bilince sunulması durumudur.⁹

Sezgisel bilgi anlayışında “doğrudan/dolaysız bilmenin veya farkındalığın” (*direct/immediate awareness*) bu bilgi modeli için anahtar bir rol oynadığını vurgulamak gerekir. O zaman bu kavramı tam olarak nasıl anlamlandırabiliriz? Kavramı daha açık kılmak adına Alston’ın ortaya koyduğu doğrudanlıkla ilgili dereceli sınıflandırmaya başvurabiliriz. Buna göre, *dolaylı, doğrudan* ve *mutlak doğrudan farkındalık* olmak üzere üç farkındalık düzeyinden bahsedebiliriz. Dolaylı farkındalıkta, bir öznenin bir nesneyi başka bir şey vasıtasıyla algılaması veya bilmesi söz konusudur. Örneğin, televizyondaki bir *x* kişisini gördüğümüzde dolaylı farkındalık gerçekleşir. Burada söz konusu nesneyi algılamamız televizyon gibi bir vasıta sayesinde meydana gelmektedir. Bundan farklı olarak, doğrudan farkındalıkta ise, bir nesnenin başka bir vasıtayla değil, doğrudan algılanması söz konusudur. Yukarıda verdiğimiz *x* kişisiyle yüz yüze geldiğimizde bu şekilde doğrudan bir farkındalık veya algı meydana gelir. Burada *x*’i artık televizyon gibi bir vasıtayla değil, karşımda olmasından dolayı doğrudan algılamayla bilirim. Ancak bu doğrudanlıkta bile nedensel bir vasıtalar zincirinin olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, *x*’ten gözüme yansıyan görüntü, bu görüntünün beyne aktarılması, bu aktarımın beyinde dönüştürülmesi, söz konusu doğrudan algılamada hala çeşitli *vasıtaların* olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla Alston’a göre, bu şekilde hiçbir vasıta içermeyen daha yüksek bir doğrudanlık durumu düşünülebilir. Mutlak doğrudan farkındalık diyebileceğimiz bu durum, bir olgunun, arada herhangi bir vasıta olmaksızın (bilinç durumları dâhil) doğrudan algılanmasıdır. Kişinin yorgunluk, açlık, heyecanlanma gibi kendi bilinç durumlarını buna örnek verebiliriz. Örneğin, yorgunluk durumunda, farkındalığın nesnesinden ayrı olan bir bilinç durumu yoktur. Daha ziyade, bir bilinç durumu tarafından dolayımından yorgunluğun doğrudan farkındalığı vardır.¹⁰ Yukarıda sezgisel bilgi modelinde kullanılan “doğrudan farkındalık”, Alston’ın bu sınıflandırmasında mutlak doğrudan farkındalığa denk gelmektedir. Bu anlamda doğrudan farkındalık, Tanrı’nın bilgisinin başka bir şey tarafından dolayımından olmamasını ifade etmektedir.¹¹ Diğer bir ifadeyle, Tanrı’nın bilgisi, çeşitli önerme, inanç, imaj, içsel temsil vs. gibi kendi bilinç

⁹ Alston, “Does God Have Beliefs?”, 294; Gregory E. Ganssle, “Direct Awareness and God’s Experience of a Temporal Now”, *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 166.

¹⁰ William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca ve London: Cornell University Press, 1991), 20-22.

¹¹ Ganssle, “Direct Awareness and God’s Experience of a Temporal Now”, 166.

halleri tarafından dahi dolayımınmayan veya arada herhangi bir vasitanın olmadığı doğrudan bir bilgidir. Burada ilahî bilginin doğrudan farkındalıkla açıklanmasındaki temel vurgu, söz konusu bilginin arada herhangi bir *vasıta olmaksızın* ortaya çıkmasıdır.

İnsan bilgisini göz önünde bulundurduğumuzda, onun çeşitli içsel temsiller içerdiğini kolaylıkla görürüz. Alston'a göre, insanın içsel temsillere ihtiyaç duymasının nedeni, söz konusu içsel temsille ifade edilen koşulların veya olguların çoğunlukla yokluğudur.¹² Çünkü insani bilgi durumunda, olgunun kendisinin doğrudan bilincimize hazır olduğu çok nadir durum vardır ve bu yüzden bilgimizin çoğu içsel temsillerden oluşmaktadır. Ancak "Tanrı bilginin en yüksek formuna sahip olduğu için, O asla böyle bir pozisyonda bulunmaz ve bu şekilde, olguların yokluğunda kullanmak üzere "beraberinde taşıyabileceği" içsel temsillere ihtiyaç duymaz. (Çünkü) olgular O'nun farkındalığından hiçbir zaman kaybolmazlar."¹³ Hasker bu söylenenlere dayanarak, doğrudan Tanrı'ya hazır olan şeyin, ilahî zihinsel bir temsil olmayıp *aktüel fiziksel durumun* kendisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Çünkü Alston, olguların kendilerinin her zaman Tanrı'ya hazır olduğunu ve bunların Tanrı'nın farkındalığından hiçbir zaman kaybolmadıklarını iddia etmektedir.

Peki, Tanrı'nın bilgisinin doğasını sezgisel bilgi anlayışıyla açıklamak için güçlü bir temele sahip miyiz? Ya da Tanrı'nın bilgisini en iyi açıklayabilecek modelin bu olduğunu söylemek için gerekçelerimiz nelerdir? Alston, Tanrı'nın bilgisini sezgisel bilgi modeliyle açıklama konusunda güçlü gerekçelere sahip olduğumuzu iddia eder. İlk olarak, yukarıda önermesel bilginin çeşitli insani sınırlılıklardan (bütünü kavrayamamak, çıkarımsal bir yolla bilgiye sahip olmak gibi) ortaya çıktığını ifade etmiştik. Dolayısıyla, bu şekilde sınırlılık ima eden durumları Tanrı'ya atfedemeyeceğimiz için sezgisel bilgi anlayışı gibi bir model bize daha iyi bir açıklama sağlar. İkinci olarak, yine insan bilgisini düşündüğümüzde, bu bilginin doğasının sezgisel bilgi modeliyle açıklanamayacak kadar yetersiz olduğu görülecektir. Alston'a göre, eğer bütün bilgimiz sezgisel olsaydı, yani bildiğimiz her şeyi doğrudan farkındalıkla bilmiş olsaydık, bu durum insan bilgisi için olağanüstü olurdu. Ancak insan bilgisi -her ne kadar bazı sınırlı durumlarda sezgisel bilgiye sahip olsak

¹² Örneğin "II. Dünya Savaşı 1939 yılında başlamıştır", "Gül kırmızıdır" veya "Güneş sisteminde sekiz gezegen vardır" şeklindeki bilgimizi düşünelim. Bu örneklerde geçen varlık, olay veya olgular çoğunlukla bize hazır olmadığı için, bunlarla ilgili bilgimizi inanç, önerme ve içsel temsillerle ifade ederiz. Bilgimizin çoğunluğu, bu şekilde varlık ve olguların doğrudan bize hazır olmadığı örneklerden oluşmaktadır.

¹³ Alston, "Does God Have Beliefs?", 299.

¹⁴ William Hasker, "Yes, God has Beliefs!", *Religious Studies* 24/3 (1988): 388.

dahi- çoğunluğu itibariyle sezgisel bilgiden oluşmamaktadır. Örneğin, şu anda doğrudan farkında olmadığım birçok örtük (*latent*) bilgiye (şu anda aklıma getirmediğim ancak yine de örtük olarak sahip olduğum matematik veya çeşitli bilimlerle ilgili sayısız bilgim vardır) ya da geçmiş konusunda birçok anıya sahibimdir. Dolayısıyla, insan bilgisi çeşitli sınırlılıklardan dolayı tamamıyla sezgisel bilgiden oluşmaz. Ancak Alston'a göre, Tanrı'nın bilgisinin de aynı sınırlılıklarla karşı karşıya olduğunu düşünmek için elimizde herhangi bir gerekçe yoktur.¹⁵ Bu durumda, O'nun bilgisinin sezgisel doğrudan farkındalık bilgisinden oluştuğunu söyleyebiliriz. Alston bunu özetle şu şekilde ifade etmektedir:

Buradaki temel düşünce, sezgisel bilgi anlayışının, bilişsel idealin en bütünlüklü ve mükemmel kavrayışını ifade etmesidir... Olguların doğrudan farkındalığı, bilinen gerçekliğin doğrudan ve kusursuz bir şekilde yansıtılması olduğu için bilginin en yüksek formudur. (Bu bilgi modelinde) potansiyel olarak yoldan saptıran herhangi bir vasıta, ihtimal dâhilinde olan güvenilirmez şahitlikler veya yanılabilir işaret ve belirtiler yoktur. Bilinen olgu, "tümüyle/cismani olarak" (*bodily*) bilgide hazırdır. Bilgi durumu, bilinen olgunun hazır olmasından oluşmaktadır. Bu, bir olguyu "kaydetme" (*registering*) ile onu öznenin bilişsel ve eylem kılavuzluğu sistemine almanın (*assimilating*) ideal bir yoludur. Bu yüzden, bu bilgi anlayışı, Tanrı'nın bilgisini düşünmenin en iyi yoludur. Tanrı diğer açılardan olduğu kadar bilişsel açıdan da mutlak anlamda mükemmel olduğu için, O'nun bilgisi, bu şekilde en mükemmel formda olacaktır.¹⁶

Buradan anlaşılacağı üzere, Alston'ın, sezgisel bilgi anlayışına başvurmasının altında yatan en önemli gerekçe, bu modelin Tanrı'nın mükemmelliğine uygun olacak en iyi yolu ifade etmesidir. Ona göre, Tanrı'nın

¹⁵ Alston, "Does God Have Beliefs?", 296-297.

¹⁶ Alston, "Does God Have Beliefs?", 296-297. Ayrıca Alston'ın, Tanrı'nın bilgisinin inanç içermediği ve sezgisel doğrudan farkındalıktan oluştuğu düşüncesini kabul ettiğimizde, bunun bizim diğer bazı problemlerimize çözüm getireceğini iddia ettiğini belirtmek gerekir. Ona göre, Tanrı'nın bilgisini bu şekilde varsaydığımızda, Tanrı'nın ön bilgisi ile özgür irade arasında var olduğu ileri sürülen problem veya Tanrı'nın mutlak ilmiyle O'nun değişmezliğinin tutarsız olduğu iddiası kendiliğinden çözümler (s. 300-305).

önerme, inanç veya zihnî temsillerle bir olguyu bilmesi, böyle bir durumda O'nun bilgisi başka bir vasıta sayesinde sağlanmış olacağından kendisi için mükemmellik anlamına gelmeyecektir. Bu yüzden, doğrudan bilme anlamına gelen sezgisel bilgi anlayışı, Tanrı'nın mükemmelliğine en uygun bilgi modelidir.

Sezgisel bilgi anlayışının, ilahî bilgiyi, mutlak anlamda dolaysız olarak bilme şeklinde yorumlamasının altında her ne kadar Tanrı'nın yetkinliğini koruma endişesi yatsa da bu düşüncenin çeşitli açılardan eleştirilere muhatap olacağı muhakkaktır. İlk olarak, Tanrı'nın bilgisini neden böyle bir modelle açıklamak zorunda kalalım ki? Hasker'a göre, ilahî bilgiyi doğrudan farkındalıkla/bilmeyle açıklamanın gerekçesi, bu şekilde söz konusu bilginin yanılmazlığını veya hatadan uzak oluşunu vurgulamak olamaz. Çünkü nihayetinde her türlü açıklama modeli ilahî bilgiyi yanılmaz olarak yorumlayacaktır. Ancak Hasker, doğrudan bilmenin kendinde (*in itself*) bilişsel bir mükemmellik olarak görülebileceğini düşünür. Buna göre, dolaylı bilmede, bilen öznenin, bilinen nesneyi tam anlamıyla kavramasına engel olacak şekilde bir özne-nesne ayrımı vardır. İnsanın duyuşsal algısıyla ilgili günlük deneyimini buna örnek verebiliriz. İnsanın bilişsel yetileri, fiziksel gerçekliği moleküler, atom veya atom altı dünyadaki haliyle kavramasına izin vermez. İnsan bu şekilde fiziksel gerçeklikle ilgili bilgi konusunda tam anlamıyla bütünlüklü bir bilgiye sahip değildir. Ancak Tanrı için de aynı durumun olduğunu varsaymamız için bir gerekçe yoktur. Bilgisinin sezgisel doğrudan bilgi olduğunu varsaydığımızda, Tanrı'nın her türlü bilgiye bütün bir şekilde sahip olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷ Hasker'ın bu yorumunu kabul edersek, acaba ilahî bilgide bir özne-nesne ayrımının kalktığını söyleyebilir miyiz? Çünkü onun sezgisel bilgi yorumu, ilahî bilgide bir bilen-bilinen ayrımı kalmadığını zımnen iddia eder gibidir. Aynı şekilde Alston'ın, bilinen olgu veya varlığın "cisimsel" (*bodily*) olarak bilen öznenin bilincine hazır olduğu iddiası, söz konusu olgu veya varlığın kendisinin bilen varlığa içkin olduğunu ima eder görünmektedir. Özellikle, sezgisel bilgi modelini açıklamak için verilen "kişinin kendi

¹⁷ William Hasker, "The Absence of a Timeless God", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 187-188. Hasker'ın, sezgisel bilgi modelinin Tanrı için en mükemmel bilişsel tarzı ifade ettiği konusunda Alston'a katıldığıın altını çizmek gerekir. Ancak ona göre, *mantıksal açıdan mümkün* olduğu kadarıyla bu bilgi modelini Tanrı'ya atfetmek gerekir. Çünkü Tanrı'nın bilgisinin bütünü düşünüldüğünde, O'nun bütün bilgisinin sezgisel bilgidен oluştuğunu iddia etmek bizi tutarsızlıklara sevk edecektir: Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 388-389. Dolayısıyla, Tanrı'nın bilgisinin bir bölümünün sezgisel bilgidен oluştuğunu iddia eden Hasker, O'nun bütün bilgisinin sezgisel olduğunu ileri süren Alston'dan bu açıdan ayrılmaktadır.

bilinç durumlarının farkındalığı" dikkat çekicidir.¹⁸ Çünkü bu örnek genellikle bilen-bilinen ayrımının ortadan kalktığı bir durum olarak sunulur. Bunlar göz önüne alındığında, sezgisel bilgi modelinde Tanrı ile yaratılmış olanların ontolojik olarak birbirinden farklı olduğunu iddia eden temel teistik düşünce nasıl korunacaktır? Burada sezgisel bilgi modelinin, ilahî bilginin doğasını mükemmel ifade etmek adına aradaki vasıtaları elimine etme ve bilen özne ile bilinen nesneyi bu yolla birbirine yaklaştırma gayreti içinde olduğunun altını çizebiliriz. Ancak bu akıl yürütmenin, değindiğimiz üzere teist düşüncenin Tanrı ile yaratılmışlar arasında varlık modu açısından varsaydığı ayrımı ne kadar koruyabileceği tartışmalı görünmektedir. Bu tartışmaya Tanrı ve zaman ilişkisini ortaya koyacağımız ikinci kısımda tekrar döneceğiz.

İkinci olarak, yukarıda ifade edilen gerekçelere dayanarak Tanrı'nın bilgisinin inanç/önerme içermediğini iddia etmek yeterli görünmemektedir. Şöyle ki, Alston ve diğer sezgisel bilgi modeli savunucuları, ilahî bilginin doğasını inançlar veya önermeler üzerinden açıklamayı Tanrı için bir eksiklik olarak görmektedir. Bunun temel dayanağı, önermesel bilgi modelinde Tanrı ile bilinen nesne arasında önermeler, inançlar, zihnî temsiller şeklindeki vasıtaların olması ve O'nun bu şekildeki bir bilgiyle varlığı tam anlamıyla bilemeyecek olmasıdır. Ancak Alston'ın bu iddiası lehinde güçlü gerekçeler olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü onun iddiası için ileri sürdüğü gerekçelerden biri, insanın bilme tarzının önermesel olduğu ve önermesel modelin bizi çıkarımsal bilgiye mahkûm ettiğiidir. Diğer bir ifadeyle o, önermesel yolla bilme tarzının zorunlu olarak çıkarımsal olması gerektiğini iddia eder görünmektedir. Bu iddiaya karşı, Tanrı'nın bilgisinin çeşitli inançlar, önermeler, zihnî temsiller içerdiğini ve bunların *çıkartımsal olmaması* anlamında *doğrudan* olduğunu varsaydığımızda, O'nun bilgisinin sayılan öğeleri içermediğini varsaymak için ne gibi bir gerekçemiz olabilir? Bu itiraz göre, Tanrı'nın bilgisinin inançlar, önermeler, zihnî temsiller içermesi, zorunlu olarak O'nun bilgisinin çıkarımsal olduğu anlamına gelmez. Nitekim geleneksel görüş, Tanrı'nın bilgisinin söz konusu öğeleri (inanç, önerme vb.) içerdiğini kabul etmesine karşın, bunların çıkarımsal yolla elde edilmiş olmasını bir eksiklik olarak değerlendirip reddeder. Yine Alston'ın, ilahî bilginin

¹⁸ Bu bağlamda, Alston'ın sezgisel bilgi anlayışını, İslam düşüncesinde özellikle İsrâkî felsefe bağlamında ortaya konulan "huzuri bilgi" anlayışıyla karşılaştırmak ilginç olabilir. Bu bilgi modeli, bilen bir zihnin bildiği bilgi nesnelereyle bir tür özdeşleşmesini, yani bilen, bilinen ve bilme eyleminin bir tür varoluşsal birliğini öngörmektedir. Yine, bu bilgi modelinin temel paradigmasını kişinin kendisi hakkındaki bilgisi oluşturmaktadır. Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'ya Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 127-138.

önergeler/inançlar içermediğini savunmak için başvurduğu gerekçelerden bir diğeri, önermesel tarzda bilmede gerçekliğin tam olarak kavranamayacağıdır. Çünkü ona göre, insani bilgi durumunu göz önüne aldığımızda, insanın çeşitli önermelerle bir bütünü yalnızca bazı yönlerini kavrayabildiğini fakat bütün olarak kavrayamayacağını tecrübe etmekteyiz. Ancak aynı durum neden Tanrı için geçerli olsun ki? Yani Tanrı, önermeler, inançlar, zihnî temsiller aracılığıyla neden bir bütünü tam olarak bilemesin? Burada Alston, önermeler aracılığıyla gerçekliğin bütün olarak bilinemeyeceğini baştan kabul etmektedir. İnsanın bilişsel yetilerinin sınırlılıklarını göz önünde bulundurarak bu durumun insan için doğru olduğunu kabul etsek bile, Tanrı'nın bilgisi için de aynı durumun geçerli olduğunu hangi gerekçeye dayanarak savunabiliriz ki? Ayrıca Alston, kendi eksik doğamızdan yola çıkarak inanç ve önermeleri Tanrı'ya attığımızı, fakat bu durumun ilahî bilgiyi tam anlamıyla mükemmel olarak yansıtmadığını iddia etmektedir. Ancak nihayetinde kendisi de aynı şekilde insan doğasından yola çıkarak ilahî bilgiyi sezgisel olarak yorumlamakta ve bu şekilde kendi iddiasıyla tutarsızlığa düşmektedir. Çünkü ona göre, bilişsel açıdan düşündüğümüzde insan bilgisi için en ideal durumu sezgisel bilgi oluşturmakta, ancak insan sınırlı bir varlık olmasından dolayı bilgisi kısmen bu tarz bir bilgidir oluşmaktadır. Kısacası burada o, ilahî bilginin doğasını açıklarken, insan için bilişsel açıdan en mükemmel bilme formu olan sezgisel bilgiye dayanmaktadır.

Son olarak işaret edilmesi gereken bir nokta, acaba gerçekten sezgisel doğrudan bilgi Tanrı'nın bilgisini bütün olarak açıklayabilir mi? Örneğin, karşıolgusal (*counterfactual*) durumları ele alalım. Tanrı, karşıolgusal durumların bilgisine sahip olabilir mi? Sezgisel doğrudan bilgi modeli açısından Tanrı'nın bu tür bir bilgiye sahip olamaması gerekir.¹⁹ Sezgisel bilgi modeli, bilinen olgunun doğrudan bilen kişinin bilincine hazır olmasını varsaydığından ve karşıolgusallar aktüel olarak var olmadığından, eğer Tanrı'nın bilgisi yalnızca sezgisel bilgidir oluşuyorsa, o zaman O herhangi bir karşıolgusalı bilemeyecektir. Çünkü burada O'na hazır olacak herhangi bir varlık yoktur. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın "Aktüel dünya böyle olmaktan ziyade şöyle-şöyle yaratılabilirdi" veya "x kişisi a'yı seçmek yerine b'yı seçseydi şöyle olurdu" şeklindeki durumları bilebilmesi için, bilgisinin bir kısmının önermesel bir tarzda veya içsel zihnî bir temsil şeklinde olması gerekir. O yüzden, eğer Tanrı'nın bilgisinin bütünü sezgisel bilgi şeklinde yorumlanırsa, bilgisinin yalnız-

¹⁹ Alston'ın kendisi karşıolgusalların veya modal ifadelerin Tanrı'nın bilgisi için sorun oluşturduğunu kısaca belirtmesine karşın, bu sorunun sezgisel bilgi modeli bağlamında herhangi bir müzakeresini yapmamaktadır: Alston, "Does God Have Beliefs?", 289.

ca aktüel durumun bilgisiyyle sınırlanması bir zorunluluk gibi görünmektedir. Diğer bir ifadeyle, eğer ilahî bilginin bütünü sezgisel doğrudan bilgiyse ve bu bilgi bilinenin Tanrı'ya metafiziksel olarak hazır olmasını gerektiriyorsa, o zaman ilahî bilgi yalnızca aktüel olarak var olmuş olguların bilgisini kapsayacaktır. Bu itiraza "Tanrı'nın karşıolgusalları bilmesi neden gereksin?" denilerek cevap verilebilir. Buna göre, karşıolgusalların bilgisi her şeyi bütün olarak göremeyen sınırlı insan bilgisinin bir özelliğidir. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın da karşıolgusalların bilgisine sahip olduğunu iddia etmek güçlü bir temele sahip değildir. Bu itirazı düşündüğümüzde acaba Tanrı'nın bu tür bilgiye sahip olmasını varsaymak için elimizde bir gerekçe var mıdır? En azından sezgisel olarak düşünüldüğünde, Tanrı'nın bilgisini yalnızca var olan aktüel durum ile sınırlamak doğru görünmemektedir. Çünkü bu durum, Tanrı'nın bilgisinin yalnızca var olmuş olanla sınırlı olduğunu, bunun dışında O'nun herhangi bir şeyi bilmediğini ima etmektedir.

2. SEZGİSEL BİLGİ ANLAYIŞI VE TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ

Tanrı'nın zamanla nasıl bir ilişkiye sahip olduğu konusunda genellikle O'nun ezeli olduğu düşüncesi etrafında bir fikir birliği mevcut olmasına karşın, söz konusu ezeliğin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda birbirinden farklı iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Bunlar, Tanrı'yı tamamen zamanın dışında gören *zamansızlık* (timeless) ile Tanrı'nın zamanın içinde olduğunu iddia eden *zamansallık* (temporal) görüşüdür. Kısaca açıklamak gerekirse, ezeliğin zamansızlık yorumuna göre Tanrı'nın zamansız olması iki iddiadan oluşmaktadır. İlk olarak, Tanrı herhangi bir zamansal konuma sahip değildir. Buna göre Tanrı, zamanın herhangi bir noktasında veya bütününde değil tamamen onun dışında ya da ötesindedir. İkinci olarak, Tanrı zaman içerisindeki varlıkların deneyimlediği şekliyle zamansal ardıllığı tecrübe etmez. Tanrı, zaman içerisindeki olay ve olguları zamansal bir ardıllık içinde değil, onları "ezeli bir şimdi"de deneyimler. Tabi buradaki "şimdi" ifadesi herhangi bir zamansal kipi dile getirmekten ziyade, Tanrı'nın ardıl olarak değil bütün bir şekilde her şeyi tecrübe ettiğini ima etmektedir. Bunun aksine zamansallık görüşü ise, Tanrı'nın zamansal bir konuma sahip olduğunu söyleyerek O'nun zaman içinde olduğunu ileri sürer. Her ne kadar burada Tanrı'nın varlığı için ne bir başlangıç ne de son mümkün olsa bile, O'nun zaman içinde olduğu varsayılr. Bunun yanında Tanrı, zamansal ardıllığı, yani olay ve olguların belirli

bir sırayla meydana gelişini tecrübe eder ve bu açıdan geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki zaman kiplerine sahiptir.²⁰

Peki, sezgisel bilgi anlayışı bu iki görüşten hangisine daha yakındır? Sezgisel bilgi anlayışını kabul ettiğimizde şüphesiz bu anlayışın Tanrı'nın zamanla ilişkisi konusunda önemli imaları olacaktır. Her ne kadar Alston'ın kendisi "Eğer Tanrı'nın bilgi modu bu şekildeyse, O zamansız olarak ya da *her an* bütün olguların doğrudan farkında olabilir"²¹ (vurgular bana ait) diyerek ileri sürdüğü bilgi modelinin ezeliğin hem zamansızlık hem de zamansallık yorumu lehinde kullanılabileceğini düşünse de, onun yorumcuları söz konusu modelin konu hakkında o kadar tarafsız olmadığını ileri sürmüşlerdir. O zaman sezgisel bilgi modeli bizi nasıl bir Tanrı-zaman ilişkisine götürür?

Alston'ın sezgisel bilgi anlayışını yorumlayanlardan biri olan Hasker'a göre, söz konusu bilgi modelini kabul ettiğimizde aynı zamanda Tanrı'nın *zamansal* olduğunu da kabul etmek zorunda kalırız. Çünkü sezgisel bilgi anlayışıyla zamansızlık düşüncesini bir arada tutarlı bir şekilde savunmak mümkün değildir. Bunu anlamak için, Tanrı'nın zamansız bir şekilde var olduğunu varsaydığımızda sezgisel bilgi modelinin imalarının ne olacağını düşünelim. Böyle bir durumda, zamansal gerçeklik, sezgisel bilgiye sahip olmasından dolayı zamansız Tanrı'ya doğrudan hazır olmuş olacaktır. Zamansal varlıkların andan ana değiştiğini düşündüğümüzde, zamansız bir Tanrı herhangi bir ardıllık tecrübesine sahip olamayacağı için bu şekildeki zamansal değişimleri bilemeyecektir. Bu durumda, "Zamansal varlığın hangi kısmı zamansız Tanrı'ya doğrudan hazırdır?" diye sorulduğunda, cevabın "Zamansal varlığın bütün kesiti O'na hazırdır" olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı ardıllığı tecrübe edemeyeceği için bütün zamanlar Tanrı'ya "eşzamanlı" olarak hazır olacaktır. Ancak eğer bu şekilde zamansal varlık zamansız bir Tanrı'ya doğrudan hazır olacaksa, bu durum zamansal varlığın *gerçekte* zamansal değil zamansız olduğunu gösterir.²² Hasker'ın akıl yürütmesine göre, sezgisel bilgi modelini ve Tanrı'nın zamansız olduğunu birlikte kabul ettiğimizde, zamansal varlığın bütün olarak eşzamanlı bir şekilde doğrudan Tanrı'ya hazır olması gerekir. Çünkü zamansız Tanrı varlıkta ardıl olarak gerçekleşen değişimleri tecrübe edemez. Ancak zamansal olan varlığın eşzamanlı bir şe-

²⁰ Gregory E. Ganssle, "Introduction", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3-4. Daha kapsamlı bir çalışma için bk. Engin Erdem, *İlâhî Ezeliçlik ve Yaratma Sorunu* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

²¹ Alston, "Does God Have Beliefs?", 297.

²² Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 389.

kilde bütün olarak Tanrı'ya "hazır olması", bu varlığın gerçekte zamansal olmadığına, daha doğrusu zamanın kendisinin bir yanılısına olduğuna ve gerçekte bu varlığın kendisinin de zamansız olduğuna işaret eder.

Zamansızlık teorisinin karşı karşıya kaldığı bu problemin ne şekilde üstesinden gelinebilir? Hasker'a göre, zamansızlık teorisinin klasik savunucuları bu tür bir problemle karşı karşıya değildirlir. Çünkü onlar, Alston'da olduğu gibi sezgisel bilgiyi kabul edip bütün zamansal varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olduğunu iddia etmezler. Örneğin, Thomas Aquinas'ı (1225-1274) ele aldığımızda, ona göre Tanrı'nın bilgisi kendi özünü bilme aracılığıyla. Böyle bir bilgi, zamansal varlığın Tanrı'ya doğrudan hazır olmasından ziyade, Tanrı'nın bu varlığı "içsel bir temsil" (*inner representation*) yoluyla bilmesinden oluşmaktadır. Hasker'a göre, burada işaret edilmesi gereken daha önemli bir nokta vardır. Bu önemli nokta, ilahî bilginin doğasının, zamansal varlığın Tanrı'ya "doğrudan hazır olma" şeklinde yorumlanmasının orta çağda Tanrı için bir eksiklik olarak düşünülmesidir. Çünkü bu dönemde Tanrı ile kontenjan varlık arasındaki her türlü "doğrudan" bilişsel ilişkiye şüpheyle yaklaşılmıştır.²³ Hasker'a göre:

Orta çağdakiler için sonlu varlığın doğrudan farkında olamama, ayrıca zamansız olma ve bu şekilde ardıl şekilde deneyime sahip olamama Tanrı için bir mükemmellik ve yetkinlik.²⁴

Bunu göz önüne aldığımızda, Alston'ın sezgisel bilgi modelinin aksine, orta çağ düşüncesi için zamansal varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olamaması O'nun mükemmelliğinin gerektirdiği bir sonuçtur. Bunun temel gerekçesi, ontolojik olarak Tanrı ile sonlu varlıklar arasındaki farktır. Buna göre, zamansal varlıklar birçok açıdan sınırlılık ve eksikliklerle çevrili olduğu için Tanrı'nın bu varlıkla doğrudan ilişkisine sıcak bakılmamıştır. Hasker'ın bunları dile getirmesinin önemli nedeni, "Tanrı'nın zamansal varlıkla doğrudan bir ilişkisinin olamayacağı, zamansızlık, değişmezlik" şeklindeki görüşlerin orta çağ düşüncesine ait olduğu, eğer Tanrı ile zamansal varlık arasında

²³ Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 390-391. Aynı durumun İslam felsefesi için de geçerli olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

²⁴ Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 391.

“doğrudan” bir ilişki inşa edeceksek söz konusu görüşleri terk etmemiz gerekliliğini vurgulamak içindir.²⁵

Zamansızlık düşüncesi ile sezgisel bilgi anlayışının temel olarak ulaşılamayacağını iddia eden Hasker, bu bilgi anlayışının Tanrı'nın zamansal olduğu görüşüyle uyumlu olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, Tanrı'nın zamansal olduğunu ve zamansal ardılığı tecrübe edebildiğini varsaydığımızda, artık kolay bir şekilde sonlu/zamansal varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olabileceğini ifade edebiliriz.²⁶ Bunu (*H*) olarak adlandıracağımız bir ilkeyle şu şekilde ifade edebiliriz: “Bir varlığın, zamansal varlıkların doğrudan farkında olması için söz konusu varlığın kendisinin de zaman içinde olması gerekir.”²⁷ Hasker'ın buradaki akıl yürütmesine göre, bir varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olması demek, onun “metafiziksel olarak” hazır olması anlamına gelir. Burada metafiziksel olarak hazır olma “epistemik olarak” hazır olmayla karşıt anlamda kullanılmaktadır. Bir örnekle açıklamak gerekirse, şu anda bizden uzakta olan sevdiğimiz bir insanın hatramızda canlı olarak bulunduğunu varsayalım. Bu kişi hatramızda canlı olarak bulunduğu için epistemik olarak bize hazırdır. Ancak varlığıyla orada olmadığı için metafiziksel olarak bize hazır değildir. Kısaca metafiziksel olarak hazır olma, bir varlığın bizzat varlığıyla hazır olması anlamına gelir. Buna dayanarak, metafiziksel olarak doğrudan Tanrı'ya hazır olan varlık eğer zamansal bir varlıkta, o zaman O'nun bu varlığın zamansal olarak değişen ardıl durumlarını bilmesi gerekir ki, bu durumda Tanrı'nın kendisi ardılığı tecrübe edeceğinden O'nun da zamansal bir varlık olduğu sonucunu çıkartabiliriz.²⁸ Dolayısıyla, yukarıda ifade edilenlerle birlikte düşündüğümüzde burada Hasker'ın temel argümanı, eğer zamansal varlık doğrudan Tanrı'ya hazırsa, o zaman Tanrı'nın kendisinin de zamansal olması gerektiğidir. Çünkü eğer zamansal varlık doğrudan Tanrı'ya hazırsa, o zaman iki ihtimal vardır: ya (*i*) zamansal varlık bütün olarak eşzamanlı bir şekilde doğrudan Tanrı'ya hazırdır ki, bu durum zamanın gerçekte bir yanılısına olduğunu gösterir, ya da (*ii*) zamansal varlık gerçekte olduğu haliyle ardıl bir şekilde doğrudan Tanrı'ya hazırdır ki, bu durum Tanrı'nın da

²⁵ Krş. Hasker, “The Absence of a Timeless God”, 184-185.

²⁶ Hasker, “Yes, God has Beliefs!”, 391.

²⁷ E. Stump ve N. Kretzmann, “Eternity, Awareness, and Action”, *Faith and Philosophy* 9/4 (1992): 475.

²⁸ Hasker, “The Absence of a Timeless God”, 186.

zamansal olduğunu gösterir. Hasker'a göre, zaman bir yanılısma olmadığı için Tanrı'nın zamansal olduğu sonucuna varabiliriz.²⁹

Sezgisel bilgi anlayışının Tanrı'nın zamansallığını gerektirdiğini iddia eden Hasker, bütün meselenin bu iddiayla çözüme kavuşmadığını ifade etmektedir. Önemli bir güçlük, ardıl olarak ilerlediği için zamansal varlığın bütününe değil fakat yalnızca "şimdi" dediğimiz kesitin var olması, buna karşın "geçmiş ve gelecek" kısımlarının var olmamasıdır. Burada ortaya çıkan problem, eğer Tanrı zamansalsa ve zamansal varlık doğrudan kendisine hazırsa, geçmiş ve gelecek var olmadığı için o zaman yalnızca "şimdi" dediğimiz kesit kendisine doğrudan hazır olacaktır. Hasker'a göre, "zamansal varlıklar hakikaten Tanrı'nın farkındalığında doğrudan 'cisimsel olarak' hazır olabilirler. Ancak onlar yalnızca *şimdi* (present) *var oldukları zaman diliminde* bu şekilde hazır olabilirler!"³⁰ Peki, Tanrı bu durumda kendisine hazır olan yalnızca şimdiki zamanı mı bilecektir veya geçmiş ile geleceği bilmeyecek midir? Hasker'a göre, tabii ki Tanrı'nın bilgisi yalnızca şimdiki zamanla sınırlı olmayıp geçmiş ve gelecekle ilgili bilgisi de mevcuttur. Ancak geçmiş ve gelecek var olmadığı için O'nun bunlar hakkındaki bilgisi şimdiki zamanı bilmesinden farklı olacaktır. Buna göre, geçmiş ve gelecek var olmadığı için Tanrı'nın bunlar hakkındaki bilgisi ancak inançlar/önergeler aracılığıyla olabilir. O halde, Alston'ın iddia ettiğinin aksine, Tanrı'nın çeşitli inançlara sahip olduğunu söyleyebiliriz.³¹ Özetlemek gerekirse, Hasker'a göre, Tanrı'nın sezgisel bilgisi O'nun zamansal olmasını gerektirir. Ancak zamansal olarak yalnızca şimdi var olduğu için, Tanrı sezgisel olarak yalnızca bu şimdinin doğrudan farkında olabilir. Buna karşın, Tanrı'nın geçmiş ve gelecekle ilgili bilgisi önergeler ve inançlar aracılığıyla.

Sezgisel bilgi anlayışını bu şekilde yorumlayan Hasker'ın iddiaları birçok açıdan tartışmaya açık görünmektedir. İleri sürdüğü iddialardan onun özellikle insanbiçimci bir Tanrı anlayışına yakın durduğunu belirtmek gerekir. Çünkü onun burada sunmuş olduğu Tanrı birçok açıdan insanın sahip olduğu (özellikle, zaman konusundaki) sınırlılıklarla karşı karşıyadır. Ancak itiraz edilebilecek daha temel bir nokta, onun, Tanrı'nın sezgisel bilgisi

²⁹ Hasker'ın, Tanrı'nın bilgisi ve zamanla ilişkisi konusundaki görüşlerini ortaya koyarken özellikle "açık teizm" (*open theism*) bağlamında görüşlerini ifade ettiğini hatırlamak gerekir. Açık teistler, insan özgürlüğüne yer açmak için Tanrı'nın zaman içinde olduğunu, ardılığı tecrübe ettiğini ve bazı şeyleri bilmeme anlamında geleceğin kendisine açık olduğunu iddia ederler. Daha detaylı bir çalışma için bk. Emine Gören Bayam, *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015).

³⁰ Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 391.

³¹ Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 391-392 ve "The Absence of a Timeless God", 193.

konusundaki iddialarıyla ilgilidir. Buna göre, Alston ile birlikte o, ilahî bilgiyi daha yetkin bir yolla açıkladığı için sezgisel bilgi modelini kabul etmektedir. Ancak diğer taraftan Hasker, Tanrı'nın zamansal olduğunu varsaydığı için, O'nun geçmiş ve gelecekle ilgili bilgisinin sezgisel doğrudan bilgi olamayacağını, bunun aksine önerme ve inançlardan oluştuğunu ifade etmektedir. Bu durum bir tutarsızlık olarak görünmektedir. Çünkü burada bir taraftan, klasik görüşle karşılaştırıldığında ilahî bilgiyi daha mükemmel bir yolla açıkladığı için sezgisel bilgiye başvurulmakta, ancak diğer taraftan, sezgisel bilginin karşılaştığı problemlerden kaçınmak adına, başlangıçta ilahî bilginin doğası için uygun bir açıklama olarak değerlendirilmeyen klasik görüşe dönüş yapılarak Tanrı'ya tekrardan inanç atfedilmektedir. Bu tutarsızlığın önemli nedeni, Tanrı'nın insanbiçimci bir şekilde düşünülerek O'nun da zamanla ilgili bazı sınırlılıklara muhatap olduğunun varsayılmasıdır.

Yine, Hasker'ın düşünceleri için temel olan ve "zamansal varlıkların farkında olan bir varlığın kendisinin de zamansal olması gerektiğini" iddia eden (H) ilkesini değerlendirdiğimizde Alston'ın kendisi bu ilkeye çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. İlk olarak ona göre, bir öznenin, zaman içindeki varlıkların doğrudan farkında olması için, bu öznenin de zaman içinde olması ya da doğrudan farkındalığın nesnelere olan bu zamansal varlıkların da söz konusu öznenin var olduğu "yerde" olması neden gereksin ki? Alston'a göre doğrudan farkındalık (H) ilkesini gerektirmez. Nasıl ki herhangi bir *uzama* sahip olmayan Tanrı zamansal varlıkların farkında olabiliyorsa, aynı şekilde zamansal olmayan bir Tanrı da zamansal olan varlığın doğrudan farkında olabilir. Dolayısıyla, doğrudan farkındalık için bilen kişinin bildiği şeyin birçok özelliğini paylaşmadığının altını çizmek gerekir. İkinci olarak Alston, zamansal varlıkların doğrudan farkındalığını, bunların metafiziksel olarak Tanrı'ya hazır olması şeklinde yorumlayan Hasker'ın bu "metafiziksel olarak" kavramıyla neyi kastetmiş olabileceğinin açık olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. O, doğrudan farkındalıkla, herhangi bir aracı olmaksızın bilmenin gerçekleşmesi dışında bir kastının olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, bu şekildeki bir doğrudan farkındalık görüşü, bilen ile bilinenin zamansal ya da zamansız olma anlamında aynı varlık modunu paylaştıkları sonucunu gerektirmez.³²

Sezgisel olarak doğrudan bilen Tanrı ile bilinen zamansal varlığın aynı varlık modunu paylaşmadığını vurgulamaya yönelik Alston'ın bu ifadelerini nasıl değerlendirmek gerekir? Yukarıda sezgisel bilgi modelinde, teistik

³² Gregory E. Ganssle, "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge", *International Journal for Philosophy of Religion* 34/3 (1993): 174-175. Benzer eleştiriler için bk. Stump ve Kretzmann, "Eternity, Awareness, and Action", 475-478.

düşünce açısından önemli olan bilen (Tanrı) ile bilinen (yaratılmışlar) arasındaki farklı varlık modunun nasıl korunacağını önemli bir problem olarak ortaya çıktığının altını çizmiştik. Nitekim Hasker, bu bilgi modelinden yola çıkarak zamansal varlıkla Tanrı'yı olabildiğince birbirine yaklaştırmakta ve bu anlamda zamansal varlığın sahip olduğu birçok sınırlılığı O'na atfetmektedir. Bu yoruma yönelik Alston, doğrudan farkındalığın, bilen ile bilinenin aynı varlık modunu paylaştıkları anlamına gelmediğini vurgulayarak cevap vermeye çalışmaktadır. Ancak onun cevabının doyurucu olduğunu söylemek çok zordur. Çünkü Alston'dan beklenen "Tanrı ile zamansal varlıkların farklı varlık modlarına sahipken, zamansal varlık doğrudan "cisimsel olarak" Tanrı'ya nasıl hazır olabilir?" sorusuna yönelik aydınlatıcı bir cevap vermesidir. Buna karşın o, "Uzamsal olmadığı halde Tanrı doğrudan uzamsal varlığın farkında olabiliyor ve ona müdahalede bulunabiliyorsa, o zaman O zamansal olmadan da doğrudan zamansal varlığın farkında olabilir ve bu varlık kendisine hazır olabilir" şeklinde karşılık vermektedir. Bu yüzden onun cevabı, yukarıdaki soruya cevap vermek yerine, kendisini eleştirenlerin de başka konularda aynı zorlukla karşı karşıya olduğunu ifade ederek söz konusu problemi aydınlatma hususunda bize herhangi bir şey söylememektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, sezgisel bilgi modeli, bilinen varlığın doğrudan cisimsel olarak bilene hazır olmasını öngördüğü için, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki farklı varlık modunun altını oyuyor görünmektedir. Bu durumda, bilen ile bilinen farklı varlık modlarına sahipken bilinenin bilene doğrudan cisimsel olarak nasıl hazır olduğu açıklanmadıkça, sezgisel bilgi modelinin bir başarı kazanacağını iddia etmek zor olacaktır.

Sezgisel bilgi modelinin Tanrı-zaman ilişkisi konusunda imaları olduğunu düşünen bir diğer düşünür Alston'ın öğrencisi Gannslé'dir. O, sezgisel bilgi modeline dayanarak her şeyin Tanrı'ya doğrudan hazır olduğunu kabul edersek, bunun bizi, Hasker'ın ileri sürdüğünün aksine, Tanrı'nın *zamansız* olduğu düşüncesine götüreceğini iddia etmektedir. Bunun neden böyle olduğunu görmek için öncelikle Tanrı'nın zaman içinde olduğunu varsayalım. Eğer Tanrı zamansal bir varlıksa, o zaman O, bizim zamansal bir şimdiki tecrübe ettiğimiz gibi onu tecrübe eder. Ancak bu durumda, Tanrı'nın şimdiki tecrübe etmesi niteliksel olarak geçmiş ve geleceği tecrübe etmesinden farklı olacaktır. Çünkü bu durumda, zamansal şimdiki tecrübe eden Tanrı, yalnızca şu anda meydana gelen olayları doğrudan farkındalıkla bilecek, buna karşın şu anda var olmadıkları için geçmiş ve geleceği bu şekilde bilemeyecek veya onları dolaylı olarak (yani, inanç veya önermelerle) bilecektir. Aksi durumda, eğer Tanrı geçmiş olay ve olguları şimdiki olay ve olguları tecrübe ettiği gibi

tecrübe ederse, o zaman O'nun geçmiş ve şimdiki tecrübe etmesi arasında bir fark olmayacaktır.³³

Ganssle'in bu düşüncelerinin Hasker'in yukarıda ifade ettiğimiz iddialarına son derece yakın olduğunu belirtmek gerekir.³⁴ Ancak onun Hasker'den ayrıldığı temel nokta, ilahî bilginin kısmen sezgisel bilgi kısmen de önermesel bilgi şeklinde açıklanamayacağıdır. Ona göre, Tanrı'nın *her şeyi* sezgisel doğrudan bir bilgiyle bildiğini varsaymak için elimizde güçlü gerekçeler vardır.³⁵ Bu durumda, ilahî bilginin *bütününün* (geçmiş, şimdi, gelecek) doğrudan farkındalıktan oluştuğunu kabul edersek, bu kabul Tanrı'nın zamansızlığını gerektirecektir. Aksi halde, Tanrı'nın zamansal olması ve zamansal bir şimdiki tecrübe etmesi, ilahî bilginin bütününün doğrudan farkındalıktan oluşmasına izin vermez. Böyle bir durumda, ancak zamansal olarak şimdi olan olay ve olgular Tanrı'ya doğrudan hazır olacak, buna karşın geçmiş ve gelecek bu şekilde hazır olamayacaktır. Sonuç olarak, bu ortaya konulanların gösterdiği şey, eğer ilahî bilginin bütünü sezgisel bilgiden oluşuyorsa, o zaman bunun bizi Tanrı'nın zamansız olduğuna götüreceğidir.³⁶

Peki, Ganssle'in bu iddiaları hakkında ne söylenebilir? Başlangıç olarak, onun, "İlahî bilginin bütünü doğrudan farkındalıktan oluşuyorsa, bu, Tanrı'nın zamansızlığını gerektirir" şeklindeki temel iddiası, Hasker'in iddialarıyla karşılaştırıldığında, ilk bakışta sezgisel bilgi modeli açısından daha tutarlı ve makul görünmektedir. Buna göre, eğer Tanrı'nın mükemmelliği açısından sezgisel bilgiyi O'na atfediyorsak, Hasker'in yaptığı gibi ilahî bilgiyi kısmen önermesel kısmen sezgisel yorumlamak yerine, bütün olarak sezgisel şekilde yorumlamak daha tutarlıdır. Bu açıdan Ganssle, Hasker'in düşünceleriyle ilgili yukarıda ifade ettiğimiz tutarsızlığa düşmemektedir. İkinci olarak, Tanrı'nın bilgisinin bütününün sezgisel bilgiden oluştuğu iddiası, ilk bakışta zamansızlık düşüncesiyle daha uyumlu görünmektedir. Buna göre, Tanrı'nın zamansızlığı, O'nun geçmiş, şimdi ve geleceğe aynı mesafede olmasını ve bu şekilde bütün zamanları eşzamanlı bir şekilde bilmesini gerektirir. Bu düşünce sezgisel bilgi modeliyle birlikte göz önüne alındığında, şimdi, geçmiş ve gelecek arasında herhangi bir fark olmaksızın, bunların eşzamanlı olarak doğrudan Tanrı'ya hazır olması söz konusu olabilir. Dolayısıyla, eğer ilahî

³³ Ganssle, "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge", 177-178 ve "Direct Awareness and God's Experience of a Temporal Now", 171-172.

³⁴ Hasker'in kendisi, Ganssle'in bu düşüncelerine kısmen de olsa sempatiyle yaklaştığını ifade etmektedir: Hasker, "The Absence of a Timeless God", 192.

³⁵ Yukarıda Alston'ın sezgisel bilgi hakkındaki görüşleri açıklanırken bu gerekçelere değinildi.

³⁶ Ganssle, "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge", 178 ve "Direct Awareness and God's Experience of a Temporal Now", 179-180.

bilgi sezgisel ve her şey Tanrı'ya doğrudan hazırsa, bu durum sezgisel bilgi modelinin, geçmiş, şimdi ve geleceğin Tanrı için eşzamanlı olduğunu iddia eden zamansızlık görüşüyle daha tutarlı olduğunu gösterir. Ancak bu söylenenlerle birlikte Ganssle'ın görüşünün önünde çok önemli güçlüklerin olduğuna işaret edilmelidir. Bunların başında, Tanrı'nın zamansız olmasından dolayı ortaya çıkan "Tanrı'nın zamansal şimdiyi bilip bilemeyeceği" şeklindeki çetin problem gelir. Bu probleme göre, eğer sezgisel bilgi modeli doğruysa ve zamansız olmasından dolayı bütün zamanlardaki olgu ve varlıklar doğrudan Tanrı'ya hazırsa, o zaman Tanrı, şimdi ile diğer zamanları birbirinden nasıl ayırt etmektedir?³⁷ Bu genellikle zamansızlık düşüncesine yöneltilen önemli bir itirazdır ve sezgisel bilgi modelinin de karşı karşıya kaldığı önemli bir problem olarak görünmektedir. Bunun yanında, yukarıda Alston'ın sezgisel bilgi modeline yönelik sıraladığımız "Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik farkın nasıl korunacağı" ya da "Tanrı'nın karşıolgusalları nasıl bileceği" şeklindeki başlıca önemli eleştirileri büyük ölçüde Ganssle'ın iddialarına da yöneltmek mümkündür.

SONUÇ

İlahî bilginin doğasını daha mükemmel yoldan açıklama niyetiyle William Alston tarafından ileri sürülmüş olan sezgisel bilgi anlayışı, Tanrı'nın bir olgu veya varlık hakkındaki bilgisinin, inanç veya önermelerden oluştuğunu savunan geleneksel görüşün aksine, söz konusu varlık veya olgunun doğrudan farkındalığından oluştuğunu iddia etmektedir. Bu anlayışa göre, ilahî bilgi, Tanrı'nın kendi zihnî temsilleri dahi arada herhangi bir vasıtanın olmadığı, aksine bilinen olgunun kendisinin cisimsel olarak doğrudan Tanrı'ya hazır olduğu bir bilgi anlamına gelmektedir. Alston'ın ilahî bilgiyi bu modele başvurarak açıklamasında dayandığı en önemli gerekçe, bu bilgi anlayışının Tanrı'nın mükemmelliğine daha uygun olması şeklinde ifade edilebilir. Buradaki akıl yürütmeye göre, bir bilgi, dolaysızlığı veya herhangi bir vasıta (önerme, inanç, zihnî temsil vs.) içermemesi ölçüsünde mükemmel olacaktır. Her yönüyle yetkin olan Tanrı bilişsel açıdan da mükemmel olduğu için, O'nun bilgisinin önerme ve inanç gibi çeşitli vasıtalar içermesi kabul edilemez.

Ancak Alston'ın Tanrı'nın mükemmel ilmini açıklama noktasında daha uygun bir açıklama modeli olarak gördüğü sezgisel bilgi anlayışı son derece önemli güçlüklerle karşılaşmakta ve bunlara cevap vermekte zorlanmaktadır. Bu güçlüklerden biri, sezgisel bilgi anlayışı kabul edildiği takdirde

³⁷ Krş. Hasker, "The Absence of a Timeless God", 192-193.

Tanrı'nın bilgisinin kapsamında bir sınırlamaya gitmenin zorunlu görünmesidir. Buna göre, sezgisel bilgi anlayışı, bilinen bir olguyu, doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olma şeklinde yorumladığı için, O'nun bilgisi yalnızca varlığa gelmiş şeylerle sınırlı olacaktır. Tanrı'nın, varlık kazanmamış durumlarla ilgili bir bilgiye sahip olabilmesi için, bilgisinin bir kısmının kaçınılmaz olarak çeşitli inanç, önerme veya zihnî temsillerden oluşması gerekir. Çünkü bu tür durumlarda bilinecek şey varlık kazanmadığı için, doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olabilecek herhangi bir varlık yoktur. Dolayısıyla burada eğer ilahî bilgi tamamıyla sezgisel bilgi şeklinde yorumlanırsa, Tanrı'nın bilgisi yalnızca aktüel olarak varlık kazanmış durumla sınırlandırılmış olacaktır.

Şüphesiz sezgisel bilgi anlayışının önünde duran en önemli zorluk, bu bilgi anlayışı kabul edildiğinde, teizmin öngörmüş olduğu Tanrı ve zamansal varlıklar arasındaki ontolojik ayrımın nasıl korunacağıdır. Buna göre, sezgisel bilgi modeli, bir varlık veya olgunun bilgisi için bu varlık veya olgunun doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olmasını şart koştuğundan, Tanrı ile bildiği şeyler arasındaki bazı önemli ontolojik farkları ortadan kaldırıyor görünmektedir. Bu itirazı iki farklı şekilde dile getirmek mümkündür. İlk olarak, sezgisel bilgiyi açıklamak için verilen "kişinin kendi bilinç durumları" ile ilgili örnek düşünüldüğünde, burada sanki bilinen varlığın Tanrı'ya içkin olduğu ima ediliyor gibidir. İkinci olarak, yine bilinen olgunun cisimsel olarak Tanrı'ya doğrudan hazır olduğu ve söz konusu olgunun zamansal olduğu düşünüldüğünde, bu durumda zamanla ilişkileri konusunda hem bilenin hem de bilinenin aynı varlık modunu paylaştıkları sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hasker gibi bazı düşünürler, bu bilgi modelinden yararlanarak Tanrı'nın zamansal olması gerektiğini savunmaktadır. Burada son derece önemli bir nokta olarak, yukarıda ifade edilen ontolojik farkı korumak için geleneksel teist görüşte Tanrı ile sonlu/zamansal varlık arasında doğrudan bir ilişkiye çok sıcak bakılmadığının altını çizmek gerekir. Bu açıdan, Alston'ın sezgisel bilgi anlayışında Tanrı'nın yetkinliği için uygun gördüğü "bilinen olgunun doğrudan bilende hazır olduğu düşüncesi" geleneksel anlamda Tanrı için bir eksiklik olarak görülmüştür. Bunun en önemli nedeni, bu tür doğrudan bir ilişkinin Tanrı'nın yetkinliği konusunda bir kusur olarak değerlendirilmesidir. Burada ifade edilenlere dayanarak, sezgisel bilgi anlayışının karşılaştığı güçlüklerin temelinde, bu anlayışın ilahî bilginin doğası konusunda yaptığı "bilinen olgu veya varlığın doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olması" şeklindeki tanımının yattığı söylenebilir. Dolayısıyla sezgisel bilgi anlayışı başarılı olacaksa, geleneksel teizmin Tanrı ile zamansal varlıklar arasında varsaydığı ontolojik farkı koruyarak bilinen olgunun doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olmasının nasıl mümkün olduğu konusunda doyurucu bir açıklama sağlamak zorundadır.

KAYNAKÇA

- Alston, William P. "Does God Have Beliefs?". *Religious Studies* 22/3-4 (1986): 287-306.
- Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca ve London: Cornell University Press, 1991.
- Bayam, Emine Gören. *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Davis, Stephen T. *Logic and the Nature of God*. London: The Macmillan Press, 1983.
- Erdem, Engin. *İllâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Ganssle, Gregory E. "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge". *International Journal for Philosophy of Religion* 34/3 (1993): 171-180.
- Ganssle, Gregory E. "Introduction". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff. 3-18. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Ganssle, Gregory E. "Direct Awareness and God's Experience of a Temporal Now". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff. 165-181. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hasker, William. "Yes, God has Beliefs!". *Religious Studies* 24/3 (1988): 385-394.
- Hasker, William. "The Absence of a Timeless God". *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff. 182-206. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lemos, Noah. *An Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Marmura, Michael E. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962): 299-312.
- Pike, Nelson. "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds". *Philosophical Review* 86/2 (1977): 209-216.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Stump, Eleonore ve Kretzmann, Norman. "Eternity, Awareness, and Action", *Faith and Philosophy* 9/4 (1992): 463-482.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Wierenga, Edward R. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.

