Din Felsefesi

Klasik ve Güncel Meseleler

Derleyenler: Paul Copan & Chad Meister

İngilizceden Çeviren: Aydın Çavdar



AYRINTI

İDEA

Ayrıntı: *1043*
İdeaAyrıntı Dizisi: *32*

Din Felsefesi
Klasik ve Güncel Meseleler
Der.: Paul Copan & Chad Meister

Kitabın Orijinal Adı
Philosophy of Religion
Classic and Contemporary Issues

İngilizceden Çeviren
Aydın Çavdar

Yayıma Hazırlayan
Alev Karakartal

Son Okuma
Öykü Badur

© 2008 by Blackwell Publishing LTD

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by John Wiley & Sons Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with AYRINTI YAYINLARI and is not the responsibility of John Wiley & Sons Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, John Wiley & Sons Limited.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
E+ / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *Ocak 2017*
Baskı Adedi: *1000*

ISBN 978-605-314-151-8
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San ve Tic. A. Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No: 3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www. ayrintiyayinlari. com. tr & info@ayrintiyayinlari. com. tr

twitter. com/ayrintiyayinevi facebook. com/ayrintiyayinevi instagram. com/ayrintiyayinlari

Din Felsefesi

Klasik ve Güncel Meseleler

Der.: Paul Copan & Chad Meister

AYRINTI

İDEAAYRINTI DİZİSİ

KURTULUŞ TEOLOJİSİ
Ed. Christopher Rowland

İSLAM'IN GELECEĞİ
Wilfred S. Blunt

İSLAM'IN İKİNCİ MESAJI
Mahmut Muhammed Taha

~~TANRISIZ~~ AHLAK?
Walter Sinnott-Armstrong

DÜŞMANIN TARİHİ
Gil Anidjar

İSLAM'DA 50 ÖNEMLİ İSİM
Roy Jackson

ESRÂRNÂME
Ferîdüddîn Attâr

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
1. Cilt

SÜRYANİLER
Mutay Öztemiz

KIZILBAŞLAR/ALEVİLER
Krisztina Kehl-Bodrogi

İBNİ HALDUN
Tarih Biliminin Doğuşu
Yves Lacoste

İBNİ ARABİ VE DERRİDA
Tasavvuf ve Yapısöküm
Ian Almond

CENNETİN ELEŞTİRİSİ
Roland Boer

MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜ
V. V. Barthold

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
2. Cilt

HIRİSTİYANLIKTAKİ ATEİZM
Exodus'un ve Krallığın Dini
Ernst Bloch

KOMÜNİSTLERDEN İSLAMCILARA
Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya
Adrian Vickers

OXFORD İSLÂM SÖZLÜĞÜ
Baş Editör: John L. Esposito

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
3. Cilt

İLÂHÎNÂME
Ferîdüddîn Attâr

MÜSLÜMAN SİTE
Louis Gardet

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
4. Cilt

ROMANTİK ORTADOĞU
Metinlerarası Bir Deneme
Hayri K. Yetik

ÂDEM İLE HAVVA HER YERDE
Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te İlk İnsan
Mineke Schipper

İSLAM TEOLOJİSİNE GİRİŞ
Louis Gardet & Georges Anawati

İYİNİN EGEMENLİĞİ
Iris Murdoch

ARKAİK ORTADOĞU
Güncellenen Metinlerin Kurgusökümü
Hayri K. Yetik

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
5. Cilt

FİDEL VE DİN
Frei Betto

MESİH GARABETİ
Slavoj Žižek - John Milbank

İçindekiler

Yazarlar Hakkında 7
Giriş 13

Birinci Kısım
Dini Tecrübe ve Dini Bilgi

Birinci Bölüm: Dini Tecrübenin Epistemolojisi / *William E. Mann* 23
İkinci Bölüm: Din ve Bilim / *John Polkinghorne* 43
Üçüncü Bölüm: Reforme Edilmiş Epistemoloji / *Rene van Woudenberg*. 62
Dördüncü Bölüm: Dini Çoğulculuk / *Joseph Runzo* 81
Beşinci Bölüm: Dinsel Dışlayıcılık / *Harold Netland* 101

İkinci Kısım
Tanrı'nın Varlığı

Altıncı Bölüm: Kozmolojik Argüman / *William Lane Craig* 123
Yedinci Bölüm: Teleolojik Argüman / *Robin Collins* 143
Sekizinci Bölüm: Ontolojik Argüman / *Graham Oppy* 161
Dokuzuncu Bölüm: Ahlaki Argüman / *Paul Copan* 180
Onuncu Bölüm: Kötülük Argümanı / *Paul Draper* 201
Onbirinci Bölüm: Evrene Dair Natüralist
Bir Açıklama / *Quentin Smith* 221

Üçüncü Kısım
Tanrı'nın Doğası ve Özellikleri

Onikinci Bölüm: Tanrıcılığın Tutarlılığı / *Charles Taliaferro* 243
Onüçüncü Bölüm: Tanrı'nın İmkânsızlığı? / *Robin Le Poidevin* 263

Ondördüncü Bölüm: Tanrı, Zaman ve Özgürlük / *Katherin A. Rogers*.. 282
Onbeşinci Bölüm: İlahi Gizlilik, Ölüm ve Anlamı / *Paul K. Moser*..... 300

Dördüncü Kısım
Öne Çıkan Konular

Onaltıncı Bölüm: Kıtasal Din Felsefesi / *Bruce Ellis Benson*..... 321
Onyedinci Bölüm: Doğu'da Din Felsefesi / *Gavin Flood*..... 341
Onsekizinci Bölüm: Feminist Din Felsefesi / *Pamela Sue Anderson*..... 362
Ek: Önde Gelen Din Felsefecileri 381
Dizin 384

Yazarlar Hakkında

Pamela Sue Anderson

Oxford Üniversitesi ve Fellow of Regent's Park College'da din felsefesi alanında doçent olarak görev yapmaktadır. *Ricoeur and Kant* (Scholars) ve *A Feminist Philosophy of Religion* (Blackwell) adlı kitapların yazarıdır. Beverley Clack ile birlikte *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings* (Routledge) adlı kitabın editörlerinden biridir ve aralarında *The International Journal for the Philosophy of Religion*, *Sophia* ve *Feminist Theory*'nin de olduğu birçok dergide makaleleri yayımlanmıştır.

Bruce Ellis Benson

Wheaton College'da Felsefe Bölümü Profesörü ve Bölüm Başkanı'dır. Aralarında *The Improvisation of Musical Dialogue: A Phenomenology of Music* (Cambridge University Press) and *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry* (Inter Varsity Press) adlı çalışmalarında yer aldığı birçok makale ve kitap yazmıştır. Kevin J. Vanhoozer ve James K. A. Smith ile birlikte *Hermeneutics at the Crossroads: Interpretation in Christian Perspective* (Indiana University Press) adlı çalışmanın, Norman Wirzba ile birlikte ise *The Phenomenology of Prayer'ın* (Fordham University Press) editörlüğünü üstlenmiştir. *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith* adlı kitabı Indiana University Press'ten çıkmak üzeredir.

Robin Collins

Bilim felsefesi ve din felsefesi uzmanı, Messiah College'da felsefe profesörüdür. Din ve bilim üzerine çok sayıda makale yaz-

mış ve aralarında Bernard Carr'ın düzenlenme yapılmış çalışması *Universe or Multiverse?* (Cambridge University Press) ile *Oxford Handbook of Science and Religion'in* (Oxford University Press) da yer aldığı birçok antolojiye katkı sağlamıştır. Halen fizik yasalarına dayalı tasarım argümanı kozmoloji hakkında yazdığı denemelerden oluşan, *The Well-Tempered Universe: God, Fine-tuning, and the Laws of Nature* adlı kitap üzerinde çalışmaktadır.

Paul Copan

Palm Beach Atlantik Üniversitesi Felsefe ve Etik Bölümü'nde, Pledger Family Kurul Başkanı'dır. Paul K. Moser ile birlikte *The Rationality of Theism* (Routledge) ve Chad Meister'le birlikte de *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (Routledge) adlı çalışmaların editörlüğünü yapmıştır. William Lane Craig ile *Creation Out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration* (Baker) adlı kitabı yazmıştır ve din felsefesiyle ilgili olarak aralarında *Loving Wisdom: Christian Philosophy of Religion* (Chalice Press), *True for You, But Not for Me* (Bethany) ve *That's Just Your Interpretation* (Baker) adlı çalışmaların da yer aldığı eserlere imza atmıştır. *Review of Metaphysics*, *Faith and Philosophy*, *Philosophia Christi* ve *Perspectives on Science and the Christian Faith* gibi dergiler için makaleler ve kitap değerlendirmeleri kaleme almıştır.

William Lane Craig

Talbot Teoloji Okulu'nda araştırma uzmanıdır. Din felsefesi alanında sayısız kitap ve makale yazmıştır. Bunlar arasında *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (Macmillan), *The Kalam Cosmological Argument* (Macmillan), Quentin Smith'le birlikte yazdığı *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Clarendon Press) ve *God, Time, and Eternity* (Kluwer) yer almaktadır.

Paul Draper

Purdue Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve Quentin Smith'in ardından *Philo*'nun editörüdür. Birçok dergide makaleleri yayımlanmış; aralarında *American Philosophical Quarterly*, *Faith and Philosophy*, *Nous* ve William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford University Press) adlı

çalışmaların da yer aldığı derlemelerin editörlüğünü yapmıştır. Şu sıralarda Blackwell'den yayımlanan *A Companion to Philosophy of Religion* adlı çalışmanın ikinci baskısının editörlüğünü yapmaktave *The Evidential Problem of Evil* başlıklı kitabı üzerinde çalışmaktadır.

Gavin Flood

Oxford Center'da, Hindu Araştırma Merkezi Akademik Direktörü'dür. Ayrıca Stirling Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak, Hint dinleri, Sanskritçe ve din araştırmaları alanlarında teori ve metot üzerine ders vermektedir. Aralarında *An Introduction to Hinduism* (Cambridge University Press), *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Traditio'ın* (Cambridge University Press) da bulunduğu pek çok kitabın yazarı ve *The Blackwell Companion to Hinduism* (Blackwell) adlı kitabın editörüdür. *Religion and Numen* gibi dini araştırmalar yayınlayan ve *The Indo-Iranian Journal* gibi Hindoloji temalı dergilerde de makaleleri yayımlanmıştır.

Robin Le Poidevin

Leeds Üniversitesi'nde metafizik profesörüdür. Kitapları arasında *Arguing for Atheism* (Routledge) ve *Travels in Four Dimensions: The Enigmas of Space and Time* (Oxford University Press) adlı eserler bulunmaktadır. *Questions of Time and Tense* (Clarendon Press) ve *The Philosophy of Time* (Oxford University Press) başlıklı kitapların editörüdür. *Mind*, *Philosophical Quarterly*, *Analysis* ve *Religious Studies* gibi dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.

William E. Mann

Vermont Üniversitesi'nde Entelektüel ve Ahlak Felsefesi alanlarında öğretim görevlisidir. Yayınlanmış eserleri arasında *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (Blackwell), *Augustine's Confessions: Critical Essays* (Rowman& Littlefield), William J. Wainwright'ın (ed.) çalışmasında yer alan "Divine Sovereignty and Aseity", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford University Press) ve Brian Davies ile Brian Leftow'un (ed) "Anselm on the Trinity" çalışmasındaki *The Cambridge Com-*

panion to Anselm (Cambridge University Press) makalesi bulunmaktadır.

Chad Meister

Bethel College'da Felsefe Bölümü Başkanı ve din felsefesi uzmanıdır. Yayınlanmış çalışmaları arasında, *Building Belief: Constructing Faith from the Ground Up* (Baker), *Introducing Philosophy of Religion* (Routledge), *The Philosophy of Religion Reader* (Routledge), ve *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (Routledge) (editörlüğünü Paul Copan ile birlikte yapmıştır) bulunmaktadır. Aynı zamanda *Philosophia Christi*'nin editörüdür.

Paul K. Moser

Şikago Loyola Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve Bölüm Başkanı'dır. *Philosophy After Objectivity* (Oxford University Press) ve *Knowledge and Evidence'in* (Cambridge University Press) yazarı, *The Theory of Knowledge* (Oxford University Press) adlı çalışmanın da yazarlarındandır. *A Priori Knowledge* (Oxford University Press) ve *Rationality In Action adlı eserlerin* (Cambridge University Press) editörlüğünü üstlenmiştir. Ayrıca *Human Knowledge* (Oxford University Press), *Moral Relativism* (Oxford University Press) ve *Divine Hiddenness'in* (Cambridge University Press) editörlerinden biridir.

Harold Netland

Trinity Evanjelik İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi profesörüdür. Yayımlanmış çalışmaları arasında *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (Eerdmans) ve *Encountering-Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith and Mission* (InterVarsity) yer alır. *Faith and Philosophy* ve *Religious Studies*-gibi çok sayıda makalesi, çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. *Christianity and the Religions* (William Carey Library) adlı çalışmanın da editörlerindendir.

Graham Oppy

Monash Üniversitesi Sanat Fakültesi'nde Dekan Yardımcısı'dır. *Mind, Nous, Philosophy and Phenomenological Research, British Journal for Philosophy of Science* ve D. Baker (ed.) *Plantinga's Phi-*

losophy of Religion (Cambridge University Press) gibi birçok dergi ve kitapta çalışmaları yayımlanmıştır; *Ontological Arguments and Belief in God* (Cambridge University Press), *Arguing About Gods* ve *Philosophical Perspectives on Infinity* adlı kitapları Cambridge Ünv. Yayınları'ndan çıkmıştır. Ayrıca Batı'da Din Felsefesi Tarihi üzerine beş ciltlik bir çalışmanın editörleri arasındadır.

John Polkinghorne

Anglikan Kilisesi Rahibi, fizik doktoru ve Kraliyet Derneği üyesidir. Cambridge Queen's College Başkanlığı'ndan emekli olmuştur. Bilim ve din arasındaki ilişkiyi inceleyen sayısız makale yazmış, birçok kitabın yazarlığını ve editörlüğünü yapmıştır. Çalışmaları arasında *The Faith of a Physicist* (Fortress), *Belief in God in an Age of Science* (Yale University Press), *Science and the Trinity* (Yale University Press) ve *Exploring Reality* (Yale University Press) yer almaktadır.

Katherin A. Rogers

Delaware Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde doçenttir. *Perfect Being Theology* (Edinburgh University Press), *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury* (Edwin Mellen) ve *The Anselmian Approach to God and Creation* (Edwin Mellen) adlı kitapların yazarıdır. Ayrıca *International Philosophical Quarterly, Religious Studies, Philosophy, Faith and Philosophy* ve *American Catholic Philosophical Quarterly* gibi dergilerde çalışmaları yayımlanmıştır.

Joseph Runzo

Chapman Üniversitesi'nde Felsefi ve Dini Araştırmalar profesörüdür. Cambridge Üniversitesi-Clare Hall'de ömür boyu üye unvanına sahiptir, ayrıca Küresel Etik ve Din Forumu'nda yöneticidir. Yayımlanmış çok sayıda eseri arasında *Reason, Relativism and God* (Macmillan), *World Views and Perceiving God* (Macmillan) ve *Global Philosophy of Religion: A Short Introduction* (Oneworld Publications) yer alır. *Library of Global Ethics and Religion* (Oneworld) adlı çalışmanın da editörlerindendir. Bugünlerde insan hakları ve savaş etiği üzerine, *War and the Destruction of the Soul*a adlı çalışmasını tamamlamak üzeredir.

Quentin Smith

Batı Michigan Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. *Language and Time* (Oxford University Press) ve *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*'in (Yale University Press) de aralarında bulunduğu pek çok kitap ve makalenin yazarıdır. William Lane Craig'le birlikte *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Clarendon Press), Nathan Oaklander'la birlikte *Time, Change, and Freedom: An Introduction to Metaphysics* (Routledge) adlı kitaplara imza atmıştır. Prometheus Books'un felsefe, Philo'nun eski baş editörüdür. Zaman ve kozmoloji üzerine yaptığı çalışmalar dolayısıyla sayısız ödül almıştır.

Charles Taliaferro

St. Olaf College'da felsefe profesörüdür. Birçok kitap ve makalesi yayımlanmıştır, bunların arasında *Consciousness and the Mind of God* (Cambridge University Press), *Contemporary Philosophy of Religion* (Blackwell) ve *Evidence and Faith: Religion and Philosophy Since the Seventeenth Century* (Cambridge University Press) yer almaktadır. *The Companion to Philosophy of Religion* (Blackwell) adlı çalışmanın editörlerinden biri ve *Faith and Philosophy* adlı eserin editörüdür.

Rene van Woudenberg

Amsterdam'daki Free Üniversitesi'nde, epistemoloji ve metafizik alanlarında uzman bir felsefe profesörüdür. Flemenkçe dilinde beş kitap yazmıştır ve Terence Cueno ile birlikte *The Cambridge Companion to Thomas Reid* (Cambridge University Press) adlı kitabın editörlüğünü yapmıştır. Yine Sabine Roeser ve Ron Rood ile birlikte *Basic Belief and Basic Knowledge: Papers in Epistemology* (Ontos Verlag) adlı çalışmanın editörlerinden biridir.

Giriş

Paul Copan ve Chad Meister

Günümüzde Din Felsefesi

Din felsefesi bir rönesans döneminden geçiyor; tıpkı dini inanç sahipleri ve şüpheciler gibi akademisyenlerin ve öğrencilerin de dini düşüncelere karşı ilgisinin yeniden canlandığına tanık oluyoruz. Son dönemde pekçok farklı bakış açısıyla yayımlanan kitap ve makalelerin bolluğu da bu felsefi uyanışı yansıtıyor. Diğer yandan, bu geniş çaplı ilgi göz önünde bulundurulduğunda, birçok akademisyenin din felsefesinin aslında ne anlama geldiği ve içeriğinin ne olduğu konusunda fikir birliği içinde olmamaları ironiktir denilebilir. Bazıları, alışılageldiği gibi din ve teoloji derslerinde tartışılan konuları din felsefesinin kapsamına alırken, diğerlerinin bu konuları farklı disiplinlere ve kategorilere ayırdığını görüyoruz.

Bu kitapta, din felsefesi, basitçe dini fikirler üzerine felsefi düşünceler olarak ele alınacaktır. "Felsefi düşünce" ve "dini fikirler" terimlerinin ise netleştirilmesi gerekir. "Felsefi düşünce", kitabın bağlamı içerisinde sav ve hipotezlere dair terimlerin, durumların, nedenlerin ve kanıtların dikkatli bir analizini içeririrken, sözkonusu analiz de, gerçek olanın doğası (metafizik) hakkındaki temel unsurları ve olguları nasıl anlamlandırabileceğimiz (epistemoloji) konularını kapsamaktadır.

Bu temel konulara ilişkin olarak din, din felsefesi ve hatta felsefenin kendisi, son 20-30 yılda yeni doğrultular kazanmıştır. Geriye dönüp bakıldığında 1950 ve '60'larda, başlıca felsefi konular hem geleneksel felsefenin hem de dini araştırmaların mantıksal

pozitivist eleştirilerine odaklanıyordu (mantıksal pozitivistler, bir savın doğru ve anlamlı olabilmesi için, diğer şeylerin yanısıra deneysel olarak kanıtlanabilir olması gerektiğini de düşünüyordu). Dini konular hakkındaki metafizik düşünceler büyük ölçüde absürt olarak nitelendiriliyor, dini düşünceler ve dini dil genellikle anlamsız görülüyordu. Ancak 1970'lerin başlarında John Hick ve Alvin Plantinga gibi entelektüel liderlerin etkisiyle bu alanda belirgin bir dönüşüm yaşanmaya başladı. Günümüzdeyse dini metafizik ve dini epistemoloji konularını işaret eden monografl ar, yayınlar, antoloji ve rehber kitaplar görmek artık sıradan bir durum.

Bu bağlamdaki "dini fikirler" yüzyıllar boyu dini gelenekler çerçevesinde konuşulmuş ve tartışılmış temel konuları içerir: İlahi olanla yaşandığı iddia edilen karşılaşmalar, bilim ve din arasındaki ilişki, farklı dini gelenekler arasında hakikate dair çelişkili iddialar, Tanrı'nın veya Yüce Gerçekliğin doğası, varoluş ve insanın varoluşunun anlamı gibi. Bunlar yalnızca felsefeciler arasında tartışılan uçuk konular değildir. Aksine, yaşama ve yaşama gelenekleri felsefesine içkin temel meselelerdir; bu geleneklerin derin, varoluşsal bir anlamı ve insanlık adına günümüzde de süregelen bir önemi vardır.

Dolayısıyla bu kitap, dini fikirler üzerine felsefi bir düşünce pratiği olmakla beraber belli başlı konuların birçoğunu içerir. Kitaptaki bölümlerin çoğu, alışılagelmiş, geleneksel Batı tipi *teistik (Tanrıcı-ed.)* konulara ayrılmıştır. Ancak Batı Dünyası'na ait olmayan dini kaygılar da-tıpkı kıtasal ve feminist bakış açıları gibi –gitgide daha önemli hale gelmektedir. Dolayısıyla bunları da kitaba dahil ettik. Kitabı oluşturan makaleler farklı geçmişlere ve bakış açılarına sahip, alanının önde gelen akademisyenleri tarafından yazılmış ve bu kişiler statülerine, deneyimlerine, net ve yetkin biçimde yazabilme yeteneklerine göre seçilmiştir. Makaleler, akademisyenlerin ilgisini çekecek yeni ve önemli çalışmalar olmasının yanı sıra, öğrenciler ve din felsefesiyle ilgilenen herkesin okuyabileceği şekilde kaleme alınmıştır.

Kitapta ele alınan başlıklar dört ana kategoriye ayrılmaktadır: (1) dini tecrübe ve dini bilgi, (2) Tanrı'nın varlığı, (3) Tanrı'nın doğası ve özellikleri ve (4) yeni gelişen konular.

Dini Tecrübe ve Dini Bilgi

Din tarihi, ilahi veya aşkın olanla karşılaştığını söyleyen insanlarla doludur. Bu karşılaşmalar farklı şekillerde oluşagelir ve genellikle dini, esrarengiz veya mistik tecrübeler olarak tasvir edilir. Peki, böylesi tecrübelerin gerçek olup olmadığına karar verebilmek için ne yapmak gerekir? Hatta, bu tür bir soru haklı görülebilir mi? Dahası, dini tecrübelerle dini inançlar arasındaki ilişki nedir? Kelimelerle ifade edilemeyen tecrübeler Tanrı inancının teminatı mıdır? 1. bölümde William Mann bu çok önemli konuları keşfe çıkıyor.

Din, tecrübenin bir türüyle ilgilenirken (ilahi olanla kişisel karşılaşmalar), bilim başka bir tür tecrübe ile ilgilenir (deney ve inceleme aracılığıyla doğayla karşılaşmalar). Bu iki alanın kesiştiği olur mu? Örneğin tabiatla ilgili bilgi, Tanrı'nın doğasına dair herhangi bir kavrayış sunar mı? Ve bilimle teoloji arasındaki ilişki nedir? Bunlar 2. bölümde John Polkinghorne'un değineceği önemli sorulardan bazıları.

İster dini tecrübeler ister bilimsel incelemeler veya farklı araçlarla olsun, dindar kişiler belli inançlara sahiptir. Ancak böylesi inançlar, önerme niteliğindeki ifadelerin haklı çıkarılmasını veya entelektüel açıdan saygıdeğer olmasını gerektirir mi? Son dönemlerde, önde gelen birçok felsefecinin, dini inancın –daha net ifade etmek gerekirse Tanrı inancının– gayet temel bir inanç olduğu ve dolayısıyla da daha fazla gerekçelendirme gerektirmediği yolunda meydan okuyan bir tavır içinde olduğu görülmektedir. 3. bölümde Rene van Woudenberg bu bakış açısını değerlendiriyor ve hem inanç sahiplerinin neye inandığını hem de niçin bu şekilde bir inanca sahip olduklarını inceliyor.

Dini hakikat iddiaları, dini tecrübeler konusunda olduğu gibi tek bir dinle sınırlı değildir; bu iddialar bütün büyük dini geleneklerde görülebilir. Eğer, bu tecrübelerin ve iddiaların birçoğu geçerliyse (doğruysa), bunlar dini çoğulculuğa (dinde farklı bakış açılarına eşit mesafede durularak itibar edilmesine) destek sağlamış olur mu? Farklı gelenekler içinde çelişen hakikat iddialarından ne anlam çıkarılabilir? 4. bölümde Joseph Runzo bu konuyu ele alıyor ve altı muhtemel cevabın altını çiziyor.

5. bölümün yazarı Harold Netland da dindeki çelişkili hakikat iddialarına işaret ediyor, ancak öncelikli olarak muhtemel bir çözüme odaklanıyor. Makalede ele alınan dini dışlayıcılık kavramı,

(kurtuluşa giden yolun birçok inançtan değil, belli bir inançtan geçtiğini öne süren düşünce) hem kapsayıcılık hem de çoğulculukla kıyaslanıyor.

Tanrı'nın Varlığı

Doğal teoloji (Tanrı'nın doğasına ve varoluşuna dair genellikle vahiy veya kutsal metinler dışında mevcut olan argümanlar) önceki yüzyıllarda olduğu gibi, günümüzde de bir kez daha din üzerine yapılan çalışmalarda öne çıkmış durumda. İster Tanrı'nın varlığını destekler ister reddeder durumda olsun, böylesi argümanlar farklı biçimlere bürünür. Bunlardan biri olan kozmolojik argüman, (Yunanca *cosmos: evren* ve *logos: mantıklı açıklama* kelimelerinden gelir), "Neden hiçbir şey değil de bir şey vardır?" sorusuna odaklanır. 6. bölümde William Lane Craig kozmolojik argümanın iki farklı yorumunu sunuyor: Yeterli sebep prensibini vurgulayan Leibnizci yorum ve olayların zamansal olarak sonsuz bir geri gidiş içinde olması ihtimaline karşı duran *kalam* (kelam) yorumu.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir diğer argüman da teleolojik veya tasarım argümanı olarak adlandırılır (Yunanca *telos*: *amaç veya hedef* ve *logos* kelimelerinden gelir). Buna göre, evrenin mevcut tasarımına bakılarak bir tasarımcının varlığına hükmedilebilir. Robin Collins, 7. bölümde teleolojik yaklaşımın çeşitli varyasyonları arasından, evrene çekildiği düşünülen 'ince ayar'ı temel alıyor ve doğa kanunlarının, fiziğin değişmez yasalarının ve evrenin ilk koşullarının, gezegenimizde şuurlu bir yaşam sürdürülebilmesi adına "bıçak sırtı" bir konumda ince ayara tabi tutulduğu önermesini tartışıyor.

Ontolojik argüman (Yunanca'da *ontos: varlık* ve *logos* kelimelerinden gelir) ise Benedikt rahibi Anselm tarafından MS 1078'de ortaya atıldığından beri hem felsefecilerin hem de dinbilimcilerin ilgisini çekmiştir. 8. bölümde Graham Oppy bu argümana dair birçok farklı yaklaşımı ele alıyor. Hiçbir zaman çok sayıda ciddi destekçiye ulaşamayan bu yaklaşım, yakın dönemde bazı çok önemli düşünürlerce savunulmakta, 'modal mantık' alanındaki ilerlemeler dahil birçok nedenden dolayı, bu eski argümana ilgi artmaktadır.

Paul Copan, 9. bölümde ahlaki argümanı sergiliyor, savunuyor ve buna ilişkin bir dizi konuyu keşfe çıkıyor. Bu konular arasın-

da da ahlaki inanışların varlığı ve doğası, objektif ahlaki değerleri *bilmek* ile ahlaklı varlıklar *olmak* arasındaki ayrım, natüralizm ve objektif ahlaki değerler arasındaki ilişki, evrimsel etik ve Euthyphro ikilemi bulunuyor.

Yeryüzündeki kanıtların tanrıcılığı desteklediğini düşünmeyen, buna inanmayanlar da vardır elbette. Bazı felsefeciler bu (aynı-ed.) kanıtların natüralizmi (doğal varlıkların yalnızca doğal sebeplerle ortaya çıktığı görüşü) desteklediğini düşünür. Dünyadaki bütün kötülükler ve acılar ise, natüralizmi ilk bakışta destekleyen bir tür kanıt, *prima facie*, olarak görülebilir. 10. bölümde Paul Draper bu konuya değiniyor. İlk olarak Tanrı'nın varlığına karşı çıkan kötülük yaklaşımlarının öne çıkanlarını değerlendiriyor ve bunları neden eksik bulduğunu açıklıyor. Sonra da bu argümana dair kendi Bayesçi versiyonunu (olasılık teorisine dayanan bir argüman türü) sunuyor.

11. bölümde Quentin Smith natüralizmin akla yakın bir duruş olduğunu göstermek açısından daha da ileri gidiyor. Kendi kendini yaratmış (Tanrı gibi) sade bir varlık fikrinin anlamlı olmadığını, bununla beraber evrenin kendi varlığına kendisinin sebep olduğuna inanmanın mantıklı olduğunu öne sürüyor. Smith, argümanını oluştururken, Big Bang kozmolojisindeki son çalışmalardan, özellikle de varsayımsal "kozmik tekillik"ten faydalanıyor.

Tabiat ve Tanrı'nın Nitelikleri

Doğal teoloji alanındaki tartışmalar, insanın tanrıcılığa inanmayı veya inanmamayı mantıklı bulup bulmadığına karar vermesi anlamında önemli bir rol oynar. Bir o kadar önemli olan diğer unsur da Tanrı kavramının kendisinin anlamlı olup olmadığı sorusudur. 12. bölümde Charles Taliaferro bu konuyu ele alıyor. Tanrıcılığın mantığını değerlendiriyor ve Tanrı'nın niteliklerinin anlaşılır olup olmadığını, azami büyüklükteki bir varlığın bu özelliklere sahip olmasının *mümkün* olup olmadığını inceliyor.

Bazı felsefeciler "Tanrı" teriminin anlamı itibariyle Tanrı'nın var olmasının pek muhtemel olmadığını iddia etmekle kalmamış, aynı zamanda Tanrı'nın var olmasının *imkânsız* olduğunu öne sürmüştür. Onlara göre, Tanrı'ya geleneksel olarak atfedilen nitelikler (teker teker veya bütün olarak değerlendirildiğine) birbiriyle bağdaşmaz veya tutarsızdır. 13. bölümde Robin Le Poidevin,

Tanrı'nın bir imkânsızlık olup olmadığı sorusunu irdeliyor. İlk olarak "Tanrı kusursuz bir varlıktır" ifadesinin anlamını inceliyor ve sonrasında da bu ifadeyle ilgili güçlükleri ele alıyor.

Teistlerin (tanrıcıların) yüzyıllar boyu karşı karşıya kaldıkları başlıca açmazlardan biri şudur: Eğer Tanrı her şeyi biliyorsa, o zaman sizin yarın ne yapacağınızı şu anda biliyor demektir. Ancak ne yapacağınızı şaşmaz biçimde şimdiden biliyorsa, bu durumda nasıl gerçek anlamda bir seçim şansınız olabilir? Dolayısıyla görünen o ki, ya özgür iradeye sahip olursunuz ya da Tanrı'nın her şeyi bilme yetisine tabi olursunuz, ikisi aynı anda mümkün olamaz. Katherin Rogers, 14. bölümde bu açmazı ele alıyor.

Teistler için bir başka sorun da, kendimizi genel olarak sonlu kimseler olarak düşünmemizdir; bir noktada doğarız, bir süre yaşar ve sonra da ölürüz. Ancak teizmin Tanrısı varsa eğer, o tüm bu sürecin neresindedir? Biz neden Tanrı'yı göremiyoruz? Tanrı neden kendini kolaylıkla tanınır ve ulaşılabilir kılmıyor? 15. bölümde Paul Moser ölüme ve ilahi gizliliğe değiniyor. Tanrıcılığı (teizm) materyalizmle (fiziki evrenden öte bir şeyin var olmadığı görüşü) kıyaslıyor ve alternatifleri ortaya koyuyor.

Yeni Gelişen Konular

Din felsefesi, statik bir alan değildir; canlıdır, gelişir ve yeni, heyecan verici yönlere doğru evrimleşmeye devam eder. Örneğin, yakın dönemlerde "kıtasal din felsefesi" gibi bir ifadeyle kolay kolay karşılaşmazdık. ("kıtasal felsefe" burada Avrupa kıtasında gerçekleştirilen felsefi çalışmalar anlamındadır). Bu ifade, Avrupalı felsefecilerin, bundan öncesinde dini düşünceler üzerine felsefi yaklaşımlar getirmemiş olduğunusöylemek anlamında değildir –hatta tam aksine. Ancak, bu yaklaşımları ifade etme biçimleri "Anglo-Amerikan" felsefecilerin analitik tarzından önemli ölçüde farklı olmuştur. Hatta bu iki grubun ilgi alanları bile genellikle farklıdır. Ve ne yazık ki kıtasal düşünce, analitik gelenekten olanlar tarafından büyük oranda görmezden gelinmiştir.

16. bölümde Bruce Benson bu konuyu ele alıyor. Makalesinde, dini inanç ve tecrübeyi gerekçelendirmeye odaklanmak yerine, başlıca kıtasal konulara yoğunlaşabilmek için önemli kıtasal düşünürlerin, inanç ve sebep ilişkisi, Tanrı karşısında bireyin rolü gibi meseler hakkındaki fikirleri üzerinden ilerliyor. Bu meseleler

Anglo-Amerikan analitik felsefeciler tarafından ele alınmış olsa bile Avrupalı düşünürler bunlara oldukça farklı yaklaşımlar getiriyor ve Benson da onların yaklaşımını ve metotlarını resmediyor.

Bu alanda oldukça yeni diyebileceğimiz bir başka yaklaşım da "dinde Doğu felsefesi". Elbette Doğulu düşünürler, dini düşünceler üzerine binlerce yıldır felsefi yaklaşımlar geliştiriyor; yani bunu yeni gelişen bir konu olarak görmek bir anlamda büyük bir adlandırma hatası. Diğer yandan, dinle ilgili *Doğulu* fikirler genel olarak bu alandaki analitik felsefeciler tarafından son dönemlere kadar görmezden gelindi. Halbuki Doğu'da din felsefesi 3000 yıllık bir süreye ve birçok ülkeye yayılmıştır; dolayısıyla önemli noktalar üzerinden üstünkörü bir sunum yapılması dahi mümkün olmayacaktır. Bunun yerine, Gavin Flood 17. bölümde, din felsefesi alanında Güney ve Doğu Asya'da ortaya çıkmış başlıca konulardan bazılarını mercek altına alıyor.

Bu alanda gerçekten yeni diyebileceğimiz konulardan biri ise, feminist din felsefesi. Gerçekten de feminist düşünürler, felsefenin çoğu dalında, kavramları dönüştürmek, epistemik ve ruhani uygulamaları yeniden şekillendirmek ve birçok adaletsiz yaklaşımı düzeltmek gibi önemli gedikler açmış ve katkı yapmış durumda. 18. bölümde Pamela Sue Anderson, çok sayıda önemli feminist endişeyi gündeme taşıyor. Bunların arasında cinsiyetin tesadüfi bir özellik olup olmadığı, Tanrı'yla cinsiyet ilişkisi, dindeki cinsiyet eşitsizliği gibi konular ve daha fazlası var. Farklı bölüm başlıklarının ve konularının işaret ettiği gibi, kitabın kapsamı oldukça geniş. Ancak amacı daha dar: Din felsefesi alanında önde gelen felsefeciler tarafından açık, özlü ve yeni düşünceler uyandıracak şekilde tartışılmış, hem klasik hem çağdaş konular arasından bazı ana başlıkları ele almak. Her bölümün sonunda konuyla ilgili daha fazla materyale ulaşabilmenizi sağlamak için sorular ve okunması tavsiye edilen çalışmalar da yer alıyor. Bu makaleler, ilave okumalar ve burada sunulan konular üzerinde yapılacak tartışmalar neticesinde, din felsefesi alanında asırlardır süre gelen diyalektiğe sizin de katılacağınızı umuyoruz.

Birinci Kısım

Dini Tecrübe ve Dini Bilgi

Birinci Bölüm

Dini Tecrübenin Epistemolojisi

William E. Mann

Bu makalenin başlığı dini *inanca* değil, dini *tecrübeye* ilgi çekmektedir. Arada fark vardır. Dini inancın epistemolojisi üzerine yazılmış bir makalenin inanç ve sebep arasındaki ilişki gibi inancı gerekçelendiren konuları ele alması beklenir. Ya da böyle bir makalenin konusu örneğin, bilgi felsefesi (epistemoloji) dahilinde sorumluluğu olan, bu alanda yetkin bir kimsenin farklı savlar karşısındaki inancının derecesinin, bu savlara dair elinde varolan kanıtların gücüne paralel olup olmaması gerektiği sorusu ve dini inancın oluşumundaki vahiy, delil ve mucizeler gibi unsurların rolü hakkında olabilir. Eğer bunların yerine dini tecrübeye odaklanılırsa, gerekçelendirmeye yönelik bu konular arka planda kaybolma eğiliminde olur. Bunların yerine de gerekçelendirmeye yönelik farklı konular ön plana çıkar. Bu makale, bu tür konulardan bazılarını ele alacak.

Dini tecrübenin karşısına çıkan gerekçelendirme gereğine yönelik belki de en net konu, dini tecrübenin statüsüyle ilişkilidir. En dobra şekilde ifade etmek gerekirse, problem şudur: Duruma uygun biçimde "dini" olarak adlandırılan belli bir tür tecrübe olduğunu varsaysak dahi, bunun herhangi bir öğesi doğrulanabilir durumda mıdır? Charles Dickens'ın klasik eseri *A Christmas Carol**, bize dini tecrübelerle yüzleşme problemini, dünyevi örnekler yoluyla sunar. Eserde Jacob Marley'nin hayaleti, Ebenezer Scrooge'a şu gözlemini belirtir:

* Charles Dickens, *Bir Noel Şarkısı*, Çev. Gülsün Tilkici, Arunas Yayıncılık, İstanbul, 2010. (ç.n.)

"Bana inanmıyorsun."
"İnanmıyorum" dedi Scrooge.
"Kendi duyuların da yetmediyse gerçek olduğuma dair başka ne kanıt istersin?"
"Bilmiyorum" dedi Scrooge.
"Neden duyularından şüphe ediyorsun?"
"Çünkü" dedi Scrooge, "küçük bir şey bile onları etkileyebilir. Karnımın biraz ağrıması duyularımı beni yanıltacak hale getirir. Sen hazmedilememiş bir parça biftek, bir damla hardal, bir peynir kırıntısı, iyi pişmemiş bir patates parçası olabilirsin. Her ne olursan ol, bana öbür dünyayı değil, yemeğin suyunu hatırlatıyorsun!" (Dickens [1843] 1984: 47-8)

Scrooge, bunun doğaüstü bir ruhla karşı karşıyaymış gibi bir tecrübe olduğunu inkâr etmez. Onun itirazı daha ziyade yaşadığı tecrübenin *sebebinin* veya *kaynağının* doğaüstü olmadığı iddiasını kapsar. Dickens okurlarının bildiği gibi Scrooge, kısa süre sonra şüpheci hipotezini bırakır, Marley'nin hayaletinin, Noel hayaletlerinin, geçmişin, bugünün ve geleceğin hayaletlerinin canlı görünümlerini gerçek olarak algılamaya başlar –hatta onları, başka türlü erişemeyeceği bir kavrayışı kendisine bahşeden varlıklar olarak görür. Scrooge'un artan algısı mizacını da değiştirir, kalpsiz, cimri adamın yerine merhametli, neşeli bir insan gelir.

A Christmas Carol eserini bu şekilde ele aldığımızda üç unsuru fark edebiliriz: Scrooge'un tecrübelerinin *fenomenolojisi* (görüngübilimi), bu tecrübelerin Scrooge üzerindeki *psikolojik etkisi* ve *gerçekliği* meselesi. Bu arada, şunu da ifade etmeliyiz ki, bu üç unsur birbirinden bağımsız olarak değişkenlik gösterebilir. Dickens'ın metninin söylediklerine karşın Marley'nin "hayaleti", hazmedilmemiş bir parça biftekten kaynaklanan hayali bir deneyim de olabilirdi. Ancak böyle olsa dahi, bu hayali tecrübe, Scrooge'un gerçek bir varlıkla, Marley'nin hayaletiyle karşılaşmış olsa yaşayacağı tecrübeye fenomenolojik olarak eşdeğer tutulabilir. Bunun da ötesinde, tecrübeyi yaşayan kişinin yaşadığı şeyin, GERÇEK OLMADIĞINI bildiği ya da öğrendiği durumlarda bile, hayali bir tecrübenin derin bir etkisi olabilir.

Dolayısıyla, varsayımsal bir dini tecrübe olayında da aynı unsurları bulmayı bekleyebiliriz.

Psikolojik Etki

Samimi bir şekilde şu sözleri söyleyecek birini hayal etmek gerçekten güç: "Daha yeni şu sinir bozucu dini tecrübelerden birini yaşadım. Keşke bunlardan kurtulabilseydim. Çok yavan ve sıkıcı şeyler." Aksine bu tecrübeleri yaşayanların ifadeleri, bunların derin ve hayat değiştirir nitelikte olaylar olduğu yönünde ortak bir fikre sahip olduklarını göstermektedir. Diğer yandan "bu tecrübeler yeterince sık yaşansaydı insan bundan bıkardı" şeklindeki yoruma mistisizmle ilgilenen Hıristiyanların cevabı hazırdır: Bu tecrübeler, ruhani mutluluk veren vizyonun, insanın Tanrı'yla bütünleştiğinde yaşayabileceği türden sonsuz bir saadetin yalnızca anlık ve daha hafif bir dokunuşudur.

Fenomenoloji: Duyusal Olmama Özelliği

Marley'nin hayaleti, hayaletle karşılaşma tecrübelerinde yaşandığına inanılan klişe özelliklerden bazılarını ortaya koyar; hayaletin şeffaf bir bedeni, katı objelerin içinden geçebilme özelliği ve havada uçma yeteneği vardır; sesi sahibinin korkunç kaderini yansıtır, canlı varlığın yüreğine korku salma kapasitesine sahiptir. Bu özellikler klişedir, ama zaruri değildir. Popüler kültür, bu özelliklerin bazılarının veya hiçbirinin olmadığı hayalet tecrübelerine dair örnekler de sunar.

Klişe veya zaruri dini tecrübeleri karakterize eden özellikleri tanımlamayı denediğimizde, süreci daha karmaşık hale getiren iki durumla karşılaşırız. Bunlardan birincisi dini çeşitlilik fenomenidir. Bazı dinler tanrıcıdır ve bunlardan bazıları çoktanrıcı iken diğerleri (Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık başta olmak üzere) tektanrıcıdır. Budizm ve Hinduizmin bazı türleri gibi diğer dinler ise tanrıcı değildir. Dolayısıyla, dini tecrübelere dair farklı dini geleneklerden gelen bildirimler oldukça çeşitlidir. Bu çeşitlilik, bildirimlerin de fenomenolojik olarak katıksız olmadığı şüphesini artırır; tecrübeyi yaşayanın dini yaklaşımları neticesinde bilinçli veya bilinçsiz olarak bir işleme tabi tutulduklarını düşündürür. Daha agresif biçimde ifade edilirse, buradaki şüphe, bildirimlerin taraflı *yorumlamalar* olduğu, tecrübeye dair bir takım tahrifatlar, eksiltmeler veya mübalağalar içerdiği şeklindedir. Dolayısıyla, dini tecrübe olarak sınıflandırılmış çok sayıdaki bildirimi incelersek, içeriklerinde ortak bir yön bulamayabiliriz.

Bu konuya gerçeklik konusunda geri döneceğimize söz vererek şimdilik bir kenara bırakıyorum.

Süreci karmaşık hale getiren ikinci durum ise dini tecrübeye dair birçok bildirimin, yaşanan tecrübenin herhangi bir duyusal özellik içermediğini belirtmesidir. Aşağıda, William James'in *The Varieties of Religious Experience* adlı eserindeki anonim bir kaynak tarafından ifade edilen böylesi bir örnek bulabilirsiniz:

> "Birdenbire bedenimin ötesine yükseliyormuşum duygusunu yaşadığımda, Tanrı'nın varlığını hissettim... sanki onun inayeti ve gücü bana bütünüyle nüfuz ediyormuş gibiydi... şunu da eklemeliyim ki, yaşadığım bu coşku anında Tanrı'nın ne bir şekli, rengi, kokusu ne de tadı vardı; bunun da ötesinde, varlığına dair yaşadığım hissiyatın belli sınırları da yoktu... Ancak bu yakın etkileşimi tarif edecek kelimeleri ne kadar çok ararsam, bu olayı alışılagelmiş imgelerin herhangi biriyle açıklamanın imkânsızlığını o kadar çok hissediyorum. Esasında ne hissettiğimi anlatmaya en uygun ifade şu: Tanrı vardı, ama görünmezdi; hiçbir duyu organım ona ulaşamadı, ama bilincim onu algıladı. (James 1902: 68)"

James'in tanığı, Tanrı'nın varlığını Tanrı'yı görmeden, duymadan, tatmadan veya O'na dokunmadan "hissetmişti". Ancak "hissiyat" objesiz bir duygu değildi. Tecrübenin objesi, varlığını bildiren Tanrı idi, ama herhangi bir duyunun aracılığını kullanmamıştı. Tanık tecrübesini "alışılagelmiş imgelerin herhangi biriyle" açıklamayı imkânsız buluyordu. Bu da belki tanımlayıcı kavram stoğumuzun bütünüyle veya büyük oranda dünyaya dair duyusal deneyimlerimizden türetilmiş olmasındandır. Eğer durum böyleyse, mantıken James'in tanığınınki gibi bildirimlerin, tecrübenin kapsamı veya objesi hakkında hiçbir şey açıklamadığı düşünülebilir. Ve sonrasında da, duyusal kapsamı olmayan tecrübe fikrinin, tutarsız denemese de aldatıcı olduğunu söyleyenler çıkabilir ki bunun için sebepleri de vardır.

Duyusal olmayan dini tecrübe fikrinin anlaşılabilirliğini savunmak adına son dönemlerde William Alston (1991; 2005) kadar çok mücadele etmiş kimse yoktur. Burada onun düşüncelerini yeniden üretmek çabasında olmayacağım. Bu tecrübelerin gerçekliğinin kabul edilebilir oluşunun, duyusal ve dini olmayan bir tecrübe vakasına başvurarak artırılabileceğini düşünüyorum.

Doğası itibariyle böylesi bir tecrübe olağanüstü olacaktır, fakat diğer yandan burada ele alacağımız tipteki dini tecrübeler de bir o kadar olağanüstüdür.

Oliver Sacks beyni zarar görmüş ikizler vakasını aktarır bize. Bu ikizler "aptal dahiler" olarak teşhis edilmişti ve basit toplama çıkarma işlemlerini doğru yapamıyor, çarpma bölmeye dair temel aritmetik uygulamaları algılayamıyorlardı. Ancak Sacks onlarla ilgili yaptığı gözlemlerden birinde, birbirlerine görünürde gelişigüzel şekilde altı haneli sayılar söylediklerini ve ikisinin de bundan zevk aldığını fark etti. Sacks, sayıları kaydetti ve asal sayılardan oluşan bir tabloya başvurarak söyledikleri her bir sayının asal olduğunu buldu. Bir sonraki gün onlara sekiz haneli bir asal sayı hediye ederek ikizlerin "sohbetine" katıldı. Sacks'i gruba kabul eden ikizler nihayetinde 20 haneli bir sayı ortaya atarak işlemi bir hayli üst noktaya çıkardı... Ama Sacks'in bu sayının asal olup olmadığını bilmesine imkân yoktu, çünkü elindeki asal sayı tablosu 10 hanede sonlanıyordu. Sacks, ikizlerle ilgili olarak şöyle söyler:

> "Hesap yapan insanlar değiller ve matematiksel becerileri "görsel hafıza" niteliğinde... Sanıyorum, olabilecek en tekil imgeleme sahipler –ve bu tekilliklerin en önemlisi de yalnızca sayıları hayal edebiliyor olmaları. Sayılarla, hesap yapan biri gibi simgesel olarak "işlem yapar" gibi görünmüyorlar; sayıları, doğrudan, uçsuz bucaksız doğal bir sahne gibi "görüyorlar". (Sacks 1985: 196)"

Bu olay hakkında söylenebilecek en doğal şey, ikizlerin asal sayıları kendilerinin keşfettikleri. Sahip oldukları olağandışı kapasite, onlara soyut objelerden oluşan bir diyarın kapılarını açıyor ve bu objeler, soyutlukları yüzünden duyu organları tarafından fark edilir durumda değil. (İnsan rakamları görebilir, ama sayıyı göremez.) Bununla birlikte, sayılar bir anlamda *oradadır*, idrak edilmeyi bekler haldedir: İkizlerin becerisi buluş değil keşif yapıyor olmalarıdır ve asal sayıları kavrayışları elle tutulur somut bir tecrübedir.

İkizlerin yaşadıklarıyla dini tecrübe yaşamış insanların deneyimleri arasında elbette benzemezlikler vardır. İlk olarak, ikizler asal sayılarla istedikleri zaman karşılaşma yetisine sahip gibi görünüyordu. Başından dini tecrübe geçmiş insanlarsa, çoğunlukla, dini tecrübelerin öngörülemez olduğunu, bazılarının davetsiz

geldiğini, diğerlerinin ise titiz hazırlıkların ve kişisel disiplinin sağlanmasının ardından bile gerçekleşemediğini öne sürer. Tanrıcılar bu nokta üzerinde özellikle ısrar eder ve dini tecrübelerin insanın kavrayabileceğinin çok ötesinde sebeplerle hareket eden bir Tanrı tarafından bahşedildiğini öne sürer. İkincisi, ikizlerin tecrübesinin gerçekliğini kontrol etmek adına net, objektif, dışsal bir mekanizma vardır: Verdikleri sayılar bir asal sayı tablosundan kontrol edilebilmiş ya da asal sayı kontrolü yapmak için geliştirilmiş bir bilgisayar programına işlenebilmiştir. Dini tecrübelerin gerçekliğini kontrol etmek adına ise benzer netlik ve objektiflikte bir kontrol mekanizması yoktur. İkizler vakasını dile getirmekteki amaç yalnızca, duyusal olmayan bir tecrübenin de akla yatkın olabileceğini göstermekti ve bu amaç, sayılan benzemezliklere rağmen bu örnekle açıklanabilmiştir diye düşünüyorum.

Dini tecrübe fenomenolojisi tartışmamızın geri kalanı için aşağıda aktaracağımız tipte vakaları hariç tutarak konuyu daraltabiliriz. *Gerçeklere dayalı bilginin kutsal bir varlık tarafından açıklanması:* Büyük meleklerden biri çıkıp Samanyolu'ndaki yıldızların sayısının 152. 333. 761. 429 olduğunu açıklasaydı, bu dikkat çekici bir olay olurdu. Bundan daha dikkat çekici olan ise bu bilgiyi verenin kimliğinin gerçek olduğunu, gerçekleri söyleyen bir büyük melek olduğunu saptamak adına sarf edilecek çabalar olurdu. *Kutsallığın doğada görülmesi*: Güneşin batışı gibi doğal bir olay dini açıdan duygulandırıcı olabilir. Ancak böylesi bir tecrübe, kutsallığı kavramak adına olsa olsa dolaylı bir yol olurdu. (Bu durumu, rüzgârda uğuldayan ağaç yapraklarının sesinde (Bob-ed.) Marley'nin hayaletini duyduğunu iddia etmekle kıyaslayabilirsiniz.) Bizim odaklanacağımız vaka tipi ise kutsallığın doğrudan kavranışını sağladığı varsayılan türden bir vaka olacak. *Tanrıcı olmayan vakalar:* Bir Neo-Platonist, ruhani bir disiplin perhizi aracılığıyla O'na, varoluşun ötesinde olana ulaştığını iddia edebilir, bir yandan da O'nun, Museviliğin, Hıristiyanlığın veya İslam'ın Tanrısı ile karıştırılmaması gerektiğinde ısrar edecektir. Bunun gibi iddialara, gerçeklik konusunu incelediğimizde değineceğiz.

Fenomenoloji: Doğrudan Farkındalık ve Tanımlanamazlık

James'in anonim kaynağı tarafından bildirilen, daha önce alıntıladığımız vakaya geri dönelim. Bu olay, yani Tanrı'yla bütünleş-

me, tanrıcılığa ilişkin mistik tecrübeler için altın değerinde bir örnek. Daha önce bu tecrübenin duyusal olmayan karakterine odaklanmıştık. Tecrübenin bu özelliğiyle yakın ilişki içinde iki özellik daha var. Bunlardan biri, James'in tanığının ısrarla, Tanrı'nın doğrudan farkında olduğunu söylemesi; ki Tanrı'nın varlığı onun için okuduğunuz bu sayfaya basılmış kelimeler kadar belirgindi. Diğer özellik ise, tecrübenin tanımlanamazlığı. James'in tanığı, tam anlamıyla yaşadığı tecrübeyi tarif edecek kelime bulamaz halde; tek söyleyebildiği bunun Tanrı'ya dair bir tecrübe olduğu. Bu açıdan her biri kendi başına ilgi çekici dört epistemolojik varsayım vardır ve bunları bir arada ele aldığımızda James'in tanığının içinde bulunduğu açmazı aydınlığa kavuşturur.

Önerme Olarak Düşünce: İlk varsayım, bir düşünce sahibi olmanın bir önerme üzerinde kafa yorma meselesi olduğudur. Burada "düşünce" kelimesini, inançları, arzuları, duygusal yaklaşımları ve benzerlerini kapsayacak şekilde çok geniş anlamda yorumlayabilir ve bir önermenin tam olarak ne olduğu meselesinde bilinmezlikle ilgili yaklaşımımızı sürdürebiliriz: Bir önerme, somut bir ifade veya yazılı bir ibare olabilir ya da bunların işaret ettiği daha soyut bir şey olabilir. Bu varsayıma göre, örneğin insan ne zaman Kartaca'yı düşünse, Kartaca hakkındaki bazı önermelere karşı (ve/veya doğrultusunda) kendi önermesini oluşturur. Kartaca'nın Kuzey Afrika'da olduğunu düşünmek veya Kartaca'nın bir ahlaki çöküş merkezi olduğunu düşünmek gibi.

Önermesel Karmaşıklık: Bu varsayımda önermelerin kendileri de karmaşıktır; terimler, fikirler veya kavramlar olarak çeşitli şekillerde tanımlanan daha küçük bileşenlerden oluşurlar. Örneğin, Beatrice'in güllerin kırmızı olduğuna inandığını farz edelim. Beatrice'in inancının nesnesi olan önerme, "gül" ve "kırmızı" terimlerinden oluşan (veya buna alternatif olarak gül ve kırmızılığa dair fikirlerden veya kavramlardan oluşan) bir bileşimdir, yüklemle ilişki (veya buna alternatif olarak ayrılmazlık ilişkisi) aracılığıyla yapılanmıştır. Bu ön koşul, düşünceyle bütünlük içindeki fikirler veya kavramlar hakkında yetkinlik sahibi olmayan bir kişinin düşünce sahibi olamayacağı şartını içerir.

İçsel Konuşma Olarak Düşünmek: Üçüncü varsayım ise, düşünmenin veya önerme üzerinde kafa yormanın bir tür içsel konuşma, bir çeşit dile getirilmemiş monolog olduğudur. "Düşüncenin dili" (mentalese), herhangi bir doğal dile uyumlu olmak

durumunda değildir. Doğal dil yetkinliği yalnızca İngilizce'yi kapsayan Beatrice ve yalnızca Almanca bilen Dietrich, dilsel sınırlamalara rağmen, Beatrice "Snow is white" [kar beyazdır] ifadesini duyduğunda ve Dietrich "Schnee ist weiss" [kar beyazdır] ifadesini duyduğunda aynı düşünceye sahip olur.

Kavram Ampirizmi: Dördüncü ve son varsayım, tüm kavramlarımızın, zihinsel hayatımızın tüm materyallerinin zaruri olarak duyusal tecrübelerden türetildiği görüşüdür. Bu varsayıma göre, içgüdüsel fikir diye bir şey yoktur. Sahip olduğumuz tüm düşünceler, yalnızca deneysel kaynaklardan elde ettiğimiz kavramları içerir.

Bu dört varsayıma göre olağan bir düşünce konudan konuya atlar niteliktedir, dil veya dile çok benzer bir şey tarafından iletilir. Düşünmek, doğal bir dilin cümlelerine benzer önermeleri bir araya getirmek veya parçalarına ayırmak etkinliğidir. Önermeler ise "atomik" bileşenleri kavramlar olan "moleküler" birimlerdir. Son olarak, konudan konuya atlar nitelikteki düşünce için mevcut kavramlar, bu repertuara olağan duyusal tecrübeler yoluyla girmiş olmalıdır.

Şimdi James'in tanığını bu varsayımlar ışığında yeniden düşünelim: Bu tecrübenin duyusal içeriği olmadığı için tanık tecrübesini tanımlayamıyor; burada *Kavram Ampirizmi* tarafından tanımlayıcı gücüne getirilen sınırlandırmaları göz önünde bulundurabiliriz. Onun bu yetersizliği sadece toplumsal iletişim açısından bir kusur değil. Eğer *Kavram Ampirizmi* doğruysa, bu tecrübesini kendine bile tarif edemez –dolayısıyla tanımlanamazlık devreye girer. Diğer yandan, tecrübesinin diğer iki özelliğinin, Tanrı'ya dair olma ve duyusal olmama özelliklerinin, dört varsayımımızla bağdaşması zor görünmektedir. Tanığın, yaşadığı tecrübenin Tanrı'ya dair olduğunu kesin olarak iddia etmesinin herhangi bir belirgin yolu yoktur. Ve göründüğü kadarıyla *Konsept Ampirizmi* varsayımı, duyusal olmayan bir tecrübenin anlaşılabilirliği konusunu yeniden gündeme taşır. Peki, bu durumda duyusal olmayan bir tecrübenin içeriği ne *olabilir*?

Eckhart'ın Çözümü

Tanığın açmazının aynı zamanda Tanrı adına da bir açmaz olduğunu düşünün. Eğer Tanrı özünde maddi olmayan bir varlık ise, yalnızca maddi objelerle etkileşim sonucu kavram türetebilen

varlıklara kendine dair bilgiyi nasıl aktarabilir? Tanrı, olağan ve olağandışı duyusal imgeler aracılığıyla bilgi aktarabilir; güneşin batışı olağan imgelere, altı kanatlı melek ise olağandışı imgelere birer örnek olabilir. Ancak duyusal imgeler, Tanrı'ya dair dolaylı bilgi verebilir ve kişiyi, yalnızca kendi imgeleminde varolan özellikleri imgelemin amacına yansıtacağı şekilde yanıltabilir. Duyusal imgeler Tanrı'nın kendisini ortaya çıkaramaz. Almanya'da mistisizmin büyük ismi Meister Eckhart (1260-1328), olağan düşünmeyi tanımlayarak problemi şöyle kurgular:

> Ruh ne yaparsa yapsın, bunu araçlar kullanarak yapar. Akıl aracılığıyla anlar, eğer hatırlarsa, bunu hafıza aracılığıyla yapar. Sevecekse, arzu kullanılmalıdır. Dolayısıyla ruh her zaman araçlar aracılığıyla hareket eder, kendi öz varlığı dahilinde değil. Elde ettiği sonuçlara bir vasıtayla ulaşılır. Görme gücü yalnızca gözler aracılığıyla harekete geçirilebilir, başka türlü ruhun görme aracı yoktur. Diğer duyularda da durum aynı şekildedir. Aracılar vasıtasıyla harekete geçirilirler... Ruhun aracıları varlıklarla temasa geçtiğinde onlara dair fikirler ve tasvirler alır, oluşturur ve sonra bu varlıkları kendi özlerine geri taşır. Ruhun dış varlıkları tanıması bu fikirler aracılığıyla mümkün olur. Varlıklar ruha bu yol harici başka bir yolla ulaşamaz ve ruh da varlıklara kendi girişimi hariç erişemez, ruh önce bu varlıklara dair fikirler oluşturur. Böylelikle ruh nesnelere fikirler aracılığıyla erişir ve fikir, ruhun araçları tarafından yaratılan bir oluşumdur. Tanınacak şey ister bir taş, bir gül, bir insan veya ne olursa olsun, öncelikle ona dair bir fikir alınır, sonra özümsenir ve bu yolla ruh fenomenal dünyayla iletişim kurar. (Eckhart 1941: 96-7)

Eckhart'ın yaklaşımına göre ruh ne zaman eylemde bulunsa, ruhun bu etkinliğinin sorumlusu araç, ruhun içinde saklı bir parçasıdır. Ruhun "aracıları" sahip olduğu çeşitli yetilerdir, bu duyular ruhun yaptığı şeyi yapmasına imkân verir. Örneğin bir önermeyi anlamak, "akıl" (veya zihin veya kavrayış) yetisinin yapabildiği bir şeydir. Bir kez anlaşıldığında önerme hatırlanabilir ya da hatırlanmayabilir. Bu durum hafıza yetisine bağlıdır, hafıza yetisi kendi içinde anlama becerisine sahip değildir, tıpkı anlama yetisinin hatırlayamadığı gibi. Eckhart belli ki bu yetisel yaklaşımı duyuları da kapsayacak şekilde genişletmek niyetindedir. İnsan görme yetisi aracılığıyla görür; görme yetisi, anlama ve hafıza vakalarında olduğundan daha açık şekilde, özel olarak bu yetiye adanmış duyu organlarının aracılığı olmadan işlemeyen bir yetidir. Ancak duyusal yetilerle akıl, hafıza ve arzu gibi yetiler ara-

sında fark vardır. Duyusal yetiler yaratılmış dünyayla etkileşerek işlerlik kazanır. Onların işlevi, akıl, hafıza ve arzu gibi yetilerin kullanabilmesi için karşılaştıkları varlıklara dair fikir (veya kavram) üretmektir. Akıl, hafıza ve arzu gibi yetiler ise bu fikirleri analiz ederek, bir araya getirerek, depolayarak çalışır ve bunların tümü, eğer *Önerme Olarak Düşünce* doğruysa, önermeler arasındaki alışverişi gerçekleştirme meselesidir.

Eckhart'ın ortaya koyduğu yaklaşım, ruhun olağan işleyişindeki iki özelliğin altını çizer. İlk olarak ruhun aracıları aktiftir, ikinci olarak aracılar her zaman vasıtalar ile ve vasıtalar üzerinde işlem yapar, yani nesneler yerine fikirler veya önermelerin temsil ettiği durumlar yerine önermeler üzerinde işlem yapar. Bu ikinci özellikten yola çıkarsak ruhun, olağan şekliyle etkinlik gösterdiği sürece, Tanrı'ya dair doğrudan ve aracısız bilgi sahibi olamayacağı sonucuna varırız.

Eckhart'ın çözümü, Tanrı'nın, ruhun olağan işleyişini pas geçebildiği bir durumu tanımlamayı amaçlar.

> Bununla birlikte Yüce Varlık'ta eylem yoktur ve dolayısıyla ruhun özünde de yoktur. Ruhun eylemini sağlayan aracıları, ruhun özünden türetilir. Bu özde sükunet, saf huzur ve kutsal doğum mekânı vardır, ki bu mekân da Tanrı'nın sözünün lafzıdır. Ruhun özü, doğası itibariyle, aracısız şekilde yalnızca yüce Varlık'a duyarlıdır. Burada Tanrı, sahip olduğu her şeyle, kısmen değil bütünüyle ve ruhun özü aracılığıyla ruha girer. Bu öze Tanrı'nın kendisi dışında hiçbir şey dokunamaz. Hiçbir yaratılan bu öze giremez, çünkü yaratılanlar ruhun aracılarının, ruhun fikir aldığı, sığınağa girer gibi ardına çekildiği aracıların dışında kalmalıdır... Tüm aracılar [ruhun aracıları] eylemden ve kavrayıştan çekildiğinde, o zaman bu söz söylenir. Bu yüzden şöyle dedi: "Sessizliğin içinden, gizli bir söz söylendi bana." [Wisd. Of Sol. 18: 14-15] Ruhunuzun aracılarını ne kadar geri çekebilirseniz ve bugüne kadar algıladığınız olguları ve fikirleri ne kadar unutabilirseniz, buna [bu sözü duymaya] o kadar yaklaşırsınız ve o kadar hassas olursunuz. Yalnızca her şeye karşı birdenbire daha kayıtsız hale gelebilirseniz ve kendi hayatınızı görmezden gelebilirseniz bu gerçekleşebilir; tıpkı şu sözleri söyleyebildiğinde St. Paul'ün yaptığı gibi: "Bedenin içinde ya da dışında, bir şey söyleyemiyorum, ancak Tanrı bilir!" [2 Cor. 12: 3] O ana kadar St. Paul'ün ruhu tüm aracılarını geri çekmişti ve beden unutulmuştu. Ne hafıza, ne akıl, ne duyular, ne de bedeni idare etmesi veya donatması gereken herhangi bir aracı [ruhun aracısı] işlerlik gösteriyordu. (Eckhart 1941: 97-9)

Eckhart'a göre ruh, tüm yetilerin toplamından ibaret değildir yalnızca. Bu yetilerin ardında ruhun özü veya esası yatar. Tıpkı yetiler gibi öz de ruhun içinde saklıdır; "yalnızca Yüce Varlık'a, aracısız şekilde" duyarlıdır. Ancak yetilerin aksine, öz aktif değildir. Ruhun özünün uygun biçimde işlerlik göstermesi için ruh, kendini aracılarından gelen tüm yakarışlara kapatıp dikkat kesilmelidir. Kısacası ruh, algılamayı, uslamlamayı, hatırlamayı, istemeyi bırakmalıdır. Mistikler bu amaçla çeşitli perhizler önermiştir; bu yöntemlerin birçoğu doğada düşüncelere dalmayı içerir ve ruhun aktivitelerinin sonlandırılması amacıyla tasarlanmıştır. Ruhun özü, yalnızca bu sonlandırma neticesinde Tanrı'nın doğrudan, aracısız temasını algılamaya, Tanrı'yla bütünleşmeye en yatkın halini alır. Bu noktada ihtiyatlı bir söz söylemek gerekirse; Eckhart'ın, daha şimdi okuduğumuz sözlerine rağmen, yaşıyor olsaydı aşağıdaki önermelerin herhangi birine onay vereceğinden şüpheliyim:

A Eğer bir insan ruhun tüm yetilerini kapatmayı başarırsa Tanrı'yla bütünleşme tecrübesini yaşayacaktır.

B Eğer bir insan Tanrı'yla bütünleşme tecrübesi yaşarsa, ruhunun tüm yetileri kapatmayı başarmış demektir.

(A)'ya onay veremezdi, çünkü bir insanın Tanrı'yla bütünleşip bütünleşemeyeceği Tanrı'nın iradesine bağlıdır; bu birleşmeyi Tanrı'nın işbirliği olmadan gerçekleştirmeye hiçbir şeyin gücü yetmez. (B)'ye de onay veremezdi, çünkü Tanrı, insanın yetileri çalışmaya devam ederken bile bir birleşme tecrübesi bahşetmeye karar verebilir (James'in tanığı vakasında gerçekleşmiş olabileceği gibi).

Gerçeklik

Bir iddianın doğru olmasıyla, bir insanın iddianın doğru olduğuna inanmasını haklı görmek arasında fark vardır. Samanyolu'ndaki yıldız sayısının 152. 333. 761. 429 olduğu doğru olabilir, ancak beni buna inandıracak haklı bir gerekçe yok.

Bunun aksine, yanlış çıkacak olsa bile, yarın güneşin doğmasına inanmam haklı görülebilir. Şu iddiayı bir de şimdi düşünün: "James'in tanığı Tanrı'yla bütünleşme tecrübesi yaşamıştı." Bu iddiayı ne doğru kılardı? James'in tanığının Tanrı'yla bütünleşmiş

gibi bir tecrübe yaşamış olması yeterli olmazdı. Tecrübenin, en azından Tanrı'nın *sebep olduğu* bir tecrübe olması gerekirdi. Ancak tanık ya da herhangi bir başkası, tecrübeye Tanrı'nın sebep olduğunu, başka bir yolla gerçekleşmediğini bilebilir mi ya da nasıl bilebilir? Öncelikle, Tanrı'nın var olduğunu bilerek yapabilir bunu yalnızca. Ancak, şu anda bir ikilemle karşı karşıyayız. Bu tecrübeyi tam anlamıyla Tanrı'yla bütünleşme olarak tanımlamak Tanrı'nın varlığını gerektirir; diğer yandan bu tecrübeye kuşkuyla yaklaşmak James'in tanığının yanılıyor olabileceğini kabul etmektir. Tanığın yanılıyor olması ihtimaline dair iki tür şüpheci yaklaşımdan söz edilebilir: *Tanrıcılıktan şüphelenen kimse*, bu olayda fenomenolojik olmasının dışında olağanüstü bir şey olduğunu, ama olağanüstü olan şeyin kutsal olmadığını söyleyebilir. *İşin iç yüzünü ortaya çıkarmaya niyetli şüpheci* ise, tecrübenin olağanüstü olduğunu, ancak yine de –Scrooge'un hazmedilememiş biftek parçası durumuna benzer şekilde– dünyevi bir nedene bağlı olması ihtimali uyarınca şüphe uyandırıcı olduğunu söyler ısrarla. Bu ikilem, her halükarda, yaşanan tecrübenin Tanrı'nın varlığına kanıt sayılamayacağı neticesine varır.

Bu şüpheci meydan okumaları daha ileri bir boyuta taşımak için Eckhart'ın bir başka vaazından pasajlar okuyalım:

> Baba durmadan Oğlu'nu dünyaya getirir ve bunun da ötesinde Oğlu olarak beni dünyaya getirir –kendi-tamamen aynı Oğlu'nu! Aslında, şunu iddia ediyorum ki, o beni yalnızca Oğlu olarak değil, aynı zamanda kendisi olarak ve kendisini de ben olarak dünyaya getirir, beni kendi yapısında, kendi varlığında yaratır... Bir başka şeye dönüşen her şey, dönüştüğü şeyle özdeş hale gelir. Dolayısıyla eğer ben Tanrı'ya doğru değişirsem ve o beni kendisiyle bir bütün haline getirirse, o zaman, Tanrı'yla aramızda bir ayrım kalmamıştır... Bazı insanlar, Tanrı'yı orada, kendilerini de burada dururken göreceklerini hayal ederler, ama bu böyle olmayacaktır. Tanrı ve ben: Bir bütünüz. (Eckhart 1941: 181-2)

Burada ortaya konan iddialar yalnızca abartılı olmakla kalmaz; Ortodoks Hıristiyanlık açısından kâfirliğe yaklaşır. Musevilik ve İslam ile birlikte Hıristiyanlık, yaratılan ve yaratıcısı arasında keskin bir ayrım olduğu konusunda ısrar eder. Yaratılanlar kusurludur ve fanidir; yaratıcı ise kusursuz ve baki. Dolayısıyla yaratılan dünya Tanrı'yla özdeş değildir; ne bu dünya ne de bu dünyanın bir parçası herhangi bir an için Tanrı'yla özdeş olabilir. Bu keskin

ayrıma inanan tanrıcılar, Eckhart'ın bütünleşmeyi özdeşlikle karıştırdığını iddia edeceklerdir. Tanrı'yla bütünleşmek, kendi içinde olağanüstü, ayrı bir bir şeyken Tanrı'ya dönüşmek başka bir şeydir. Eckhart ya da herhangi bir başkası için imkânsızdır.

Stace'in Tanrıcılık Konusundaki Şüpheciliği

Tanrıcılık konusunda şüpheci bir insan, tanrıcı mistiklerin Tanrı'yla bütünleşme hakkında öne sürdüğü iddialardaki sorunlara dair bir teşhis koyabilir. İlginçtir ki, Eckhart bu açıdan bir şeyler yakalamıştı. Özdeşlik hakkındaki iddiaları doğruydu, ama özdeşliği neyin aracılığıyla tecrübe ettiğini yanlış tanımlamıştı. Her şeyin temelinde özdeşlik olduğunun ve dolayısıyla kendisinin de her şeyle özdeş olduğunun farkına vardı. Ancak Hıristiyan altyapısı ve kilise otoritesinin ağırlığı neticesinde, deneyiminin objesini Tanrı olarak yorumladı. Bu duruma ilişkin W. T. Stace'in teşhisi şöyledir:

> Hıristiyanlık'ta Roma kilisesi o kadar güçlüydü ki genel olarak kendi iradesini mistiklere dikte etmeyi başarıyordu. Eckhart dine aykırı bir dil kullanması halinde başını belaya sokabilirdi. Diğer yandan önemli Katolik mistiklerin büyük çoğunluğu itaatkardı ve katı tutuculuğa uygun düşen bir "Tanrı'yla bütünleşme" yorumu yapmayı başarmışlardı. Hatta Eckhart bile savunmasında kiliseye saygı göstermiş ve panteizmine (tümtanrıcılık) makul açıklamalar getirmeye çalışmıştı. (Stace 1960b: 128)
>
> Evreni oluşturan çok çeşitli varlıklar birbirleriyle özdeştir ve dolayısıyla tek bir şey, katıksız bir bütünlük oluştururlar. Bulacağımız Bütünlük, Tek Olan, ana deneyimdir ve türü ne olursa olsun tüm mistisizmin temel kavramıdır. Her ne kadar bazı durumlarda daha fazla veya daha az vurgulanıyor olsa da ve bazen açıkça bahsedilmese de böyledir. Bütünlük algılanır veya doğrudan kavranır. Bir başka ifadeyle, bu ayrımı yapmak mümkün olduğu sürece, denilebilir ki, bütünlük deneyime aittir, yoruma değil. (Stace 1960a: 66)

Stace tanrıcılık konusunda şüphecidir, ama işin iç yüzünü ortaya çıkarmaya niyetli şüpheci değildir; amacı indirgeyici bir yaklaşım içerir. O'na göre, bütün mistik tecrübelerin, tüm dini veya felsefi geleneklerde, her yerde ve her zaman "evrensel bir özü" vardır. Tecrübedeki bu özün bir bölümü "farklılaşmamış bir bütünlükten" oluşur. Bu tecrübede tüm ayrımlar ortadan kalkar ve kişi tüm varlıkların tek ve özdeş olduğunun ayrımına va-

rır. Dolayısıyla Hıristiyan mistikler, örneğin Hindu mistiklerle, aynı tecrübeyi yaşar. Aradaki fark, Hıristiyan mistiklerin dininin, Tanrı'yla özdeşlik iddiasında bulunmalarını yasaklamasıdır. Bu yüzden de özdeşlikten daha hafif bir iddiada bulunur, bütünleşme derler. Ve netice olarak Hıristiyan mistikler gözü korkutulmuş ve ikiyüzlü görünebilirler. Stace ise durumun tam olarak böyle olmadığını, çünkü tecrübe ile yorumlanması arasında önemli bir ayrım olduğunu söyler. Siz ve ben aynı olayı tecrübe edebiliriz, ancak tecrübelerimizi farklı şekillerde yorumlayabiliriz. Örneğin ben Mary'nin sinirli olduğunu düşünürken, siz onun üzgün olduğu yargısına varabilirsiniz. Stace de benzer şekilde, Hindu mistiklerle Hıristiyan mistiklerin gerçekten aynı tecrübeyi yaşadığını öne sürer, ancak Hıristiyan gelenekleriyle yetiştirilmiş Hıristiyan mistik, doğal olarak kendi dini inançlarına uygun bir yorumlama getirir. Burada bir samimiyetsizlik veya ikiyüzlülük yoktur. Bu durum yalnızca, bir tecrübeyi yorumlama şeklimizin, genellikle arka plandaki inancımızın bir fonksiyonu olduğunu gösterir, bunu da tecrübenin kendisine yansıtırız. Bundan dolayı Stace'e göre hem Hindu hem de Hıristiyan mistik, kişinin Her Şeyle özdeşliğini içeren farklılaşmamış bir bütünleşme yaşar, ancak Hıristiyan mistik bu tecrübeye bir yorum getirmek konusunda kendini kısıtlanmış hisseder.

Stace'in Hıristiyan mistiğinin bu tecrübeye basitçe bir yorum getirmediğini muhtemelen zaten fark etmişsinizdir; Stace'e göre, yorum tecrübeye sadık değildir; tecrübe ise, özdeşliğe dair bir *farkındalıktır* yalnızca. Bu durumda, Hıristiyan mistiğin özdeşlik değil de bütünleşme üzerinde ısrar etmesi, kendi tecrübesinden yanlış anlam çıkarmasıdır, fenomenolojik gerçekleri süslemesidir.

İnsanın, tecrübelerini yanlış anlayabilmesi ihtimali kesinlikle vardır. John, Mary'yi olumlu etkilemeyi başardığını içtenlikle söylüyor. Mary ise bu düşünceye kesinlikle katılmıyor. Ya John yanılıyor ya da Mary. Kimin yanıldığına nasıl karar verebiliriz? İlk olarak Mary'nin söylediklerine inanabiliriz, ancak romantik komedilerin de insanın kendi duygularını yanlış yorumlaması üzerine geliştiğini unutmamamız gerekir –"Aşıksınızdır ama bunu fark etmezsiniz bile!"– John ve Mary'nin içinde bulunduğu bu gibi durumlarda kimin yanıldığını saptamak için ardı sıra gelen davranışları gözlemleyebiliriz. Eğer Mary, John'dan sürekli kaçıyorsa, John'un yanıldığını söyleyebiliriz. Diğer yandan Mary,

ortada başka bir sebep yokken John'un arkadaşlığını aramaya başlıyorsa, o zaman John belki de yanılmamıştır diyebiliriz. Ancak, açık yüreklilikle ifade etmek gerekirse, eldeki veriler, tanrıcı mistiğin veya tanrıcı olmayan mistiğin haklı olup olmadığına karar vermek adına artçı davranışlar ölçütünü kullanmak için yetersizdir. Peki, bu durumda neye bakmalıyız? Bir mistiğin yürüyüşünde olup diğerinde olmayan farklı bir havaya mı? Altını çizebileceğimiz herhangi bir davranışsal farklılık, kanıt olarak kullanılmak adına absürt denecek kadar keyfi seçilmiş gibi görünürdü. Stace'in haklı olarak kabul ettiği gibi, mevcut tek kanıt tanıklıktır ve bilhassa mistiklerin kendilerinin verdiği ifadelerdir. Bu kabullenme, Stace'in tanrıcı yorum ve katıksız, yorumlanmamış fenomen arasında yaptığı ayrıma vermesi gereken ağırlığın önemini vurgular. Yaptığı ayrım bu ağırlığı taşımayacaktır. Nedenine gelince; Stace'in tanrıcı ve tanrıcı olmayan mistiklerin aynı mistik tecrübeden geçtikleri şeklindeki iddiasıyla hemfikir olan felsefeci T. W. Pime'ı düşünelim. Pime'a göre bu tecrübe, Tanrı'yla bütünleşme tecrübesidir; Her Şeyle veya Tanrı'yla veya herhangi başka bir şeyle özdeş olmak değildir.

Peki bu durumda, yaşananın, *insanın özünün Her Şeyle özdeş olması* tecrübesi olduğunu söyleyen tanrıcı olmayan mistiğin tanıklığına ne demeli? Pime'ın tuttuğu ışık altında bu tanıklık, tecrübeye tanrıcı olmayan mistik tarafından getirilen yorumu da kapsar. Yazarın mistiğin davranışını açıklamaya yönelik bazı yardımcı hipotezleri de bulunur. Belki de mistik henüz Tanrı'dan haberdar değildir. Ya da belki içinde yaşadığı gruba göre ne söylemesi gerekiyorsa onu söylemeye zorlanıyordur. Durum ne olursa olsun, Pime'ın söylemek istediği, tanrıcı olmayan mistiğin tecrübesini yanlış yorumladığıdır, çünkü tecrübe, onun hükmüne göre Tanrı'yla bütünleşme tecrübesidir.

Ben de Pime'ın teorisinin en azından Stace'inki kadar makul olduğunu iddia ediyorum. Stace'i savunan biri, Pime'ın teorisinin Stace'inkine oranla metafizik açıdan daha ölçüsüz olduğunu söyleyerek karşı çıkabilir; yine Pime'ın teorisi doğaüstü bir varlığın mevcudiyetini gerektirirken Stace'inki böyle bir gereklilik talep etmez. Ancak Stace'in bakış açısının da kendi metafizik gerekleri vardır. Stace, "evreni oluşturan çok çeşitli varlıklar birbirleriyle özdeştir ve dolayısıyla tek bir şey, katıksız bir bütünlük oluştururlar" dediğinde şunu kasteder: "Eğer varlıklar *A, B, C* vb ola-

rak sembolize edilirse hepsi birdir, çünkü *A*, *B* ile özdeştir –her ne kadar A aynı zamanda B'den ve diğerlerinden farklı kalsa da" (Stace 1960a: 66). Eğer Stace'in söylediklerini kabul edersek, bu durumda siz, ben ve Alfa Centauri yıldız sistemi özdeşiz, yani sayısal olarak biriz ve aynı varlığız. Bu ifade basit bir şekilde, sizin, benim ve Alfa Centauri'nin daha büyük bir bütünün *parçaları* olduğumuzu söylemek değildir. Bu ifade, sizin bir bütün olduğunuzu, benim bir bütün olduğumu ve Alfa Centauri'nin bir bütün olduğunu söylemektir. Stace'in bakış açısı basitliği sayesinde takdir görür, çünkü onun yaklaşımına göre birçok parçaya bölünmesi mümkün olmayan yalnızca tek bir varlık vardır. Ancak bu bakış açısının notu güvenilirlik açısından düşüktür.

Belki de dünyayı algılamak ve düşünmek açısından izlediğimiz olağan yollara bir sus payı olarak, Stace sonraki aşamada sizin, benim ve Alfa Centauri'nin birbirimizden farklı olduğumuzu garanti eder. İlk baştaki iddiasına yaptığı bu ilave, bir teyit olmaktan ziyade, yaklaşımını tutarsız hale getiren bir unsur vazifesi görür. Stace adına yapılacak manevralarla bakış açısı tutarlı hale getirilebilir belki, ama bu manevralar yapılana kadar Stace'in bakış açısı en az Pime'ınki kadar ölçüsüz görünecektir.

İşin İç Yüzünü Ortaya Çıkarmaya Niyetli Şüpheci

Stace ve Pime üzerinde daha fazla durmak için fazla zamanımız ve yerimiz yok. Bu yüzden iki gözlem aktararak kapanışı yapmak istiyorum. İlk olarak, tanrıcılıkla ilgili şüphesi olan biriyle onu 'yenişememe' noktasına getirecek kadar savaşmış olsak bile, işin iç yüzünü ortaya çıkarmaya niyetli şüpheci, henüz bu ateşkese katılmadı. Daha önce ifade edilen şüpheci ikilemi hatırlayalım. Bu ikilemin uçlarından birinde şu iddia vardı: Dini tecrübelerle ilgili olarak Pime'ın teorisinin değerini kabul edersek, Tanrı'nın var olduğunu ön koşul olarak kabul etmemiz gerekir ve dolayısıyla da bu tecrübeler Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak kullanılamaz. Bunun neticesinde de şüphecinin başvurduğu ilke pek inandırıcı olmaz ve şu ilkeden de yardım bekleyemez:

1 Eğer bir tecrübe E varlığına dair bir tecrübeyse, bu tecrübe E'nin varlığının kanıtı olarak kullanılamaz.

(1) önermesi yanlıştır, çünkü bir insanın fildişi gagalı bir ağaçkakan görmüş olmasını kuşun varlığı adına kanıt saymayı

imkânsız kılar. Şüphecinin aklında daha sınırlı bir ilke olmalıdır, belki şöyle bir şey:

2 Eğer bir tecrübenin E varlığına dair bir tecrübe olduğuna inanılıyorsa ve tecrübenin içeriği de prensipte başka gözlemciler tarafından doğrulanamıyorsa, bu durumda bu tecrübe E'nin varlığı için kanıt olarak kullanılamaz.

(1)'in aksine (2) fildişi gagalı ağaçkakanın görülmesini, varlığının kanıtı olarak kabul eder. Aksi gibi şüpheci bu yaklaşım dolayısıyla, mistiğin, yaşadığı tecrübeyi kanıt olarak görmesine engel olamaz. Çünkü mistik başka gözlemcilerin de, eğitim yoluyla veya Tanrı'nın lütfu neticesinde aynı tecrübeyi yaşayabileceğini iddia edebilir. Herhangi bir dini tecrübe yaşamış insanların sayısının istatistiki olarak az olması mistiği sıkıntıya sokmamalıdır, çünkü birçok olağan algısal tecrübe vakasının da başarısı, ancak eğitim ve olanakla mümkün olur ve bunlar az sayıdadır. Örneğin, bir bulut odacığında bir atomaltı parçacığın gözlemlenmesi veya biyopside kansere neden olan ve olmayan hücrelerin ayrımı gibi. Richard Swinburne'ün Saflık Prensibi dediği şeye başvurmak da mistiğin entelektüel hakları arasındadır: "Özel faktörlerin yokluğu halinde x, bir özneye var görünüyorsa, muhtemelen x vardır" (Swinburne 1979: 254). *İşin iç yüzünü ortaya çıkarmaya niyetli* şüphecilik ilkesinin, Saflık Prensibi'ni alt edebilecek ve şüphecinin ikilemini güçlendirebilecek makul bir versiyonu vardır belki de, ancak bu bizim sorunumuz değil. Bunu keşfetme görevini *işin iç yüzünü ortaya çıkarmaya niyetli* şüpheciye bırakalım.

İkinci olarak, Stace ve Pime'ın aynı indirgeyici varsayımı paylaştığının altını çizebiliriz. Bu varsayım, her mistiğin, nerede veya ne zaman yaşanıyor olursa olsun, aynı şeyi tecrübe ettikleri varsayımıdır; aradaki bütün fark yorumlamadadır. Peki, bu varsayımı niye kabul edelim? (Tabii ki Pime bir kurgu ürünüdür, Stace'in görüşünün aşikârlığına karşı koymak için yaratılmıştır. Ancak hikâyenin tek kahramanı Stace olsa bile, bu soru yine de sorulabilir.) Neden Hıristiyanlarla Hinduların aynı tecrübeyi yaşadıklarını varsayalım? Bu soruya tatmin edici şekilde yanıt verebilmek için tecrübelerin özdeşlik koşulları hakkında açıklama yapabilmeye hazır olmalıyız, bir başka deyişle tecrübelerin

aynı veya farklı olmasına neden olan koşullara açıklama getirebilmeliyiz.

Sonuç olarak, böylesi bir açıklamaya ilişkin tartışmaların ne yönde ilerleyebileceğine dair bir örnek sunmak isterim. İlk doğal öneri, tam olarak aynı fenomenolojik ve etkisel içeriğe sahip olduklarında Hıristiyan ve Hindu mistik tecrübesinin aynı olduğunu söylemektir. Bu da, tüm yorumlamalardan arındırıldığında bu iki tecrübenin tam olarak aynı "göründüğü" ve "hissettirdiği" anlamındadır. Böylesi bir öneri en iyi ihtimalle gerekli (veya kaçınılmaz) bir koşulu belirtir. Şu benzetmeyi düşünün: Dikkatsiz bir boyacı olan Jones, tamamıyla kaza eseri, bir mobilya örtüsü üzerine boya döküyor ve ortaya niteliksel olarak Jackson Pollock'ın *Shimmering Substance* çalışmasının aynısı çıkıyor. Jones'un üretimine bakınca algısal olarak Pollock'ın resminden ayırt edilemez bir şey görüyorsunuz; yaşadığınız algısal tecrübe fenomenolojik olarak *Shimmering Substance*'a bakıyor olsanız yaşayacağınız tecrübenin aynısı. Ancak Jones'un mobilya örtüsünü görerek *Shimmering Substance*'ı görmüş olmuyorsunuz. Bunun sebebi de yaşadığınız tecrübenin Pollock'ın resminden kaynaklanmıyor olması. Tanrıcı mistiklerin benzer bir koşul üzerinde –yani Tanrı'yla bütünleşmeye dair bir tecrübenin Tanrı'nın sebep olduğu bir tecrübe olması gerektiği şartı üzerinde– ısrar edeceklerinden şüpheliyim. Fenomenolojik açıdan özdeş bir tecrübe, ilaçlarla tetiklenebilir olduğunda bile, tecrübe sahte olurdu.

İçeriğin ve nedensel kökenlerin özdeşliği, tecrübenin özdeş olması için elzem ve yeterli koşullar mıdır? Bunun cevabını bilmiyorum. Şüphecilik konusunda olduğu gibi, bu noktada da daha fazla çalışma yapılması gerekiyor.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Bir tecrübenin fenomenolojisi, psikolojik etkisi ve gerçekliği arasındaki farklar nelerdir? (Bu farkları dini olmayan bir tecrübeyi düşünerek örneklemeye çalışın.)
2 Duyusal içeriği olmayan herhangi bir tecrübe düşünebiliyor musunuz? Neden evet ya da neden hayır?
3 Mistik tecrübe yaşamış insanlar, yaşadıkları tecrübenin tanım kabul etmediğini iddia eder. Diğer yandan sıklıkla tecrübeleri hakkında uzun uzun yazılar yazarlar. Bu durumda onların bu

yazma aktivitesi, hakkında yazdıkları şeyin tanımlanamazlığı iddiasıyla tutarlılık içinde midir?

4 Dini tecrübeleri göz önünde bulundurarak, tanrıcılık konusundaki şüpheci ile işin iç yüzünü ortaya çıkarmaya niyetli şüpheci arasındaki fark nedir?

5 Mistik tecrübeleri çok az kişinin yaşıyor olması, bu konuda etkili bir eleştiri midir?

Kaynakça

Alston, W. P. (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

— (2005) "Mysticism and Perceptual Awareness of God", içinde W. E. Mann (Der.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Malden, MA: Blackwell Publishing.

Dickens, C. ([1843] 1984), "A Christmas Carol" içinde C. Dickens, *A Christmas Carol and Other Christmas Stories*, New York: Signet Classics. [Charles Dickens, *Bir Noel Şarkısı*, Çev. Gülsün Tilkici, İstanbul: Arunas Yayıncılık, 2010]

Eckhart, M. (1941), *Meister Eckhart: A Modern Translation*, İngilizceye Çev. R. B. Blakney. New York: Harper & Row.

James, W. (1902), *The Varieties of Religious Experience*, New York: Longmans, Greenand Co.

Sacks, O. (1985), *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*, New York: Summit Books.

Stace, W. T. (1960a), *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan Press.

— (1960b) *The Teachings of the Mystics*, New York: Mentor Books.

Swinburne, R. (1979), *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Katz, S. T. (Der.), (1978) *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press. (Felsefe ve dini araştırmalar alanlarında çalışmalar yapan akademisyenlerin makalelerinden oluşan bir derleme. Makalelerin büyük bölümü mistik tecrübelerden doğan epistemolojik konularla ilgilidir.)

Pike, N. (1992), *Mystic Union: An Essay on the Phenomenology of Mysticism*, Ithaca, NY: Cornell University Press. (Farklı mistik bütünleşme türlerine dair detaylı bir inceleme. Stace'in görüşlerine ilişkin eleştirel bir değerlendirmeye de yer veriyor.)

Smart, N. (1967), "Mystical Experience", W. H. Capitan / D. D. Merrill (Der.), *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh: University of Pittsburgh

Press. (Zaehner'in deneysel çoğulculuğuna karşı çıkıyor ve Zaehner'in nerede yanlış yaptığına dair bir analiz sunuyor.)
Zaehner, R. C. (1957), *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford: Oxford University Press. (Bütün dini tecrübelerin özdeş olmadığını öne sürüyor. Bu; Stace'in de amaçlarından biriydi.)

İkinci Bölüm

Din ve Bilim

John Polkinghorne

Bilim, Batı Avrupa'da, uygulamaları günümüze de yansıyacak şekilde, 17. yüzyılda doğmuştur. Galileo'nun matematik argümanı ampirik gözlemle kombine edişi, bereketli bir paradigma üslubu kurdu. Rancis Bacon ise doğanın keşfine (ve sömürülmesine) felsefi destek verdi. Fakat Hıristiyanlıktaki yaratılış ilkesinin modern bilimin yükselişinde önemli bir rol oynayıp oynamadığı meselesi tartışma konusu olageldi; çünkü bu ilke, dünyada Yaratıcının Zekâsını yansıtan derin bir düzen olduğunun gösterilmesi beklentisinin yanısıra bu düzenin Tanrı tarafından, kendi karakterinin gerçekte ne olduğunun görülebilmesi için özgürce seçildiği konusunda ısrarcıydı. Yaratılış ilkesine göre söz konusu düzeni incelemek, bu (Tanrı-ed) karakteri keşfedebilmek için gerekliydi (Jaki, 1986). O dönemde bilim alanında öncülük yapmış kişilerin çoğu, –bazıları kilise otoritesiyle (Galileo) veya Hıristiyan bağnazlığıyla (Newton) problem yaşamış olsalar bile– gerçekten de dini inanç sahibi kimselerdi. 17. yüzyıl diskurundaki en bilinen benzetmelerden biri, Tanrı'nın iki kitap yazmış olduğunu söylemekti; biri kutsal kitap, diğeri de doğa. İkisi de okunmaya değerdi, doğru okunduğunda ikisi de insanı yanıltmazdı ve yazarları aynı olduğu için çelişki içinde de olamazlardı.

Ancak mekanik felsefe alanındaki Newton sonrası gelişmeler, özellikle Fransa'da bilim ve din arasındaki uyumu ortadan kaldırdı. 1859 yılında, Charles Darwin'in yayımladığı *Origin of Speci-*

*es**, genel olarak bu kopuşun nihai noktası olarak tanımlanır. Bu bakış açısı sanki tüm bilim insanları birdenbire evrim düşüncesini benimsemiş ve tüm din adamları bu düşünceye tereddütsüz karşı çıkmış gibi bir tablo sunan, kusurlu bir karikatürü kabul etmeye dayanır. Gerçekte ise bu konular çok daha belirsiz kalmıştı ve kalmaya devam etmektedir (Brooke, 1991). Bilimin doğal diyalog partneri teolojidir (din üzerine entelektüel düşünce üretilmesidir). Bu ikisi arasında süregiden ve Eric Mascall (1956) ile Ian Barbour (1966) gibi yazarların çalışmalarınca teşvik edilen, hararetli bir çağdaş tartışma da bulunmaktadır.

Felsefi Konular

"İki Kitap" benzetmesi, bilim ve teoloji arasında bir nevi kuzenlik ilişkisi olduğunu varsayar ve son dönemlerde konu üzerine yazılanlara bakıldığında bu yaklaşım önemli bir alan oluşturur. Hem bilim hem de teoloji, tecrübenin mantıklı biçimde incelenmesiyle ilgilenir görünmektedir, ancak şurası açıktır ki yaptıkları araştırmalar farklı türde tecrübelerle iştigal eder. Bilimin ilgi alanı, kişisel olmayan bir algıyla yüzleşilen dünyadır; bu gayrişahsi algı dünyayı deneysel manipülasyona ve sorgulamaya açık hale getirir. Teoloji ise, Tanrı'nın mutlak gerçekliğiyle kişi-ötesi bir buluşmayı ele alır; Tanrı test edilemeyendir, çünkü yüce olanla karşılaşma, fani varlıkların mantıklı bir açıklamaya indirgenemeyen, huşu ve gizem dolu bir tecrübenin içinde olmalarını içerir. Bilimsel sorular olayların gerçekleştiği süreçlerin sorgulanmasıyla ilişkilidir; teolojinin soruları ise anlam ve amaçla ilgili konulara ilişkindir –gerçekleşen olayların özünde bir şeyler olup olmadığını sorgular. Bu farklara rağmen bilim ve teoloji ortak bir adanmışlıkla doğruyu anlamanın arayışındadır, bu kavrayışa ise motive bir inançla ulaşılır.

Bilim ve din üzerine yazılan birçok metin, disiplinler arası çalışmalara yelken açmadan önce bir bilim dalında eğitim almış, bilim insanı-dinbilimciler tarafından kaleme alınmıştır. Bu kişilerin genellikle eleştirel realizme bağlılık yönünde bir bakış açısı benimsedikleri söylenebilir. (Barbour 1974; Peacocke 1984; Polkinghorne 1991). Bilim de teoloji de tecrübe ve yorumlanması

* Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, Çev. Öner Ünalan, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009. (ç.n.)

arasında belli belirsiz ve hassas bir etkileşim içerir. Tecrübelerin yorumlanışına atfedilen rol, bilginin temelini teşkil etmesi umuduyla herkesin sorunsuz ulaşabileceği kesin ve belirli fikirlere başvuran Rene Descartes'ın yolunu takip etmek adına, modernizmin verdiği kahramanca (ancak nihayetinde başarısızlıkla sonuçlanan) mücadeleye ket vurur. Düşünce şeklini kontrol etme konusunda tecrübenin kendisine atfedilen rol ise, olan biteni anlama arayışını, kültürel yapıya ait bütün abartılı postmodern savlardan kurtarır. Aslında mutlak gerçeğe ulaşma imkânı insanoğluna ne bilimde ne de teolojide verilmiştir, ancak belli bir doğruluğa ulaşılabilir ve hepsi olmasa bile bazı amaçlar için güvenli bir açıklama, ulaşılabilir bir yerdedir.

Eleştirel realizmi açıkça ortaya koymak konusunda bilhassa faydalı eserler kaleme alan felsefeci, Michael Polanyi (1958) olmuştur. Polanyi, *Personal Knowledge* adlı kitabını, yanlış olabileceğini bilse bile, bilimsel açıdan doğru olduğuna inandığı bir şeye kendini nasıl adayabileceğini açıklamak için yazdığını söyler. Dinbilimciler ise benzer bir tanımlamayı, "anlamayı arayan inanç" ödevi (Anselm sayesinde ünlü olan bir ifade) olarak kabul eder. Daha belirgin biçimde, John Polkinghorne (1994), "tabandan tavana düşünmek" dediği yaklaşıma dayandırdığı Hıristiyan teolojisine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Tabandan tavana düşüncede vahiy, kutsal olanın mevcudiyetine dair bilhassa şeffaf tecrübelerin kayıt altına alınması olarak algılanmıştır ve öğretisel anlama bakımından motivasyon sağladığı için, özenle değerlendirilmiştir.

Bilim ve teoloji üzerine yazan bazı yazarlar, -ki bunlar arasında en dikkat çekeni Barbour'dur (1966; 1998), özellikle A. N. Whitehead'in (1978) süreç felsefesine, teolojik söylemin felsefi temeli olarak başvurmuştur. Bununla birlikte diğerleri, Whitehead'in vaka temelli metafiziğinin belirgin şekilde bölümlere ayrılmış yapısının, kuantum fiziğine pek uymadığını düşünür, çünkü kuantum fiziğinin belli belirsiz türdeki sürekliliği, yalnızca sınırlı bir oranda süreksizlik halleriyle (makroskopik ölçümler) bölünür. Bunun da ötesinde, süreç teolojisinin Tanrı'sı yalnızca güçlü bir etkiyle eylemde bulunur, tekil olayların ("gerçek durumların") sonuçlarına bir "cazibe" katmak arayışındadır, diğer yandan olayın gerçekleşmesi adına son girişim, olayın kendisinin içinde konumlanmayı sürdürür. (Süreç dü-

şüncesinin işlenmesinde, –yani protonları ve insanları, varlığın sürekliliğinde kaynaştırma niyetinde, hafif bir panpsişik (topyekün ruhçu-ed.) ton (bir renk) vardır. Bu durumda, atomların gerçek bir bilince sahip olduğuna dair herhangi bir iddianın ortaya atılmadığının göstergesi olarak, "panexperientalizm"i (pür deneycilik) kullanmanın, tümüyle inkâr edilmediği görünür.

Süreç düşüncesinin Tanrı'sı, gerçekleşecek olayın uç noktalarında duran bir savunma avukatı gibi görünür ve teolojik düşüncenin büyük bölümü, tanrısal eylemlere dair bundan daha güçlü bir açıklama gerektirir.

Bilim ve teoloji camiası içinde yaygın olmasa da, daha geniş çapta kabul gören felsefi teoloji konseptlerinden biri de, "panenteizm"dir; panteizmle karıştırılmaması gerekir. Panteizm Tanrı'yı ve evreni, Benedict Spinoza'nın *deus sive natura* [Tanrı ya da doğa] anlayışı doğrultusunda tanımlar. Bunun aksine panenteizm, dünyanın bir anlamda Tanrı'nın "içinde" olduğunu öne sürer, ancak aynı zamanda Tanrı'nın dünyayı aştığını da kabul eder. Bu fikrin görece daha popüler olması, kısmen, klasik teolojinin fikirlerine (örneğin Thomas Aquinas geleneğindeki fikirlere) karşı bir tepkiden kaynaklanır.

Klasik teolojinin söz konusu yaklaşımı, ilahi varlığın aşkın özgünlüğünü abartılı bir boyuta taşımak eğilimindedir. Bununla beraber, Aquinas, Tanrı'nın yaratılanları etkileyebildiğini, ama yaratılanların Tanrı'yı hiçbir şekilde etkileyemediğini söyleyebiliyordu. Diğer yandan Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ayrımı daha belirsiz hale getirmek de teoloji açısından hem kötülük ve acı çekmek problemine ilişkin, hem de ölümden sonra varoluşsal bir kader umudu taşıyan eskatolojik [eskatoloji: kıyamet bilim] yaklaşım bağlamında sorunlar yaratır. Sonuç olarak, bilim ve teoloji camiasının diğer üyeleri, klasik teoloji anlayışı üzerinde düzeltme yapmak yoluyla, ihtiyaç duyulan tek şeyin ilahi içkinliğin daha iyi kavranması olduğu neticesine varmıştır. Onlara göre bu ilahi içkinlik, Tanrı'nın yaratılanların yakınlarında olduğunu ifade eder, ancak Tanrı ve dünya arasında çok önemli bir ayrım olduğu düşüncesini de muhafaza eder.

Yaratılış

Bilim ve din arasındaki etkileşimde yaratılış tartışmasını, biri dini taraftan diğeri de bilim insanlarından kaynaklanan iki yanılgı zora sokmuştur.

Orta Çağ'ın sonlarında ve daha da katı biçimde Reform dönemlerinde olmak üzere, İncil çevirmenleri kendilerini git gide dar kapsamlı bir kelimesi kelimesine çeviriyle sınırladı. Oysa önceki nesiller daha esnek bir yaklaşım benimsemişti. Örneğin yaratılış "günlerini" uzun bir zaman süreci olarak algılayan Augustine, Tanrı'nın aslında süreç içinde doğanın zengin çeşitliliğini üretecek olan "tohumları" yarattığına inanıyordu.

Kutsal metinler ele alınırken okunan metnin türüne dikkat etmek gerekir. İncil, tek bir homojen kitap olmaktan ziyade farklı türden metinlerin bir araya geldiği bir kitaplık gibidir. Çağdaş "yaratılışçılık"ın ironisi de, Yaratılış kısmının bir ve ikinci bölümlerini sanki ilahi olarak dikte edilmiş bilimsel metinlermiş gibi ele alma hatasına düşmesidir. Bu yaklaşım aslında kutsal metnin yapısına zarar verir. (Zira) Bu bölümlerin yapısı, yaratılışa dair açıklamaların tezatlıklarından da açıkça anlaşılabileceği gibi, bilimsel olmaktan ziyade teolojiktir. Yaratılış'ın birinci bölümü Tanrı'nın iradesi dışında hiçbir şeyin var olmadığını ("Ve Tanrı dedi ki, var olsun...") ve insanın kutsal olanın yansıması olarak yaratıldığını öne sürerken, daha eski bir hikâye olan ikinci bölüm, insanlarla Tanrı arasındaki ilişkiye daha samimi bir açıklama getirir.

Bilim insanları tarafından oldukça sık yapılan hata, yaratılış öğretisinin zamansal başlangıçtan ziyade ontolojik kökenle ilişkili olduğunu fark edemeyişidir. Öğretinin ilgilendiği konu, G. W. Leibniz'in "Neden hiçbir şey yok da bir şey var?" şeklindeki muhteşem sorusunu yanıtlayabilmektir. Big Bang'i başlatanın kim olduğu sorusuyla ilgilenmez. Dolayısıyla da kozmolojinin, evrenimizin yaşının ölçülebilir olduğu (14 milyon yıl) şeklindeki keşfi, bilimsel açıdan ilgi çekiciyken teolojik açıdan özel bir öneme sahip değildir. Artık itibarını yitirmiş olan evrenin kararlı hali teorisinin yaratıcıları, Tanrıcılığa darbe vurduklarını düşünerek hata yaptı. Benzer şekilde Stephen Hawking de, evrenin sonlu bir yaşı olduğunu ancak tam olarak belirlenebilir bir başlangıç tarihi olmadığını öne süren kendi kuramsal kuantum kozmolojisinin, bir Yaratıcı inancını yalancı çıkardığını iddia ettiğinde yanılmıştı.

Teoloji, Tanrı'yı günümüzde de 14 milyar yıl öncesinde olduğu kadar Yaratıcı olarak algılar.

Modern teoloji, geleneksel yaratılış kavramının yanına *exnihilo*'yu [yoktan var etmek] koyar; bu, sürekli yaratılışın tamamlayıcısı niteliğinde bir konsepttir. Sürekli yaratılış da, artan bir doğurganlığın, bereketin olduğu tarihsel olarak gelişen bir süreci savunur. Günümüzde olguların geçmiştekinden çok farklı olduğunu bilimin fark etmeye başlaması ancak 19. yüzyılda gerçekleşebilmiştir; böylelikle zamanın yalnızca olayların sırayla tutulduğu bir fihrist olmadığı, aynı zamanda bugünü doğuran rahim olduğu anlaşılmıştır. Darwin'in yaşamın geçmişine doğru attığı evrimsel bakış, 20. yüzyılda kozmolojinin, evrenin kendisinin de evrimleşen bir geçmişi olduğunu (ilk başlarda isteksizce) fark etmesiyle destekleniyordu. Evren oldukça basit başlamıştı, Big Bang'in fevkaladeliğinden ortaya çıkan, neredeyse her yönden eşit büyüyen bir enerji topu gibiydi ve mevcut zengin karmaşıklığına erişmesi kozmik tarihte 14 milyar yıl almıştı.

Türlerin Kökeni'nin yayımlanmasından kısa bir süre sonra, iki Anglikan din adamı Charles Kingsley ve Frederick Temple, evrimsel bir evren hakkında düşünmenin teolojik yolunu içeren bir metin kaleme aldı. Tanrı'nın hazır bir dünya yaratmak yerine bundan daha zekice bir şey yaparak, yaratılanların "kendilerini üretebildikleri" bir dünya yarattığını söylediler. Bu yeni yaklaşımlara gebe anlayış özellikle Arthur Peacocke (1978; 1993) tarafından geliştirildi.

Hıristiyan teolojisinin, Tanrı'nın yaratılışla ilişkisine dair kabul edilemez aşırılıklara sahip iki tasvir arasında bir orta yol bulması gerekmektedir. Tanrı ne yaradancılıkta olduğu gibi (deizm) gibi yalnızca kayıtsız bir tarafsızlıkla olayların akışını izleyen bir izleyici olabilir ne de kozmik bir kukla tiyatrosu yaratıp her şeyin ipini elinde tutan Kozmik Tiran olabilir. Eğer ilahi karakter sevgiyse, o zaman yaratılanlara da kendileri olabilmeleri ve kendilerini üretebilmeleri için belli bir özgürlük verilmiş olmalı. 20. yüzyıl teolojisinin büyük bölümünde bilhassa göze çarpan bir konu da, yaratma eyleminin Yaratıcı açısından fedakârca (kenotik) bir eylem olduğudur; öyle ki Tanrı yaratılanlara varoluşsal özgürlük bahşetmek adına yüce bir kendi kendini kısıtlamaya gider. (Polkinghorne 2001).

Yaratılanın kendisi olmasına izin vererek ilahi güçten feragat etmesi, Tanrı'nın yaratılış sırasında gerçekleşmesine izin verdiği her şeyin, pozitif ilahi iradeyle uyum içinde olmaması anlamına gelir. Teodisenin problemleri (kötülüklere ve çekilen acılara karşın Tanrı'nın varlığını haklı gösterebilmek), Yahudi soykırımının ve iki dünya savaşının yaşandığı bir yüzyılda bilhassa önem kazanmıştır. Ahlaki kötülükle ilgili olarak (insanoğlunun yapmayı seçtiği acımasızlıklar ve görmezden gelmeler) "özgür iradenin savunulmasına" başvurulmuştur. Buna göre, özgür seçim yapabilen varlıkların olduğu bir dünyanın, bu seçimlerden bazıları ne kadar korkunç olsa da, kusursuz bir otomatik işleyişin hüküm sürdüğü bir dünyadan daha iyi olduğu iddia edilir. Bu noktada teoloji bir miktar içgörü kazanır, ancak öne sürülen sav yine de insanın sesi titremeden dile getirebileceği türden değildir (bkz. 10. bölüm, Kötülük Argümanı).

Ya fiziksel kötülükler (hastalıklar ve felaketler) için ne söylenebilir? Burada Yaratıcı'nın sorumluluğu daha doğrudan görülebilir. Bilimsel kavrayış da teolojiye bir miktar yardım sunar. Yaratılanların kendilerini ürettikleri bir dünya çok iyi bir yer olabilir, ancak bunun bir bedeli olması gerekir. Evrimsel süreç aracılığıyla, mevcut olanakların (çok da pürüzsüz denemeyecek yollardan) keşfi, ne hayal kırıklıkları ne de çıkmaz sokaklardan sakınabilir. Tanrı'nın dahi ortadan kaldırmayacağı bir karanlık tarafın olması gerekir. Üreme hücrelerindeki karmaşıklığın evrimini sağlayan genetik mutasyon süreçleri, bazı somatik hücrelerde kötü huylu gelişime neden olacaktır. Varlıkları, yaşam için hayati önem taşıyan mineral kaynakların sirkülasyonunu kolaylaştıran tektonik plakalar da bazen, yapılarının bir neticesi olarak kayacak ve deprem üretecektir. Polkinghorne (1989), bu bir dizi içgörüyü, doğal musibetlerle ilişkili olarak "özgür-süreç savunması" olarak adlandırmıştır.

Teodisenin (tanrıbilim) ana sorusu "Eğer Tanrı iyi ve her şeye kadirse, kötülükler nereden çıkıyor?" şeklindedir. Yaratılışa dair tutarlı bir doktrin, buna yanıt olarak vereceği "her şeye kadir" ifadesinin anlamını yeniden gözden geçirmelidir. Bu ifade rastgele bir yüce gücü belirtmez, Tanrı'nın *yüce doğa ile uyum içinde* eylemde bulunmak açısından sınırsız kudretini ortaya koyar. Mantıklı bir Tanrı 2+2=5 olduğuna hükmedemez ya da sevgi dolu bir Tanrı bir despot gibi davranamaz. Hiçbir dış güç, Tanrı'yı sınırlayacak bir eylemde bulunamaz, ancak içsel olarak Yaratıcı, yaratı-

lanların kendileri olabilmelerine ve kendilerini üretebilmelerine izin verecek şekilde kendini sınırlandırmıştır. Bazı 20. yüzyıl dinbilimcileri fedakârlık (kenotik) düşüncesini, yalnızca ilahi gücü değil, aynı zamanda zamansallıkla ilahi ilişkiyi nitelemek için de daha geniş çaplı kullanmıştır. Klasik teoloji Tanrı'yı bütünüyle zamanın ötesinde tasavvur eder; Tanrı, zaman dışı ve ilahi bir bakış için önüne serilmiş tüm yaratılış geçmişinin "tümünü aynı anda", sonsuz bir bakış açısından gözlemlemeye yetkindir.

Dinbilimciler, yaratılanların aksine Tanrı'nın zamanın kölesi olmadığının altını çizerek ilahi sonsuzluğu savunmak isterken, çağdaş teolojinin büyük bölümü (süreç teolojisi ve başka teoloji dalları da buna dahildir) yüce doğada zamansal bir kutbun da olduğunu varsaymıştır. Onlara göre bu durum, Yaratıcı'nın, zamana yayılan yaratılış tarihinin içinde yer almak üzere yaptığı lütufkar seçimi ortaya koyar. Eğer durum böyleyse, bazıları bunun, Yaratıcı'nın her şeyi bilme kudretinden feragat ettiğini gösteren bir yaklaşım olduğunu düşünür. Gerçek bir dönüşümün yaşandığı bir dünyada, Tanrı'nın dahi henüz oluşmamış geleceği önceden bilmediği iddia edilir, çünkü henüz bilinebilecek şekilde var olmamıştır. Bu bakış açısına göre, Tanrı mevcut her şeyi bilme kudretine sahiptir, şu anda bilinebilecek her şeyi bilir, ancak bu, bilinebilir olacak her şeyi bilmek şeklinde mutlak bir her şeyi bilme değildir (Swinburne 1977). Bu iddianın tartışma götürür olduğunu söylemeye sanırım gerek yoktur.

Bilimin evrene dair yaptığı keşifler, evrenin derin ilişkisel karakterine ışık tutmuştur. Genel görecelik, zamanı, mekânı ve maddeyi tek bir birleşik açıklama içinde birbirine bağlar. Kuantum karmaşası (Polkinghorne 2002a), varlıklar bir kez birbirleriyle etkileşime girdiklerinde, mekânsal olarak ne kadar uzak düşseler de etkin biçimde tek bir sistem oluşturduklarını gösterir. Kaotik sistemlerin koşulların ince detaylarına gösterdiği aşırı hassasiyet, bu sistemlerin bulundukları çevreden ayrı düşünüldüğünde, asla doğru şekilde ele alınamayacaklarını gösterir. Yaratılışla ilgili bu keşifler, açık şekilde bu sonucu şart koşmasalar bile, Yaratıcı'nın doğasının ta kendisinin de içsel olarak ilişkisel olduğunu söyleyen Teslis* teolojisinin anlayışıyla kesinlikle tutarlılık içindedir (Polkinghorne 2004).

* Hıristiyan doktrininde Tanrı'nın baba, oğul ve kutsal ruhtan oluşan üçlü yapısı. (ç.n.)

Doğal Teoloji

Doğal teoloji, açığa çıkan belli aydınlatıcı vakalardan ziyade, genel tecrübeleri inceleyerek Tanrı'ya dair bir şeyler öğrenebilme teşebbüsüdür. Genel anlamda mantığın kullanılmasına ve dünyanın incelenmesine başvurur. Orta Çağ'ın sonları ve 19. yüzyılın başları doğal teolojinin gelişim gösterdiği iki önemli dönemdi. Orta Çağ'ın sonlarında yaşanan gelişim dönemi, Anselm'in ontolojik argümanını; yani Tanrı'yı "daha yücesi algılanamayan" olarak tanımlayışını ve var olmanın olmamaktan daha yüce olduğu önermesini de kapsıyordu (bkz. 8. bölüm, Ontolojik Argüman). Diğer yandan Immanuel Kant da, var olmanın "tanımlayıcı gösterge" vazifesi göremeyeceğini iddia etmekte kesinlikle haklıydı. Gerçekte, Anselm bundan fazlasını söyleyemezdi: Eğer gerçekten her şeyden yüce bir varlık varsa, bu varlık kendiliğinden oluşma özelliğine sahiptir, kendinden başka her şeyden bağımsız olarak kendi içinde bir varlıktır. Diğer büyük Orta Çağ doğal dinbilimcisi Aquinas ise, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için bulduğu "beş yol"da, dünyanın oldukça genel özelliklerini ele alıyor; örneğin değişimin mevcut olmasının, dünyanın devamlılığının temeli olarak değişmeyen bir Tanrı'yı işaret ettiğini söylüyordu. Burada yalnızca beşinci yol daha spesifiktir, canlıların uyumlu bir işlerlik göstermelerini temel alarak bir tasarım fikrine yönelir.

Tasarım temelli argüman, doğal teolojinin gelişiminin ikinci döneminde yürekten desteklendi ve William Paley ile Bridgewater tezlerinin yazarlarınca kaleme alınan metinlerin temelini oluşturdu (Brooke 1991). Ancak Darwin, sabırlı bir seleksiyonun ve küçük farklılıkların birikiminin süreç içinde, bir Yaratıcı'nın doğrudan müdahalesine gerek olmadan tasarım görünümüne nasıl ulaştığını gösterdiğinde, bu yaklaşımı baltalıyordu.

Bilim ve din alanlarındaki çağdaş sahne, hem biliminsanı-dinbilimcilerin hem de herhangi bir inanç geleneğine dahil olmayan kimi dinbilimcilerin katkısıyla, doğal teolojinin yeniden canlanışına şahit olmuştur (Davies 1992). Ancak aldığı yeni şekil eskisine göre önemli ölçüde revize edilmiş durumdadır. Tanrı'nın varlığının "delillerine" dair konuşmalar, yerini, tanrıcılığın, ateizmin yapabileceğinden daha kapsamlı ve açıklayıcı bir yaklaşım sunabileceği şeklindeki daha mütevazı iddiaya bırakmıştır. Doğal teoloji, mantıksal açıdan zorlayıcı olmaktan ziyade ikna edici olarak görülür. Aynı zamanda, sahip olduğu kavrayışla da bilimle

doğrudan rekabet içinde olmaktan ziyade, onun tamamlayıcısı olarak gösterilir. Günümüzde bilimsel soruların (örneğin optik sistemi son derece incelikle ve etkin çalışan gözün gelişimi, Paley tarafından ilahi tasarımın tezahürü olarak görülmüştür) bilimsel yanıtlar bulması beklenmektedir. Dönemin bilimsel yaklaşımlarının doğal süreçlerle açıklayamadığı olguların kaynağı olarak başvurulan ve "açıklanamayan boşlukların Tanrısı" olarak adlandırılan durumun, bilimdeki ilerlemelerle birlikte ortadan kaybolan bir aldatıcı-ilahlaştırma olduğu görülmüştür. Her şekilde böylesi bir Tanrı teolojik bir hataydı, çünkü gerçek Tanrı görünmez bir sanatkar değil, tüm doğal düzenin Düzenleyicisi ve Sürdürücüsüdür. Yeni doğal teoloji ise, bilimin kendi kendini sınırlayan yapısı itibariyle kapsam dışı bıraktığı, dolayısıyla açıklayamadığı dünyevi olayları, bilimin ötesini ele alır. Bilimsel tecrübelerden doğan, ancak bilimin dar kapsamlı inceleme alanı dışında kalan iki meta-soru (meta-felsefe: felsefenin konusunun, metodlarının ve amaçlarının felsefesi, yani felsefenin felsefesi) yeni doğal teolojinin odak noktası olmuştur. Bu sorular doğa yasalarının gözlemlenmiş karakteriyle ilişkilidir. Bu bakış açısıyla birlikte David Hume'un tavsiyesini izleyip bu yasaları hazır sunulmuş ham unsurlar olarak ele almaksa, entelektüel açıdan yeterli olmayacaktır.

İlk meta-soru evrenin, onu bilimsel incelemeler karşısında bu kadar şeffaf kılan derinlemesine anlaşılabilirliğiyle alakalıdır. Verili bir çevrede hayatta kalabilmek için duyulan evrimsel ihtiyaç, insan zihninin gündelik deneyimlerden nasıl kabataslak ve uygulanabilir bir anlam çıkarabildiğini yeterince açıklar. Ama kuantum fiziği gibi gündelik hayata doğrudan etki yapmaktan uzak ve kavranabilmesi için sezgi dışı düşünme metotları gerektiren kuramları anlayabilme yeteneğimizin, gündelik hayatta kalma ihtiyacımızın bir yan ürünü olduğunu varsaymak hayli mantıksız görünmektedir. Birçok bilim insanı kozmik anlaşılabilirliğin gizemi karşısında derinden etkilenmiştir. Albert Einstein bir keresinde evrenle ilgili anlaşılamaz tek şeyin onun anlaşılabilirliği olduğunu söylemiştir.

Dünya bizim incelemelerimize açık olmakla kalmaz, aynı zamanda mantıklı biçimde harikadır. Bu mükemmellik, bilim insanlarını, laboratuvar araştırmaları için harcadıkları süreleri telafi edecek şekilde sık sık hayrete düşürmektedir. Temel fizik çalışmaları esnasında defalarca, matematiksel mükemmelliğin şaşmaz

niteliğiyle donatılmış yegâne eşitliklerin, uzun vadeli açıklayıcı güçleri vasıtasıyla gerçeğe yakın karakterlerine bizleri ikna etmiş teorilerle ilgili olanlar olduğu görülmüştür. Kuantum teorisinin kurucularından Paul Dirac, bir keresinde, eşitliklerinin matematiksel mükemmelliğe sahip olmasının, deneylere uygun olmalarından daha önemli olduğunu söylemişti. Bunu söylemesi, deneysel yeterliliğin konu dışı olmasından kaynaklanmıyordu. Ancak deneysel yeterlilik ilk bakışta eksik gibi göründüğünde hesaplamalarda veya deneylerde bir hata olması ihtimali aranıyor; diğer yandan matematiksel mükemmellik eksik olduğunda ise hiçbir şey bu eksiğin yerini dolduramazmış gibi görünüyordu. Bir başka Nobelli fizikçi (ve matematikçi) Eugene Wigner bir keresinde şu soruyu sormuştu, "Neden matematik bu kadar nedensiz şekilde etkili?" Nasıl oluyor da bu soyut bilim dalı, fiziki evrenin sırlarını çözümlemek açısından anahtar olabiliyor? Doğal teoloji, kainatın rasyonel şeffaflığını ve güzelliğini anlaşılır kılar; bunları, dünyanın muhteşem düzeninin ardında yatan Yaratıcı'nın Zekâsının işaretleri olarak görür.

İkinci meta-soru evrenin neden bu kadar özel olduğunu sorar. Evrende yaşamın ortaya çıkması 10 milyar yıl almış olsa bile Big Bang'den sonra evrenin bu olasılığa gebe olduğu söylenebilir. Ve karbon temelli yaşamın evrenin herhangi bir yerinde başlaması da, dünyamızda işleyen doğa kanunlarının son derece kesin, "ince ayar yapılmış" bir nicel biçim almasıyla mümkün olmuştur (bkz. 7. bölüm, Teleolojik Argüman). Böylesi kayda değer bir durum tabii ki bir açıklama gerektirir. Bu konuyla ilgili iki metabilimsel öneri getirilmiştir. Her biri farklı doğa kanunlarına sahip birçok farklı evrenden oluşan çoklu evren fikri, bu muazzam düzende karbon temelli yaşam için doğru koşullara sahip tek yerin bizim dünyamız olmasının yalnızca şans eseri olduğunu öne sürer. Bu öneri ontolojik açıdan son derece umursamazdır ve bir parça açıklayıcı çaba ister. Buna karşın, doğal teolojinin getirdiği ikinci açıklama, yani bu evrenin, verimli bir geçmişe sahip olmasına imkân veren yasalarla, Yaratıcısı tarafından bahşedilmiş bir yaratım olduğunu ifade eden açıklama, ontolojik açıdan dikkatlidir ve birçok başka açıklayıcı yaklaşım sunarak (dünyanın neden bu kadar anlaşılır olduğu sorusu gibi) tanrıcılık açısından kümülatif bir konunun belli bir kısmını oluşturur.

İlahi Eylem

Doğal teolojinin başvurduğu sınırlı kaynaklar, sunduğu yaklaşımların da benzer şekilde sınırlı olacağı anlamına gelir. Çizdiği Tanrı tablosu, büyük Kozmik Matematikçi'den, yani tanrıcılığın şans eseri aktif Tanrısı ile olduğu kadar, yaratancılığın (deizm) Tanrısıyla da uyumlu bir konseptten fazla öteye gidemez. Dünyadaki inanç sahiplerinin büyük bölümünün dualarını yönelttikleri Tanrı, tanrıcılığın Tanrısıdır. Ancak günümüzde bilimin fiziki dünyanın düzeni hakkında söyleyebildiği bunca şeyin ardından, insan hâlâ geçmişte eylemde bulunmuş bir Tanrı'ya inanabilir mi?

1990'lar boyunca bilim ve teoloji camiasının ilgisi, modern bilimin tanımladığı dünyada ilahi eylemin nasıl gerçekleşebileceği konusuna odaklanmıştı (Russell, Murphy ve Peacocke 1995; Russel ve çalışma arkadaşları 2001). Newton teorisinin sonucu gibi görünen mekanik paradigma, 20. yüzyılda doğada mevcut içsel öngörülemezliklerin keşfiyle hükümsüz hale geldi. Bu öngörülemezlikler ilk olarak kuantum belirsizliğine konu olan mikroskobik süreçlerde açığa çıktı (Polkinghorne 2002a) ve daha sonra da kaos teorisi tarafından tanımlanan makroskobik süreçlerde farklı bir biçimde görüldü (Gleick 1988). Şu noktanın altını çizmek önemlidir: Bu rejimlerin ikisinde de öngörülemezlikler *içseldir*, daha ince hesaplamalarla ya da daha kesin gözlemlerle ortadan kaldırılmaları mümkün değildir. Böylelikle fiziki dünyanın otomatik işleyen bir evrenden daha belirsiz bir yer olduğu ortaya çıkmıştır. Bu aşamada kritik soru, (dünyanın/doğanın) nedensel yapısı itibariyla, aynı zamanda daha esnek olup olmadığı, bileşenler arasındaki enerji alışverişine dair bilimin yaptığı geleneksel açıklamaların ötesine giden etkilere açık olup olmadığıdır.

Öngörülemezlik, epistemolojik bir özelliktir, gelecekteki davranışlar hakkında neler bilinebileceği konusundaki sınırı ifade eder. Bunun, nedensel yapının ontolojik karakteri için ne anlama geldiğinin değerlendirilmesi, bir metafizik karar konusudur. Fizik, metafiziği sınırlar, ancak belirleyicisi değildir. Bu nokta kuantum teorisinin yorumlanması hakkındaki savlarla açıkça gösterilmiştir. Niels Bohr ile bağıntısından dolayı genel olarak Kopenhag yorumu olarak adlandırılan ana akım yaklaşım, kuantum fiziğini doğası itibariyle belirlenemez olarak görür. Diğer yandan, eşdeğer bir deneysel yeterliliğe sahip bir başka yorum daha vardır; David Bohm sayesinde geliştirilen bu yaklaşım kuantum fiziğini belirle-

nebilir olarak ele alır ve bu yaklaşıma göre öngörülemezlik, kısaca belli faktörlerin ("gizli değişkenlerin") kaçınılmaz biçimde gözden kaçırılmasıyla doğar. İki yaklaşım da Heisenberg'in belirsizlik prensibini içerir, ancak Bohr'a göre bu, ontolojik belirsizliğin bir ifadesiyken, Bohm için bilgi eksikliğine dair bir epistemolojik prensiptir. İkisi arasındaki seçim yalnızca algılanan ekonomi ve icat eksikliği gibi metabilimsel temeller üzerinde yapılabilir.

Kaos teorisinin öngörülemezliklerini ontolojik esnekliğin işaretleri olarak ele almak açısından da benzer bir seçenek vardır. Polkinghorne (1998: 3. bölüm) bu görüşü benimsemişti, ancak diğer bilim insanları, belki de, çalışmaları matematiksel kaosun farkına varılmasına neden olan Newton eşitliklerinden etkilendiği için Polkinghorne'a destek vermedi. Gerçi Newton fiziği yalnızca yaklaşıklıklardan ibarettir ve dolayısıyla da bu konuyu sonuca ulaştırmak için kullanılamaz. Eğer kaotik öngörülemezlik, çoğunluğun kuantum öngörülemezliğini ele aldığı gibi ele alınırsa, bizi yapısı indirgeyici olmaktan ziyade, bütüncül olan yeni makroskopik nedensel prensipler beklentisine götürür (kaotik sistemler bulundukları çevreden etkin biçimde izole edilebilir olmadığı için). Bu prensipler, dışsal enerji girdilerinden ziyade, enerjinin aktığı içsel yapılarla ilişkilidir (çünkü kaotik bir sisteme ait öngörülemez gelecek davranışlar arasındaki farkların gerçekte aldığı biçim budur).

İnsan ilk bakışta kuantum ve kaotik öngörülemezlikleri birleştirerek tartışmanın ilerletileceğini ummuş olabilir, çünkü kaotik sistemlerin gelecekteki davranışı bir süre sonra Heisenberg'in belirsizlik prensibi düzlemindeki ince detaylara bağlı hale gelir. Fakat kuantum kaolojisi (kaos ve kaotik sistemler çalışmaları-ed.), iki teori birbirine kolaylıkla uymadığı için gelişim göstermemiştir (Berry 2001). Kuantum teorisinin Planck sabiti ile belirlenmiş bir ölçeği vardır, ancak kaotik dinamiklerin oransal kırılmalı karakteri, onun ölçeksiz olduğunu gösterir. Bu uyumsuzluk daha geniş bir perspektife işaret eder ve fiziğin dünyanın nedensel yapısına yönelik sorgulamalarının yamalı/düzensiz yapısını ortaya koyar. Aslında farklı sistemler arasındaki bağlantılar sıklıkla problemlidir ve yeterince anlaşılamamıştır. Bir başka örnek de kuantum teorisindeki ölçüm problemi nedeniyle ortaya çıkar: Nasıl olur da belirsiz bir mikroskobik kuantum sistemi, makroskopik cihaz kullanılan her bir ölçümde belli bir sonuç verirken, bu sonuçların

hiçbiri aynı olmaz? Modern kuantum teorisinin keşfinden seksen yıl sonra, bu mantıklı sorunun herkesçe hemfikir olunan tam bir cevabı hâlâ yok. Klasik fizik ile kuantum teorisi arasındaki ilişkiyi bütünüyle anlamaktan uzağız.

1990'ların tartışmaları ne insani ne de tanrısal araçlara dair iyi-eklemlenmiş bir teori sunamamıştır, ama bu tartışmalar "kazananları yenmiştir." Bilim, bileşenler arası enerji alışverişine dair geleneksel indirgeyici görüntüsü bakımından nedensel bir kapalılık oluşturmamıştır ve bütünsel, tavandan tabana türde, dünyadaki hem insani hem de ilahi eylemlerle tutarlılık içinde ek nedensel prensiplere inanmak için metafizik alan vardır. Bilgi, (belli bir kalıbı olan bütünsel davranış spesifikasyonu) bilimde temel bir konsept olarak algılanma noktasına gelmektedir ve "araçlar" bir "aktif bilgi" biçimiyle ilişkilendirilebilir.

Doğanın belirsiz öngörülemezlikleri içinde kullanılan araçlar hakkında ortaya çıkan tablo, teoloji açısından da bazı işaretler sunar. İşin içinde bir derece örtüklük vardır ve bu da şu anlama gelir: Evrende gerçekleşen olayları, "doğa bunu yaptı, insan eylemi şunu yaptı ve Tanrı da bir üçüncüsünü yaptı" diye eksiksiz bir söylemle analiz etmek ve maddelemek mümkün değildir. İlahi olan, inanç sayesinde ayırt edilebilir, ancak bu deneylerle gösterilebilir olmayacaktır. Dünyada bir yandan birçok belirsizlik varken aynı zamanda birçok da güvenilir gösterge vardır. Sözkonusu göstergeler bilimin araştırmaların peşinden gitmesine izin vermiştir. Teoloji ise bunları Yaratıcı'nın vefasının işaretleri olarak görebilir. Tanrı düzenli işleyen unsurları keyfine göre değiştirip bir kenara atmayacaktır ve bu da bazı şeyler için dua etmenin pek de mantıklı olmayacağı anlamına gelir. Bundan uzun zaman önce, Origen İskenderiye'de yaz sıcağının ortasında, bahar serinliği için dua etmenin anlamsız olduğunu söylemiştir.

Eskatoloji

Kozmologlar, Big Bang'i inceleyerek yalnızca evrenin kökenine değil, aynı zamanda kozmik geleceğe de bakar ve her şeyin sonlanacağını görür: Bundan birçok milyar yıl sonra evrendeki karbon temelli tüm yaşamın sona ereceği bir zaman gelecek ve bu son büyük ihtimalle sonu gelmeyen kozmik patlamaların getirdiği artan soğuktan ve yoğunluk azalmasından kaynaklanacak.

Bu bilimsel kehanet teolojiye, yaratılış söz konusu olduğunda, Yaratıcı'nın gerçek amacının ne olabileceği şeklindeki ciddi soruyu yöneltmektedir.

Bilim ve din alanlarında son dönemde yapılan çalışmalar, hem insanlar hem de evren için ölümden sonra yaşama dair gerçekten tutarlı bir umut olup olmadığını sorarak, eskatoloji konularına artan bir ilgi göstermiştir. (Polkinghorne ve Welker 2000; Polkinghorne 2002b; Peters, Russell ve Welker 2002). Hıristiyan düşüncesi, ölümden sonra yaşama dair doğal bir umut olmadığını, kendi anlatacağı hikâyenin, bilimin de katılabileceği türden olmadığını kabul eder. Yalnızca bir başkası, Tanrı'nın vefasını anlatan bir hikâye olduğunda (Hıristiyan inancında İsa Peygamberin yeniden doğuşuyla örneklenir), ölümden sonra yaşam adına umut olabilir. Bu yeni hayat, Tanrı'nın yeni yaratımıyla neticelenecek ilahi ve eskatolojik bir yeniden doğuş eylemiyle ortaya çıkar. Bilim ve teoloji camialarındaki tartışmalar, böylesi bir umudun tutarlı bir olasılık gibi görünüp görünmediği noktasında düğümlenir.

İnsanların kaderi üzerine düşünüldüğünde, ölümden sonra yaşam fikrinin hem süreklilik hem de süreksizlik gerektirdiği görülür. Eğer İbrahim, Tanrı'nın krallığında gerçekten de yeniden yaşayacaksa, o zaman bu kişinin yalnızca bu eski ismi almış yeni biri olmayıp gerçekten kendisi olabilmesi için yeterli sürekliliğin olması gerekir. Ancak İbrahim'in yalnızca yeniden ölmek üzere diriltilmediğini garanti altına almak için de yeterli bir süreksizlik olmalıdır.

Bu dünya ile öteki dünya arasındaki sürekliliğin taşıyıcısının, genellikle insan ruhu olduğu farz edilmiştir. Geleneksel düşünce şekillerinin büyük bölümünde ruh, Platonik bağlamda ayrı bir ruhani madde olarak algılanmıştır ve ölüm anında bedenden ayrılabildiği düşünülür. Ancak insan doğasına dair böylesi bir ikilikçi tablo, ilaçların ya da beynin gördüğü zararın kişiliğe etkileri ve insanın evrimsel olarak hayvanlarla akrabalığı gibi konular göz önünde bulundurulduğunda, giderek daha problemli bir hale gelmiştir. Günümüzde insan doğasına dair psikosomatik bir tablo çizmek, birçok çağdaş dinbilimci tarafından kabul edildiği üzere, çok daha ikna edicidir. Aynı yaklaşım, muhtemelen İncil yazarlarının çoğu için de şoke etkisi yaratmazdı, çünkü Yahudi düşünce sistemi insanları yeniden doğmuş ruhlardan ziyade can verilmiş

bedenler olarak görüyordu. Bu durumda da, ruhun bir miktar yeniden kavramsallaştırılmaya ihtiyacı vardır.

Kişinin sürekliliğini neyin meydana getirdiği sorusu bu hayatta bile karmaşıktır. Buradaki süreklilik kesinlikle materyal süreklilik olamaz, çünkü vücutlarımızdaki atomlar fizyolojik süreçler aracılığıyla sürekli bir akış içindedir. Dolayısıyla "gerçek kişi", o sürekli değişen atomlar tarafından her an taşınan, neredeyse sonsuz karmaşıklıktaki bilgi-taşıyıcı şablonlar gibi bir şeylerden oluşuyor olmalı. Böylesi bir kavramın herhangi bir kesinlik taşıması bir hayli güçtür, ancak fikir, bilginin önemine dair artan bilimsel farkındalıkla uyum içindedir ve ruhu bedenin "biçimi" olarak gören Aristotelesçi-Thomistik anlayışın modern bir kıyafetle yeniden canlanışını temsil eder. Doğaya dair kavrayış işin içinde olduğunda, ruh-şablonu içsel bir ölümsüzlük sahibi olmayacaktır, çünkü kendisini taşıyan bedenin çürümesiyle birlikte ortadan kaybolacaktır. Diğer yandan bu bireysel şablonun kaybolmasına izin verilmeyeceği, vefalı Tanrı'nın hafızasında korunacağı düşüncesi, tutarlı bir teolojik umuttur. Bu "kendinden olan", bireyin yaşamının devamı olmazdı, çünkü eğer insanlar psikosomatik bütünlükler ise, tam bir insanlık için bir tür cisimleşmeye gereksinim vardır. Ancak, yeni yaşam yalnızca yeni bir ölüme götürmeyecekse, bu cisimleşme "maddenin" başka bir şekliyle olmalıdır.

İşte süreksizliğin devreye girdiği nokta da burasıdır. Mevcut dünyadaki fanilik, esasında termodinamiğin ikinci yasasının uygulamaya geçmesiyle ortaya çıkar, yani düzenden düzensizliğe doğru durmak bilmez bir sürüklenme gerçekleşir. Artan entropi, düzenli olandan çok daha fazla düzensiz biçimin var olduğu şeklindeki istatistiki gerçekten kaynaklanır, dolayısıyla sonunda daima düzensizlik kazanır. Ancak Yaratıcı'nın, yeni bir tür "maddeyi" var edebileceği şeklinde son derece mantıklı bir olasılık görünmektedir. Ve bu yeni tür "madde", öylesine güçlü kendi kendini organize edebilme prensipleriyle donatılmış olacaktır ki, artık termodinamik olarak düzensizliğe doğru sürüklenmeye maruz kalmaz. Eğer durum buysa, yanıtlanması gereken iki kritik soru kalır.

İlk soru bu "maddenin" nereden gelebileceğidir. Bu konudaki teolojik beklenti, mevcut evrendeki maddenin eskatolojik bir dönüşümünden ortaya çıktığı şeklindedir. Bir başka deyişle, insani ve kozmik kader nihayetinde, yeni bir yaratımın olduğu bir

dünyada bulunmaktadır. Hıristiyanlara göre bu yaklaşım, İsa peygamberin yeniden doğan ve yüceltilen bedeninin, cansız vücudunun dönüşüme uğramış hali oluşuyla müjdelenmiştir.

İkinci soru ise, "eğer bu yeni yaratımda ölüm ve fanilik olmayacaksa, Yaratıcı neden kendini eski yaratımın ölümlü dünyasıyla yorsun" diye formüle edilebilir. Buna verilen teolojik yanıt, Tanrı'nın yaratıcı amacının iki adımlı olmasının gerekli olduğu şeklindedir. Ölümün, yeni yaşamın kaçınılmaz bedeli olduğu bu evrimleşen dünya, yaratılanların kendilerini ürettikleri, Yaratıcıları'nın gizlenmiş mevcudiyetine belli bir uzaklıkta yaşadıkları dünyadır. Gelecek dünyanın yaşamı ise farklı bir karaktere sahip olacaktır, çünkü yaratılanlar orada Yaratıcılarıyla yeni ve daha samimi bir ilişkiye girecektir. Bu ilişki de onlara empoze edilmeyecek, özgür iradeyle kabul edilecektir.

Eskatolojik keşfin ister istemez bir parça kurgusallığı vardır, ancak Hıristiyan teolojisine göre bu yaklaşım, İsa peygamberin yeniden doğuşunda kendini gösteren Tanrı'nın vefası temeline dayanır.

Dünya İnançları

Her ne kadar üç Semavi din arasında yaratılış ve doğal teoloji gibi konularda somut bir görüş birliği olsa da, bu bölümdeki tartışma genellikle Hıristiyanlığın yaklaşımları açısından ele alınmıştır. Bilim ve din tartışmalarının, genellenmiş fikirlerden daha fazlasıyla ilişkili olması gerekir ve belli bir dini inancın belirgin yaklaşımlarının ele alınması ihtiyacı vardır. Dünyadaki inançlar arasında Hıristiyanlık, inançla ilgili sorulara akademik bir yaklaşım getirilmesine belki de en çok önem veren dindir ve dolayısıyla da şu ana kadar din ve teolojiyle ilgili tartışmaların büyük bölümü Hıristiyanlık bağlamında ele alınmıştır. Gelecekte diğer inançların da getireceği yaklaşımların daha fazla katkı sağlayacağı umulmaktadır. Aynı zamanda, bilim ve din konularındaki tartışma, farklı inançlara ciddi bir buluşma imkânı sunmaktadır. Bu buluşma, farklı inançların kutsal gerçekliğin doğasına dair getirdikleri temel açıklamalarda görülen kavramsal çarpışmalardan kaynaklanan muhtemel restleşmelere mahal verilmeden, 21. yüzyıl sürecinde daha fazla diyalog imkânı sağlayacaktır.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Bilim ve teoloji ne kadar benzerlik ve ne kadar farklılık içerir? Birbirleriyle ilişkileri nasıl olmalıdır?
2 Evrenden bir yaratım olarak bahsetmek için ne gibi sebeplerimiz olabilir?
3 Din, evrimi nasıl anlamalıdır?
4 Bir bilim insanı dua edebilir mi ve Tanrı'nın dünyada eylemde bulunarak duasına yanıt vermesini bekleyebilir mi?
5 İnsan ölümden sonra yaşam ümidinin anlamını kavrayabilir mi?

Kaynakça

Barbour, I. G. (1966), *Issues in Science and Religion*, London: SCM Press.
— (1974) *Myths, Models and Paradigms*, London: SCM Press.
— (1998) *Religion and Science*, London: SCM Press.
Berry, M. V. (2001), "Chaos and the Semiclassical Limit in Quantum Theory" içinde R. J.
Russell, P. Clayton, K. Wegter-McNelly, J. C. Polkinghorne (Der), *Quantum Mechanics*, Vatican City: Vatican Observatory.
Brooke, J. H. (1991), *Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
Davies, P. W. (1992), *The Mind of God*, New York: Simon and Schuster.
Gleick, J. (1988), *Chaos*, London: Heinmann.
Jaki, S. (1986), *Science and Creation*, Edinburgh: Scottish Academic Press.
Mascall, E. L. (1956), *Christian Theology and Natural Science*, London: Longmans.
Peacocke, A. R. (1978), *Creation and the World of Science*, Oxford: Oxford University Press.
— (1984) *Intimations of Reality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
— (1993) *Theology for a Scientific Age*, London: SCM Press.
Peters, T., R. J. Russell, M. Welker (Der.) (2002), *Resurrection*, Grand Rapids: Eerdmans.
Polanyi, M. (1958), *Personal Knowledge*, London: Routledge/ Kegan Paul.
Polkinghorne, J. C. (1989), *Science and Providence*, London: SPCK.
— (1991) *Reason and Reality*, London: SPCK.
— (1994) *Science and Christian Belief*, London: SPCK.
— (1998) *Belief in God in an Age of Science*, New Haven, CT: Yale University Press.
— (ed.) (2001) *The Work of Love*, Grand Rapids: Eerdmans.
— (2002a) *Quantum Theory: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

— (2002b) *The God of Hope and the End of the World*, New Haven, CT: Yale University Press.
— (2004) *Science and the Trinity*, New Haven, CT: Yale University Press.
Polkinghorne, J. C., / M. Welker (Der.) (2000), *The End of the World and the Ends of God*, Harrisburg, PA: Trinity Press International.
Russell, R. J., N. Murphy, A. R. Peacocke (Der.) (1995) *Chaos and Complexity*, Vatican City: Vatican Observatory.
Russell, R. J., P. Clayton, K. Wegter-McNelly, J. C. Polkinghorne (Der.) (2001) *Quantum Mechanics*, Vatican City: Vatican Observatory.
Swinburne, R. (1977), *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press.
Whitehead, A. N. (1978), *Process and Reality*, New York: Free Press.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Barbour, I. G. (1997), *Religion and Science*. New York: Harper Collins. (Modern bir öncünün düşünüşüne dair kapsamlı bir açıklama.)
Peacocke, A. R. (1994), *Theology for a Scientific Age*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press. (Bir biyoloğun yaklaşımları, özellikle evrimsel yaklaşım açısından faydalı bir eser.)
Polkinghorne, J. C. (1994), *Science and Christian Belief / The Faith of a Physicist*, Princeton: Princeton University Press. (Hıristiyan inancına bir fizikçinin getirdiği yaklaşım, kanıttan yoruma kadar giden "tabandan-tavana" bir argümanı temel alıyor.)
— (2002) *The God of Hope and the End of the World*, New Haven, CT: Yale University Press. (Ruhun doğası ve ölümden sonra yaşam umudunun gerçek olabilirliği üzerine bir tartışma.)
Rolston, H. (1999) *Genes, Genesis and God*. Cambridge: Cambridge University Press. (Evrimsel biyoloji alanında bir felsefeci doğadaki ve insanlık tarihindeki değerleri ve kökenlerini tartışıyor.)

Üçüncü Bölüm

Reforme Edilmiş Epistemoloji

Rene van Woudenberg

Dine inananlar, inanç taşır. Örneğin birçoğu, bir Tanrı olduğuna, bilgisinin, gücünün sınırı olmayan, iyiliği kutsal ve sınırsız bir varlığa inanır. Buna tanrıcı inanç ya da tanrıcılık diyebiliriz. Hakikatte ise tüm dini inanç sahipleri, yalnızca tanrıcılıktan ibaret kalmayan inançlara sahiptir. Örneğin Hıristiyanlar, Tanrı'nın dünyayı ve gök kubbeyi yarattığına inanır (Yahudilik ve İslam dini mensupları gibi). Hıristiyanlar bunun da ötesinde, Havariler Amentüsü'nde ifade edildiği gibi İsa Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olduğuna ve onun insanlığı kurtarmak için çektiği acılar ve şanlı yeniden doğumu sayesinde, günahların affının (mümkün-ed.) olduğuna ve ebedi yaşama inanır. Ancak bu "ilkesel" inanışların yanı başında, sıradan inanan, yanlış olduğunu bildiği bir şeyi yapmasının ardından, yaptığı şeyi Tanrı'nın onaylamadığı yönünde bir inanç şekillendirir.

Batı dünyasında dini inanca ilişkin sorulardan biri, böylesi bir inanç içinde olmanın haklı görülüp görülemeyeceği ya da mantıklı veya entelektüel açıdan itibar edilebilir olup olmadığıdır. Bu soruyu sormuş olan birçok kişi önemli bir varsayımda bulunmuştur. Eğer dini inanç yukarıda sayılan niteliklerden herhangi birine sahip olacaksa, önermesel kanıta dayanıyor olmalıdır. Bu varsayımın bilhassa vurucu formülasyonlarından birini W. K. Clifford ortaya atmıştır. Clifford şunu ileri sürer: "Yetersiz kanıta dayalı herhangi bir şeye inanmak, her zaman ve her yerde yanlıştır" (Clifford 1901: 186). Sonrasında bu yaklaşım temel alınarak dini

inançların itibar edilebilir olduğu veya olabileceği iddia edilmiştir. Nihayetinde, Tanrı'nın varlığına dair, ontolojik, kozmolojik, tasarım, tutku kaynaklı argümanlar ve fazlasından oluşan birçok argüman vardır (bkz. Kısım II, Tanrı'nın Varlığı). Bununla birlikte, aynı varsayım temel alınarak dini inançların haklı çıkarılmadığı, gerekçelendirilmediği de öne sürülür, irrasyonel ve entelektüel açıdan değersiz olduğu iddia edilir, özellikle de kötülüklerin varoluşu, tanrıcı inanca karşı güçlü bir kanıt olarak görülür. (bkz. 10. bölüm, Kötülük Argümanı).

Bu bölümün amacı, dini inancın entelektüel açıdan itibar edilebilir olduğunu göstermek üzere bir düşünme yöntemi sunmaktır. Bu yöntem bir önceki paragrafta dile getirilen varsayımdan belirgin bir uzaklaşma içerir –adlandırmak gerekirse, Reforme Edilmiş Epistemoloji olarak ifade edilir. Bu düşüncenin entelektüel açıdan kurucu babaları (görünen o ki kurucu anneleri yoktur) arasında Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff ve belli oranda da William Alston ve George Mavrodes yer almaktadır. İşleyiş sırası ise şu şekildedir: İlk olarak, başvurduğum varsayım ki adına "kanıtçı varsayım" diyebilirim, açıklanıyor ve sonra eleştiriliyor. Ardından, dini inancın itibar edilebilirliği üzerine, ipuçlarını John Calvin ve Katolik geleneğe kesinlikle yabancı olmayan Herman Bavinck gibi "Reforme Edilmiş" alanda çalışan dinbilimcilerden alan belli bir düşünce şekli sunuluyor. Son olarak da, sonucu aktaran ve eleştirel bir dizi saptama yapılıyor.

Ortaya Konan Kanıtçı Varsayım

Dini inançların yalnızca önermesel kanıta dayandırıldıkları ölçüde mantıklı veya gerekçelendirilebilir olduğu varsayımı, "klasik temelcilik" olarak bilinen kavramın parçasıdır (bu kavram, izleri en azından Rene Descartes ve John Locke'ye kadar sürülebilen, gerekçelendirme, inanç ve bilgi üzerine belli bir düşünce şeklidir) (Wolterstorff 1997; Plantinga 2000: 3. bölüm). Klasik temelciye göre, iki inanç türü, bir önermeye inanmanın iki biçimi arasında büyük bir ayrım vardır. İlk olarak, takipçisi olduğumuz veya hakkında savlar geliştirdiğimiz için sahip olduğumuz inançlar vardır. Örneğin 37*21=777 olduğuna inanırım, çünkü bir savı takip etmişimdir: Sonucu hesapladım. Argüman temeline dayandırarak inandığımız birçok şey vardır, özellikle de bilimle uğraşırken.

Robert Boyle, birçok deney gerçekleştirmesinin ardından, kapalı sistemde belli bir hacimdeki gazlar söz konusu olduğunda, gazın sıcaklığıyla basıncı arasında doğrudan ilişki olduğuna inanmıştı: Sıcaklık arttıkça basınç artar. Hayata geçirdiğimiz bir dizi gerekçelendirme dolayısıyla sahip olduğumuz inançlara *çıkarımsal* veya *temel-olmayan inançlar* diyelim.

Klasik temelci, eğer temel-olmayan inançlara sahip olacaksak, *temel* inançlara da sahip olmak zorundayızdır, diye düşünür. Bu temel inançlar, sahip olduğumuz inançlardır, ancak bu inançlara, onlar için savlarımız olduğundan dolayı inanıyor değilizdir. Şüphesiz, böylesi çok sayıda inanç vardır. Örneğin bahçemdeki manolyanın çiçek açtığını fark etmemin ardından kendimi bahçemdeki manolyanın çiçek açtığına inanır halde bulabilirim; ancak normal olarak bu inanç, kendi kendime oluşturduğum bir argümanın sonucu değildir. Yani şöyle düşünmem: "Göründüğü kadarıyla bu benim bahçem ve bu da bahçede çiçek açan bir manolya gibi görünüyor. Genellikle bahçemi ve bahçede çiçek açan bir manolyayı gördüğümde, bu gerçekten benim bahçem (seninkine karşılık, örneğin) ve bahçede çiçek açan bir manolya (belki de çınar ağacının aksine) var (bahçenin bitişiğinde olması ihtimaline karşılık); yani halihazırda olağandışı hiçbir şey yok; dolayısıyla bahçemde çiçek açan bir manolya var." Algısal inançlarıma yol açan süreç genellikle böylesi bir süreç değildir. Benzer bir durum hafızamızdaki inançlar için de geçerlidir. Belli bir düşünce çerçevesinde, en eski öğretmenlerimden birinin adının Verrips olduğunu hatırlayabilirim ve buna paralel olarak da onun bu şekilde isimlendirildiğine inanabilirim. Ancak bu süreçte herhangi bir tartışma veya gerekçelendirme yoktur. Bu inanç, amaçlanan doğrultuda "temel"dir, tıpkı "başka kişilerin zihinleri" hakkındaki inançların (örneğin "Mary'nin canı yanıyor" inancında olduğu gibi) ve birçok *öncül* inancın (örneğin 2+2=4 olduğu inancı ve yediden büyük olan her sayının üçten de büyük olduğu inancı) *temel* olması gibi (Plantinga 1993: 65-77). Dolayısıyla temel inançlara dair sayısız ve tartışma götürmez örnek vardır (bkz. Woudenberg, Roeser ve Rood 2005).

Sonuç olarak inançlar, amaçlanan anlamda temel olabilir, fakat sıkı sıkıya sarılmak açısından uygun değillerdir. Herhangi bir kanıt veya sav olmadan Hollanda Kraliçesi'nin tam şu anda

eski bir arkadaşını ağırladığına inanabilirim. Bu inanç temel bir inanç olurdu ama aynı zamanda uygunsuz da olurdu: Hatta inanmasam daha iyi olacak bir inançtır bu. O zaman hangi inançlar temel inançlardır ve temel inanç olmaları uygundur? Klasik temelciye göre, ya aşikâr olan, "duyularla kanıtlanan" önermeleri ya da yalnızca insanın kendi tecrübelerinden çıkardığı düzeltilemez önermeleri kapsayan inançlar temel inançlardır. Yetişkin insanların çok büyük bölümü için aşikâr olan önermelere örnekler şu biçimdedir:

1 2+2=4.
2 Hiçbir şey aynı anda hem bütünüyle kırmızı hem de bütünüyle yeşil olamaz.
3 Asal sayı olma özelliği, kompozit (bileşik sayı) olma özelliğinden farklıdır.

Aşikâr bir önermenin belirleyici özelliği, insanın böyle bir önermeyi kavradığı veya anladığı anda doğru olduğunu görmesidir. Ve tabi ki, insan bir önermenin doğru olduğunu gördüğü anda, bunun doğru olduğuna inanacaktır. Ancak bir önermenin aşikâr olup olmadığı kişiye göre değişebilir. Örneğin, asal sayının ne olduğunu bilmiyorsanız 3 no'lu önermenin doğru olduğunu göremezsiniz, ne olduğunu biliyorsanız görürsünüz.

"Duyularla kanıtlanan" önerme örnekleri de şöyledir:

4 O pencere kırık.
5 Fırında elmalı turta var.

Bu önermelerin ayırt edici özelliği, gerçeklik değerlerinin duyularımız kullanılarak, yani görerek, duyarak, dokunarak, tadına bakarak veya koklayarak tayin edilebilmesidir. 4 no'lu önermenin gerçeklik değeri pencereye bakılarak ve 5 no'lu önermenin gerçeklik değeri tanımlanması zor, ama karakteristik bir kokuyu alarak belirlenebilir. Şu noktaya dikkat edilmelidir ki, ampirik önermelerin tümü duyularla kanıtlanabilir değildir. Örneğin dünyanın güneşin etrafında dönmesi ampirik bir önermedir, ancak duyularla kanıtlanamaz.

Son olarak, düzeltilemez önermelerden bazıları şöyledir:

6 Bana öyle geliyor ki pencere kırık.
7 Sanırım bir A 44 Hz duyuyorum (yani orta A notası veya orta C üzerinde A).

Bu önermeler, insan onlara inandığında, hakkında yanılamayacağı türde önermeler olarak görünür. Yorgunluk, ilaçlar veya halüsinasyon neticesinde yanlışlıkla pencerenin kırık olduğuna inanabilirim. Ancak pencerenin bana kırık *göründüğü* şeklindeki inancımda yanılıyor olamam. Bir pencere var olmayabilir ve dolayısıyla ben bir pencere görmüyor olabilirim, ama benim pencereyi kırıkmış gibi görüyor olmam yine de tartışma götürmez olabilir. 6 no'lu önerme, hataya karşı 4 no'lu önermenin sahip olmadığı bir bağışıklığa sahiptir –söylendiği şekliyle, düzeltilemez bir önermedir. Düzeltilemez bir önermenin ayırt edici özelliğiyse, ilk olarak önerme yanlışken insanın bu önermeye inanması mümkün değildir ve ikinci olarak, önerme doğruyken insanın bu önermeye inanmaması mümkün değildir.

Dolayısıyla, klasik temelci yalnızca, obje olarak (veya kapsam olarak) bu üç tür önermeden herhangi birine sahip olan temel inançların *uygun* olduğu sonucuna varır. Temel inançlar gibi temel-olmayan inançlar da uygun veya uygunsuz olabilir. Peki, uygun temel-olmayan inançlar hangileridir? Klasik temelcinin yanıtı, yalnızca uygun temel inançlar temeline dayanan inançların bu gruba girmesi gerektiği şeklindedir. Ve kabaca söylemek gerekirse, B inancı, temel bir inancı tümevarımsal, tümdengelimsel veya olasılığa dayalı bir şekilde takip ederse uygun şekilde temellendirilmiş olur.

Artık klasik temelcilikle kanıtçı varsayım arasındaki ilişkiyi görebiliyoruz: Varsayım, klasik temelciliği ön koşul olarak gerektirir ve gerçekten de onun bir parçasıdır. Bu varsayımdan hareketle, dini inançların mantıksal açıdan itibar edilir olması, tanrıcı sonuçlara ulaşmak açısından uygun argümanların varlığına bağlıdır. Bahse konu argümanların başlangıç noktaları da aşikâr; duyularla kanıtlanabilen veya tecrübelere dayalı düzeltilemez önermelerdir.

Reddedilen Kanıtçı Varsayım

Daha önce altını çizdiğim gibi hem tanrıcılar hem de ateistler kanıtçı varsayımı benimsemiştir ve bu varsayım temelinde Tanrı'ya inanmanın mantıksal açıdan itibar edilebilirliğine dair hem lehte hem de aleyhte iddialar öne sürmüşlerdir. Peki bu varsayımın doğru olduğunu düşünmek için sebep var mıdır? Doğru olmadığını düşünmek adına iki sebep öne çıkmaktadır (Plantinga 1983: 59-63; Plantinga 2000: 93-9; Wolterstorff 1997: ix-xv).

İlk olarak, kanıtçı varsayım klasik temelciliğin (KT olarak kısaltalım) bir parçasıdır; bu durum aşağıdaki şekilde ortaya konabilir:

> KT: B inancı, S kişisi için mantıksal açıdan itibar edilebilir durumdadır, ancak ve ancak (a) B'nin içeriği (inanılan önerme), S için uygun şekilde temel ise veya (b) B'nin içeriği, S için uygun biçimde temel olanı referans alması halinde muhtemelse veya onu takip ediyorsa.

Dolayısıyla KT, sıradan, dini olmayan inançlarımızın mantıksal açıdan itibar edilebilir olmadığına işaret eder. Örneğin, bu sabah kahvaltıda greyfurt yediğime inanıyorum. Buna inanıyorum, çünkü net şekilde hatırlıyorum. Ancak *bu sabah kahvaltıda greyfurt yedim* önermesi benim için uygun biçimde temel değil. Çünkü, ilk olarak, aşikâr değil; önermeyi kavramamla birlikte doğru olması gerektiğini gördüğümü söyleyemem. İkinci olarak, tecrübeme dayanan düzeltilemez bir bildirim değil; zira yanılamayacağını bir durum değil. Üçüncü olarak, duyularımla kanıtlanabilir de değil; inanca neden olan deneyim, şu anda yaşadığım bir duyu deneyimi değil. Bu sebeplerden, inancım KT açısından uygun biçimde temel değil. Fakat belki de bu inanç, benim için uygun biçimde temel olan bir şeyi referans alması halinde muhtemeldir veya böyle bir şeyi takip ediyordur. Belki de bu yolla mantıksal açıdan itibar edilebilir durumdadır? Ancak bunun nasıl olabileceğini görmek zordur. Bir de şuna inandığımı düşünelim: *Öyle hatırlıyorum ki bu sabah kahvaltıda greyfurt yedim.* Tabi ki bu inanç benim için uygun biçimde temeldir. Diğer yandan bu önerme, Descartes ve Thomas Reid arasındaki felsefe tarihinden de öğrenilebileceği gibi, *bu sabah kahvaltıda greyfurt yediğime* işaret etmez. Yine bu son ifade edilen önerme, bir öncekini referans alarak da muhtemel hale de gelemez. Çünkü, Descartes'ın da iddia ettiği

gibi, olguların birine göründükleri şekilleriyle yargıya ulaşmak, meşru değildir. Nihayetinde, kötü niyetli şeytan, bana bu sabah kahvaltıda greyfurt yediğimi sanmam inancını "aşılayabilir". Bu durumda, bu sabah kahvaltıda gerçekten greyfurt yemiş olduğum yargısına varmam yanlış olacaktır. Ve burada önemli nokta şudur ki, ne ben ne de bir başkası kötü niyetli şeytan senaryosunu devre dışı bırakabilir. Dolayısıyla KT açısından benim inancım mantıksal olarak itibar edilebilir durumda değildir. Böylece ya benim inancım itibar edilebilir değildir ya da KT yanlıştır. Ancak şurası kesin ki, Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanı, inancımın itibar edilebilir olduğunu iddia eder. Buradan hareketle KT yanlıştır. O zaman bu argüman, KT olarak bir *mantıksal safsata* sınıfındadır.

KT ile ilgili daha bile fazla dile getirilen diğer eleştiri de, Plantinga'nın dediği gibi, "kendine dönük tutarsızlığı" olduğu şeklindedir. Sorunu gözlemleyebilmek adına kendi kendimize KT'nin kendisinin mantıksal açıdan itibar edilebilir olup olmadığını sormamız gerekir. KT ancak (a) ve (b) koşullarını yerine getirebilirse itibar edilebilir olur. Bu durumda KT'nin kendisi de aşikâr ya da duyularla kanıtlanabilir veya deneyimlere dayalı düzeltilemezlik bildirir durumda değildir. Dahası, aşikâr ya da duyularla kanıtlanabilir veya deneyimlere dayalı düzeltilemezlik bildirir durumdaki bir önermeyi referans alır ve onu takip etmesi durumunda muhtemel hale gelir gibi de görünmemektedir. Buradan hareketle KT bize, KT'nin kendisinin mantıksal açıdan itibar edilebilir olmadığını düşünmemiz için bir sebep verir. KT'yi benimseyen birinin onu reddetmek için de sebebi vardır.

Dolayısıyla, KT'yi kabul etmek için sebep yoktur ve aynı zamanda bundan yapılacak çıkarımla, dini inançların ancak ve ancak "bu inançlar hakkında önermesel kanıtlar bulunduğunda mantıken itibar edilebilir olduğu" şeklindeki kanıtçı varsayımı kabul etmek için de sebep yoktur. Peki, buradan nereye varılabilir? Eğer bir insan kanıtçının varsayımını reddederse, dini inançların mantıksal açıdan itibar edilebilir olduğunu nasıl düşünebilir? Kanıtçı varsayımın reddi, herhangi bir inancın, en çılgın olanın bile mantıksal açıdan itibar edilebilir olabileceği manasına gelmez mi? Bir sonraki başlık altında Reforme Edilmiş Epistemoloji alanındaki uzmanların bu soruya verdiği yanıtı inceleyeceğiz.

Uygun Biçimde Temel Dini İnancın Muhtemelliği

İlk olarak, KT ile ilgili sorun, bazılarının iddia ettiği gibi temel ve temel-olmayan inançlar arasında ayrım yapıyor olması değildir, daha ziyade çok az sayıda (türde) inanca 'temel statüsü' veriyor olmasıdır. Bu, Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanları için ilham kaynağı olmuş 18. yüzyıl İskoç filozofu Thomas Reid tarafından, Descartes, Locke ve Hume gibi KT taraftarları için ortaya atılan bir meseledir. Reid, KT'nin uygun biçimde temel olma sıfatını atfettiği inançların yanında, daha birçoğunun aslında bu statüye sahip olduğunu iddia etmişti. Örneğin hafızamızdaki inançları (bu sabah kahvaltıda greyfurt yediğime dair inancım mesela) ve başka insanların zihinlerindeki birçok inancı (örneğin arkadaşınızın bir insan olduğu, bilinci olan bir otomatik makine olmadığına dair inancınız) ele alalım. Denilebilir ki, bu temel inançlar başka kişilerin zihinleri için benzer bir argümanın geliştirilmesinin sonucu değildir. Ancak bu durum, mantıksal açıdan daha az itibar edilir olmalarını gerektirmez. Birçok ahlaki inanç da uygun biçimde temeldir (bkz. 9. bölüm, Ahlaki Argüman). İnsanlar olarak yalnızca zevk için birilerinin canını yakmanın yanlış olduğunu düşünürüz ve çoğumuz için bu inanç temel bir inançtır; ama bu inanç, kendisini savunmasını sağlayacak önermesel kanıta dayanmaz. Bizler bu inanca aynı 2+2=4 olduğuna inandığımız gibi inanırız; kavramamızın ardından doğru olduğunu görürüz.

Ancak bu kadar çok türde inanç uygun biçimde temel olabiliyorsa ve gerçekten de öyleyse, o zaman dini inançlar neden uygun biçimde temel olamıyor? 19. yüzyılın Reforme Edilmiş dinbilimcisi, Hollandalı Herman Bavinck tam olarak şunu önermiştir:

> Tanrı'nın varlığına olan inancın bütünüyle bu kanıtlara dayandığı izlenimine kapılırız... Aslında gerçek bunun tersidir. Kesin deliller sunulana kadar varlığını kabullenmekte tereddüt ettiğimiz hiçbir obje yoktur. Kendi varlığımıza, etrafımızdaki dünyanın, mantık ve ahlak yasalarının vs varlığına çok derinden ikna olmuşuzdur, çünkü tüm bu unsurlar bilincimiz üzerinde öylesine kalıcı etkiler bırakmıştır ki, inanmak için herhangi bir argümana veya ispata ihtiyaç duymayız. Bu, kendiliğinden, bütünüyle istemsiz bir şekilde olur ve herhangi bir baskı veya zorlama olmadan bu mevcudiyeti kabul ederiz. Aynı durum Tanrı'nın mevcudiyeti için de söz konusudur. Sözde kanıtlar hiçbir şekilde Tanrı'nın var olduğuna kati şekilde ikna oluşumuzun sebepleri değildir. Bu kesinlik

> yalnızca inançla oluşur; yani, kendini her yandan dayatan anlık delillerle olur. (Bavinck 1951: 78-9)

Ve John Calvin de şöyle yazmıştır:

Tanrı, her insanı, ilahi görkemini anlayabilme kapasitesiyle donatmıştır. İnsanın hafızasını da sürekli yenileyerek, tekrar tekrar küçük damlalar döker... Dolayısıyla tüm insanlar Tanrı'nın var olduğunu ve O'nun Yaratıcıları olduğunu idrak eder... Dünyanın başlangıcından beri din olmadan yaşayabilecek hiçbir bölge, hiçbir şehir kısaca hiçbir hane var olmamıştır; bu inancın altında tanrısal varlığa dair her insanın yüreğine yazılmış, kelimelere dökülmeden bilinen bir itiraf yatar.

> ... Bir Tanrı olduğuna dair kanaat herkesin içinde doğal olarak vardır ve tıpkı kemiğin içinde iliğin olması gibi derinlerde bir yerde saklıdır... Buradan hareketle ulaşacağımız sonuç, bu inancın okullarda öğrenilecek bir doktrin olmadığıdır; bu inanç, her birimizin ana rahmindeyken uzmanı olduğu ve doğanın kimsenin unutmasına izin vermediği inançlardan biridir. (Calvin 1960: 43-4)

Bu dinbilimcilere göre, normalde Tanrı'nın varlığına olan inanç, kanıt veya göstergelerden kaynaklanmaz. Kendiliğinden ve istemsiz olur, der Bavinck. Calvin, bu inancın herkesin içinde doğal olarak varolan bir itikat olduğunu söyler, okulda öğretilecek bir doktrin değildir. Bu yaklaşımlar, bu iki dinbilimcinin normal durumlarda Tanrı inancını *temel* olarak gördüklerini gösterir. Peki bu inanç *uygun biçimde* temel olabilir mi? Hem Bavinck hem de Calvin olabileceğini söyler. Bavinck kendi varlığımıza ve dünyanın varlığına inancımızın da hem temel hem de uygun olması gerçeğine başvurur ve net bir şekilde tanrıcı inancın da aynı gemide olduğunu düşünür. Calvin de, Tanrı'nın bizleri kendisine inanmamızı sağlayacak bir mizaç ve eğilimle, *sensus divinitatis*, yani ilahi duyuyla yarattığını söylediğinde, hemen hemen Bavinck'le aynı şeyi söylemiştir. Ve elbette, eğer Tanrı insanı bu şekilde yarattıysa, bu eğilimden doğan inançlar uygunsuz olamaz. Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanları da bu düşünceye katılmaktadır ve bu fikri büyük bir özenle ele almıştır.

Nasıl ele aldıklarını görmek için ise, "Büyük Balkabağı İtirazı"na Plantinga'nın verdiği cevabı gözden geçirmek faydalı olur:

"Eğer Tanrı inancının uygun biçimde temel olduğu iddia edilebiliyorsa, aynı şey neden başka herhangi bir eski inanç için yapılamasın, örneğin Büyük Balkabağı'nın her Cadılar Bayramı'nda geri döndüğü inancı için?" Plantinga'nın buna verdiği yanıt, temel bir inancın *ancak belli durumlarda* uygun olduğu şeklindedir. B inancı C durumunda uygun biçimde temel olabilir, ancak C^1 durumunda olamaz. Şu anda bir kitap okuyor olmanız sizin için mevcut durumunuzda uygun biçimde temel olabilir, ancak piyano çaldığınız veya dağa tırmandığınız bir durumda olamaz. Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanının iddiasına göre, Tanrı'ya inanmanın uygun biçimde temel olduğu durumlar vardır ve dahası bu durumlar oldukça sık şekilde ortaya çıkar. Ancak bu yaklaşım, Büyük Balkabağı inancının herhangi bir durumda uygun biçimde temel olabileceğinin düşünülmesini gerektirmez; benzer şekilde herhangi bir inanç için uygun biçimde temel olabileceği durumların muhakkak olacağı iddiası da yersizdir. Tekrar ifade etmek gerekirse, Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanının iddiası, Tanrı inancının uygun biçimde temel olabileceğidir.

Belli bir B inancının C, C^1, C^2 durumlarında, uygun biçimde temel olup olmadığını söylememizi sağlayan bir *kriterimiz* olsaydı güzel olurdu –koyunları keçilerden ayırmamızı sağlayacak bir kriter. Ama böyle bir kritere nasıl ulaşabiliriz? Hangi kriterlerin bu görevi yerine getirebileceğini kolaylıkla göremediğimiz için, geniş anlamda tümevarımsal bir yaklaşım kullanmaktan başka seçeneğimiz varmış gibi görünmüyor. Bu da, inançların uygun biçimde temel olduğu durumları görebileceğimiz şekilde, çiftler halinde inançları ve durumları örneklememiz gerektiği anlamını taşır. Benzer şekilde inançların uygun biçimde temel *olmadığı ya da* olup olmadığının belirsiz olduğu durumları görebileceğimiz örnekleri de ele almalıyız. Bu farklı tür örneklerin ışığında, birinci türdeki tüm örneklerin ortak noktasının ne olduğunu, ikinci ve üçüncü türdeki örneklerden hangi açılardan farklılaştıklarını görebiliriz ve bu tümevarımsal yöntemle de uygun biçimde temel olma koşullarına dair bir kriter formüle edebiliriz. Şu noktaya da dikkat edilmelidir ki, izlediğimiz bu prosedür, verilen örnekler üzerinde herkesin hemfikir olacağını garanti etmez. Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanı, Tanrı inancının birçok farklı durumda uygun biçimde temel olduğu düşüncesini taşır. Ama tabii ki Bertrand Russell ve Richard Dawkins gibi ateistler bu görüşe

katılmaz. Peki bu tümevarımsal yaklaşım açısından bir güçlük değil midir? Kesinlikle değildir! Prosedür, mantıklı ateistlerin de katılabileceği şekilde bütünüyle sağlıklıdır ve uygun biçimde temel olma hali için kriter bulmak açısından elverişli bir yoldur. Yine de bu durum, uygun biçimde temel olma haline kriter bulmak açısından tümevarımsal yöntemin kullanılmasının, tartışmalı olmasından mütevellit, kullanışlı olmadığını gösterir. Bir insanın, bu kriter elinde olsa bile, tanrıcı inancın birçok durumda uygun biçimde temel olduğuna inanmayan birilerini ikna etmesi mümkün değildir.

Tanrı inancının uygun biçimde temel olabileceği iddiası, böylesi bir inancın yanardöner, rastgele veya mantıksız olduğu ya da karşı savları görmezden geldiği anlamına gelmez. Yanardöner veya rastgele bir inanç değildir, çünkü temel bir inanç olsa bile, birinin belli koşullarda var olmasıyla sebeplendirilmiştir veya daha net söylemek gerekirse, bir insanın yetilerinin belli durumlar tarafından harekete geçirilmesiyle, bir olgunun varoluşu üzerine temellendirilmiştir. Bir kıyaslama yapmak bu anlamda bize yardımcı olabilir. Şu anda, bu sabah kahvaltıda greyfurt yediğime inanıyorum ve benim bu inancım temeldir: Bu inancı önermesel kanıta dayandırarak oluşturmadım. Yine de bu inanç yanardöner değildir, çünkü öncelikle benim bu sabah kahvaltıda gerçekten greyfurt yemiş olmamla, ikinci olarak dabu olaya dair olanları açık bir zihinle hatırlamam neticesinde sebeplendirilmiştir. Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanı da der ki, Tanrı inancı da benzer şekilde yanardöner veya rastlantısal değildir, temel olsa bile. Çünkü Tanrı inancına sebep olan, tetikleyen veya çağıran, suçluluk, minnet duygusu, tehlike anları gibi birçok koşul ve durum vardır. Bu anlar insanda Tanrı'nın varlığına, konuştuğuna dair bir duygu uyandırır, evrenin farklı taraflarına dair bir algı yaratır. Plantinga'nın dediği gibi:

> İncil'i okuyan biri, Tanrı'nın kendisiyle konuştuğuna dair derin bir duyguya kapılabilir. Aşağılık veya yanlış veya fena olduğunu bildiğim bir şey yapınca Tanrı'nın nazarında kendimi suçlu hissedebilir ve *Tanrı'nın yaptığım şeyi onaylamadığı* inancını geliştirebilirim. Günah çıkarmamın ve tövbe etmemin ardından ise kendimi bağışlanmış hissedebilirim, *Tanrı'nın yaptığım şeyi bağışladığı* inancını geliştiririm... Hayat tatlı ve doyurucu olduğunda, kendiliğinden gelen bir minnet duygusu dolabilir insanın ruhuna; bu durumdaki herhangi bir insan, iyiliğinden dolayı

> Tanrı'ya teşekkür ve dua edebilir ve elbette ki Tanrı'ya teşekkür ve dua edilmesi gerektiğine dair bir inanç sahibi olacaktır. (Plantinga 1983: 80; benzer bir argüman için bkz. Alston 1991)

Argümanlar, Tanrı'ya duyulan temel inançla ilişkilidir. İnsanın temel inancının, karşı delillerle veya karşı argümanlarla şüpheye düştüğü görülebilir. Yine bir kıyaslama yapmak durumu aydınlatacaktır. Diyelim ki, temel biçimde, bu sabah kahvaltıda greyfurt yediğime inanıyorum, ancak daha sonra son greyfurtun dün yenmiş olduğu veya evde birkaç gündür hiç greyfurt olmadığı gerçeğiyle karşılaşıyorum. Bu durumda artık ilk andaki inancımın mantıksal açıdan itibar edilebilir olmasını engelleyen bir bozguncuya sahibim; tabii bu bozguncuya karşı bir bozguncum olmadığı sürece. Benzer şekilde, insanın Tanrı'ya duyduğu temel inanç, insan bozguna uğratılmamış bir bozguncuya sahip olduğu sürece, mantıksal açıdan itibar edilebilir olmayacaktır artık. Kabul edilen böylesi birçok bozguncu, argüman olduğu için, bozguncuyu bozguna uğratan bozguncuların da birçoğu yapı itibariyle bir tür argüman olacaktır. Dolayısıyla argümanlar, bu inanç temel de olsa Tanrı inancıyla ilişkili olabilir ve hatta ilişkilidir. Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanları da buradan hareketle, tanrısal inanca dair kabul edilmiş bozguncuları ele almak ve eleştirmek konusunda büyük enerji sarf etmektedirler, tıpkı kötülük argümanında olduğu gibi. (Plantinga 2000: 154-99).

Teminatlı İnanç

1980'lerin sonlarından itibaren Plantinga bir epistemolojik teori açımlamıştır, bu teorinin özündeki fikir de "teminat"tır (Plantinga 1993). Bu teorinin oldukça geniş bir kapsamı vardır, fakat aynı zamanda dini inançların mantıksal açıdan itibar edilebilirliği konusuyla ilişkilidir. Burada teorinin bir *Reader's Digest* versiyonunu sunacağım ve sonrasında da dini inançlarla ilgisini açıklayacağım. Plantinga'nın teorisinde teminat, bilgiyi salt doğru inançtan ayıran nitelik veya nicelik için verilen isimdir. Yani, eğer insan bilgi sahibiyse, bu teoriye göre doğru inancı teminat altına almış demektir. Ve bir inanç da, şimdi bahsedeceğimiz koşullar yerine getirildiğinde teminat altına alınmış sayılır. İlk olarak, inanç, uygun şekilde işlev gören bir yeti veya idrak mekanizması ile üretilmiş olmalı (bir başka deyişle, tasarım planıyla uyum için-

de işlerlik gösteriyor olmalı). İkinci olarak, bu mekanizma uygun bir idrak ortamında çalışmalıdır. Üçüncü olarak, ilgili yetinin tasarım planı başarılı bir şekilde hakikati hedeflemiş olmalı. İlk koşulun altında yatan düşünce, insanın kendisinde inançlar üreten yetilerle veya başka mekanizmalarla donatılmış olması gereğidir. Örneğin *hafızamız*, geçmişe dair sayısız inanç veya bu sabah kahvaltıda ne yediğimize dair inanç yaratır. Ve *algımız* da, tanımlanması güç hislerin ardından örneğin manolyaların çiçek açtığına veya otobüsün yaklaştığına dair inançlar yaratır bizde. Dahası, mantığımız bize, 6+1=7 olması gibi sayısız öncül inanç sağlar. Bunların yanı sıra *tümevarımsal mantık yürütmemiz* bize, tüm kargaların siyah olduğu, yarın da güneşin doğacağı gibi inançları verir. Liste bu şekilde uzayıp gider.

Teminatlı inancın ilk koşulu bize, bu yetilerin ya da mekanizmaların her birinin, işlerlik göstermeleri gereken belli bir gidişatı olduğunu gösterir; her biri için nasıl çalışması gerektiğini belirleyen bir tasarım planı vardır. Bu nokta önemlidir, çünkü her biri birçok farklı biçimde yanlış işlerlik gösterebilir. Aşırı yorgun ya da ilaç etkisi altında olduğumda hafızam gerektiği şekilde çalışmayacaktır. Şiddetli bir baş ağrım varsa, ağrımın olmadığı zamanlardaki kadar başarıyla tümevarımsal mantık yürütecek durumum olmayacaktır. Dolayısıyla, bir inanç yalnızca çalışması gerektiği gibi çalışan bir mekanizma tarafından üretildiğinde teminat sahibi olabilir. Ancak bundan daha fazlasına da ihtiyaç vardır. Çünkü yetilerin uygun bir ortamda çalışması gerekir. Örneğin görsel algı, karanlıkta yapması gereken işi yapamaz ve dolayısıyla uygun biçimde işlerlik gösteremez. İkinci koşulun söylediği budur. Ancak teminatlı inanç için hâlâ daha fazlasına ihtiyaç vardır; yetilerin hakikati amaçlaması gerekir. Evet, inanç üreten mekanizmalarla donatılmış olabiliriz, ancak bunlar hakikati bulma amacına değil başka amaçlara hizmet eder, örneğin psikolojik rahatlama ya da hayatta kalma şansını artırmak gibi. Teminatlı inanç için ihtiyaç duyulan şey, işin içindeki mekanizmanın hakikati amaçlamasıdır –ve bu genellikle başarılır (ürettiği inançlar büyük bir yüzdeyle doğrudur). Üçüncü koşulun bize söylediği budur.

Uygulama alanı için ise şunları söyleyebiliriz. Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanının görüşüne göre Tanrı inancı, Calvin'in *sensus divinitatis* (ilahi duygu) dediği, hepimizde doğal olarak varolan inanç-yaratıcı yetiden kaynaklanır. Dahası, der epistemoloji

uzmanı, hakikate başarıyla yönelmiştir ve başımıza gelen birçok durumda temel inanç üretir.

Yine de birçok insan belirgin bir tanrıcı inancının olmadığını söyler. Eğer hepimiz bu *ilahi duyguyla (sensus divinitatis)* donatılmışsak, bu nasıl olabilir? Birçok farklı sebepten dolayı, yetilerimiz normal dışı bir şekilde işlerlik gösterebilir veya uygun işlerlik göstermeleri engellenebilir. Örneğin, belli beyin hasarı türleri geçmiş bazı olayları hatırlamamızı engelleyebilir. Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanı, benzer şekilde, *sensus divinitatis*'in engellenebileceğini düşünür. Bu engellemeyi doğuran en önemli sebep, biz insanların günah işlemesidir; bu durum bizi Tanrı'ya yabancılaştıran ve bizi Tanrı'yla bütünleşmek açısından elverişsiz hale sokan vahim bir durumdur (Plantinga 2000: 199-240). Günahın algı üzerinde yarattığı etkilerden biri, *sensus divinitatis*'in zarar görmesi ve deforme olmasıdır. Bunun neticesinde de Tanrı'yı artık aynı doğal ve problemsiz yolla, birbirimizi ve etrafımızdaki dünyayı tanıdığımız yolla tanıyamaz hale geliriz. Bunun da ötesinde günah, *sensus divinitatis*'in bildirimlerine karşı içimizde bir direnç oluşturur, böylelikle kendini ısrarla ve net bir şekilde ifade etse bile, alçak tonla olsa da gelmeye devam eden sesine genellikle dikkat etmeyiz.

Hıristiyanlığa Özgü İnançlar için Epistemolojik Model

Şu ana kadar yalnızca tanrıcılıkla, yani bir Tanrı'nın var olduğu inancıyla ilgilendik. Ancak inanç sahiplerinin çoğu tanrıcı olsa da, Tanrı'nın varlığına ek olarak birçok farklı şeye de inanır. Örneğin Hıristiyanlar, biz insanların bir başkaldırı ve günah batağına saplanıp kaldığımıza ve netice olarak da kefaret ödemeye ve kurtuluşa ihtiyaç duyduğumuza inanır. Onlara göre, Tanrı bu kurtuluşu eşsiz Oğlu İsa'nın fedakârca çektiği acıları, ölümü ve yeniden doğuşu aracılığıyla sağlar. Bu inançlar mantıksal açıdan itibar edilebilir durumda mıdır? Ve eğer öyleyse, bu özel Hıristiyan inançları hakkında ne düşünmeliyiz? İnsan böylesi inançları nasıl edinir? Bu inançların teminatı var mıdır?

Bunun gibi sorulara yanıt olarak Alvin Plantinga, Aquinas/Calvin (A/C) modeli dediği modeli geliştirmiştir (böylelikle bu modele ilham veren iki kişiyi de yadetmiş olur). Bu model; Plantinga doğruluğunu ispatladığını iddia etmese bile, doğru olduğu-

na veya en azından hakikate yakın olduğuna inandığı bir modeldir. İspatlamış olduğunu iddia ettiği durum ise, modelin mümkün olabileceği ve bu modele karşı güçlü itirazların olmayışıdır.

Peki, bir insan bu Hıristiyanlığa özgü inançları nasıl edinir? A/C modeline göre bu inançlar insana yalnızca algı, mantık, *sensus divinitatis* veya bize doğuştan bahşedilmiş herhangi bir başka algısal yeti aracılığıyla gelmez. Erkeğin ve kadının dini inancın büyük hakikatlerine inanmasına neden olan Kutsal Ruh'un çalışması aracılığıyla da gelirler. Bu inançlar doğal yetilerimizin normal işleyişi sonucu doğmaz, doğaüstü birer armağan olarak sunulur. Daha net şekilde ifade etmek gerekirse, bu inançlar üç bileşen ihtiva eden algısal bir sürecin sonunda ortaya çıkar. İlk olarak, kutsal bir metin vardır: Bu metinde Tanrı, inancımız için birçok öneride bulunur ki bunların en önemlisi kurtuluşun anlatıldığı bölümdür; günah batağından kurtuluş adına Tanrı'nın sunduğu imkânlarla ilgili heyecan verici haberleri içerir. İkinci olarak, inananın yüreğinde Kutsal Ruh'un emeği vardır; günahın yarattığı tahribatı tamir etme ve dini inancın büyük hakikatlerini inanana kabul ettirme mesaisidir bu. Son olarak da, Ruh'un telkinlerinin bir sonucu olarak, Calvin tarafından "Tanrı'nın bize karşı cömertliğine dair sağlam ve kesin bir bilgi" olarak tanımlanan inanç vardır.

Bu şekilde edinilen Hıristiyanlığa özgü inançlar tipik temel inançlardır, argüman veya mantık yürütme yoluyla ulaşılmamışlardır. Ve eğer Hıristiyan inancını doğuran süreç gerektiği gibi işlerlik gösterirse (uygun bir çevrede ve hakikati amaçlayan biçimde), bu inançların teminatı olacaktır. Tanrıcı inanç konusunda olduğu gibi, mantık yürütmek Hıristiyanlığa özgü inançlar için de uygun olabilir. Çünkü eğer bu inançlar için bozguncular varsa, bozguncuların bozguncuları olmadığı durumlarda teminatlarını kaybedebilirler (kısmen veya bütünüyle). Dolayısıyla Reforme Edilmiş Epitemoloji uzmanı hem tanrıcı hem de Hıristiyanlığa özgü inançların, suçlu oldukları ispat edilene kadar masum olduklarını öne sürer ve burada görev bu inançların doğru olduğunu ispatlamak değil, bu inançlara karşı getirilen itirazların ikna edici olmadığını göstermektir.

"Mantıksal Açıdan Kabul Edilebilirlik"

Bu satırlar boyunca, Reforme Edilmiş Epistemoloji açısından dini inançların mantıksal açıdan kabul edilebilirliğini ele aldık. Peki "mantıksal açıdan kabul edilebilirliği" nasıl anlayabiliriz? Bir inancın "mantıksal açıdan kabul edilebilir" olması ne anlama gelir? Bu soruya dair bir açıklama, bir inancın "gerekçelendirildiğinde" bu niteliğe sahip olduğunu söyler. İnanç, bir insan epistemik olarak onu oluşturup bağlı kalmaktan sorumlu olduğunda gerekçelendirilir ve bir insan entelektüel yükümlülüklerinden kaçmadığında da bir inanç sahibi olmaktan sorumlu olur. Temel inançlar olarak anlaşılan dini inançlar bu anlamda gerekçelendirilebilir mi? Durum kesinlikle böyle görünüyor. Nihayetinde, insanın inancını KT gereklerine göre oluşturması gibi bir görevi yoktur. Eğer inanan birinin, dini inanca karşı yöneltilen birçok eleştiriden haberi olduğunu ancak kesinlikle bunlara aldırmadığını, aynı zamanda Tanrı'nın varlığına dair farkındalığı olduğunu, zaman zaman Kutsal Ruh'un çalışmasını görür gibi olduğunu göz önünde bulundurursak, bu durumda bu inanan kesinlikle entelektüel görevlerinin aksi yönünde gitmiyor demektir. Bu yüzden inancı gerekçelendirilmiştir.

"Mantıksal açıdan kabul edilebilirliği" açıklamanın bir başka yolu da rasyonelliği kullanmaktır. Bir inanç, sonuçları hakikat-yönelimli ve uygun şekilde işlerlik gösteren yetilerin sonucu olduğunda rasyoneldir (en azından belli bir anlamda). Peki dini inançlar bu anlamda rasyonel olabilir mi? Marx, Freud ve daha birçokları olmayacaklarını öne sürmüştür. Onlara göre, dini inançlar ya hakikat-yönelimli olmayan (Freud'un söylediği şekliyle temenni veya tahmin olarak) yetilerin veya mekanizmaların sonucu olarak ortaya çıkar ya da doğru işlerlik gösteremeyen yetilerin veya mekanizmaların sonucudur (Marx'a göre toplumun yoldan çıkması neticesinde). Buradan hareketle onlara göre dini inanç irrasyoneldir. Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanı ise bu görüşü reddeder ve dini inancın ne işlev bozukluğundan ne de hakikat dışında bir şeye yönelmiş mekanizmalardan kaynaklandığını belirterek dini inancın bu anlamda rasyonel olduğunu ya da en azından olabileceğini iddia eder (Plantinga 2000: kısım III; Wolterstorff 1995; 261-80; Alston 1991).

Son Görüşler

Tahmin edilebileceği gibi, Reforme Edilmiş Epistemoloji, birçok tartışma ve sayısız eleştiriye konu olmuştur. Eleştiriler; Tanrı inancının asla uygun biçimde temel olamayacağı; KT'nin kendine dönük olarak tutarsız olduğu; dini inancın mantıksal açıdan kabul edilebilir olması için önermesel kanıt gerektirdiği; bütün inananların, inançlarının uygun biçimde temel olduğunu düşünecek kadar sağlam inançlara sahip olmadıkları Reforme Edilmiş Epistemolojinin, dini inancın sosyal boyutunu ve inancın edinilmesi sürecinde entelektüel erdemlerin rolünü görmezden geldiği gibi konularda yoğunlaşır. (bkz. Zagzebski 1993: 281-90; McLeod 1993).

Benzer şekilde, Plantinga'nın teminat ve uygun işlev teorisi de birçok açıdan eleştirilmiştir; özellikle de bilgi için teminatın gerekli olmadığı; bu teorinin kuşkuculuğa götürdüğü; teorinin genel anlamda dışsalcı teorilerle bağlantılı problemlerde pay sahibi olduğu gibi konularda. Plantinga da bu eleştirilere sağlam yanıtlar sunmuştur (bkz. Kvanvig 1996; Beilby 2002; kitap sempozyumları 1993 ve 1995. Alston'ın dini inanç epistemolojisine verilen yanıtlar için bkz. Battaly ve Lynch 2005). Plantinga'nın natüralizm karşıtı evrimsel argümanı da ilgi odağı olmuştur (Plantinga 1993: 12. bölüm; Beilby 2002).

Reforme Edilmiş Epistemoloji, sayısız tartışmanın konusu olmuştur. Ve gelecekte de böyle kalmaya devam edeceğine dair yeterli teminat vardır.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Sosyolojik açıdan bakılırsa, sizce Tanrı inancı temel olan inananlar mı daha fazla sayıdadır yoksa olmayanlar mı?
2 T kişisi şöyle söylüyor: "Benim Tanrı inancım mantıksal açıdan kabul edilebilir ve benim için uygun biçimde temel. Diğer birçok mantıksal açıdan kabul edilebilir inancım gibi, bu inancı da sahip olduğum diğer inançlardan türetmediğim halde ona inanıyorum." Bu kısa konuşmanın hitap ettiği A kişisi ise şöyle yanıtlıyor: "Pekâlâ, durum sizin için bu haliyle gayet güzel olabilir, ama benim açımdan işler böyle yürümüyor. Ben Tanrı'ya inanmıyorum, bunun sonucu olarak sizin anlattığınız şekilde de Tanrı'ya inanmıyorum. Dahası, yaptığınız konuşmada beni

Tanrı'ya inanmaya motive edebilecek hiçbir şey yok, Tanrı'ya inancı canlı bir seçenek olarak görmeye itecek bir şey de yok." Bu durumda Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanının A kişisine vereceği yanıt nedir?

3 Bilginin şans faktörünü benimsemediği genel anlamda kabul edilir. Plantinga'nın teorisine göre, bir insanın Tanrı inancı, fiilen hakikat-yönelimli ve güvenilir yetiler tarafından üretildiğinde bilgi sayılır. Ve varsayalım ki bir insanın tanrıcı inancı böylesi yetiler tarafından üretilmiş olsun: bu gerçekten bilgi midir? Bu durumda şans-karşıtı koşul çiğnenmiş olmaz mı? Nihayetinde, tanrıcı inancı yaratan yetilerin fiilen hakikat-yönelimli ve hatta güvenilir olmaları tamamen şans değil midir?

4 Tanrı inancının uygun biçimde temel olabileceğini düşündüğünüzü varsayalım. Bu yaklaşım sizi, Tanrı'nın varlığına dair geleneksel argümanların değersiz olduğunu veya hiçbir zaman işe yaramadıklarını veya hiçbir zaman sonuca varamadıklarını ya da ulaştıkları yargıları hiçbir zaman mümkün kılamadıklarını düşünmeye yöneltir mi?

Kaynakça

Alston, W. P. (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Battaly, H. D., and M. Lynch (Der.) (2005), *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Lanham, MD: Rowman & Littlefi eld.

Bavinck, H. (1951), *The Doctrine of God*, Grand Rapids: Eerdmans.

Beilby, J. (Der.) (2002), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Book Symposium (1993) on A. Plantinga, *Warrant and Proper Function* and *Warrant: The Current Debate*, In *Noûs* 27/1.

Book Symposium (1995) on A. Plantinga, "Warrant and Proper Function and Warrant: The Current Debate", içinde *Philosophy and Phenomenological Research* 55/2.

Calvin, J. (1960), *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphia: Westminster Press.

Clifford, W. K. (1901), "The Ethics of Belief", içinde W. K. Clifford, *Lectures and Essays*, Cilt: 2, London: Macmillan.

Kvanvig, J. L. (Der.) (1996), *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

McLeod, M. (1993), *Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Plantinga, A. (1977), *God and Other Minds*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

— (1983) "Reason and Belief in God", içinde A. Plantinga / N. Wolterstorff (Der.), *Faithand Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

— (1993) *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.

— (2000) *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

Plantinga, A., / N. Wolterstorff (1983), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pritchard, D. (2005), "Reforming Reformed Epistemology", içinde R. van Woudenberg, S. Roeser, R. Rood (Der.), *Basic Belief and Basic Knowledge: Papers in Epistemology*, Frankfurt: Ontos Verlag.

Wolterstorff, N. (1995), *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1997) *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2003) *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Zagzebski, L. (Der.) (1993) *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Kvanvig, J. L. (1996), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Lanham, MD: Rowman & Littlefi eld. (En iyi epistemoloji uzmanlarından bazıları Plantinga'nın teminat teorisine karşı çıkıyor ve Plantinga da onlara yanıt veriyor.)

Mavrodes, G. (1988), *Revelation in Religious Belief*, Philadelphia: Temple University Press. (Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanlarının ana görüşlerini, vahiye getirilen çeşitli görüşlerle bağlantılı olarak tartışıyor, Reforme Edilmiş epistemolojinin vahiye dair bir "nedensellik modeli" içerdiğini öne sürüyor.)

McLeod, M. (1993), *Rationality and Theistic Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press. (Reforme Edilmiş Epistemoloji üzerine bir çalışma.)

Zagzebski, L. (Der.) (1993), *Rational Faith*, Notre Dame: University of Notre Dame Press. (Plantinga ve Wolterstorff'un Tanrı inancının uygun biçimde temel olabileceği iddiasına Katolik felsefecilerin verdiği bir dizi yanıt.)

Dördüncü Bölüm

Dini Çoğulculuk

Joseph Runzo

Giriş

"Dini çoğulculuk", 21. yüzyılın küresel dünyasında hem din hem de din felsefesi açısından zorlu meseleler ortaya atan karmaşık bir kavramdır. Konu ele alınırken göz önünde bulundurulması gereken en az dört unsurdan bahsedilebilir. İlk olarak, insanoğlunun dini yaşantısının çoğulcu yapısı, bir hakikattir. İkincisi, (dini konularla özellikle ilgilenenler için) dini çoğulculuk unsuru, "dini çoğulculuk sorununu", yani dini hakikatle ilgili çelişkili iddiaları doğurur. Üçüncüsü, söz konusu soruna yanıt olarak dinle ilgili, –biri de "dini çoğulculuk" olmak üzere– çok sayıda karşılaştırmalı teori vardır. Ve dördüncüsü de, bunların özellikle de ahlaki açıdan neden önemli olduğu ve insanın dinlerin çelişkili hakikat iddialarına nasıl tepki verdiği gibi kapsamlı sorulardır.

İnsanlığın dini yaşantısı hem dikkat çekici şekilde yaygın hem de önemli ölçüde çeşitlidir. İnsanların çok büyük bölümü (her altı kişiden beşi) dini inanç sahibidir ve geriye kalan altıda birlik bölüm de dini düşüncelere bir şekilde karşılık verir, merak eder veya reddeder. İnsanlar bir yandan makul biçimde "dini inanç sahibi hayvanlar" olarak tanımlanabilirken, diğer yandan bu bütünlüğün içinde büyük bir çeşitlilik bulunmaktadır. 21. yüzyılın başları itibariyle, dünyadaki yaklaşık iki milyar Hıristiyan; bir milyarı Roma Katoliği ve yaklaşık 500'er milyonu da Ortodoks ve Protestan olmak üzere bölünmüştür.

1. 2 ila 1. 3 milyar Müslüman nüfusunun yaklaşık yüzde 80'i Sünni, yüzde 20'si Şii mezhebindendir. Bir milyar kadar Hindu

bulunmaktadır; 350 milyon civarında Budist de Theravada ve Mahayana kollarına bölünmüştür. Bu dinlere inananların dışında, dünyada yaklaşık 14 milyon Yahudi, 25 milyon Sih, belki 20 milyon Jain (Hindu dininin bir kolu-ed.), 6 milyon Bahai ve yaklaşık 500 bin Zerdüşt yaşamaktadır. Kendi diasporası olan ve neredeyse Budizm kadar inananı bulunan Batı Afrika Yoruba geleneği gibi yöresel inanışların yanısıra dünyanın Çin geleneklerinden doğrudan etkilenmiş bölgelerinde hâkim olan Konfüçyüsçülük ve Taoizm de epeyce inanana sahiptir. (Çin, Tibet, Moğolistan, Kore, Japonya, Vietnam, Kamboçya ve Malezya).

Bu geleneklerden hiçbirinin dünya üzerinde eşit bir dağılımı yoktur. Hıristiyanlık Ermenistan, Etiyopya, Avrupa ve eski Avrupa sömürgelerinde (Amerika kıtaları, Güney Afrika, Lesoto, Ruanda, Burundi, Kenya, Avustralya, Yeni Zelanda, Papua Yeni Gine ve Filipinler'in merkezi gibi) baskın konumda iken, Japonya, Çin ve Hindistan'ın büyük nüfuslarına veya İslam'ın hâkim olduğu Kuzey Afrika ve Orta Asya bandına hiçbir zaman kayda değer şekilde yayılamamıştır. Benzer şekilde İslam da bir zamanlar Orta Doğu'dan çıkıp Kuzey Afrika ve şu an kalesi konumundaki Endonezya'yı kapsayacak şekilde Asya'da hızla yayılmışken, Amerika kıtalarında veya Rusya ve Çin'de veya Japonya ve Güney Pasifik'te belirgin bir başarı gösterememiştir. Kalabalık Hint nüfusunun inandığı Hinduizm ise hâlâ Hindistan alt kıtasında daha yoğundur. Benzer coğrafi sınırlamalar aşağı yukarı diğer dini gelenekler için de geçerlidir.

İnsanların izledikleri dini geleneklerin büyük oranda yaşadığı yere, ailesinin ve kişinin etnik geçmişine ve tarihsel döneme bağlı olduğu açıktır. Dini çoğulculuğa dair bu unsurlar, kişi, dini savların doğruluğunu ve/veya dini yaşantının kendi yaşantısıyla ilişkisini ele aldığında "dini çoğulculuk sorunu"nu ortaya çıkarabilir. Bu durumda, dünya dinlerinin hakikat iddialarının karşılıklı olarak çelişen yapıları, bizi üç parçalı bir soruyla yüzleştirir: Dini hakikat iddiaları açısından yalnızca bir yol mu doğrudur veya birden fazla yol mu veya tüm dini yapılar yanılıyor mu?

Çoğulculuğu Tanımlamak

Dini çoğulculuktan bahsederken, onu tekçilikle (örneğin Spinoza'nınki gibi bir bakış açısıyla; ayrıca bkz. 17. bölüm, Doğu'da

Din Felsefesi) veya belki de ikicilikle (Maniheizm ve Gnostisizm gibi görüşlerle) kıyaslayan dini metafizikteki doktrin olarak çoğulculuğu kast etmiyoruz. Bundan ziyade, dini çoğulculuk alanındaki güncel yaklaşımlar, daha geniş çaplı bir felsefi ilgi alanını kapsıyor; hakikatin taşıyıcıları olarak farklı bakış açılarını hesaba katmak arzusu anlamında bir çoğulculuktan bahsediyoruz. Nicholas Rescher çoğulculuğu şöyle tanımlıyor:

> Bir dizi makul fakat karşılıklı olarak çelişen yanıta imkân veren, herhangi bir önemli soruya dair doktrin... Özellikle epistemik çoğulculuk... hakikatin yalnızca farklı *vizyonlara* değil aynı zamanda farklı *versiyonlara* da imkân veren bir şey olup olmadığı, farklı ve birbiriyle uyuşmayan hakikatler olup olmadığı veya bir bütün olarak hakikate ilişkin sadece farklı ve birbiriyle uyuşmayan fikirler olup olmadığı sorularını ortaya koyar. (Rescher 1993: 79)

Epistemik çoğulcular, "Hakikat"e doğrudan erişimimizin olmadığını ve hakikati kavrayışımızın dünya görüşümüze veya kavramsal tasavvurumuza bağlı olduğunu düşünür.

> Dolayısıyla kavram olarak hakikate dair vizyon ve versiyon arasındaki ayrım çok önemli olabilir belki, yine de somut anlamda bizim için burada ve bu anda farkı olmayan bir ayrımdır. Hakikat tek olabilir, İncil gibi; ancak yine İncil gibi birçok farklı yoruma ve tefsire imkân veren bir *tek*tir... Tüm uygun amaçlar açısından... hakikat hakkında bir inanç çoğulluğu (bir vizyon çoğulluğu) doğru olanın formülasyonlarının çoğulluğudur (bir versiyonlar çoğulluğu) (Rescher 1993: 79).

Modern çoğulcu felsefi bakış açısı, Immanuel Kant'ın *fenomen* (olay) ve *numen* (esas) arasında yaptığı ayrıma ve zihnin tecrübeye yaptığı kaçınılmaz kavramsal katkıyı vurgulamasına kadar gider. Bu Kantçı epistemoloji, Batı düşüncesinde çoğulcu bir devrime giden yolu açmıştır. Deyim yerindeyse bu Kantçı devrim akımına katılan yan kollardan biri Amerikan pragmatizminde ve William James'in *The Varieties of Religious Experience* (1902) [Dini Tecrübe Çeşitleri] ve *A Pluralistic Universe* (1909) [Çoğulcu Bir Evren] gibi çalışmalarında görülebilir. James'in çoğulcu epistemolojiyi kısa ve öz şekilde ifade ettiği gibi: "Neden sağduyulu olmak adına yalnızca tek bir... düşünce yapısının doğru olabileceğini varsaymamız gereksin ki? Toplam tecrübelerimizin açık so-

nucu, dünyanın birçok düşünce yapısına göre ele alınabildiğidir" (James 1902: 120). Ludwig Wittgenstein'ın tutarlı dil-oyunlarının çeşitliliği üzerine daha sonraları yaptığı vurgu da, hem Britanyalı hem de Amerikan felsefi düşüncesini 20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca yoğun biçimde etkilemiştir. Aynı esnada W. V. O. Quine gibi Amerikalı felsefecilerin hakikatin kavramsal düzenle bağıntısı üzerine yaptıkları çalışmalar ve daha sonra da Richard Rorty (1981) gibi diğer felsefeciler pragmatist etkiyi devam ettirmişlerdir. Bu felsefi yaklaşımlara antropolojik ve sosyolojik akımlar da katılmıştır. Sonuç olarak, Calvin Schrag'ın gözlemlediği gibi, çağdaş çoğulculuk, bir "post metafizik çağa" taşınmıştır ve "sosyal uygulamaların çeşitliliğine, dilin, söylemin ve insan ilişkileri bütününün hikâyesine ilişkin çeşitli rollere daha uyumlu hale gelmiştir" (Schrag 1995).

Uygulanabilir insani yaklaşımlara dair böylesi bir çoğulculuğa daha yakın dönemlerde yapılan bu vurgu ise, Batı dünyası anlayışını, Asya'nın çoktandır varolan çoğulculuk geleneklerine yaklaştırmıştır. Dünyanın halen varlığını sürdüren en eski dini Hinduizm, geleneksel olarak kapsayıcı bir geleneğe sahiptir. Örneğin Hindistan'da yolculuk ederken bir Hindu size *istedevata*, yani "seçtiğiniz Tanrı'yı" sorabilir. Cevabınız, –ateist olduğunuzu beyan etmenizi de kapsayacak şekilde– ne olursa olsun, Hindular bu seçtiğiniz "tanrıyı" Hinduizm kapsamında görecektir; onlara göre sizin tanrınız da tek Gerçeklik olan Brahman'ın sayısız tezahürlerinden biridir. *Atman* (ruh) ve Brahman fikirlerini açıkça reddeden Budizm bile Hinduizmin bir parçası olarak algılanır: Dünyevi Buda, Sakyamuni Buda Vishnu'nun 10 *avatar*'ından (vücut bulma) biri olarak görülür, ki Vishnu da Brahman'ın başlıca tezahürlerinden biridir. Ve kendi kendini tanımladığı şekliyle Orta Yol Budizmi esnekliğe değer verir, Budist olmayanlara, *upaya*'nın (yöntem ustalığı) reçetesini yazarak, Budistlerin normalde kabul etmeyecekleri terimlerle Budist prensipleri açıklar. Jainizm; Hinduizm'in ekseni üzerindeki bir diğer dalı, kendi metafiziğine sahiptir, ama aynı zamanda tüm görüşlerin revizyona tabi olduğu inancını taşıyan *anekantavada* (tek taraflı olmamak) doktrinini de benimser (Ram-Prasad 2001).

Son olarak, Çin geleneklerine dönüp baktığımızda, Taoizm, Konfüçyüs felsefesi açısından daha katı davranan partnerinin aksine her zaman kapsayıcı biçimde esnek olmuştur. Gerçi Neo-

Konfüçyüsçü dini yaklaşımlarda daha çoğulcu bir dışa açıklık görebiliriz; bu anlayış Chang Tsai'nin şu ünlü sözleriyle ifade edilir: "o ki evreni doldurur, onu bedenim olarak görürüm ve o ki evreni yönetir, onu benim doğam olarak görürüm. Tüm insanlar benim kardeşlerimdir ve her şey benim yoldaşımdır" (Wei-Ming 1985: 157).

Din ve Hakikat İddiaları

*Dünya dinleri*nin (tüm insanların, zamanın ötesinde varlığını sürdürmüş, tüm dünyaya yayılmış ve dinini değiştirenleri kabul eden bir Aşkın Varlık'la ilişkisine dair gelenekler) hepsi tarihte birbirleriyle belli oranda karışmış ve birbirlerinden gelenek ödünç almıştır. Yine de her dünya dininin kendine özgü hayati, temel inançları vardır. Yeniden Doğum ve Baba, Oğul, Kutsal Ruh üçlü anlayışı, Hıristiyanlığı diğer Semavi inançlardan ayırır; fanilik ve madde ontolojisinin reddi, Budizm'i Hinduizm'den ayırır; Konfüçyüsçülüğün hiyerarşik rol etiği, onu Taoizm'den ayırır ve liste uzar gider. Dahası, bir dünya dininin temel inançları genellikle ilk bakışta diğer dünya dinlerininkiyle uyumsuzdur.

Dünya dinlerinin hayati, temel inançlarının, çelişen hakikat iddialarına karşı altı muhtemel dini ve dini-olmayan yaklaşımdan bahsedilebilir:

1 Dine karşı antipati: Tüm dünya dinleri yanılgı içindedir.
2 Dini öznelcilik: Her bir dünya dini dahilindeki her bireysel bakış açısı doğrudur ve her bireysel bakış açısı, o görüşe bağlı kişinin yararına olduğu sürece doğrudur ve yadsınamaz.
3 Dinsel dışlayıcılık: Yalnızca bir dünya dini doğrudur ve tüm diğerleri yanılgı içindedir.
4 Dini çoğulculuk: Nihayetinde tüm dünya dinleri doğrudur, her biri Nihai Gerçeklik karşısında farklı bir yol ve kendi penceresinden bir bakış sunar.
5 Dini kapsayıcılık: Yalnızca tek bir dünya dini bütünüyle doğrudur, ancak diğer dünya dinleri de bu tek doğru dinin hakikatlerinden bazılarına katılır veya kısmen ifade eder.
6 Dini henofideizm: İnsanın kendi dünya dininin doğru olduğuna dair inancı vardır, ancak diğer dünya dinlerinin de doğru olabileceğini kabul eder.

Bir benzetmeyle açıklamak gerekirse, mesela Londra veya Los Angeles gibi bir büyük şehre giden en iyi karayolu rotasının hangisi olduğuna dair farklı bakış açılarını düşündüğümüzde, bu altı yanıt arasındaki ilişki daha belirgin hale gelir (Runzo 2001: 41-2). Antipatik (yolu sevmeyen, dışlayan-ed) yolcular Londra veya Los Angeles'ın varlığını görmezden gelir. Dışlayıcı yolcular şehre giden yalnızca tek bir gerçek rota olduğuna inanır. Öznelci yolcu küçük büyük tüm yolların şehre çıkacağını ve bunun yalnızca kişisel bir seçimden ibaret olduğunu düşünür. Çoğulcu yolcu, Londra'yı veya Los Angeles'ı "Tanrı'nın gözüyle görmeyi" hayal ederseniz, tüm ana yolların veya otobanın gerçekten de şehre götüreceğini söyler. Kapsayıcı yolcu şehre giden tek bir yolu seçer, ancak diğer ana yolların da kaçınılmaz olarak kendi seçtiği yola uzanan yan yollar olduğuna inanır. Henofideist yolcu ise kendi seçtiği yola sıkı sıkıya sadık kalır ve "Tanrı'nın gözüyle görmek" ihtimalini kabul etmese de diğer yolcuların bildirimlerini dikkate alır, şehre giden alternatif başarılı yollar olduğu ihtimaline de şans tanır.

Buradan hareketle, kendini dini yaşantıya adamış olanlar, dine karşı antipatiyi dini hakikat iddialarına karşı ciddi bir meydan okuma olarak algılamalıdır. (Burada "ateizm" kelimesi yerine dine karşı "antipati" ifadesini kullanmak daha uygun olur, çünkü ateizm hem tanrıcı görüşle sınırlıdır hem de ya Tanrı'ya karşı bilinçli bir inançsızlık veya Tanrı'ya inanç eksikliğine karşılık geldiği için, yanlış yönlendirici bir terim olur. Örneğin Budistler Tanrı inancına sahip değildir, ama dine karşı antipatileri yoktur.) Çeşitli dünya dinlerinin göründüğü kadarıyla oransız, çelişkili hakikat iddiaları (ve her bir gelenek içindeki mezhep ve tarikatlar arasındaki süregiden didişmeler) ilk anda "lanet olsun size" tepkisi yaratabilir. Bununla beraber, burada dine karşı antipatiyi bir kenara bırakıp, birçok dini hakikat iddiasını gerçeğe uygun olarak gören diğer beş teoriyi kıyaslayabiliriz. Bu beşlinin içinden de, dini öznelliği göz ardı edebiliriz. Wittgenstein'ın "özel lisan" argümanının da gösterdiği gibi, kavramlar, sosyal yapılardır (Wittgenstein 1958). Hakikat iddiaları kavramlara dayandığına ve kavramlar da sosyal yapılar olduğuna göre, hakikat hakkında radikal bir öznellik (dini hakikatin kati suretle kişisel veya "özel" olabileceğini ve dışsal değerlendirmeye açık olmadığını söyleyen görüş) anlamsız olur.

Dindar kişi için, geriye kalan dört pozisyondan hangisinin seçileceği, boğucu bir geri kafalılık ve dar görüşlülük ile harap edici bir belirsizlik ve zayıflayan inanç arasında gezinmeyi gerektirir. Burada amaç; insanın kendi dini dünya görüşüne sadık kalırken, ilk anda fazlasıyla dışlayıcı haksız iddialarda bulunmaktan kaçınması veya sonrasında diğer dini dünya görüşlerini fazla uysalca kabul etmekten uzak durmasıdır.

Dini Çoğulculuk ve Dinsel Dışlayıcılık

Geriye kalan dört teoriden dini çeşitliliği en fazla kabul edenin, dini çoğulculuk olduğu görülmektedir. Dini çoğulculuk fikrini geliştirenler arasında en tanınmış olanı John Hick, Mevlana Celalettin-i Rumi'nin "lambalar farklı, ama ışık aynı" saptamasından alıntı yaparak şöyle söyler: "Büyük potansiyel inançlar farklı deneyim yolları oluşturur, yüce bir ilahi Gerçekliği kavrar ve onunla ilişkili bir yaşam sürer; bu Yüce Gerçeklik ona ilişkin tüm farklı görüşlerimizin ötesindedir" (Hick 1989: 235-6). Rescher'in terimleriyle, Hick, Yüce Gerçekliğe dair farklı *vizyonları* kabul ederek dünya dinlerinin hakikat iddiaları arasındaki belirgin çelişkilerden sakınmaya çalışırken, bunlar için farklı *versiyonlar* diyerek farklılıklar üzerindeki vurguyu azaltır. Peter Byrne'ın dikkat çektiği gibi, dini çoğulcu bakış açısının üç asgari unsuru vardır: Bir Aşkın Varlığın mevcudiyetine inanmak, dini gelenekler arasında "kurtuluşa ulaşmanın aracı olarak, temel bir kavramsal eşitlik" olduğuna inanmak ve "dine uygun herhangi bir günah çıkarmanın özgüllüğü" hakkında agnostik (bilinmezci) yaklaşım (Byrne 1995: 11).

Hick dini hakikat iddialarının kavramsal önemini şu iddiayla azaltır: "Bir kişi veya kişilik [o kişinin dini düşünceleri] Gerçek'le soteriolojik (itikat ederek kurtulma anlayışı-ed) uyuşma içinde olduğu ölçüde, o tanrısal varlığa veya mutlak olana verdiği uygun reaksiyon, Gerçek'e verilmiş uygun bir reaksiyondur" (Hick 1989: 248). Dolayısıyla dini çoğulculuk, dinin dönüştürücü gücünün ("soteriolojik uyuşmanın") dinin metafizik iddialarının hakikiliğinden daha önemli olduğunu öne sürer. Ve yine şunu da ortaya koyar: "İnsanın kendi dinini anlaması ve yorumlaması şeklindeki teolojik görev, başkalarıyla konuşmalar yapmak suretiyle gerçekleştirilmelidir" (Knitter 1995: 24).

Dini çoğulculuğa çok sayıda itiraz getirilmiştir. İtiraz getirenlerden biri dinsel dışlayıcıdır; çoğulcu yaklaşımlara genel anlamda karşıdır, ancak bilhassa dini iddiaların hakikiliği sorusunu en önemli mesele olarak görmeye ve dini doktrini de kurtuluşa ulaşmak açısından *elzem* olan yol gösterici hakikatler olarak değerlendirmeye meyillidir (Griffiths 1990). Bu konu, dışlayıcılığın ve "kapalı kapsayıcılık"ın daha dar kapsamlı halinin öncelikli iştigal alanıdır (aşağıda dinin kavramsal bileşeni açısından tartışılmıştır) ve Asya'nın tipik şekilde doğru eylem yöneliminden ziyade, Batı'nın tutuculuğa verdiği önemin etkisi altındadır. Diğer yandan, hem kapsayıcılığın hem de henofideizmin bu kavrama büyük önem verdiğinin de altını çizmek gerekir.

Dışlayıcılar genellikle, çoğulcu yönelimlerin dinin kavramsal içeriğini baltalayarak, dini bağlılığı (da) baltaladığını öne sürerler (bkz. 5. bölüm, Dinsel Dışlayıcılık). İnancın sağlamlığı, dışlayıcılığın kesin bir dayanak noktası durumundadır, başkalarının inançlarının mantıklı olabileceğini kabul eden çoğulcu anlayışı takip etmez, çünkü başkalarının inancının epistemik durumu göz önünde bulundurulduğunda, çoğulcunun inancı daha az mantıklı olabilir veya terk edilmesi gerekebilir. Rescher'in bu noktada dikkat çektiği gibi, "buradan, çoğulcunun kendi inanışına sadık kalmaması gerektiği sonucu çıkmaz... Tıpkı sizin eşinizin sizin için uygun olduğunu kabul etmemin, benim kendi eşime sadakatsizlik etmem anlamına gelmediği gibi" (Rescher 1993: 123). Nihayetinde, yalnızca biri doğru olsa bile, iki insanın farklı inançlara sahip olması, her birinin farklı zemine dayandırdığı gerekçesi olduğu sürece mantıksal açıdan haklı gösterilebilir. Buna ek olarak, (a) dini çoğulculuğun, (b) dini kapsayıcılığın ("açık kapsayıcılık" türünde olanın), (c) dini henofideizmin sahip olduğu üç çoğulcu yaklaşımın tümü, belli bir derecede, haklı olmanın başkalarının haksız olması anlamına gelmediği veya sizin hemfikir olmadığınız bazı ilkeler konusunda başkalarının haklı olmasının, *sizin* haksız olmanız anlamına gelmediği düşüncesini taşır. Bu yaklaşım da, dini anlamda farklı dünya görüşlerinin yalnızca farklı vizyonlar olmayabileceği, aynı zamanda hakikate dair farklı tutarlı versiyonlar olabilecekleri düşüncesinin sonucu olarak ortaya çıkar. Belli tarihi etkenler dini açıdan çoğulcu bakış açısına destek sağlayarak dinsel dışlayıcılığın akla yakınlığını sorgulamamıza neden olur. Bir insanın izlediği dini gelenek,

o kişinin doğduğu yerin ve zamanın bir sonucu değildir yalnızca (dinsel dışlayıcının tek hakikate sahip olduğu iddiasını tesadüfi hale getirir), aynı zamanda bu dini gelenekler iki ve/veya daha fazla geleneğin birleşmesinin sonucudur ve içinden doğdukları gelenekten de önemli parçalar alır. Neticede Hinduizm yaklaşık MÖ 1500'de Hindistan'ın yerel gelenekleriyle etkileşerek Indo-Aryan dininin geleneklerinden doğmuştur; çağdaş Konfüçyüsçülük üzerinde Taoist ve Budist etkiler bulunur; Hıristiyanlık birinci yüzyılda hem Yunan felsefesi (bkz. Yuhanna İncili unsurları) hem de Zerdüştlük fikirleri (cehennem ve kıyamet günü) bağlamında, Musevi geleneklerden ortaya çıkmıştır ve İslam da hem Musevi hem de Hıristiyan kutsal metinlerinden yararlanmıştır.

Dini geleneklerin, dışlayıcı iddialar karşısında ağır basan bir başka tür birleşimi ve/veya bağlantılı olma hali de, kişinin kendi hayatındaki dini geçişlerle ilgilidir. Bir insan hayatı boyunca bir başka inanca geçmese bile çoğu kişi, bir dini gelenek içinde mezhepsel bağlılığını değiştirmektedir ve birçoğu da kendi dini bakış açısını karşılaştığı başka geleneklerin kavramlarından, ritüellerinden, mitlerinden ve hatta kutsal metin kaynaklarından oluşturduğu birikimle şekillendirmektedir. Böylelikle Cizvitler Budist meditasyon yöntemlerini kullanmaya başlayabilir veya Hindular İsa'nın doğumunu ilahi bir doğum olarak kabul edebilir ve tüm bunları yaparken de "kendi" geleneklerinin çok önemli ana inançlarını devam ettirebilirler. Bu kişisel geçişlerin belirginliği karşısında dini dışlayıcılık üzerinde ısrar etmek, çoğulcuya gerçekdışı ve dar görüşlülük olarak görünecektir. Paul Tillich'in Hıristiyanlıkla ilgili olarak öne sürdüğü gibi, "Dinbilimciler, Tanrı inancının kişiselliği hakkındaki fikirlerinin 'henoteistik' mitolojiye kaymasını engellemek konusunda dikkatsiz davrandı (henoteizm: tek bir tanrıya inanılması, ancak bu tanrının belli gruba özgü ve bağlı kalması)" (Tillich 1963: 91). Japon Hıristiyan roman yazarı Shusaku Endo bu problemi *Deep River* adlı kitabında anlatır. Öykünün kahramanı Otsu, Fransa'ya teoloji okumaya gider ve Avrupa'nın Hıristiyanlık anlayışının kendisine dikte edildiğini fark eder:

> Japonlara özgü duyarlılıklarım kendimi Avrupa Hıristiyanlığıyla uyumsuz hissetmeme neden oldu... Bu insanlar kategorilere dilimleyemedikleri her şeyi reddediyorlar... Bir Japon olarak, Doğa'da varolan

> muhteşem yaşama gücünü görmezden gelenlere katlanamıyorum... nihayetinde benim aradığım Tanrı aşkından fazla bir şey değil, bir sürü farklı kilisenin mırıldandığı sayısız doktrinlerden birini aramıyorum. (Endo 1994: 118-19)

Dinsel Kapsayıcılık ve Dini Henofideizm

Dinsel kapsayıcılık ve dini henofideizm, kişinin kendi geleneklerine bağlılığına zarar vermeden dışlayıcılığın dar görüşlülüğünden sakınmaya çalışır. Gavin D'Costa Hıristiyan kapsayıcılığına dair şunları kapsayan özenli bir nosyon geliştirmiştir:

> Hıristiyanlık dışındaki dinlerde Tanrı'nın tüm çocuklarıyla konuşurken kullandığı çok sayıdaki ve çeşitli yolları keşfe çıkmaya açık olmak ve Hıristiyanlığı dönüştüren, zenginleştiren ve tamamlayan bu keşfin olumlu meyvelerini toplamaya götüren yola çıkmaya açık olmak. (D'Costa 1896: 136)

D'Costa, Hıristiyan dinsel kapsayıcının diğer dini gelenekleri nasıl karşılaması gerektiğine dair kendi düşüncesini, T. S. Eliot'ın aşağıdaki satırları aracılığıyla anlatır:

> Keşfetmekten vazgeçmemeliyiz
> Ve Keşfimizin sonu
> Başladığımız yere dönmek olacaktır
> Ve bu yeri ilk kez görüşümüz olacaktır.
> (T. S. Eliot, D'Costa tarafından alıntı yapılmıştır 1986: 137)

Bu tür kapsayıcılığı "kapalı kapsayıcılık" olarak adlandırabiliriz, çünkü diğer dünya dinleri ile iletişim aracılığıyla kişinin kendi geleneğini geniş çaplı olarak dönüştürmesini engelleyen kapalı bir döngü sözkonusudur. D'Costa'nın bahsettiği "açık olmak" durumu, ruhani özdeşler arasında değildir. Diğer geleneklerle etkileşim içinde olunması, insanın hali hazırda sahip olduğu görüşleri, bu görüşlerin başkalarının hayatlarında ne şekilde var olduklarını gözlemleyerek güçlendirmenin bir yolu olarak görülmektedir.

Tanımlayabileceğimiz başka bir tür kapsayıcılık da "açık kapsayıcılık"tır. Bu yaklaşımı, örneğin Karl Rahner'in, Roma Katolikliği dışındaki dini geleneklerin mensuplarının "anonim Hıristiyanlar" olabilecekleri şeklindeki önerisi anlatır. Rahner'in bakış açısına göre, bu yaklaşım tıpkı Vatikan II Dogmatik Yasa

Nostra Aetate deklerasyonunda olduğu gibi Katolik ilkelerinin uygun bir yorumudur:

> Katolik Kilisesi diğer dünya dinlerinde doğru ve kutsal olan hiçbir şeyi reddetmez. Kilise, birçok ayrıntı bakımından kendi inançları ve öne sürdüklerinden farklı olsa bile, tüm insanlığı aydınlatan o Hakikat ışığından bir parça olsun yansıtabilen bütün davranış ve yaşam şekillerine, kaide ve öğretilere içten bir saygıyla yaklaşır. (Abbott 1966: 662)

Rahner ve diğer Hıristiyan açık kapsayıcılara göre bir Budist, Roma Katolikliği'nin anlattığı kurtuluşa doğru ilerliyor olabilir (Benzer şekilde Budist bir açık kapsayıcıya göre de bir Hıristiyan azat edilmeye doğru ilerleyen bir "anonim Budist" olabilir).

Açık dinsel kapsayıcıya göre kendi geleneği, diğer geleneklerin kurtuluş veya azat edilme yönünde sağladıkları kısmi ilerlemelerin nihai olarak tamamlanmış halidir. Diğer yandan, ne açık kapsayıcılığın ne de henofideizmin (bu konuda ne de çoğulculuğun) dünya geleneklerinin bir birleşimi olabilecek bağdaştırıcı bir din önerdiğini de unutmamak gerekir. 14. Dalai Lama'nın Hıristiyanlık ve Budizm için söylediği gibi: "Eğer entegrasyon düşüncesi tüm toplumun, ne sadece Budizm ne de sadece Hıristiyanlık olan bir tür kompozit dini takip edeceğini düşünüyorsa, o zaman ben de böylesi bir entegrasyonun imkânsız olacağını düşünmek zorundayım" (Gyatso 2001). Açık kapsayıcılık, henofideizm ve çoğulculuk yaklaşımlarının tümü, dünya dini gelenekleri arasında bir ayrım olduğu düşüncesini sürdürür. Bu anlayış da William James'in şu iddiasını yansıtır: "Dünya birçok düşünce sistemine göre ele alınabilir."

Henofideizme döndüğümüzde ise, Keith Ward, tüm dünya dinlerinin "en yüce hakikate dair eşit derecede sahici manifestolar" olduğunu söyleyen Hick'in bu dinsel çoğulcu değerlendirmesini reddetmesinin ardından, diğer dünya dinlerine dair Hıristiyanlığın biçtiği kıymetin henofideistik halinin aşağıdaki gibi olabileceğini ifade eder:

> "İzlenebilecek mantıklı yol bir vahiy geleneğine inanmaktır; böylesi bir gelenek, insanı, hakikati bütünüyle kendisinin bulup çıkarabileceği aldanmasından kurtarır. Diğer yandan böylesi bir gelenek, Yüce Gerçekliğin dünyanın diğer dinlerinde sessiz kalmadığına dair bir kabullenmeyi

de içermelidir; bu yaklaşım, insanı, Tanrı'yı insanlık tarihinin küçük bir bölümüyle sınırlayan miyopluktan kurtarır. (Ward 1994: 324)"

Burada Tillich'in uyardığı henoteizmden kaçınılmış, ancak "vahiy geleneği"ne, yani özel bir geleneğe bağlılık anlayışı korunmuştur (Bunun aksine, D'Costa "alternatif vahiy" nosyonunu reddeder [D'Costa 2000]). Ward ise, kendi geliştirdiği "çakışan maneviyat" fikrini öne sürer. ("bütünleyici imgeler daha yaygın olarak tanınır hale gelirken ortak ana inançlarda bir çakışma olur"). Ward, görüşünü oluştururken *anekantavada* benzeri bir bakış açısı kullanır, yani "üstün kusursuzlukla bütünleşme arayışında tüm insani kavramların, tam olarak amaca ulaşmak açısından kısmi ve yetersiz kaldığını kabullenmektedir" (Ward 1994: 339). Henofideist, diğer dünya dinlerini hakikatin olanaklı versiyonları olarak değerlendirdiği için, diğer geleneklerle bütünüyle açık bir etkileşim içine girebilir, kendi mevcut dini anlayışını diğerleriyle sinerjik olarak şekillendirmeyi isteyebilir. Bu yaklaşımın önemini kavramak için etik konulara ve günümüzde insan hakları açısından karşımıza çıkan zorluklara bakacağız.

Dini Çoğulculuk ve İnsan Hakları

Başka geleneklerin hakikat iddiaları söz konusu olduğunda, insanın çoğulcu bir teoriyi benimsemesinin gerekip gerekmediği yalnızca epistemolojik bir soru değildir. Örneğin, her şeyin *jiva* (ruh) ile dolu olduğuna inanan Jain düşüncesi, Jainizmin çoğulculuğa karşı radikal bir pasif direniş göstermesi *(ahimsa)* sonucunu doğurur. Benzer şekilde, daha tanrıcı bir yaklaşımı olan Hindu *bhakti* geleneğinin merkezinde *nishkama karma* nosyonu (Tanrı sevgisiyle motive olan bir görev duygusundan doğan ahlaki davranışlar) vardır:

> Bhagavad Gita'nın öğretisinin tamamında, insanı bağlılıktan uzaklaştırmanın tek yolunun nitelik ve güç açısından daha üstün yeni bir bağlılık yaratmak olduğu düşüncesi bulunur... İnsan bu dar geçidi sonuçlarına katlanarak, kendi davranışlarının sonuçlarına tutkulu bir şekilde sarılarak aşar, bunu da ancak bu tutku, yüce olana yöneltilmiş bir tutkuyla yer değiştirdiğinde yapabilir. (Deutsch 1968: 163)

Bu örneklerin gösterdiği gibi, insanın kendine dair algısı, Aşkın Varlık, hayatın nihai amacı ve bunun gibi konular, kişinin ahlakını şekillendirir ve sınırlandırır. Metafizik; ahlak kurallarını önemli şekilde yönlendirdiği için, insanın diğer dini geleneklerin metafizik iddiaları hakkındaki görüşünü, insanın hem kendi inandığı geleneğin dini-ahlaki kurallarını hem de diğer dinlerinkileri nasıl gördüğünü önemli ölçüde tayin eder. Diğer geleneklerin Jain anlayışının *jiva* nosyonunu veya Tanrı sevgisiyle motive olan görev duygusu *bhakti* Hindu nosyonunu kabul edebildiği ölçüde, diğer dini gelenekler de Jainizmin ve *bhakti* Hinduizmin ahlaki mantığını kabul edebilecektir.

İnsan hakları diyaloğuna açık olabilmesi açısından çoğulcu yaklaşımlar, anti-çoğulcu yaklaşımlardan daha fazla imkân sağlar. Gerçekten de, şiddet, baskı, doğal felaketler ve salgın hastalıklar gibi ortak problemler, dini ve kültürel açıdan birbirine uzak bölgeler arasında daha fazla ele alınmaya başladıkça, insan hakları diyalogları da ahlaki konulara çoğulcu bir yaklaşım getirilmesini desteklemek açısından merkezi bir hale gelmiştir (Grelle 2005: 133). İnsan haklarının desteklenmesi, küresel dünyamızda hayır işlerinin belirgin bir biçimidir ve Avila'lı Azize Teresa'nın ifade ettiği gibi, "hayır işleri ve yalnızca hayır işleri... Tanrı'dan gelen her gerçek lütfun ve O'ndan gelen diğer her şeyin işaretidir" (St Theresa of Avila 1961: 228). Üç çoğulcu pozisyondan (a) - (c) birini seçmek ile diğer dünya dinlerinin çelişen hakikat iddiaları konusunda dışlayıcı bir pozisyon almak arasındaki farkın sonuçları; insan hakları açısından yaygın biçimde kabul edilebilir etkili bir küresel ahlaki anlayışın, dini geleneklerin birlikte (ve laiklerle birlikte) çalışmasına bağlı olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, belirgin hale gelir.

Dışlayıcı (ve kapalı kapsayıcı) dini görüşler belki dinler arası ahlaki diyalogları engelleyebilir, ancak Rescher çoğulcu bir yönelim içinde bile "kendi fikirlerine tutunmanın" ahlaki bir görev olabileceğinin altını çizer:

> Biri hasta ve bilinçsiz bir halde yerde yatıyorsa ve siz büyülü kelimeler söylemek üzere bir çember oluşturmayı öneriyorsanız, bu durumda yapılacak doğru şeyin bir doktor çağırmak olduğuna inanan ben, çoğunluğun fikrine uyarak konuyla ilgili sizin görüşünüzü kabul edersem, ahlaki açıdan kınanacak bir şekilde hareket etmiş olurum. (Rescher 1993: 123)

Rescher, en yerleşik ahlaki inançlarımıza zıt yönde hareket etmemenin, ahlaki görevimiz olduğu konusunda kesinlikle haklıdır. Ancak dini topluluklar, kendi geleneksel ahlaki yaklaşımlarıyla fikir birliği içinde olmadığı halde, diğer dini topluluklarla (birlikte) insan hakları konusunu masaya yatırmaya açık olmazlarsa, küresel bir insan hakları etiği, dışlayıcılık kayasına çarpıp batacaktır. Örneğin, "püritanlar" benzeri bir yaklaşıma sahip İslami dışlayıcılar (mesela Vahhabiler) ve "apolojistler" (mesela Sayyid Qutb) ahlak konusunda fikir birliği talep eder, ancak bunu yalnızca şeriatın kapalı sınırları içinde bularak Batılı insan hakları savunucuları ile diyaloğu reddeder (Abou El Fadl 2003). Diğer yandan, yine Rescher'in altını çizdiği gibi, hakikat konusunda fikir birliği, çoğulcular için mantıklı bir amaç değildir. Peki ama, farklı dünya dinlerinin, çoğulcu bir bakış açısı dahilinde küresel bir insan hakları etiğini desteklemek için gözetecekleri uygun hedef ne olabilir?

Başkası yararına gerçekleştirilecek ahlaki eylemin maksadı, *bir başkasına elinden geldiğince yardım etmektir.* Dolayısıyla, ahlaki konularda ulaşılabilecek en iyi fikir birliği, bazen anlaşmazlıkların olabileceğini kabul ederek anlaşmaktır; burada amaç yoksullara, korumasızlara, zulüm görenlere yardım edebilmek için hep birlikte ahlaklı hareket edebilmektir. Buna "aksiyolojik fikir birliği" diyebiliriz. Soykırımları önlemek veya muhtaçlara yardım etmek yerine, böyle davranmak için asıl sebebin Tanrı mı yoksa *dharma* (Hint ahlak kuralları) mı ya da kişisel gelişim mi olduğunu tartışarak vakit kaybedersek, asıl ahlaksızlığı o zaman yapmış oluruz. Benzer şekilde, gelişmekte olan ülkelerde çokça ihtiyaç duyulan tıbbi yardımları ve eğitim desteğini, insanları kendi dinine çevirmek için kullanan dini gruplar, ideolojik çıkarları doğrultusunda insan haklarını ayaklar altına almaktadırlar.

Nostra Aetate (Papa VI. Paul'un 1965'te yayınladığı, Katolik Kilisesi'nin diğer dinlerle olan ilişkisini düzenleyen bildiri-ed.) açılışı, amacına dair şu saptamayla yapar:

> Kilise, Hıristiyan olmayan dinlerle ilişkileri üzerinde daha fazla (derin) çalışma yapar. Kilise, insanlar ve hatta uluslararasında birlik ve sevgi inşa etmek adına üstlendiği görevde başlıca önceliği, insanların ortak yönlerinin ne olduğunun saptanmasına ve insanlar arasında dostluk tesis etmek için neler yapılabileceğinin belirlenmesine verir. (Abbott 1966: 660)

İnsanların ortak yönlerini açığa çıkarma gereksinimi, 21. yüzyılın başında, 1960'larda olduğundan daha belirgindir. Bilhassa insan hakları hususunda, hem inançlarımıza bağlı kalmak hem de farklılıkları azaltmak ve eylem bütünlüğü için başkalarıyla ortak yönler bulmak ahlaki birer görevdir. Bu ahlaki görev Hıristiyan felsefeci Brian Hebblethwaite tarafından açık kapsayıcı yaklaşıma içkin bir saptamayla kısaca ifade edilmiştir:

> Hıristiyanlık, Tanrı'nın insanlıkla ilgili yaklaşımlarını tekeline almış değildir. Hıristiyan geleneğinde altı çizilen değerleri kapsayan ve ortaya koyan başka dini yaşam biçimleri de olabilir. Ve Hıristiyanlığın tarihsel açıdan dinamik ve eskatolojik yönelimli ahlaki inanç gereksinimleri, doğunun evrensel bilgeliğiyle bütünlenmelidir. (Hebblethwaite 1997: 61-2)

Buradan hareketle, dini yaşantının belli bir şekline (mesela Budizm'e) kuvvetle bağlanmış bir kişi, kendi geleneğinin ahlaki prensiplerini doğru sayacaktır, saymalıdır da. Çünkü bir dinin ahlaki yaklaşımlarını bırakmak demek o dini bırakmak demektir. Bu durumda, dini inancın insanların yaşamlarındaki gücü ve dini gelenekler arasındaki etik yaklaşımların çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, dini gelenekler arasında küresel bir etik nasıl olabilir? Yapılabilecek ilk gözlem; dünya dinlerinin ahlak, neyin doğru neyin yanlış olduğu, ahlaken iyinin ve kötünün ne olduğu konularında büyük oranda hemfikir olduğudur. Dünya dinleri arasında, hırsızlık ve cinayetin tasvip edilmemesinden "altın kural"ın (başkalarına, kendine davranılmasını istediğin gibi davran-ed.) genel ahlak ilkesine kadar büyük oranda aksiyolojik fikir birliği bulunmaktadır. Ahlaki konular söz konusu olduğunda dini çoğulculuk öncelikli olarak etik alanında bulunur –yani, dünya dinleri arasındaki anlaşmazlık, öncelikle ahlaki yargılar ve ahlaki ilkeler için belirlenmiş *gerekçelerden* kaynaklanan bir konudur. Dini etik alanındaki bu çoğulculuk, etik temellendirmenin üzerine inşa edildiği dini metafizik farklılıklardan doğar. Bu farklılıklara rağmen insanlar ahlaki konularda, ahlaki yaklaşımı ön planda tutmaya istekli oldukları ölçüde ve daha önemli amaçlar için ideolojik farklılıkları bir kenara bırakabilmeleri nispetinde birlikte hareket edebilir (hakikat açısından tam bir fikir birliği olmamasına rağmen).

Ahlaki Sorumluluk ve Dini Çoğulculuk

Modern laik ulus-devletlerin yükselmesi, sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkması ve Birleşmiş Milletler, Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi uluslararası hukuki kurumların oluşumuyla birlikte din, ahlaki açıdan liderlik mevkiini kaybetmiştir. Peki 21. yüzyılın bu ilk dönemlerinde dünya dinleri, insan hakları tartışmalarına katkıda bulunabilmek açısından masaya neler getirebilir? Eğer dünya dinleri, seküler hümanizme karşı alternatif ahlaki açıklamalar çeşitliliği olarak hizmet vermekten fazlasını yapamazsa, oynadıkları rol sınırlı kalır. Bu durum karşısında, dünya dinlerinin insan haklarına en az altı önemli katkı yapabileceğini düşünüyorum (Runzo 2006):

1 Dünya dinleri belli hakları dile getirmek açısından önemli bir vasıta vazifesi görür.
2 Dünya dinleri, (ahlaki yaklaşımları ön planda tutma düşüncesinin kalbinde yatan) hayır işlerinin ahlaki erdemine yönelmeye teşvik eder.
3 Dünya dinleri, tüm hakların altında yatan temel olarak başkalarına karşı sorumluluk duygusunu vurgular.
4 Dünya dinleri, sevgi ve merhamet çağrısı yaparak bunları Aşkın olanla ilişkinin bir parçası ve hayır işlemek açısından bir motivasyon kaynağı olarak görür.
5 Dünya dinleri, insan haklarını desteklemek açısından kurumsal yapılar, mitler, semboller, ritüeller ve metinler sunar.
6 Dünya dinleri, insan haklarına bağlılığa dair rol modelleri olarak ahlaklı-dindar azizlerden örnekler sunar.

Herhangi bir dini gelenek diğer geleneklere ne kadar açık olursa, yukarıda sayılan alanların her birindeki katkısı o kadar fazla olacaktır. 14. Dalai Lama, Martin Luther King Jr., Mahatma Gandhi, Rahibe Teresa ve Başpiskopos Desmond Tutu gibi çoğulcu bireylerin, dine derinden bağlı olanların insan haklarına ne tür katkılar getirebileceğine dair örnek teşkil eden ahlaklı-dindar azizler oldukları, geniş kitlelerce kabul edilmektedir. Ahlaki bağlılıklara sahip bu insanların dindar olmaları tesadüf değildir. Ancak çeşitli dünya dinlerinin insan hakları konusunda her zaman bu kadar belirgin bir role sahip olduğu da söylenemez.

Örneğin, Budistlere göre "hak" konusunda konuşmak benmerkezci bir yaklaşım olarak görülür ve "insanın 'gözden çıkarılamaz' hakları hakkında konuşmanın, Budizm'in öğrettiği benliğin doğasıyla uyumsuz olacak şekilde bu haklara sahip değişmez, temel bir Benlik anlamına gelip gelmediğini sorgularlar" (Harvey 2000: 119). Dolayısıyla, Budist metafiziğin çoğulcu insan hakları diyaloğunu engellediği görülebilir. Budizm, diğer dünya dinleri gibi ahlaki sorumluluğu vurgular ve "haklar, görevleri çağrıştırdığına göre, Budistler doğrudan görevleri konuşmayı tercih eder, 'evrensel görevler' hakkında konuşur veya Dalai Lama tarafından çokça kullanılan bir ifadeyi kullanmak gerekirse, 'evrensel sorumluluklar'dan bahseder.' " (Harvey 2000: 119). Çağdaş Batı dilindeki "haklar" kelimesinin aksine, Hinduizm, Budizm, Jainizm, Konfüçyanizm ve Taoizm ile şekillenmiş Güney ve Doğu Asya toplumlarında ana ahlaki nosyon, geleneksel olarak *haklar* değildir, bunun yerine insanın toplumdaki *rolü* ve başkalarına karşı ahlaki sorumlulukları vardır. Gerçi bu durum, Batı'nın ve Asya'nın insan haklarına getirdiği *dini* yaklaşımları birbirinden ayırmamalıdır. Çünkü Asya'nın ahlaki yönelimi, Batı'nın ahlaki ödevler üzerine yaptığı geleneksel dini vurguyla örtüşmektedir ve bu da, insan haklarını ahlaki bir sorumluluk olarak desteklemek açısından dini geleneklerin çoğulcu yaklaşımları arasında ortak bir zemin oluşturur.

Dünya dinleri arasındaki ahlaki açıdan uzlaşmanın bir diğer önemli yanı da hayırseverliğe yapılan vurgu veya insanın gerçekleştirdiği eylemlerde başkalarını da düşünmesidir. Kişi bunu yaparken kişisel çıkarı için değil, başkalarına insan olarak saygı duyduğu için yapmalıdır (Runzo 2003). Nitekim Konfüçyüs *Analects** adlı eserinde "kendiniz için istemediğiniz bir şeyi başkalarına dayatmayın" derken; Hindu destanı *Mahabharata* şunları söyler: "İnsan kendisi için yaralayıcı bulduğu bir şeyi başkasına asla yapmamalıdır. Bu da kısaca *dharma*'nın kuralıdır" (Chapple 1993: 16) İsa da Markos İncilindeki ikinci emrini "komşunuzu kendiniz gibi sevin" diye bildirir: Tüm dünya dinleri tarafından benimsenen bu iyiliksever ilişkisellik (Budistlerin "şefkat" dediği kavram) insan haklarına bağlılığı sürdürülebilir kılabilir.

Gerçekten dindar olmak ahlaklı olmayı gerektirirken, dünya dinleri yalnızca ahlaklı olmanın ve insan haklarını desteklemenin çok ötesine gider. Dünya dinlerinin tümü hayatta bulunacak

* Konfüçyüs, *Analektler*, Çev. Mahmut Azad, İstanbul: Arya Yayınları, 2011. (ç.n.)

anlamın kaynağının Aşkın bir varlıkla (Tanrı, Allah, Brahman, Dharmakaya vb) ilişki kurmak olduğu konusunda hemfikirdir ve bu anlamda insan haklarına bağlılık konusunda seküler hümanizmin ötesine geçerler. Metafizik farklılıklarına rağmen dünya dinleri arasındaki bu aksiyolojik fikir birliğini, Khaled Abou El Fadl, İslami gelenekler bakımından titizlikle özetlemiştir:

> Bir Müslüman kendini bir başka insanın haklarına ve iyiliğine neden adamalıdır? Cevap şudur ki, Tanrı her bir insana kendiden bir şeyler vererek böylesi bir adanmışlığı zaten gerçekleştirdiği için bizler de bunu yapmalıyız. Kuran'da, her kim ki bir başka insanı haksız yere öldürür, tüm insanlığı öldürmüş sayılır denmesinin sebebi budur –katil, ilahi kutsallığı öldürmüş ve tanrısallığın asıl anlamını kirletmiş sayılır (Abou El Fadl 2003: 338).

İnsanoğlunun çeşitliliğine rağmen her insanın önemi olduğu gibi çoğulcu bir açıdan bakıldığında, dini çoğulculuk yolunu ciddiyetle takip etmek de işte bu yüzden önemlidir.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Din karşıtı seküler bir hümanist, dindar kişiler arasında dini açıdan çoğulcu bir yaklaşım gelişmesini neden ister?
2 Bir dinsel dışlayıcı veya bir kapalı kapsayıcı, insanın takip ettiği dini geleneğin genellikle ebeveynlerinin dini geleneği olmasını veya kişinin yaşadığı bölgedeki öne çıkan geleneği izliyor olması şeklindeki tarihi ve sosyolojik faktörü nasıl ele alır?
3 Çoğulcu yaklaşım, tüm dünya dinlerinin aynı nihai amaca doğru ilerlediğini düşünmekte ne derece haklıdır?
4 Dinle ilgili teorilerden hangisi (dışlayıcılık, çoğulculuk, kapsayıcılık veya henofideizm) dinler arası insan hakları diyaloğunu en iyi şekilde destekler? Niçin?
5 Sizden çok farklı dini inançlara sahip ya da din karşıtı insanların, insan hayatına anlam veren şeyin ne olduğu konusundaki düşünceleri sizin kendi hayatınızın anlamına ilişkin algınızda ne gibi farklar yaratıyor?

Kaynakça

Abbott, W. (1966), *The Documents of Vatican II*, New York: America Press.

Abou El Fadl, K. (2003), "The Human Rights Commitment in Modern Islam", içinde J. Runzo, N. Martin, A. Sharma (Der.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Oxford: Oneworld Publications.

Byrne, P. (1995), *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, New York: St Martin's Press.

Chapple, C. (1993), *Nonviolence to Animals, Earth and Self in Asian Traditions*, Albany, NY: State University of New York Press.

Confucius (1979), *The Analects*, Çev. D. C. Lau. London: Penguin.

D'Costa, G. (1986), *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford: Blackwell.

— (2000) *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

Deutsch, E. (1968), *The Bhagavad Gita*, New York: University Press of America.

Endo, S. (1994), *Deep River*, New York: New Direction Books.

Grelle, B. (2005), "Culture and Moral Pluralism", içinde W. Schweiker (Der.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Oxford: Blackwell.

Griffiths, P. (1990), "The Uniqueness of Christian Doctrine Defended", içinde G. D'Costa (Der.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Gyatso, T. (His Holiness the Fourteenth Dalai Lama) (2001) "Buddhism and Other Religions", içinde M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger (Der.), *Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press.

Harvey, P. (2000), *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hebblethwaite, B. (1997), *Ethics and Religion in a Pluralistic Age*, Edinburgh: T. &T. Clark.

Hick, J. (1989), *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan.

James, W. (1902), *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*, London: Longmans.

— (1909) *A Pluralistic Universe*, New York: Longmans.

Knitter, P. (1995), *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

Ram-Prasad, C. (2001), "Multiplism: A Jaina Ethics of Toleration for a Complex World", içinde J. Runzo and N. Martin (Der.), *Ethics in the World Religions*, Oxford: Oneworld Publications.

Rescher, N. (1993), *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford: Oxford University Press.

Rorty, R. (1981), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

Runzo, J. (2001), *Global Philosophy of Religion: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publications.
— (2003) "Secular Rights and Religious Responsibilities", içinde J. Runzo, N. Martin, A. Sharma (Der.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Oxford: Oneworld Publications.
— (2006) "Human Rights and the World Religions", içinde *SHAP Journal of World Religions in Education.*
Schrag, C. (1995), "Pluralism", içinde R. Audi (Der.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
St Theresa of Avila (1961), *Interior Castle*, Çev. E. A. Peers. Garden City, NY: Image.
Tillich, P. (1963), *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York: Columbia University Press.
Ward, K. (1994), *Religion and Revelation*, New York: Oxford University Press.
Wei-Ming, T. (1985), *Confucian Thought*, Albany, NY: State University of New York Press.
Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*, Çev. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Byrne, P. (1995), *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, New York: St. Martin's Press. (Dini çoğulculuğun felsefi sonuçlarına dair bir analiz.)
Hick, J. (2004), *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT: Yale University Press. (Hick'in paradigmatik dini çoğulculuğu üzerine yapılmış en kapsamlı saptama.)
Rescher, N. (1993), *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford: Oxford University Press. (Felsefi çoğulculuğun kısa ve öz bir savunması ve rasyonel fikir birliği yöneliminin reddi.)
Runzo, J. (2001), *Global Philosophy of Religion: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publications. (Dünya dinlerindeki ana felsefi düşüncelerin ve dini değerlerin karşılaştırmalı bir analizi.)
Runzo, J. and N. Martin (Der.) (2000), *The Meaning of Life in the World Religions*, Oxford: Oneworld Publications. (Önde gelen akademisyenler tarafından her bir dünya dininde algılandığı şekliyle hayatın anlamı ve değeri üzerine yazılmış makaleler.)
Ward, K. (1994), *Religion and Revelation.* New York: Oxford University Press. (Çoğulcu, sistematik bir felsefi teoloji ortaya koyan Ward'un önemli dörtlemesinin ikinci cildi.)

Beşinci Bölüm

Dinsel Dışlayıcılık

Harold Netland

Çağdaş din anlayışına ilişkin ilgi çekici noktalardan biri de dini söylemlerin çeşitliliğidir. Dini çeşitlilik beslenmeyle ilgili kısıtlamalarda, giyim kuşam alanında, sosyal ilişkilerde, sanatsal dışavurumlarda, ritüellerde ve mimaride belirgin şekilde kendini gösterir. Ancak böylesi gözle görülür farklılıklar insanların dünya görüşlerindeki veya her bir dinin gerçekliği algılayış biçimindeki farklardan dolayı ortaya çıkar. Başlıca dinler, insanoğlunun ve bazı durumlarda da genel olarak evrenin, bir tür istenmeyen açmazdan musdarip olduğunu öğretir ve eğer uygun adımlar takip edilirse, nihayetinde iyi ve arzulanır bir duruma ulaşılabileceğini anlatır. Dinler tipik olarak, dinsel olarak yüce olana, insanlığa ıstırap veren problemin yapısına ve bu ıstırabın çaresine dair kapsamlı yaklaşımlar sunar. "Bir din, ilahi-olmayan bilinçlerin genelinde yaygın görülen derin, felç edici bir ruhani hastalığa teşhis önerir ve tedavi sunar. Ve bir din, teşhisi doğru ve tedavisi etkili olduğunda, hakiki bir dindir" (Yandell 2004: 191). Dahası, Hıristiyan, İslami, Hindu gelenekler ve diğerleri teşhis ve tedavi ile ilgili doğru inançları kabul etmenin önemli olduğunu vurgular; kavramlara ilişkin doğru bir algı sahibi olmak, soteriolojik amaca ulaşmanın zaruri bir parçasıdır.

Ancak dinler, herkesin bildiği gibi bir uyuşmazlık içindedir, birbiriyle çelişen teşhis ve tedaviler sunarlar. Dinler, gerçekliğe dair kendi bakış açılarının doğru ve etkili olduğu, diğerlerinin ise olmadığını savunmak konusunda, geleneksel olarak az ya da çok

dışlayıcı olmuştur. 20. yüzyılın ortalarından beri farklı dini inançlara dair farkındalığın artmasıyla beraber, dini farklılıklara ilişkin teolojik ve felsefi sorular da ilgi çekici hale gelmiştir. Tartışmaların çoğu Batı dünyasında gerçekleşmiştir ve Hıristiyan inancının diğer dinlerle ilişkilerine yönelmiştir. Bu bölüm konuyla ilgili yaklaşımlar arasından birine; dinsel dışlayıcılığa odaklanacak; bu meseleyi Hıristiyanlık ve diğer dinler üzerine yapılan tartışmalarda gelişim gösterdiği şekliyle ele alacak.

Geleneksel Sınıflandırma

Hıristiyanların diğer dinleri ciddi şekilde irdelemeleri, en azından 16. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Yine de, Hıristiyan inancının diğer dinlerle ilişkisini anlamak açısından üç büyük paradigma ayrımı yapmak, son dönem literatüründe alışılmış bir hal almıştır -dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk. Bu terimler bilindiği kadarıyla ilk kez Alan Race'in *Christians and Religious Pluralism* (1982) [Hıristiyanlar ve Dini Çoğulculuk] adlı çalışmasında kullanılmıştır ve o günden beri de geniş çaplı olarak kabul görmüştür.

Bu terimlerin herkes tarafından aynı şekilde kabul edilen birer tanımı olmasa da, *dışlayıcılık*, genel olarak dini hakikatin ve kurtuluşun yalnızca Hıristiyanlığa özgü olmasa bile öncelikli olarak Hıristiyanlığın kapsamında olduğunu savunan bir pozisyon almak olarak algılanır. Dolayısıyla Hıristiyan dışlayıcılığı şu iddiaları benimser: (1) İncil, karakteristik vahyini yazılı olarak oluşturmuştur ve kutsal metnin ifadeleri diğer inançlardaki kutsal metin ifadeleriyle örtüşmediğinde diğer metinler reddedilir; (2) İsa Mesih Tanrı'nın eşsiz tecessümüdür (cisme bürünmesi), tamamen Tanrı ve tamamen insandır ve yalnızca İsa Mesih'in kişiliği ve çalışması aracılığıyla bir kurtuluş mümkün olabilir; (3) Tanrı'nın koruyucu lütfuna diğer dinlerin öğretileri, uygulamaları veya kurumları aracı olamaz. 20. yüzyıla kadar dışlayıcılığın, bazı değişikliklerle Kilisenin, Protestan ve Roma Katoliklerinin baskın pozisyonunu yansıttığı söylenebilir. Günümüzde ise dışlayıcılık, öncelikli olarak Evanjelik Protestanlarla özdeşleştirilmektedir.

"Dışlayıcılık" terimi genellikle olumsuz yönde anlaşılır, dışlayıcılar sıklıkla dogmatik, dar görüşlü, hoşgörüsüz ve kibirli olarak tanımlanır. Bu yüzden de bu yaklaşımın savunucuları son

dönemlerde "dışlayıcılık"tan ziyade daha az saldırgan görünen "partikülarizm" kelimesini kullanmayı tercih eder, ancak terminolojideki bu değişim yaygın biçimde benimsenmiş değildir.

Dışlayıcılık ve hoşgörü arasındaki ilişki aşağıda ele alınacaktır.

19. ve 20. yüzyıllardaki diğer dinlere daha açık bir bakış açısı getirme anlayışı, ilk olarak teolojik açıdan daha özgürlükçü Protestanlar, sonra da Vatikan II ile birlikte Roma Katoliklikleri arasında yaygınlaştı. *Kapsayıcılık*, şu ilkeleri benimsemiş görüşlerden oluşan geniş bir yelpazeye karşılık gelmektedir: (1) İsa'nın eşsiz, kaide teşkil eden veya diğer dini karakterlere göre üstün olduğuna dair bir anlayış vardır ve belli açılardan kurtuluş İsa ile mümkün olabilir; (2) bir şekilde İsa'nın üzerine kurulu Tanrı'nın lütfu ve kurtuluş, diğer dinler aracılığıyla da mümkün ve etkin olabilir; (3) dolayısıyla diğer dinler, Tanrı'nın insanlık adına amaçladıklarının bir parçası olarak olumlu biçimde algılanmalıdır. Kapsayıcılar arasında, bu ilkelerin nasıl anlaşılması gerektiği ve diğer dinlere nasıl uygulanacağı konularında büyük farklılıklar vardır. Bazıları Tanrı ve yeniden doğuş anlayışını içeren geleneksel Üçleme inancı (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) dahilinde bir kapsayıcı teoloji geliştirmiştir. Bir kısım kapsayıcı ise geleneksel doktrinleri modifiye etmiş veya bırakmıştır, özellikle de Kristoloji (hıristoloji veya mesih anlayışı, ilgi alanı, mesihlik veya mesihliğe dair konulardır-ed) anlayışında. Ancak kapsayıcılığın özü, İsa'nın belli anlamda eşsiz ve örnek teşkil eder durumda olduğu düşüncesini sürdürmek arzusunu taşırken, bir yandan da Tanrı'nın koruyucu lütfunun diğer dinlerde de mevcut olduğunu ve onlar aracılığıyla da etkin olduğunu kabul eder. Kapsayıcılığın versiyonları, ana akım Protestan gelenekleri ve Roma Katolikleri arasında baskın durumdadır ve bazı Evanjelik gruplarda da bu yaklaşım görülebilir.

(Bununla beraber 1970'lere ve '80'lere gelindiğinde, artan sayıda Batılı dinbilimci hem dışlayıcılık hem de kapsayıcılık için, İsa ve Hıristiyanlığa ilişkin, belirgin biçimde üstün veya örnek oluşturan bir şeylerin olduğu yolunda ortak bir varsayımı açıkça reddetme çağrısı yapıyordu.)

Hem dışlayıcılıktan hem de kapsayıcılıktan ayrılan dini çoğulculuk ise, ana dinlerin, tek ilahi hakikate karşılık vermek üzere aşağı yukarı eşit etkinlikte ve meşrulukta alternatif yollar olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesini taşır (bkz. 4. bölüm, Dini

Çoğulculuk). "Dini çoğulculuk" bazen yalnızca tanımlayıcı bir terim olarak kullanılır, dünyamızdaki belirgin dini çeşitliliği anlatır. Ancak burada kullanıldığı şekliyle yalnızca çeşitliliğin algılanması olmaktan öteye giderek, hakikat ve soteriolojik etkinlik söz konusu olduğunda, dinler arasında aşağı yukarı bir denklik olduğu iddiasını içerir hale gelir. Böylece kurtuluşun, azat oluşun veya aydınlanmanın tüm dinlerde mevcut ve etkin olduğu söylenmiş olur. Hiçbir din diğerlerine göre üstün olduğunu meşru bir şekilde iddia edemez, çünkü kendi açılarından tüm dinler tek ilahi hakikate tarihi ve kültürel olarak uyarlanmış insan reaksiyonlarıdır. Bu görüşün çeşitlemeleri Batı'da geniş anlamda popüler olmuştur ve John Hick'in yazılarında da sofistike ve felsefi biçimde savunulur (Hick 2004).

Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk sınıflandırması, Batılı düşünürler tarafından Hıristiyanlık ve diğer dinler üzerine yapılan tartışmalar esnasında oluşturulmuştur. Dinsel olarak farklı olanlar üzerine yapılan tartışmalar, İslam, Hinduizm veya Budizm dinlerinde Hıristiyanlık'taki kadar öncelikli olmasa da, bu dinlerde de yukarıda sayılan üç yaklaşıma benzer anlayışlar bulunabilir. Örneğin İslam, Hinduizm ve Budizm'deki birçok gelenek, hakikat ve soteriolojik etkinliğin kendi gelenekleriyle sınırlı olduğunu savunarak, dışlayıcı yaklaşım göstermiş olur. Ancak Müslümanlar, Hindular ve Budistler arasında diğer dinlere karşı daha kapsayıcı veya hatta çoğulcu bakış açılarına sahip olanlar da bulunmaktadır.

Bu üç kategorinin kullanımı oldukça yaygındır ve Hıristiyan düşünürlerin diğer dinler hakkındaki birçok farklı görüşünü sınıflandırmak açısından faydalı da olabilmektedir, ancak yine de söz konusu sınıflandırma bir şekilde yanlış yönlendirici ve basite indirgeyicidir. Başka dinlerin mensuplarıyla ve başka bir çoğuyla ilgili ortaya koyulan çok çeşitli sorular, genellikle hayli incelikli sorulardır, dolayısıyla bu konulardaki yaklaşımlar üç belirgin kategori içinde toplanamaz.

Üç kategorinin benimsenmesinin oldukça yeni olduğuna, yalnızca 1980'lere dayandığına da dikkat edilmesi gerekir. Hıristiyanların daha erken dönemlerde, 19. ve 20. yüzyıllarda diğer dinler üzerine yaptıkları tartışmalar, kategorilerle sınırlanmıyordu ve böylelikle bu konular genellikle başka biçimlerde formüle ediliyordu. Dahası, bu terimlerin literatürdeki kullanımları açısından

da fazla tutarlılık görülmez, bir çoğu (Evanjelikler de dahil olmak üzere) bu kategorileri yalnızca kurtuluş açısından tanımlar. Bu noktada bile tutarlılık yoktur, çünkü "dışlayıcılık" terimi genellikle, bu hayatta yalnızca İsa'nın öğretilerini dinleyenlerin ve açıkça İsa inancıyla hareket edenlerin kurtulabileceğini öne süren görüş için kullanılır. Ancak birçok Evanjelik bu dışlayıcılık tanımını reddeder ve soteriolojiyle ilgili son dönem tartışmaların da daha detaylı hale gelmiş olmasıyla, bu yaklaşımları yalnızca birkaç kategori ile sınıflandırmaya çalışmanın yanlış yönlendirici olacağı sonucuna varmamıza neden olur.

Bunun da ötesinde, bu kategorileri kurtuluş açısından tanımlamak, dikkat gerektiren diğer sorunları tespit etmeyi zorlaştırır. Paul Griffiths (2001), hakikate ilişkin meseleleri kurtuluşla ilişkili olanlardan ayırarak bize bu anlamda yardımcı olmuş; dışlayıcı/kapsayıcı ayrımının hem hakikat hem de kurtuluş açısından çözümlenebileceği önerisini getirmiştir. Örneğin hakikat açısından bakıldığında, dışlayıcılık, gerçek dini iddiaların yalnızca insanın kendi dininde bulunabileceğini öne sürerken, kapsayıcılık, insanın hem kendi dininin hem de diğer dinlerin hakikati öğretmesinin mümkün olduğunu söyler. Griffiths'in açık kapsayıcılık dediği yaklaşım ise, diğer dinlerin, insanın kendi dininde hali hazırda bulunmayan hakikatleri de öğretebileceği ihtimalini kabul eder. Kapalı kapsayıcılık bu yaklaşımı reddeder (Griffiths 2001: xiv-xv).

Diğer yandan bu kategorileri kurtuluşa ilişkin olduğu kadar hakikatle ilgili meseleleri de kapsayacak şekilde genişletmek, tanımlayıcı sıfatı olmayan belli düşünürleri sınıflandırmayı daha da zor hale getirmektedir. Örneğin bir insan, yalnızca İsa'yla net bir biçimde ilişkisi olanların kurtuluşu bulabileceğini düşünerek dışlayıcı olabilirken, aynı zamanda diğer dinlerin Hıristiyanlıkta açıkça bulunmayan hakikatleri içerdiğini kabul ederek açık kapsayıcı da olabilir. Dahası, dinler hakikat ve kurtuluş dışında da konular içerdiği için, diğer dinlerin örneğin ahlaki değerleri veya sosyal faydaları hakkındaki sorunlar da saptanmalıdır. Ancak bu üç kategorinin, bu kadar çok çeşitlilikteki soru karşısında almayı bekleyebileceğimiz çok farklı yanıtları doğru biçimde yansıtacak şekilde nasıl tanımlanması gerektiğini saptamak kolay değildir. Dolayısıyla, standart sınıflandırma belki bize yardımcı olabilir, ama bu üç yaklaşım net biçimde tanımlanmış yaklaşımlar olarak algılanmamalıdır; çok sayıda bakış açısının kendine özgü nok-

taları göz önünde bulundurulduğunda bunlar birbirinden kati çizgilerle ayrılan kategoriler değildir. Dikkate alınan konuya bağlı olarak belli düşünürler bir kategoriye veya bir diğerine dahil olabilmektedir.

Dinsel Dışlayıcılık Türleri

Dışlayıcılığı üç farklı türe ayırmak işe yarayabilir. Bunlardan ilki, yukarıda verilen Hıristiyan dışlayıcılık tanımına uyan *teolojik dışlayıcılık*tır. Teolojik dışlayıcılık, dini hakikatin ve soteriolojik amaca ulaşmanın, öncelikli olarak belli bir dinle sınırlı olduğu düşüncesini taşır. İslam, Hinduizm, Budizm ve Hıristiyanlık dahilindeki birçok gelenek bu anlamda teolojik olarak dışlayıcıdır.

Biçimsel dışlayıcılık, görece-olmayan, bir anlamda doğru olması amaçlanan bir şeyin durumuna dair ortaya konulacak herhangi bir iddianın, bir başka şeyi dışlaması unsuruna dayanır; p'yi doğrulamak p-değili reddetmektir. Arzunun yeniden doğum ile sonuçlandığını iddia etmek arzunun yeniden doğum ile sonuçlanmadığını söyleyen karşı iddiayı dışlar. Ne kadar önemsiz veya belirsiz olursa olsun, gerçeklik hakkındaki herhangi bir anlamlı doğrulama, *bir şeyi* dışlar. Bu biçimsel anlamıyla tüm dini ve dindışı dünya görüşleri, gerçeklik hakkında asıl (hakiki) olmasını amaçladıkları iddialarda bulundukları ölçüde dışlayıcıdır.

Bu bilgi ışığında, diğer dinler hakkındaki kapsayıcı veya çoğulcu yaklaşımların, gerçekten de yalnızca dışlayıcılığın varyasyonları olduğunu öne sürenler vardır (D'Costa 1996; 2000). Hick'in öne sürdüğünün aksine, bu anlayışa göre gerçek anlamda çoğulcu bir yaklaşım var olamaz, çünkü çoğulculuk "her zaman açık veya dolaylı olarak dışlayıcı geleneğe özgü yaklaşımın bir şeklidir" (D'Costa 2000: 90). Çoğulculuk ve kapsayıcılık, kendi bakış açılarının doğru (asıl) olduğunu ve buna uymayan alternatiflerin reddedilmesi gerektiğini savunduklarında dışlayıcılığa düşmüş olur. Burada önemsiz de olsa meşru bir nokta vardır. Çoğulcular ve kapsayıcılar da, tıpkı dışlayıcılar gibi, kendilerininkine uymayan görüşleri reddeder. Ancak buradan hareketle her ikisinin de dışlayıcılığa indirgendiği sonucunu çıkarmak, Hıristiyanlık ile diğer dinler arasındaki ilişkiyi algılayışları bakımından, üç farklı kategori arasındaki son derece gerçek ve önemli farklılıkları görmezden gelmek olur (Hick 1997). Dolayısıyla, Hick'in çoğulcu-

luğu biçimsel anlamda dışlayıcı olsa da, dinler arasındaki ilişkiye dair sunduğu tablo ile benimsediği epistemolojik ve ontolojik inançlar, dışlayıcılık ve kapsayıcılıktan belirgin biçimde farklıdır.

Son olarak, *sosyal dışlayıcılık*, belli bir dini geleneğe ilişkin, sosyal ve kişiler arası ilişkiler bakımından dışlayıcı varsayımları ve uygulamaları ifade eder. Örneğin belli bir gelenek dahilindeki teolojik inançlar gereği, ilgili gruba üyelik kısıtlanabilir ya da grup dışından olanlarla evlilik yasaklanabilir veya belli topluluk ve sınıflarla işbirliğinde düzenlemeler yapılabilir. Böylesi uygulamaların bazıları görece olarak iyi huylu yaklaşımlar olabilir (Baptist papazın görevinin Baptist Hıristiyanlara hizmet etmekle sınırlı olması, benzer şekilde de mollaların yalnızca Müslümanlara hizmet verebilmeleri). Bazı uygulamalar ise ahlaki açıdan nahoş olsalar da yasalarla korunur (örneğin Yahudilerin ve siyah Amerikalıların ırksal nedenlerle beyazların üstünlük yanlısı kurumlarına üye yapılmamaları gibi). Sosyal dışlayıcılık farklı olanlara karşı bazen elitist ve tepeden bakan yaklaşımlar içerebilir, ancak aslında durumun böyle olması gerekmez. Örneğin bir insan yalnızca Baptist Hıristiyanların Baptist papaz olabilmesi gerektiğini savunurken bir yandan da diğer dinlerin mensuplarına karşı mütevazı, nazik ve barışçıl tutum içinde olabilir.

Bu farkları akıldan çıkarmadan iki noktanın daha altını çizmek gerekir. İlk olarak, dini bir geleneğin veya inananın dışlayıcı olabileceği farklı durumları göz önünde bulundurmalıyız ve belli bir pozisyonu kolayca vasıfsız bir dışlayıcılık olarak etiketlemeden önce dikkatli olmalıyız. Bir insan belli açılardan dışlayıcı olabilir, ama başka açılardan olmayabilir. Örneğin, bir insan kendi grubu dışındakilerle işbirliğini kısıtladığında sosyal dışlayıcı olabilir ama teolojik dışlayıcı olmaz. Ya da bir insan hakikat inancı açısından teolojik dışlayıcı olabilirken kurtuluş inancı açısından olmayabilir (bir soteriolojik üniversalist aynı zamanda teolojik dışlayıcı da olabilir). Tersi şekilde, bir insan Hıristiyanlık harici dinlerde çokça hakikat, iyilik ve erdem olduğunu kabul ederken, kurtuluşun yalnızca İsa'ya açıkça inananlar için mümkün olduğunda ısrar edebilir.

Bunun da ötesinde, dışlayıcılık genellikle hoşgörüsüzlükle özdeşleştiriliyor olsa da, bu iki kavram birbirinden ayrılmalıdır. Teolojik dışlayıcılar sıklıkla diğer dinleri reddederken gösterdikleri (farz edilen) yargılayıcı yaklaşımlarla, hoşgörüsüz olmakla

suçlanır. Ancak hoşgörü ve hoşgörüsüzlük, böylesi inançların özellikleri değildir, daha ziyade davranışların özelliğidir. Bir insanı hoşgörülü veya hoşgörüsüz kılan, belli bir inancı kabul veya reddetmesi değildir. Çünkü eğer durum bu olsaydı, bir insan bir başkasının inançlarıyla ne zaman hemfikir olmasa hemen hoşgörüsüz diye yaftalanır; hoşgörünün tek yolu da tüm inançları kabul etmek ya da karşıt inançlar hakkındaki yargıları dile getirmemek olurdu. Ya da Hıristiyan dışlayıcının dinsel dışlayıcılığı ille de hoşgörüsüzlük olacaksa, buradan hareketle dini konularda kendi inançlarının doğru ve bununla bağdaşmayan inançların yanlış olduğunu savunan herhangi biri de (Budist, Vikan, ateist veya dini çoğulcu) ahlaki açıdan benzer şekilde kabahatli olurdu.

John Horton bize hoşgörünün şu unsuru içerdiğini hatırlatır: "İnsanın, gücü olmasına rağmen, onaylamadığı bir durumun işleyişine zor kullanarak karışmaktan, engellemekten, yasaklamaktan kendini alıkoymak adına aldığı bilinçli karar" (Horton 1998: 429-30). Bir insan dini hakikatin ve kurtuluşun büyük oranda kendi gelenekleriyle sınırlı olduğuna inanarak teolojik dışlayıcı olabilirken, yine de inanç özgürlüğünü ve dini ifade özgürlüğünü savunarak başkalarına karşı gayet hoşgörülü olabilir. Teolojik dışlayıcıların, diğer dini gruplara karşı pratikte hoşgörülü olup olmadıkları ise tabii ki başka bir konu. Dini çeşitliliğe hoşgörüyle yaklaşmak (insanın kendi inancına özgürce sahip çıkabilmesi ve yaşayabilmesi veya dini bütünüyle reddedebilmesi) modern bir fenomen (Zagorin 2003). Şuna şüphe yok ki, kurumsal Hıristiyanlık beşinci yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Yahudilere, Müslümanlara ve muhaliflere karşı oldukça hoşgörüsüz davranmıştır. Böylesi bir hoşgörüsüzlüğün, İslam, Hinduizm veya Budizm tarihleri boyunca rastlanabilecek olanlardan veya 20. yüzyılın ateist totaliter rejimlerininkinden daha fazla (büyük) olup olmadığı, sosyal tarihçilerin değerlendirebileceği ampirik bir sorudur. Burada önemli olan nokta, teolojik dışlayıcılık ile hoşgörüsüzlük arasında bağlantı olmasının gerekmediğidir.

Çelişen Hakikat İddiaları Problemi

Dinsel dışlayıcılık, dini çeşitlilik ve anlaşmazlıklarla karşılaşıldığında ortaya çıkar. Bazı dini anlaşmazlıklar görece daha önemsizdir. Örneğin Yahudilik ve İslam, İbrahim Peygamber'in kurban

edilecek oğlunun kimliği konusunda anlaşmazlık içindedir: Yahudi kutsal metinleri bu oğlun İshak olduğunu söylerken, İslami gelenek İsmail olduğu konusunda ısrarcıdır.

Ancak kimi anlaşmazlıklar çok daha önemlidir. İslam ve Hıristiyanlık, İsa'nın saygı görmesi gerektiği konusunda hemfikirken, İsa'nın nitelikleri ve yapısıyla ilgili keskin anlaşmazlık içindedir. Hıristiyanlar İsa'yı, ezeli yaratıcı Tanrı'nın eşsiz tecessümü (vücuda gelişi) olarak kabul eder; onlara göre İsa tamamıyla Tanrı ve tamamıyla insandır. Müslümanlar ise bu görüşü kâfirlik olarak görüp reddeder; Müslümanlara göre büyük peygamberlerden biridir, ama yine de sadece insandır. Her iki dine inananlar, İsa'nın gerçekten çarmıha gerilip gerilmediği konusunda da anlaşmazlık içindedir. Çoğu Müslüman Kuran'daki 4: 155-9 suresini, İsa'nın ölümünün çarmıhta olmadığı şeklinde algılar. Bu durum küçük bir anlaşmazlık olarak görmezden gelinemez, çünkü İsa'nın çarmıhta insanlığın kefaretini ödemesi, Hıristiyanlık inancının merkezindedir. Tanrıcı dinlerle tanrıcı olmayanları kıyasladığımızda ise, daha bile temel farklar ortaya çıkar. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin üçü de gücü sonsuz bir yaratıcıya, Tanrı'ya inanır, ancak çoğu Budist, Jain, Hindu ve Şinto geleneğinde bu inanç açıkça reddedilir. Hıristiyanlık, insanlığın temel probleminin, yüce ve erdemli bir Tanrı'ya karşı günah işlemek olduğunu öğretir. Hindu, Budist ve Jain gelenekler ise genel olarak problemin, hakikatin gerçek doğasına dair derinlerde saklı bilgi eksikliği olduğuna inanır; ancak bu gerçekliğin doğası hakkında kendi aralarında da anlaşmazlık içindedirler, örneğin varlığını sürdürenin ruh mu insan mı olduğu konusunda anlaşamazlar.

Böylesi karşıt iddialar göz önünde bulundurulduğunda, dinler tarafından ortaya atılan ana iddiaların hepsinin gerçek olamayacağı genel olarak kabul edilmiştir; en azından bazıları yanlıştır. Dolayısıyla, dinsel dışlayıcılık (Hıristiyan, İslami veya Hindu) kendi bakış açısının doğru olduğunu ve diğer dinlerin bununla bağdaşmayan iddialarının yanlış veya eksik görülerek reddedilmesi gerektiğini savunur. Ancak bu çıkarım, çok sayıda ahlaken iyi, içten, saygıdeğer ve akıllı insanın, hakikate ilişkin bazı temel inançlarında yanılıyor oldukları sonucunu doğurur. Eski dönemlere göre dinsel farklılıklardan çok daha fazla haberdar olduğumuz günümüz küreselleşen dünyasında, bu durum birçok kişi açısından sorun yaratır.

Çelişen Hakikat İddialarından Sakınabilir miyiz?

Çelişen hakikat iddiaları meselesi, zaman zaman ifade edildiği şekliyle, dini dil ve dini hakikate dair reddedilmesi gereken belli bir bakış açısı olduğunu varsayar. Buna göre, problemli varsayımları bir kenara bırakmak, çelişen hakikat iddiaları sorunsalını ortadan kaldırır.

Örneğin Wilfred Cantwell Smith, dini hakikati, inançlara veya açıklamalara özgü bir unsur olarak algılamaktan ziyade, kişisel hakikat olarak anlamamız gerektiğini öne sürmüştür (Smith 1962). Ona göre dini hakikat, inançlarla veya ilkelerle değil, inananın içsel inancıyla tanımlanmalıdır. Dolayısıyla dini hakikat, inananın içinde yer alan bir niteliktir ve doğruluğu, içtenliği, sadakati, güvenilirliği ifade eder, insanın yaşantısındaki ve davranışlarındaki inançlarını varoluşsal olarak içselleştirmesini sağlar. "Yazarı tarafından içselleştirilmemiş hiçbir açıklama doğru olarak kabul edilemez" (Smith 1974: 35). Dolayısıyla kişisel hakikat kişiye ve bağlama göre değişir; bir açıklama "benim için doğru" fakat "sizin için yanlış" olabilir; bu doğruluk veya yanlışlık her birimizin bu açıklamayı varoluşsal olarak ne ölçüde içselleştirdiğimize bağlıdır. Buradan hareketle, Tanrı'nın var olduğunu iddia eden Hıristiyanla bunu reddeden Budistin anlaşamadıkları konu, Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığı değildir; her biri Tanrı'nın gerçekliği fikrine varoluşsal olarak karşılık vermenin farklı yollarını ifade eder.

Smith'in önerisine karşılık olarak iki noktanın altı çizilmelidir. İlk olarak, kişisel hakikat fikri, dine inananlar, bizzat dini açıklamalar yaptığında, yaptıkları şeyden ne anladıklarını tam olarak doğru yansıtmaz (Christian 1972). Hıristiyan, Tanrı'nın evreni yaratması hakkında konuştuğunda veya Budist yeniden doğuştan azat edilmenin, Dört Yüce Gerçeği takip etmekle mümkün olduğunu söylediğinde ya da Hindu sonraki hayatlar üzerinde karmanın etkilerinden bahsettiğinde, normal olarak hakikat hakkında gerçek iddialar ileri sürmek niyetindedir. Ve bu iddialar, iddianın ait olduğu geleneklerin inananları tarafından hakikate dair doğru ifadeler olarak kabul edilir. Elbette ki bir dine inananların, kabul ettikleri dini inançları varoluşsal olarak içselleştirmeleri beklenir. Ancak buradan, dini açıklamaların, hakikate ilişkin doğru veya yanlış olabilen iddialarda bulunmadıkları sonucu pek de çıkarılamaz. Dahası, Smith'in kişisel hakikat fikrinin kendisi de –mantı-

ken daha temel bir hakikat duygusu olarak– inançların veya açıklamaların bir unsuru olan hakikati gerektirebilir. "Allah adil bir yargıçtır" açıklamasının, bir Müslüman için kişisel anlamda "gerçek olması" için, Müslüman'ın hayatının, Allah'ın adil bir yargıç olması inancıyla uyumlu olacak biçimde, bu inancı içselleştirmesi gerekir. Ancak bu durum yalnızca, Müslüman kişi, "Allah adil bir yargıçtır" açıklamasının hakikati olduğu gibi ortaya koyduğunu (Allah gerçekten vardır ve adil bir yargıçtır) kabul ederse gerçekleşecektir (Wainwright 1984). Smith, bir açıklamanın gerçekliği sorusuyla, inananın buna karşılık ortaya koyduğu soruyu karıştırmaktadır.

Benzer şekilde, John Hick de büyük dinlerin çelişen hakikat iddiaları sunduğunu kabul eder, ancak Hick böylesi çelişkilerin önemini minimize ederek ve dini hakikati anlamaya ilişkin yeni bir yol sunarak, bu durumun etkisini azaltmaya çalışır. Hick'in tezine göre, büyük dinler, dini açıdan yüce olana (Gerçek Olan'a) tarihsel (ve kültürel) olarak farklı şekilde adapte olmuş insani tepkilerdir ve bu yüzden her birinin kendi içinde ben-merkezcilikten hakikat-merkezciliğe doğru aynı dönüşüm vardır (Hick 2004). Ve böylesi ahlaki dönüşümlerin gerçekleştiği koşulları sundukları ölçüde, uygun veya "gerçek" bir din olarak algılanabilirler.

Hick, dinlerin en az üç düzlemde anlaşmazlık içinde olduklarını görmüştür: Tarihi unsurlar konusundaki anlaşmazlıklar (İsa gerçekten çarmıhta mı öldü?); "tarihötesi unsurlar" hakkındaki tartışmalar (reenkarnasyon gerçek mi?) ve dini açıdan yüce olana dair farklı kavramlar (kişisel bir Tanrı mı var yoksa kişisel-olmayan bir boşluk mu?) (Hick 2004: 20. Bölüm). Eğer dini dili, hakikate ilişkin tam olarak doğru veya tam olarak yanlış iddialar içerir şekilde algılarsak, bu durumda geleneksel "çelişen hakikat sorunsalı" kaçınılmaz olur. Hick bu sonuçtan kaçınmak için iki yol önerir. İlk olarak, böylesi anlaşmazlıkları çözmenin, ben-merkezcilikten hakikat-merkezciliğe doğru dönüşüm olarak kabul edilen kurtuluş için zorunlu bir unsur olmadığını ve bu yüzden de böylesi anlaşmazlıklara çok önem verilmemesi gerektiğini kabul etmeliyiz. Hick ikinci olarak, dini hakikati tam olarak bir hakikat olarak algılamaktan ziyade, mitolojik bir hakikat olarak algılamamız gerektiğini öne sürer. Bir açıklama, o açıklamanın ifade ettiği olayların iddia ettiği gibiyse tam olarak doğrudur. Ancak "X hakkında bir açıklama, tam olarak doğru değilken yine de

X'e yatkın bir yaklaşım getirme hissi uyandırıyorsa, bu durumda X mitolojik olarak doğrudur" (Hick 2004: 348). Dolayısıyla, "doğru dini mitler bizde, Gerçek Olan'la ilişkimize uygun olan yaklaşımlar ve davranış biçimleri uyandıranlardır" (Hick 2004: 248). Bu açıdan bakıldığında, çelişen hakikat iddiaları meselesi, nesnel olarak varolan durumlar üzerine yapılacak bir tartışmanın konusu değildir artık. Daha ziyade, dini ifadelerin "doğruluğu" veya "yanlışlığı", bizdeki Gerçek Olan'a uygun tepkiler uyandırma kapasitelerinin bir fonksiyonudur. Ancak bu önermeyle ilgili olarak da en az üç problem vardır. İlk olarak, bir kez daha çoğu inananın hakikat hakkında, olguları kesin olarak (ama enine boyuna değil), oldukları gibi yansıtmaları anlamında, doğru sayılan iddialar ortaya koymaya meyilli olduklarını görüyoruz. Bunun da ötesinde, çoğu inanan, bir yandan kurtuluşun veya aydınlanmanın bundan fazlasını içerdiğinde ısrar ederken, aynı zamanda bazı dini hakikatleri tam olarak kavramış olmanın, soteriolojik hedefe ulaşmak açısından zaruri olduğunu söyleyecektir. Ve son olarak da, mitolojik hakikat fikrinin kendisi, tam hakikat fikri üzerinden var olur: Yani, Gerçek Olan hakkında belli açıklamaları, ön koşul olarak (mitolojik anlamda değil), tam anlamıyla doğru kabul etmediğimiz sürece, Gerçek Olan'a uygun pozisyon almanın ne anlama geldiğini bilmemizin mümkün olmadığı fikri üzerinden...

Hick'in çelişen hakikat iddiaları probleminden sakınmak için gösterdiği çaba hakkında üzerinde durulması gereken son bir nokta vardır. Hick'in dini çoğulculuk modeli kabul edilse bile, bu durum çok sayıdaki içten, iyi ve akıllı dini inanç sahibinin temel inançlarında hataya düştüklerine dair rahatsız edici imayı ortadan kaldırmaz. Çünkü örneğin dini çoğulculuğun bir sonucu; geleneksel Hıristiyanlığın, İslam'ın, Yahudiliğin, Hinduizm'in, Budizm'in ve Jainizm'in birçok ana inancının yanlış olması neticesini doğurmasıdır. İsa'nın geleneksel Hıristiyanlık inancı içinde tarihsel olarak algılandığı şekliyle, Üçlü Sistemin Tanrısının eşsiz tecessümü olduğu inancı gibi ana Hıristiyanlık inançlarının yanlış olduğunu Hick kendisi açıkça söyler. Aynı durum Kuran'ın Hazreti Muhammed'e melek Cebrail aracılığıyla indirildiği şeklindeki ana İslami inanç veya Nirguna Brahman'la nihai olarak özdeş olduğumuzu söyleyen Advaita Vedantin inancı ya da *satori* deneyiminin Boşluk'a doğrudan, aracısız erişim imkânı verdiği şeklindeki Zen inancı için de geçerlidir. Bu inançları kabul etmek,

davranışları şekillendirmek açısından pragmatik değere sahip olabilir ve dolayısıyla da mitolojik olarak doğru kabul edilebilir, ancak açıkça konuşmak gerekirse, yanlıştırlar.

Dinsel Dışlayıcılık Gerekçelendirilebilir mi?

Günümüzde dini inanç çeşitliliğinin farkında olduğumuzu göz önünde bulundurduğumuzda, bir insanın dini hakikatin ve kurtuluşun öncelikle kendi dininde olduğunda ısrar etmesi mantıklı olabilir mi? Benzer konular Müslüman, Hindu, Budist ve diğer dinsel dışlayıcılık şekilleri için de geçerli olsa da tartışmayı Hıristiyan dışlayıcılığıyla sınırlandıracağız.

İnsanlar dini çeşitlilik konusundaki farkındalığa farklı şekillerde reaksiyon verir. Bazıları bundan özel bir rahatsızlık duymaz ve kendi inançlarından emin olmaya devam eder. Ancak başka birçok insan diğer dinlerin farkında olmanın can sıkıcı sorular doğurduğunu ve epistemik açıdan kendi geleneklerine duydukları güveni azalttığını düşünür. Peki dini çeşitliliğin farkında olmak gerçekten bu etkiyi yapmalı mı?

Dini anlaşmazlıkların yaygınlığı dikkate alındığında, Hıristiyan teolojik dışlayıcılığına bağlılık gerekçelendirme gerektirir mi? Birçokları bunun olması gerektiğini düşünürken, diğerleri böylesi bağlılıkları gerekçelendirmenin özel bir epistemik zorunluluk olmadığı görüşündedir. Örneğin Alvin Plantinga ve diğer Reforme Edilmiş Epistemoloji uzmanları, Hıristiyanlığa inananlar için Hıristiyan tanrıcılığının doğruluğunu kanıtlamaya gerek olmadığını, hatta Hıristiyan inancı için "yeterli neden" sağlamanın bile gereksiz olduğunu savunurlar (bkz. 3. bölüm, Reforme Edilmiş Epistemoloji). "Herhangi bir kanıt veya sav olmadan Tanrı'ya inanmak, tamamıyla doğru, mantıklı, makul ve uygun" olabilir (Planinga 1983: 17). Çünkü Hıristiyan için Tanrı inancı, uygun koşullarda "uygun biçimde temel" olabilir ve dolayısıyla da herhangi bir destekleyici kanıta başvurulmadan epistemik olarak da uygun olabilir. Daha yakın dönemde Plantinga, yalın gerçek inancı bilgiden ayıran nitelik olarak anlaşılan bir teminat teorisi geliştirmiş ve bunu Hıristiyan inancına uygulamıştır (Plantinga 2000). Kısaca, bir inanç yalnızca epistemik yetilerle üretildiğinde ve bu yetiler uygun biçimde, tasarım planlarıyla uyum içinde, yerinde bir bağlamda ortaya konduğunda teminatlıdır; Hıristiyan inançları için bir sav veya kanıt sahibi olmasa bile böyledir.

Yaygın dini çeşitliliğin farkında olmak ilgili koşulları değiştirir mi ve bu değişimle birlikte dini anlaşmazlıklarla yüzleşen inanan, dini inançlarını gerekçelendirmek için epistemik açıdan bir zorunluluk (böylesi bir çeşitliliğin farkında olmadığı durumlarda var olmayan bir zorunluluk) altında mıdır? Plantinga, insanın radikal dini çeşitlilikten haberdar olduğu durumda bile, Hıristiyan dışlayıcının, Hıristiyan iddialarını kabul etmesine neden olan sebepleri göstermeye çalışarak inançlarını savunmasına gerek olmadığında ısrar eder (Plantinga 1995; 2000: 422-57). Çeşitliliğin farkında olmak, insanın kendi inançlarına olan güvenini azaltması gibi bir psikolojik etkiye sahip olabilir belki, ama böylesi bir inancı gerekçelendirmek için özel bir epistemik zorunluluk yaratmaz.

Plantinga'nın, uygun koşullar altındaki biri için Tanrı'ya inanmanın uygun biçimde temel olduğunu ve bunun da tamamıyla makul olabileceğini söylemesinin genel olarak doğru olduğunu varsayalım. Ancak bu yaklaşımın bir sonucu olarak, herhangi bir dinin inananları da prensipte benzer şekilde *kendi* dinlerinin, kendileri için uygun biçimde temel olduğunu ve dolayısıyla da herhangi bir gerekçelendirici sebep olmaksızın inanılabilir olduğunu iddia edebilir. Neticede Hıristiyanlar için Tanrı inancı uygun biçimde temel olabiliyorken diğer dinlerin ana inançları, kendi mensupları için neden uygun biçimde temel olamasın? Ancak eğer bu yaklaşım kabul edilebilir bir yaklaşımsa, mantıksallık açısından elimizde pek bir şey kalmaz; çeşitli dinlerin mensuplarının hepsinin birden kendi dinlerinin inançlarına sahip olmakla (eşit derecede) mantıklı davrandıklarını söylemiş oluruz yalnızca –bu inançların en azından bazıları kendi aralarında uyumsuzluk içindeyken bile. Örneğin David Tien, Neo-Konfüçyüsçü Wang Yangming'in Hıristiyan tanrıcılığıyla çelişen dini inançlarının bile Plantinga'nın teminat modeli ile teminat sahibi inanç olarak algılanabileceğini göstermiştir (Tien 2004).

Bu durum bizi ikinci bir konuya taşır. Bir inancı "uygun biçimde temel" olarak değerlendirmek ve dolayısıyla da daha fazla epistemik gerekçelendirmeye ihtiyacı olmadığını düşünmek, ilgili inancın uygunluğu üzerine fikir birliği olduğunda tartışmalı bir durum yaratmayabilir, ancak bu inanç yaygın bir anlaşmazlığın konusuysa, durum problemli hale gelir. Dolayısıyla, "Genel olarak, hafıza güvenilirdir" ifadesini uygun biçimde temel olarak kabul etmek konusunda pek bir anlaşmazlık olmasa da, "yaratı-

cı Tanrı vardır" ifadesinde durum aynı değildir. Belli bir inancı, doğruluğu veya uygunluğu konusunda görüş birliği olduğunda gerekçelendirmek gerekli değilken, bu inanç hakkında yaygın bir anlaşmazlıktan haberdar olunduğunda ve inancı baltalayan iddialarla karşılaşıldığında, bu inancı savunmak adına bazı gerekçelendirmelerin yapılmasına ihtiyaç hasıl olur. (Basinger 2002; bölüm 2-3; Griffiths 2001: 3. bölüm). Bunun ne zaman gerekli olduğunu ve yeterli gerekçelendirmeyi neyin sağlayabileceğini net biçimde belirlemek, tahmin edilebileceği gibi oldukça güçtür, ancak göründüğü kadarıyla, dini çeşitliliğin ve karşıt iddiaların farkında olmak, insanı inançlarını yeniden gözden geçirmeye (iter) itmelidir. Bazı durumlarda bu yaklaşım, kişinin kendi inançlarının uygunluğuna yenilenmiş bir güvenle bakmasını sağlarken, bazen de kişinin görüşlerini değiştirmesini gerektirebilir.

Dinsel dışlayıcılığa karşı önemli bir meydan okuma da, dini anlaşmazlıklar unsuru dolayısıyla, dini şüphecilik anlayışından kaynaklanır. Yaygın dini anlaşmazlıkların bazen belli bir dinin savlarını reddetmek için geçerli sebepler sunarak, dinsel dışlayıcılığın iddialarını baltaladığı belirtilir. Çelişen hakikat iddiaları problemini ve böylesi çelişkileri tatmin edici şekilde karara bağlamak adına net bir prosedürün var olmadığını düşündüğümüzde izlenebilecek en akıllıca yol, tüm iddiaları yanlış olarak değerlendirmek veya en azından doğrulukları yönünde hüküm vermekten kaçınmak olur.

Dini çeşitliliğe verilen bu reaksiyon genellikle epistemik denklik tezine dayandırılır. Bu teze göre, dini inanca ilişkin kanıtsal ve mantıksal yaklaşımlar, hiçbir dini geleneğin diğerlerine karşı mantıksal açıdan üstün olabileceğini söyleyemez. Ve büyük dinlerin yaklaşık bir epistemik denkliğe sahip olduklarını söylemek için de eldeki veriler yeterince belirgin değildir. Dini anlaşmazlıkları keyfi-olmayan bir yöntemle çözemediğimize göre, basit bir yaklaşımla karar vermekten sakınmamız ve hiçbir iddiayı doğru olmaya diğerlerinden daha yakın görmememiz gerekir. Denklik tezi, tüm dinler hakkında genel bir agnostisizmi veya dini çoğulculuğu desteklemek için kullanılabilir (Byrne 2004).

Peki epistemik denklik tezi yalnızca dini anlaşmazlıklar nedeniyle kabul edilmeli midir? Dini belirsizlik, evreni Hıristiyan bir tanrıcının veya Vedantin Hindu'nun ya daTerevadin Budist'in vb gözüyle yorumlamanın eşdeğer derecede makul olacağı anlamı-

nı taşır (bu yorum, kişinin bulunduğu şartlara ve deneyimlerine bağlı olarak değişecektir). Ama bu yaklaşım niçin kabul edilmeli? Gerçekten, "Tanrı vardır" önermesinin, reddedilmesi durumunda öne sürebileceği daha büyük bir kanıtsal veya mantıksal desteği yok mudur? Hindular arasında doğru olduğu düşünülen Nirguna Brahman tecrübelerini, Budistler arasında doğruluğuna inanılan Boşluk tecrübelerini kabul etmek veya Hıristiyan tanrıcılığın inandığı kişisel Tanrı'ya dair tecrübeleri kabul etmek hakikaten mantıklı mıdır? Köklerini derinlere salmış bir anlaşmazlık, bir bakış açısının doğru olmaya diğerlerinden daha yakın olmasını da, tüm dini bakış açılarının yaklaşık olarak aynı epistemik desteğe sahip olmasını da gerektirmez. Birçok felsefecinin savunduğu gibi, eğer dinlerin temel inançları mantıksallık ve hakikat açısından değerlendirilebilirse ve bazı bakış açıları diğerlerinden çok daha güçlü epistemik desteğe sahip olursa, bu durumda epistemik denklik tezinin reddedilmesi gerekir. Örneğin Keith Yandell (Yandell 1993; 1999) Advaita Vedanta Hinduizmi'nin ve Budizm'in kalbindeki belli içsel aydınlanma deneyimlerinin iddia edildiği gibi gerçeğe uygun ve kendi kendini doğrular nitelikte olmadığını, klasik Budizm'deki *anatman* (benliğin yokluğu) fikrinin tutarsız olduğunu öne sürer. Yandell, bunun da ötesinde tanrıcılığın bazı versiyonlarını kabul etmek için pozitif nedenler olduğunu, bunlar arasında Tanrı'yla ilgili esrarengiz tecrübelere ait bildirimlerden gelen kanıtlar olduğunu iddia eder. Eğer Yandell haklıysa, dünya denklik tezinin öne sürdüğü kadar dini belirsizlik içinde değil demektir.

Hıristiyan dışlayıcılığının belli bir açıklamasının gerekçelendirilip gerekçelendirilmediği iki grup belirgin konuya bağlıdır. İlki, belli ilkesel inançların (örneğin İsa'nın tüm insanlık için tek kurtarıcı olduğu; Tanrı'nın İncil'de geçen peygamberlere, diğer dinlerde benzeri olmayan şekillerde göründüğü) gerekçelendirilip gerekçelendirilmediği sorusudur. Diğer dinleri dışlayıcı veya kapsayıcı görüşlerin kabul edilmesinin gerekip gerekmediği konusunda ortaya çıkan iç anlaşmazlıklar da bu soruya dahildir. Böylesi konular büyük oranda saygı duyulan kaynaklara ve Hıristiyan inancının kendi içindeki ölçütlere (kutsal metinler ve Kilise'nin teolojik mirası) başvurularak çözüme ulaştırılır.

Ancak ikinci ve daha temel bir konu daha vardır: Her şeyden önce kişi Hıristiyan tanrıcılığını kabul etmeli midir? Hıristiyan

teolojik dışlayıcılığı, yalnızca içinde bulunduğu daha geniş çerçeve, yani Hıristiyan tanrıcılığı gerekçelendirilebilir olduğunda gerekçelendirilebilir. Bu konular grubu hakkındaki tartışma tabii ki, bu bölümün kapsamının ötesindedir. Kuşkusuz dini çeşitliliğe ilişkin farkındalığımızı göz önünde bulundurduğumuzda Hıristiyan inancının gerekçelendirilmesi ile ilgili soruların, yaygın dini anlaşmazlıkların ortaya çıkardığı zorluklardan ayrı düşünülemeyeceği de net şekilde anlaşılır. Hıristiyan tanrıcılığının akla yatkınlığı, belli oranda dini çeşitlilikten gelen zorluklara dayanma kapasitesinin bir fonksiyonudur. Böylesi durumlarda ihtiyaç duyulan şey, Ninian Smart'ın "dünya görüşü analizi" dediği şeydir, yani karşıt dünya görüşlerinin hakikat ve akla yatkınlık açısından kültürler arası ve dinler arası analizidir. Yine Smart'a göre "soft doğal teoloji"ye ihtiyaç vardır veya Hıristiyan tanrıcılığının, diğer alternatifler yerine Hıristiyan tanrıcılığını kabul etmek için iyi sebepler olduğunu uygun biçimlerde gösterme girişiminde bulunması gerekebilir (Smart 1992; 1995; Netland 2004).

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Diğer dinlere karşı alınabilecek çeşitli pozisyonları tanımlamak amacıyla, "dışlayıcılık", "kapsayıcılık" ve "çoğulculuk" gibi standart kategoriler kullanmanın avantajları ve dezavantajları nelerdir?
2 Birçok insan, teolojik dışlayıcılığın ve sosyal kapsayıcılığın farklı dinden olanlara karşı kaçınılmaz olarak hoşgörüsüzlüğe götüreceğini varsayar. Durum gerçekten böyle midir? Niçin böyledir veya değildir?
3 Yazar, (dinler arasındaki çelişen hakikat iddiaları problemini göz önünde bulundurduğumuzda) dinler arasındaki ilişki açısından benimsediğimiz herhangi bir pozisyonun, (dini çoğulculuk da dahil) en azından bazı dinlerin bazı iddialarının yanlış olmasını gerektirdiğini iddia ediyor. Katılıyor musunuz?
4 Yaygın dini çeşitliliği ve anlaşmazlıklar düşünüldüğünde belli bir dinin bilhassa doğru veya mantıklı olabileceğini düşünmek akla yakın mıdır? Bir dinin doğru olmaya diğerlerinden daha yakın olduğu iddiasını savunmanın bileşenleri ne olabilir, bu iddia neleri kapsayabilir?

5 Bir insan, bu bölümde tanımlandığı şekliyle bir yandan teolojik dışlayıcı olup bir yandan da sosyal ve kültürel boyutlarıyla dini çeşitliliği gerçekten kabul ediyor olabilir mi? Evet mi, hayır mı, neden?

Kaynakça

Basinger, D. (2002), *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, Burlington, VT: Ashgate.

Byrne, P. (2004), "It Is Not Reasonable to Believe that Only One Religion is True", içinde M. L. Peterson, R. J. Van Arragon (Der.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.

Christian, W. A. (1972), *Oppositions of Religious Doctrines: A Study in the Logic of Dialogue Among Religions*, London: Macmillan.

D'Costa, G. (1996), "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", *Religious Studies*, Sayı: 32, s. 223–32.

— (2000) *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

Griffiths, P. (2001), *Problems of Religious Diversity*, Oxford: Blackwell.

Hick, J. (1997), "The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Costa", *Religious Studies*, Sayı: 33, s. 161–66.

— (2004) *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT: Yale University Press.

Hick, J., P. F. Knitter (Der.) (1987), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

Horton, J. (1998) "Toleration", içinde E. Craig (Der.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Cilt: 9, London: Routledge.

Knitter, P. (1985), *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

Netland, H. (2001), *Encountering Religious Pluralism*, Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.

— (2004) "Natural Theology and Religious Diversity", *Faith and Philosophy, Sayı:* 21, s. 503-18.

Okholm, D. L., T. R. Philips (Der.) (1996) *Four Views on Salvation in a Pluralistic World.* Grand Rapids, MI: Zondervan.

Plantinga, A. (1983) "Reason and Belief in God", içinde A. Plantinga, N. Wolterstorff (Der.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

— (1995) "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", içinde T. Senor (Der.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

— (2000) *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

Race, A. (1982) *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

Smart, N. (1992), "Soft Natural Theology", içinde E. Thomas (Der.), *Prospects for Natural Theology: Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington, DC: The Catholic University of America Press.

— (1995) "The Philosophy of Worldviews, or the Philosophy of Religion Transformed", içinde T. Dean (Der.), *Religious Pluralism and Truth: Essays in Cross-Cultural Philosophyof Religion*, Albany, NY: State University of New York Press.

Smith, W. C. (1962), *The Meaning and End of Religion*, San Francisco: Harper & Row.

— (1974) "A Human View of Truth", içinde J. Hick (Der.), *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claims*, Philadelphia: Westminster Press.

Tien, D. W. (2004) "Warranted Neo-Confucian Belief: Religious Pluralism and the Affections in the Epistemologies of Wang Yangming (1472-1529) and Alvin Plantinga", *International Journal for Philosophy of Religion*, Sayı: 55, s. 31-55.

Wainwright, W. J. (1984), "Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief", *Religious Studies*, Sayı: 20, s. 353-66.

Yandell, K. (1993), *The Epistemology of Religious Experience*, New York: Cambridge University Press.

— (1999) *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*, London: Routledge.

— (2004) "How to Sink in Cognitive Quicksand: Nuancing Religious Pluralism", içinde M. L. Peterson, R. J. VanArragon (Der.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.

Zagorin, P. (2003), *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton: Princeton University Press.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Griffiths, P. (1991), *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis Books. (Griffiths, dini söylem ve hakikate dair isabetli bir analiz sunuyor ve dini toplulukların rakiplerine karşı kendi dini iddialarının gerçekliğini savunmak adına epistemik ve ahlaki yükümlülükleri olduğunu öne sürüyor.)

Hick, J., B. Hebblethwaite (Der.) (2001), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, Oxford: Oneworld Publications. (Dinlerin teolojisi üzerine bazı önde gelen Hıristiyan dinbilimciler tarafından kaleme alınmış yazılardan oluşan faydalı bir derleme.)

Neill, S. (1961), *Christian Faith and Other Faiths*, New York: Oxford University Press. (Yarım yüzyıl önce yazılmış olan Neill'in bu klasik çalışması, diğer dinlere karşı Hıristiyan "dışlayıcı" yaklaşımına dair net ve uzlaştırıcı bir saptama niteliğinde.)

Quinn, P. L., K. Meeker (Der.) (2000), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*.
New York: Oxford University Press. (Dini çeşitlilik ve dini çoğulculuğa ilişkin epistemolojik ve ontolojik konuların tartışılmasına dair bazı önde gelen analitik din felsefecileri tarafından yapılmış bir derleme.)

İkinci Kısım

Tanrı'nın Varlığı

Altıncı Bölüm

Kozmolojik Argüman

William Lane Craig

Giriş

Ludwig Wittgenstein için yazdığı biyografide Norman Malcolm şunları söyler:

> Bazen bir tecrübe yaşadığını, bunun da en iyi biçimde şu biçimde tanımlanabileceğini söylerdi: "Bunu yaşadığımda, dünyanın varlığına hayretle bakıyorum. O zaman şöylesi ifadeler kullanmaya meyleliyorum, 'herhangi bir şeyin var olması ne kadar olağandışı!' ya da 'Dünyanın var olması ne kadar olağandışı!'" (Malcolm 1958: 70).

Evrenin varoluşunun gizemi ki Aristo'ya göre felsefenin kökeninde yatar, kendi alanlarına yoğunlaşmış doğa bilimcilerin bile uzak duramayacağı konulardan biridir. Derek Parfit de şu soruları uygun bulur: "Hiçbir soru Evrenin neden var olduğu sorusundan daha önemli değildir: Neden hiçbir şey yerine bir şey var?" (Parfit 1998: 24).

Bu soru G. W. Leibniz'i (1951: 415; 237-9) kendi varoluşu için yeterli sebebi kendi içinde taşıyan ve dünyadaki başka her şeyin var olması için de yeterli sebebi oluşturan zorunlu bir varlığın mevcudiyetini önermeye yöneltmiştir. Leibniz bu varlığı Tanrı olarak tanımlar. Diğer yandan Leibniz'i eleştirenler ise genel olarak uzay-zaman evreninin kendisinin gerçeklere dayalı olarak zorunlu olduğunu öne sürmüştür. (Hick 1960: 733-4) Yani evrenin ebedi, kendiliğinden olan, işleyişi bozulamaz ve yok edilemez olduğunu söylerken, mantıksal açıdan zorunlu bir varlık talebini

de görmezden gelmişlerdir. David Hume da (1947: 9. bölüm, s. 190) şöyle sorgulamıştır: "Neden maddesel evren, mevcudiyeti zorunlu Varlık olamıyor?" Hatta şöyle söyler: "Ezelden beri varolan bir şeyin nasıl olur da bir kaynağı olabilir, nihayetinde böylesi bir ilişki, zamanda öncelik ve varoluşun başlangıcı anlamına gelir." Evrenin varoluşu hakkında doğaüstü bir temel sunmak üzere evrenin ötesine gitmenin bir garantisi yoktur. Bertrand Russell'ın Frederick Copleston ile BBC Radyo'sundaki tartışmasında kısa ve öz biçimde söylediği gibi: "İşte bir evren var ve hepsi bu" (Russell ve Copleston 1964: 175).

Leibnizci Bir Argüman

Ama gerçekten hepsi bu mu? Hume-Russell bakış açısına göre evren, nedensiz bir rastlantıdır, sebebi veya kaynağı olmadan ebediyen var olur. Bu bakış açısıyla evrenin varoluşuna dair açıklamasız kalırız. Leibniz ise, kendisine ait Yeter Sebep İlkesi temelinde böylesi bir bakış açısını reddeder. Yeter Sebep İlkesi, "Niçin öyle olduğuna ve başka türlü olmadığına dair yeterli sebep olmadığı sürece hiçbir unsur gerçek veya var olamaz, hiçbir saptama doğru olamaz" der. Leibniz'in bu ilkesi bazı sezgisel dayanaklar içerse de, eleştirmenler *The Monadology*'de ortaya konduğu şekliyle Leibniz'in ilkesini, her unsurun bir açıklaması olamayacağı düşüncesiyle reddetmişlerdir. Çünkü mesela bütün mümkün önermelerin toplamı olarak ifade edilen BCCF [Büyük Rastlantısal Birleşik Unsur] için bir açıklama olamaz. Zira böylesi bir açıklama rastlantısal bir unsur bildirirse, bu durumda açıklanan bu unsurun da elzem olması gerekir, bu da imkânsızdır, çünkü BCCF rastlantısaldır. Dolayısıyla, her unsurun bir açıklaması olamaz.

Bazı tanrıcılar bu itiraza, insanın nihayetinde açıklayıcılık konusunda bir durma noktasına geleceğini kabul ederek karşılık verir; bu noktaysa nedensiz bir unsurdur, mevcudiyeti açıklanamayan bir varlıktır. Örneğin, Richard Swinburne (1991: 7. bölüm), "Hiçbir şey yerine neden bir şey var?" sorusuna verdiği cevapta, nihayetinde rastlantısal bir varlığın nedensiz varoluşuna varacağımızı öne sürer. Bu varlık kendi varoluşunun açıklanmasına hizmet etmeyecektir (ve dolayısıyla da soru cevapsız kalır), ancak başka her şeyin varlığını açıklayacaktır. Swinburne, Tanrı'nın, ne-

densiz Yüce hariç her şeyin niçin var olduğuna dair en iyi açıklama olduğunu öne sürer, çünkü eşsiz ve sonsuz bir varlık olarak Tanrı, çeşitlendirilmiş ve sonlu evrene göre daha yalın bir varlıktır. Hume ve Russell, nedensiz bir Yüce'nin var olması gerektiğini düşünmekte haklıydı, ancak böylesi bir anlaşılmaz varlığı fiziki evrendeki verilerle tanımlamaya çalışarak hata yaptılar.

Diğer tanrıcılar da Leibnizci argümanı, Tanrı'nın rastlantısal bir varlık olduğunu söyleyen belirsiz pozisyona geri çekilmeden savunmanın yollarını aramıştır. Bunu yaparken de ya bir BCCF olduğu varsayımına karşı çıkmışlar veyahut da ona dair kabul edilebilir bir açıklama bulmaya çalışmışlardır. Örneğin, Alexander Pruss (2006), bir BCCF'nin varlığının, tabiatı gereği paradoksik olabileceğini (tüm hakikatler bütünüyle kıyaslanabilir), böylelikle de var olduğunun varsayılamayacağını öne sürmüştür. "Ancak eğer böyle bir unsur varsa", der Pruss, "o zaman bu unsurun açıklaması, Tanrı'nın her bir dünyayı yaratmak için varolan sebepleri tarttığı ve hangi dünyayı yaratacağına özgürce karar verdiği şeklindeki elzem hakikat içinde bulunabilir". Dahası, BCCF'nin bazı rastlantısal hakikatlerle açıklanamayacağı iddiası, hiçbir rastlantısal hakikatin kendi kendini açıklayabilir olmadığını varsayar. William Vallicella (1997) BCCF'nin doğru olmasının sebebi olarak, bileşenlerinden her birinin doğruluğuna işaret eder. Gerçekten de BCCF'nin niçin doğru olduğunu açıklamak için atomik bileşenlerinin doğruluğunun açıklanmasından fazlasına gerek yoktur ve bunların her birinin doğruluğu adına açıklama mevcuttur. Buradan hareketle de, Leibniz'in Yeter Sebep İlkesi formülasyonu oldukça savunulabilir durumdadır.

Nihayetinde bu tartışma bir şekilde akademik bir tartışmadır, çünkü kozmolojik argümanın başarılı olması, Yeter Sebep İlkesi'ne dair Leibniz'in kendi versiyonu gibi güçlü bir dayanak noktasına bağlı değildir. Örneğin Leibnizci bir kozmolojik argüman savunucusu, rastlantısal olarak varolan herhangi bir şey için, o şeyin niçin var olduğuna dair bir açıklama olduğu fikrine bağlı kalarak argümanını oluşturabilir. Veya yine, açıklama ister kendi doğasından gelen, ister zorunluluktan doğmuş, isterse de dışsal bir kaynak tarafından var edilmiş olsun; varolan her şeyin varoluşuna dair bir açıklama olduğunu öne sürebilir. Veya bu savunucu, daha geniş kapsamlı olarak herhangi bir rastlantısal durumda, ya o durumun niçin var olduğuna dair bir açıklama olduğunu ya da

niçin bir açıklamaya ihtiyaç duyulmadığına dair bir açıklama olduğunu söyleyebilir. Bunların hepsi Yeter Sebep İlkesi'ne ilişkin daha mütevazı, paradoksik-olmayan ve göründüğü kadarıyla makul versiyonlardır.

Buradan hareketle, Leibnizci bir kozmolojik argümanın basit bir versiyonunu aşağıdaki şekilde formüle edebiliriz:

1 Varolan her şeyin varoluşuna dair bir açıklama vardır, bu açıklama varoluşun kendi doğasından gelen zorunluluktan doğabilir ya da dışsal bir kaynak tarafından var edilmiş olabilir.
2 Eğer evrenin varoluşuna dair bir açıklama varsa, bu açıklama Tanrı'dır.
3 Evren vardır.
4 Dolayısıyla evrenin varoluşuna dair açıklama Tanrı'dır.

(1) no'lu önerme, Yeter Sebep İlkesi'nin güçlü versiyonlarına karşı yapılan itirazlardan kaçınabilen, daha mütevazı bir versiyondur. Çünkü (1) no'lu önermenin varoluşuna dair açıklama olması için, yalnızca varolan herhangi bir *şey* gerekir. Bu önerme, dünyayla ilgili nedensiz *unsurların* var olmasıyla uyumludur. Bu önermeyi dışarıda bırakan durum ise, bir şeyin açıklamasız şekilde varolabilmesidir. (1) 'e göre iki tür varlık vardır: Elzem varlıklar, yani kendi doğaları itibariyle varolan ve dolayısıyla varoluşları için dışsal bir kaynak gerektirmeyen varlıklar ve rastlantısal varlıklar, yani varoluşlarına kendileri dışında dış faktörlerin neden olduğu varlıklar. Çoğu varlık birinci gruba girerken, aşina olduğumuz fiziksel objeler ikinci tür varlık grubuna dahildir.

Bu ilke en azından kendi muhalifine göre daha makul görünmektedir. Burada akla Richard Taylor'ın ormanda yürürken yarı saydam bir top bulması örneği geliyor (Taylor 1991: 100-1). Topun açıklanamayacak şekilde var olması iddiası oldukça tuhaf bulunabilir ve topun büyüklüğünü artırmak, hatta evrenle eş hacimde olana kadar artırmak, topun varoluşuna dair bir açıklama getirilmesi ihtiyacını ortadan kaldırmaz.

Crispin Wright ve Bob Hale (1992: 128), açıklanabilirliğin geçerli pozisyon olduğunu, bu yüzden açıklama gerekliliğinin istisnaları söz konusu olduğunda, bu istisnaların gerekçelendirme gerektirdiğini kabul ederken, istisnanın, rastlantısal evren durumunda gerekçelendirilmiş olduğunu da savunur, çünkü rastlan-

tısal evrene dair bir açıklama getirilmesi ihtiyacı, şu kısıtlayıcı ilke tarafından gereksiz hale getirilir: *Bir (fiziksel) duruma ulaşılmasının açıklaması, nedensel olarak kendinden önce gelen ve içinde kendisinin olmadığı bir duruma değinmelidir.* Bu ilkeye göre, evrenin varoluşuna dair herhangi bir açıklama, nedensel olarak kendinden önce gelen ve içinde evrenin var olmadığı bir duruma değinmelidir. Ancak fiziksel açıdan boş bir dünya herhangi bir şeye sebep olmayacağına göre, evrene dair bir açıklama yapılması talebi absürt hale gelir ve gereksizleşir. Bu uslamlama yöntemi, sorunu, ateizm açısından açık biçimde halledilmiş sayar. Zirabu hipotezi bir kenara bırakırsak, nedensel olarak öncül bir durumun, fiziksel bir durum olması gerektiğini düşünmek için herhangi bir sebep yoktur. Tanrıcı, Wright ve Hale'in ilkesini çok da sınırlayıcı olmayan bir ilke olarak görecektir, çünkü fiziksel evrenin niçin var olduğuna dair açıklama, nedensel olarak öncül bir fizik-dışı durum ve de Tanrı'nın varlığını ve iradesini içeren bir durum aracılığıyla getirilebilir, getirilmelidir.

Önerme (2) ise, aslına bakılırsa, Hume ve Russell tarafından söylenmiş tipik ateist sert sözlerin karşılığıdır; ateist bakış açısına göre evren nedensiz ve salt rastlantısal bir şey olarak var olmuştur. Tanrı'nın olmayışıyla beraber, evrenin açıklanamayacak şekilde var olduğunu öne süren ateistler, *eğer ateizm doğruysa bu durumda evrenin varoluşuna dair açıklama yoktur* düşüncesini onaylaylar, aynı zamanda da mantık açısından eşdeğer bir iddiayı, *eğer evrenin varoluşuna dair bir açıklama varsa, bu durumda ateizm doğru değildir, yani Tanrı vardır* düşüncesini kabul etmiş olur. Dolayısıyla çoğu ateist dolaylı olarak (2) no'lu önermeye inanır.

Dahası, (2) no'lu önerme, kendi içinde de oldukça makul görünür. Çünkü eğer evren, tanımı itibariyle, fiziksel gerçekliğin tümünü içeriyorsa, bu durumda evrenin sebebinin (en azından evrenin varoluşundan önce nedensel olarak) zamanın ve mekânın ötesinde olması gerekir, dolayısıyla zamansal veya maddesel olamaz. Böylesi bir tanıma dahil olabilecek iki tür şey vardır: Soyut bir obje ya da bir zihin. Ancak soyut objeler nedensel ilişkilere katılmaz. Söz konusu soyut objeler ister matematik objeler, önermeler, metafizik özellikler olsun ister birçok filozofun var olduğunu kabul ettiği bir sürü başka soyut obje olsun, kavramsal olarak bunlar nedensel açıdan kısırdır ve bu yüzden de hiçbir şeyi etkileyemez. Ama zihin, bunların aksine bizim bütün nedenlerden

yakından haberdar olmamızı sağlayan kaynaktır, bu esnada biz de kendi irademizin nedensel etkinliğini deneyimleriz. Buradan hareketle evrenin varlığına dair açıklama, evrenin dışsal, aşkın, kişisel bir kaynak oluşudur –bu da "Tanrı"nın anlamlarından biridir.

Son olarak (3). önerme aşikâr olanı, yani bir evrenin var olduğunu söyler. Buradan hareketle de Tanrı vardır denilebilir.

Ateist, evrenin varoluşuna dair bir açıklama olduğunu söylerken, bu açıklamanın dışsal bir zeminde değil, kendi doğasından gelen zorunlulukta yattığını, bir başka deyişle (2) 'nin yanlış olduğunu iddia ederek bu Leibnizci argümana yanıt vermekte özgürdür. Ancak bu yaklaşım, ateistlerin benimsemeye çok da hevesli olmadıkları aşırı cüretkâr bir iddiadır. Şunu açıkça söyleyebiliriz ki, evrenin rastlantısallığına dair sağlam bir sezgimiz de vardır. İçinde hiçbir somut objenin var olmadığı muhtemel bir dünya, tasavvur edilebilir görünmektedir. Aşina olduğumuz başka konularda genellikle yerleşik sezgilerimize güveniriz ve evrenin rastlantısallığıyla ilgili olarak bunun tersini yapacaksak eğer, bu durumda tanrıcı-olmayan kişi, böylesi bir şüphecilik için tanrıcılıktan kaçınmak arzusu dışında başka sebepler de bulmalıdır.

Dahası, evrenin kendi doğasından gelen zorunluluktan dolayı var olmadığını düşünmek için sağlam sebeplerimiz var. Dünyada gözlemlediğimiz makroskobik objelerin herhangi birinin ve (ya) tümünün varolmayışını tasavvur etmek kolaydır; aslında, geçmişte belli bir noktadan öncesine kadar hiçbiri var olmamıştı. Maddenin temel parçacıkları veya yapı taşlarına gelince (ister tanecik ister lif olsun), makroskobik objelere ait mevcut tüm mikroskobik bileşenlerin yerlerini başka tanecik veya liflere bıraktığı bir dünya tasavvur etmek de kolaydır. Tümüyle farklı parçacıklardan oluşan bir evrenin var olmasının da oldukça mümkün göründüğünü söyleyebiliriz. Eğer durum böyleyse, o zaman evren kendi doğasından gelen zorunluluktan dolayı var olmaz, çünkü tamamıyla farklı parçacıklar dizisinden oluşmuş bir evren bizimkiyle aynı evren değildir. Buradaki mesele, evreni kendi içinde bir obje olarak düşünüp düşünmediğimizdir. Bir parça mermer, aynı biçime sahip farklı bir mermer parçasıyla aynı değildir ya da (bir küme veya grup düşündüğümüzde), bir kuş sürüsü başka kuşlardan oluşmuş benzer bir sürüyle aynı değildir, hatta parçacıkların kendilerinin ötesinde, hiçbir şey aynı değildir. Makroskobik objeler için, bu objeler rastlantısal olduklarında, yapı taşları olan malzemeler zorunludur de-

nilebilir, ancak bu ifade materyal objelerin temel yapı taşları olan parçacıklar için kullanılamaz, çünkü onların ötesinde başka malzeme yoktur. Sanırım hiçbir ateist, bazı parçacıkların, nitelik olarak sıradan olanlarla benzer olmalarına rağmen, metafizik olarak "zorunlu olmak" gibi özel, esrarengiz bir özelliğe sahip olduğunu iddia etmek cüretini göstermeyecektir. Burada söz konusu olan ya hep ya hiç durumudur. Ancak hiç kimse her bir parçacığın kendi doğasından gelen zorunluluktan dolayı var olduğunu düşünmez. Yani böylesi parçacıklardan oluşan evren de kendi doğasından gelen bir zorunluluktan dolayı var olmaz.

Bu noktada belki, Bede Rundle'ın dile getirdiği *hiçbir şey kendi doğasından gelen bir zorunluluktan dolayı var olmazken, yine de bir şeylerin var olması zorunludur* ifadesi üzerinde durulabilir. Rundle, geniş anlamda hiçbir şeyin var olmamasının mantıken imkânsız olduğu konusunda tanrıcılarla hemfikirdir (farklı sebeplerden dolayı olsa da); ancak ona göre bu unsurdan yola çıkılarak ulaşılabilecek uygun sonuç, zorunlu bir varlığın var olduğu sonucu değildir, aksine bazı rastlantısal varlıkların veya başka varlıkların var olmasının gerektiğidir. Kısacası, (1) numaralı önerme, Rundle'ın bakış açısına göre yanlıştır.

Alexander Pruss (2005: 210) Rundle'ın görüşünün aşırı yersiz bir sonucu olduğunu vurgulamıştır. Çeşitli şeylerin varolmayışı hakkındaki hiçbir iddia bağlaşımının, örneğin tek boynuzlu bir atın var olmasını gerektirmediğini söylemek, makul bir yaklaşımdır. Nihayetinde, bazı şeylerin var olmadığı gerçeği, bazı başka şeylerin var olmasını nasıl gerektirebilir? Ancak Rundle'ın bakış açısına göre "Dağlar yoktur, insanlar yoktur, gezegenler yoktur, kayalar yoktur... [tek boynuzlu at olmayan her şey dahil olmak üzere hiçbir şey yoktur]" bağlaşımı, tek boynuzlu atın var olmasını gerektirir! Çünkü eğer rastlantısal varlıkların var olması zorunluysa ve listedeki diğer rastlantısal varlıklardan hiçbiri var olmuyorsa, bu durumda elimizde kalan tek varlık tek boynuzlu at olur. Dolayısıyla, belli şeylerin varolmayışına dair bir bağlaşım, akla en uzak sonucu, tek boynuzlu bir atın var olmasını gerektirir (zorunlu olarak içerir-ed).

Bunun da ötesinde, Rundle'ın görüşünde, mümkün olan her dünyada rastlantısal varlıkların niçin var olacağını açıklayacak bir yön yoktur. Metafizik olarak zorunlu hiçbir varlık olmadığı için, rastlantısal varlıkların mümkün olan her dünyada var ol-

masına neden olabilecek hiçbir şey olmadığı gibi her dünyanın neden rastlantısal varlıklar içerdiğine dair bir açıklama da bulunmaz. Rastlantısal varlıklardan yoksun bir dünya konseptinde mantıken kesin bir tutarsızlık yoktur. Mümkün olan her dünyada rastlantısal varlıkların var olduğunu ne açıklayabilir? Mümkün dünyaların sonsuzluğu göz önünde bulundurulduğunda, bu dünyaların hepsinde birden rastlantısal varlıkların açıklanamaz şekilde var olması ihtimali, rasyonel olarak çok düşüktür. Dolayısıyla, Rundle'ın hipotezinin gerçek olması ihtimali efektif olarak sıfırdır. Rundle bu güçlükten, rastlantısal varlıkların var olmalarının sebebi olarak maddenin varlığının zorunluluğunu öne sürerek kaçınamaz, çünkü maddenin temel yapı taşlarından hiçbiri, maddenin kendisi rastlantısal olacak şekilde, kendi doğasından gelen bir zorunlulukla var olamaz gibi görünmektedir. Maddenin (olası) her dünyada açıklanamaz şekilde var olması ihtimali yok denecek kadar azdır.

Ele aldığımız Leibnizci argümanın önermelerinin hepsi, olumsuzlamalarından daha makul görünmektedir. Bunun sonucu olarak da evrenin niçin var olduğu sorusunun akla uygun yanıtı, Tanrı'da bulunabilir.

Kelam Argümanı

Aslında Hume-Russell bakış açısı, yukarıdaki görüşlerden daha bile mantıksızdır. Çünkü Hume ve Russell evrenin açıklamasız veya sebepsiz var olduğunu ileri sürerek; Hume'un kelimeleriyle "ezelden beri" evrenin var olduğunu, yani evrenin hiçbir zaman var olmaya başlamadığını söylemiş olur. Evreni başlangıçsız ve sonsuz bir varoluş olarak düşünürsek, onun nedensiz bir rastlantı olduğunu söyleyen doğa bilimciyi bile geçmiş oluruz. Ama evrenin bir başlangıcı varsa, bu durumda hiçbir şeyden sebepsizce ortaya çıktığını düşünmek anlamsız görünür. Evrenin varlığı metafiziksel zorunluluk olarak da açıklanamaz; açıklanabilir olsaydı her daim var olmuş olurdu. Dolayısıyla, eğer evrenin bir başlangıcı vardıysa, insan, evrenin varlığına dair açıklamayı onu var eden evren ötesi bir sebepte bulmalıdır.

Bu argüman, *kelam* adı verilen Ortaçağ İslam teolojisinin merkezindeydi. (kelam, "sözcük" anlamına gelir ve geniş anlamda belli bazı teolojik yaklaşımların ifadesidir). Bir tür kozmolojik

argüman olan *kelam*'a ilgi, günümüzdeki astronomik keşiflerle yeniden canlanmıştır; bu keşiflerle birlikte Ortaçağ'da bilinmeyen ampirik kanıtlar elde edilerek argümanın anahtar önermelerine destek sağlanmıştır. Kelam kozmolojik argümanının basit bir versiyonu aşağıdaki gibidir:

1 Var olmaya başlayan her şeyin bir sebebi vardır.
2 Evren var olmaya başlamıştır.
3 Dolayısıyla, evrenin bir sebebi vardır.

Evrenin bir sebebi olmasının ne anlama geldiğine dair yapılan kavramsal analiz, bu varlığın teolojik açıdan önemli bazı özelliklerini ortaya koymaya yardımcı olur.

(1). önerme net şekilde doğru görünmektedir –en azından olumsuzlamasından daha doğru görünmektedir. Bir şeyin hiçbir şeyden var olamayacağı şeklindeki metafizik sezgiye dayanmaktadır. Bir şeylerin birdenbire, sebepsiz şekilde hiçbir şeyden varoluş haline geçebileceğini önermek, ciddi biçimde metafizikle ilgilenmeyi bırakıp büyüye inanmaya benzer. Dahası, eğer bir şeyler gerçekten sebepsiz şekilde hiçbir şeyden var olabiliyor olsalardı, bu durumda niçin herhangi bir şeyin ya da her şeyin sebepsiz şekilde hiçbir şeyden var olmadığı sorusu açıklamasız kalırdı. Son olarak, ilk önerme sürekli olarak deneyimlerimizle doğrulanır. Dolayısıyla doğa bilimci olan ateistler, bu önermeyi kabul etmek adına en güçlü sebeplerden birine sahiptir.

Genellikle kuantum fiziğinin (1) no'lu önerme için istisna teşkil ettiği, çünkü atomaltı düzeyde olayların sebepsiz gerçekleştiği söylenir. Ancak bu itiraz, yanlış anlamalar üzerine kurulmuştur. Birincisi, atomaltı olayların sebepsiz olduğu konusunda bütün bilim insanları hemfikir değildir. Günümüzde birçok fizikçi, kuantum fiziğin bu yaklaşımından (Kopenhag Yorumu denen görüş) memnun değildir ve deterministik (rastgele olmayan) teoriler keşfetmektedir (David Bohm'un teorisi gibi). Dolayısıyla, kuantum fiziği (1) no'lu önerme için kanıtlanmış bir istisna değildir. İkincisi, geleneksel, indeterminist (belirlenemezci) yoruma göre bile, partiküller varoluş haline hiçbir şeyden geçmez, kuantum vakumu içinde saklı enerjinin spontane dalgalanma hareketleriyle meydana gelir: Bu da ortaya çıkışlarına dair belirlenemezci bir sebep oluşturur. Yani, kuantum fiziğinin, varlıkların ortada bir

sebep olmadan var olmaya başlayabileceklerini ispatladığı iddiasının temeli yoktur; evrenin sebepsiz yere, kelimenin tam anlamıyla hiçbir şeyden varlık haline atlamış olmasını ise kesinlikle ispatlamaz.

Daha tartışmalı önerme, yani (2), hem tümdengelimsel, felsefi önermelerle hem de tümevarımsal, bilimsel argümanlarla desteklenebilir.

İlk Tümdengelimsel Argüman

(2). önerme için ele alacağımız ilk argüman, *gerçek bir sonsuzun var olmasının imkânsızlığı* üzerine kurulu argüman (2. 1) olacak. Bunu aşağıdaki gibi formüle edebiliriz:

2. 11 Gerçek bir sonsuz var olamaz
2. 12 Olayların geriye dönük zamansal sonsuz olması, gerçek bir sonsuzluktur.
2. 13 Bu nedenle olayların geriye dönük zamansal sonsuzluğu var olamaz.

Evren, geçmiş olayların zamansal silsilesinden ayrı olmadığı için, evrenin var olmaya başlamış olması gerekir.

Önerme (2. 11)'i ele alalım. Gerçek bir sonsuzla kastedilen, bir *t* zamanında 0, 1, 2, 3.... gibi herhangi bir doğal sayıdan daha fazla sayıda, belli ve farklı elemanı bulunan herhangi bir dizidir. (2. 11)'in yanlışlığının, Georg Cantor'ın gerçek sonsuz üzerine yaptığı çalışma ve ardından küme teorisindeki gelişmelerle ispatlandığı düşünülür. Ancak ontolojik finitist (soncu) haklı olarak bu iddianın, gerçek sonsuzun matematiksel varoluşunun sezgici inkârını yanıtsız bıraktığını düşünmekle kalmaz, daha önemlisi, matematiksel objelerin ontolojisine dair Platoncu-olmayan görüşlere karşı da yanıt vermediğini öne sürer. Bunlar ayrı soru(n) lardır ve Platoncu-olmayanların çoğu, gerçek sonsuzun matematiksel meşruiyetini reddetmek gibi sezgici bir aşırılığa gitmeyi tercih etmezdi; onlar yalnızca belli varlıkların matematiksel varoluşlarının kabul edilmesinin, bu minval objelerin metafizik gerçekliğine ontolojik bir inanç duymak anlamına gelmediğinde ısrar ederdi. Cantor'ın sistemi ve küme teorisi, belki basitçe bir söylem evreni olarak, benimsenmiş belli aksiyom ve konvansiyonlara dayalı bir matematik sistem olarak ele alınabilir. Matematik objelere

ilişkin Balaguer'in kurguculuğu (Balaguer 1998; 2001; 2004) veya Chihara'nın Konstrüktivizmi (Chihara 1990; 2004) gibi anti-realist görüşlerde, sonsuz sayıda olmasını bir yana bırakırsak, hiçbir matematiksel obje yoktur. Gerçek sonsuz, kabul edilmiş söylem evreni dahilinde verimli ve tutarlı bir kavram olarak düşünülebilirken, diğer yandan mekân-zamansal dünyaya da aktarılamaz, çünkü bu aktarım mantığa aykırı absürtlükler içerir.

Bu önermeyi desteklemenin belki de en iyi yolu, ünlü Hilbert'ın Oteli (büyük Alman matematikçi David Hilbert'ın parlak bir fikri) gibi düşünce deneyleri kullanmaktır. Hilbert'ın Oteli, bir gerçek sonsuz, gerçek dünyada bir örnekle somutlaştırıldığında ortaya çıkabilecek çeşitli absürtlüklere işaret eder (Gamow 1946: 17). Bu vakadaki absürtlük yalnızca uygulamada görülen ve fiziksel bir durum değildir. Tamamen doluyken insanların yerlerini değiştirerek hesapsız sonsuzlukta yeni misafir ağırlayabilen bir otelin var olması, ontolojik olarak da absürt görünmektedir. Daha kötüsü, eğer böyle bir otel gerçekte var olabilseydi, bu olay bizi sonlu ötesi (*transfinite*) aritmetikle sağlaması yapılamayan durumlara ve nihayetinde mantıksal çelişkilere götürürdü. Çünkü sonlu ötesi aritmetikte, sonsuz niceliklerin sonsuz niceliklerden çıkarılmasına ve sonsuz niceliklere bölünmesine ilişkin ters işlemlere izin verilmezken, bu durum gerçek insanlarla dolu gerçek bir otelde gerçekleşmiş olabilirdi. Böylesi hallerde aynı nicelikleri aynı niceliklerden çıkarıp aynı olmayan farklar bulmak gibi, mantıksal olarak imkânsız durumlarla karşılaşılır.

Howard Sobel (2004: 186-7) bu tür durumların "görünürde zararsız" iki prensibi çatışma içine soktuğunu gözlemlemiştir. Şöyle ki:

(i) Bir M çokluğunda, elemanlarının sayısında 1-1 tekabül etme durumu varsa, M' çokluğunda olduğundan daha çok şey yoktur.

Ve

(ii) M çokluğunda, M', M çokluğunun uygun bir alt-çokluğundaysa, M' çokluğundan daha çok şey vardır

Bu iki prensibi birden aşağıdaki önermeyle bir arada kullanamayız:

(iii) Gerçek sonsuz bir çokluk vardır.

Sobel'e göre burada yapılacak seçim basittir: "Cantor'dan aldığımız seçim, uygun alt-çokluk koşulunu sonlu çokluklarla sınırlarken (i) önermesine bağlı kalmaktır. Bu yolla karşılaştırılabilir sonsuz çokluklara 'sahip oluruz'".

Ancak Sobel'in bahsettiği Cantor'dan alınan seçim, sezgiciliği sonsuz küme teorisi lehine reddetmek üzere, matematik camiası tarafından yapılmış bir seçimdir. Sezgicilik, (yalnızca potansiyel sonsuza imkân tanır) matematiği, çoğu matematikçi tarafından kabul edilebilir hale getirmek için fazlasıyla radikal biçimde budar. Fakat, halihazırda işaret edildiği gibi, bu seçim, metafizik çıkarımları geçerli kılmaz. Metafizikçi, (i) ile (iii) arasındaki tutarsızlığı çözmek adına gözden çıkarılması (veya kısıtlanması) gerekenin neden (ii) olduğunu bilmek ister. Bunun yerine neden yalnızca küme teorisi konvansiyonu olan (i) reddedilmez veya sonlu çokluklarla sınırlanmaz? Daha önemlisi, açıkça zararsız görünen (i) ve (ii) yerine neden (iii) reddedilmez? (iii) diğer prensiplerin zararsızlığına sahip değildir kesinlikle ve ondan vazgeçmek bize hem (i)'i hem de (ii)'yi doğrulama imkânı verir. Matematikte, ontolojimizin içine almadan karşılaştırılabilir sonsuz çokluklara "sahip olabiliriz". Ontolojik açıdan da, gerçek sonsuz çokluklar meydan getirecek absürtlükler olmadan daha iyi durumda olduğumuzu söyleyebiliriz.

Dolayısıyla Sobel (ii)'nin yanlışlığı için *argümana* ihtiyaç duyar. Yalnızca (i) ve (iii) doğruysa (ii) yanlıştır demek yetersiz olur, çünkü bu sadece üç önermenin bağdaşmazlığını pekiştirmek anlamına gelir. (iii)'e karşı çıkanlar, eğer (iii) doğru olsaydı, böylesi bir çokluk hususunda (i) doğru olurdu iddiasında bulunabilir (Sobel'in de inandığı gibi) ve yine eğer (i) ve (iii) doğru olsaydı, o zaman çeşitli mantık dışı durumlar ortaya çıkabilirdi diye de iddia edebilir. Ancak bu durumlar gerçekten imkânsız olduğu için, bunun sonucu olarak (iii)'ün doğru olması mümkün olmaz. Bu uslamlamayı çürütmek için eğer (i) ve (iii) doğru ise, (ii) yanlıştır demekten daha fazlası yapılmalıdır, çünkü bu yaklaşım yalnızca eğer bir gerçek sonsuz var olmuş olsaydı ve tekabüliyet ilkesi bu gerçek sonsuz açısından geçerli olsaydı, o zaman ilgili durumların ortaya çıkacağı düşüncesini pekiştirir ki bu da tartışma konusu değildir.

(2. 12)'nin doğruluğu aşikâr görünmektedir. Bunun sonucu olarak geçmiş olaylar silsilesinin sonlu olması ve bir başlangıcının olması gerekir.

İkinci Tümdengelimsel Argüman

Önerme (2) için ele alacağımız ikinci felsefi argüman (2. 2) no'lu argümandır ve bu *ardışık toplamayla gerçek sonsuzluğun oluşmasının imkânsızlığı* düşüncesine dayanır. Argümanı şu şekilde formüle edebiliriz:

2. 21 Zamandaki olaylar silsilesi, ardışık toplamayla oluşmuş bir toplamdır.
2. 22 Ardışık toplamayla oluşan bir toplam, gerçek anlamda sonsuz olamaz.
2. 23 Böylece, zamansal geçmiş olaylar silsilesi, gerçek sonsuz olamaz.

Zamandaki olaylar silsilesi evrenden ayrı olmadığı için, bunun neticesi olarak evren var olmaya başlamıştır.

(2. 21) oldukça açık görünebilir, ancak bir kipli (dinamik) zaman teorisinin doğruluğunu gerektirir. Kipsiz (statik) bir zaman teorisinin savunucuları zamansal oluşun gerçekliğini reddettiği için, geçmiş olaylar silsilesinin ardışık toplamla oluştuğunu da reddeder. Diğer yandan, kipsiz zaman teorisinin yanıldığını ve zamansal oluşun gerçek olduğunu düşünmek için de güçlü sebepler vardır (Craig 2000a; 2000b; 2001).

Bu durumda anahtar önerme (2. 22)'dir. Bazen buna sonsuzu geçmenin imkânsızlığı da denir. Zamansal varoluş, bizim bugüne "ulaşmış" olmamız için, deyim yerindeyse sonsuz sayıda (gelip geçmiş) olaydan geçmiştir. Ancak şimdiki olaydan önce, hemen ondan önceki olayın gelmesi gerekirdi; ve ondan önce de bir önceki olayın... Bu durumunda *ad infinitum* (sonsuz biçimde) böyle devam etmesi gerekirdi. Böyle olunca da, hiçbir olay hiçbir zaman vasıl olamazdı, çünkü zaman akıp geçmeden önce, daima daha önce gerçekleşmiş olması gereken bir olay olacaktır. Dolayısıyla, eğer geçmiş olaylar serisi başlangıçsız olsaydı, şimdiki olay vuku bulamazdı ki bu da absürt bir durumdur.

Sıklıkla itiraz edilen nokta, bu tür bir argümanın usulsüz bir şekilde, sonsuz uzaklıktaki bir geçmişte, bir başlangıç noktası gerektirdiği ve sonra da o noktadan bugüne gelmenin imkânsız olduğunu ileri sürdüğü şeklindedir, halbuki gerçekten de verili herhangi bir geçmiş noktadan şimdiki zamana yalnızca sonlu bir uzaklık vardır, bu uzaklık da kolayca geçilir (Mackie 1982: 93; Sobel 2004: 182). Ancak argümanın taraftarları geçmişte sonsuz şekilde uzak

bir başlangıç noktası olduğunu varsaymamıştır. Bir uzaklığı geçmek, o uzaklığın gereken her bölümünü aşmaktır. Benzer şekilde, geçiş, geçilen uzaklığın bir başlangıç veya bitiş noktası olmasını ya da ilk veya son bölümü olmasını gerektirmez. Hiçbir başlangıcın olmaması, sonsuz şekilde uzak bir başlangıcın bile olmaması unsuru, sorunu yalnızca daha da büyütür, azaltmaz. Sonsuz geçmişin ardışık toplama ile oluşturulmuş olabileceğini söylemek, bir insanın -1'de bitecek şekilde tüm negatif sayıları yazmayı başarmış olduğunu söylemek gibidir. Ve argümanın taraftarları, verilen herhangi bir geçmiş andan şimdiki zamana yalnızca sonlu bir uzaklık olduğu iddiasının, konuyla ne ilgisi olduğunu da sorabilir. Çünkü soru, serinin sonlu bir bölümünün değil, bütün serinin nasıl oluşturulabileceği sorusudur. Serinin her bir *sonlu* parçası ardışık toplamayla oluşturulabileceği için bütün *sonsuz* serinin de böyle oluşabileceğini düşünmek yanılgıya düşmek olur.

Önermelerin doğruluğu göz önünde bulundurulduğunda, geçmiş fiziksel olayların zamansal serilerinin sonsuz olmadığı ve evrenin var olmaya başladığı sonucuna ulaşılır.

İlk Tümevarımsal Argüman

(2) için ortaya koyulabilecek üçüncü bir argüman, evrenin genişlemesine dair kanıtlara dayanan tümevarımsal bir argümandır. Big Bang modeli, evrenin materyal içeriğinin önceden varolan, boş bir uzaya doğru genişlemesini tasvir etmez, daha ziyade uzayın kendisinin genişlemesini anlatır. Zamanda geriye dönüşün anlamı kavrandığında, uzay-zaman eğriliği bir tekilliğe ulaşılana kadar gittikçe daha büyük hale gelir, bu tekillik noktasında uzay-zaman eğriliği sonsuz olur. Böylece bu tekillik, uzay-zamanın kendisine bir sınır veya uç oluşturur.

20. yüzyıl kozmolojisi, genişleyen evrene dair makul modeller geliştirmek adına uzun bir dizi başarısız girişime tanıklık etmiştir; bu modellerin, standart model tarafından öngörülen mutlak başlangıç düşüncesini değiştirmesi de amaçlanmaktadır. Böylesi modeller mümkün olmakla beraber, bilim camiasının, bu modellerin hiçbirinin Big Bang teorisinden daha muhtemel olamayacağı yönünde baskın bir hükmü vardır. Geleneksel Big Bang teorisi kadar öngörülerinde başarılı olmuş, matematiksel açıdan tutarlı ya da kanıtlarla bu derece kuvvetlendirilmiş bir model daha yoktur. Örneğin Salınımlı Evren Teorisi veya Kaotik Enflasyon

Evreni gibi bazı teoriler potansiyel sonsuz bir geleceğe sahiptir, ancak yalnızca sonlu bir geçmişe sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Vakum Dalgalanma Evreni teorileri de, eğer vakum ebedi idiyse, neden sonsuz yaşta bir evren gözlemlemediğimizi açıklayamaz. Aynı zorluk Pre-Big Bang senaryo olarak adlandırılan teoride de vardır. James Hartle ve Stephen Hawking'in Sınırı-olmayan Evren önerilerinde, standart Big Bang teorisinde olduğu gibi evren bir tekillikte başlıyor olmasa da, yine de sonlu geçmişte bir mutlak başlangıcı içerir. Son dönemde ortaya atılan ve string teorisine veya M-teorisine dayanan Ekpyrotic Döngüsel Evren senaryolarının da, yalnızca problemlerle dolu olmadığı, aynı zamanda savunucularının kaçınmaya çalıştığının aksine evrenin başlangıcı olduğunu işaret ettiği de gösterilmiştir. Bu durumda (2) 'nin doğru olduğunu öne süren bir insanın, rahatlıkla bilimsel görüşlere başvurabileceğine şüphe yoktur.

İkinci Tümevarımsal Argüman

(2) için öne sürülebilecek bir dördüncü argüman da yine tümevarımsal bir argümandır ve evrenin termodinamik özelliklerine başvurur. Termodinamiğin ikinci yasasına göre, kapalı bir sistemde gerçekleşen reaksiyonlar, enerjileri tükendikçe daha yüksek entropi durumuna geçmeye yönelir. Bilim insanları daha 19. yüzyılda, yasanın bir bütün olarak evrene uygulanmasının, karanlık bir eskatolojik (eskatoloji: insanlığın nihai kaderi, dünyanın sonu, cennet, cehennem vs ile ilgilenen teolojinin bir dalı-ed.) tablo yaratacağını anlamıştı. Yeterli süre verildiğinde, evren nihayetinde bir denge durumuna gelecek ve ısı ölümüne maruz kalacaktı. Ancak bu öngörü ortaya daha da derin bir soru çıkarmıştır. Yeterli süre verildiğinde evren ısı ölümüne maruz kalacaksa ve eğer daima var olmuşsa, neden şu anda bir ısı ölümü durumunda değil?

İzafiyet teorisi, eskatolojik senaryonun şeklini değiştirmiştir, ancak bu temel soruyu net şekilde etkilememiştir. Astrofiziksel kanıtlar büyük oranda evrenin sonsuza dek genişleyeceğini göstermektedir. Bu gerçekleşirken de evren sürekli daha soğuk, karanlık, düşük yoğunluklu ve ölü hale gelecektir. Nihayetinde bütün evren kütlesi, temel partiküller ve radyasyondan oluşan soğuk, ince bir gazdan başka bir şeye dönüşmeyecektir. Bu gaz sonsuz karanlığa doğru yayılmaya devam ederken, gitgide daha düşük yoğunluklu hale gelecek, evren harabeye dönecektir.

Yakın dönemde yapılan keşifler, kozmik genişlemenin ivmesinin azalmasındansa artmasına neden olan, pozitif etkinlikte bir kozmolojik sabit olduğuna dair güçlü kanıtlar ortaya koymuştur. Paradoksal biçimde, uzayın hacmi, daha fazla entropi üretimi için daha fazla alan sağlayacak biçimde üstel olarak arttığı için, zaman ilerledikçe evren aslında bir denge durumundan gittikçe uzaklaşmaktadır. Ancak ivmelenme yalnızca evrenin giderek daha izole hale gelen parçalarına doğru dağılışını hızlandırır. Bu parçalar, genişleyen evrenin benzer şekilde mahsur kalmış diğer artık parçalarıyla (artık) nedensel olarak bir bağlantı içinde değildir.

Bu son keşifler, geleneksel problemi daha da akut bir hale getirmiştir. Dyson, Kleban ve Susskind (2002), ilgilendikleri hususu, evrenin nedensel olarak bağlantı içindeki parçasıyla, bizim parçamızla sınırlı tutar ve Henri Poincare'nin, gelişigüzel hareket eden partiküllerin olduğu kapalı bir kutuda, partiküllere ait her bir konfigürasyonun, ne kadar olası olmaktan uzak görünürse görünsün, yeterince zaman verilirse nihayetinde yeniden oluşacağını söyleyen argümanını çıkış noktası olarak alır. Ve bu iki noktadan hareketle kozmolojik Poincare yinelemesinin kaçınılmaz olduğunu öne süren bahse konu bilim insanları, evrenin oluşumu sürecinin kendi nedensel parçamızın içinde, yeniden başlayacağını düşünür. Bu durumda soru, evrenin doğal olarak ortaya çıkan bir dalgalanma olup olmadığı veya belli bir düşük entropi durumunda sistemi başlatanın bir dışsal unsur olması gerekip gerekmediğidir (s. 4). Bu isimler, dalgalanma hipotezinin başlıca zayıf noktasının, düşük entropi ortamında başlayan yaşamlara göre (antropik olarak kabul edilebilir şekilde) yaşanabilir çevreler yaratmanın, çok daha fazla muhtemel yolu olmasından kaynaklandığını fark etmiştir. Buradan hareketle, dalgalanma hipotezi kabul edilemez derecede ihtimal dışıdır. Yine Dyson, Kleban ve Susskind kabul eder ki: "Bir başka olasılık da evrime bilinmeyen bir unsurun katılması ve kendi yapısından gelen sebeplerle evreni, (enflasyonu karakterize eden) düşük entropi durumunda yeniden yaratmasıdır. Ancak, bu bile sinir bozucu yinelemeler teorisinden kurtulamamaktadır. Yalnızca ilk oluşum genel beklentilerle uyumlu olacak bir şekilde evrimleşecektir" (s. 20-21). Ancak böyle söyleyerek hipotezi yanlış ifade etmişlerdir. Zira, hipotez, evreni "yeniden başlatan" bir dışsal unsur hakkında değildi, "belli bir düşük entropi durumunda *sistemi başlatan* bir dışsal unsur"

hakkındaydı (s. 4). Böylesi bir hipotezde "Bazı bilinmeyen unsurlar ilk aşamada enflasyonu potansiyelinin üst seviyesinde başlattı ve gerisi malum" (s. 2). Bu hipotezde yineleme problemi ortaya çıkmamaktadır. Buna karşın, Dyson, Kleban ve Susskind nihayetinde şu öneriyi yapmaya sürüklenmiştir: "Belki de varılabilecek tek mantıklı çıkarım, gerçek bir kozmolojik sabiti olan bir dünyada yaşamadığımızdır" (s. 21). Bu da kanıtlara ters düşen, çaresizce ortaya atılmış bir hipotezdir.

Dolayısıyla, klasik fizikçiler tarafından ortaya atılmış aynı isabetli soru varlığını sürdürür: Eğer sonlu bir zaman içinde evren soğuk, karanlık, düşük yoğunluklu ve yaşamsız bir duruma ulaşacaksa ve eğer *sonsuz zaman* var olduysa, o zaman neden *şu anda* böyle bir durum içinde değil? Ve eğer evrenin aslında daima var olmadığı çıkarımından kaçınılacaksa, bu durumda da fiziksel kozmolojinin bulgularını bir kenara bırakmamızı sağlayacak ve evrenin nasıl olup da genç haline geri döndüğünü anlatacak bilimsel açıdan makul bir yol bulunmalıdır. Ancak görünürde gerçekçi ve makul bir senaryo yok. Çoğu kozmolog, beğenelim ya da beğenmeyelim, evrenin düşük entropi durumunun yaratılış anında bir başlangıç koşulu olarak "yerleştirildiği" sonucuna ulaşmaktan başka çarez yokmuş gibi göründüğü konusunda, fizikçi Paul Davies ile hemfikirdir. (Davies 1974: 104; krş: Penrose 1981: 249; 1982: 4-5).

Netice olarak, *kelam* kozmolojik argümanının ikinci önermesini doğrulamak için sağlam felsefi ve bilimsel sebeplerimiz var.

Buradan hareketle de mantıksal olarak evrenin bir sebebi vardır. Böylesi evren ötesi bir sebebin hangi özelliklere sahip olması gerektiğine dair yapılan kavramsal analizler, çarpıcı sayıda geleneksel ilahi niteliği yeniden takdir etmemizi sağlar. Bu nitelikler sayesinde diyebiliriz ki, evrenin bir sebebi varsa, o zaman evrenin nedensiz, kişisel bir Yaratıcısı vardır; bu Yaratıcı'nın başlangıcı yoktur, değişmez, maddi bir varlık değildir, zaman üstüdür, sınırsızdır ve sınırsız güce sahiptir (Craig 2006).

Sonuç

Leibnizci ve kelam kozmolojik argümanları güçlü, bütünleyici argümanlardır. Evrenin varoluşuna dair gizemin cevabının nedensiz, metafizik açıdan zorunlu, kişisel bir Yaratıcı'da bulunma-

sını makul hale getirirler. Evreni yaratan bu Yaratıcı'nın başlangıcı yoktur, değişmez, maddi bir varlık değildir, zaman üstüdür, sınırsızdır ve sınırsız güce sahiptir ve evreni sonlu bir zaman önce var etmiştir.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Kozmolojik argümanın Leibnizci versiyonunun kökeninde yatan "varoluşun gizemi" sizi sıkıntıya sokan bir soru mu? Ya da tanıdıklarınızı? Değilse, neden değil? Eğer sıkıntıya sokmuyorsa, sizin veya onların cevabı nedir?
2 Somut dünyada bir gerçek sonsuzun var olmasının veya ardışık toplamayla oluşturulmasının nasıl bir şey olabileceğini tasavvur edebilmek üzere biraz düşünce deneyi yapabilir misiniz?
3 Evrenin başlangıcı olduğunu destekleyebilecek astrofiziksel kanıtları özetleyebilir misiniz?
4 Evrenin sebebi "nedensiz, kişisel bir Yaratıcıdır; bu Yaratıcı'nın başlangıcı yoktur, değişmez, maddi bir varlık değildir, zaman üstüdür, sınırsızdır ve sınırsız güce sahiptir" iddiasını desteklemek için hangi argümanlar öne sürülebilir?

Kaynakça

Balaguer, M. (1998), *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*, New York: Oxford University Press.
— (2001) "A Theory of Mathematical Correctness and Mathematical Truth", *Pacific Philosophical Quarterly*, Sayı: 82, s. 87–114.
— (2004) "Platonism in Metaphysics", içinde E. N. Zalta (Der.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Also available at the following URL: http: // plato. stanford. edu/archives/sum2004/entries/platonism/.
Chihara, C. (1990), *Constructibility and Mathematical Existence*, Oxford: Clarendon Press.
— (2004) *A Structural Account of Mathematics*, Oxford: Clarendon Press. Craig, W. L. (2000a) *The Tensed Theory of Time*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
— (2000b) *The Tenseless Theory of Time*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
— (2001) *Time and Eternity*, Wheaton, IL: Crossway.
— (2006) "Naturalism and Cosmology", içinde A. Corradini, S. Galvan, E. J. Lowe (Der.), *Analytic Philosophy without Naturalism*, New York: Routledge.

— (forthcoming) "Cosmology and Naturalism", içinde B. Gordon, W. Dembski (Der.), *The Nature of Nature*.

Davies, P. (1974), *The Physics of Time Asymmetry*, London: Surrey University Press.

Dyson, L., M. Kleban, L. Susskind (2002) "Disturbing Implications of a Cosmological Constant." Available at the following URL: http: //arXiv.org/abs/hep-th/0208013v3.

Gamow, G. (1946), *One, Two, Three, Infinity*. London: Macmillan.

Hick, J. (1960), "God as Necessary Being", *Journal of Philosophy*, Sayı: 57, s. 725–33.

Hume, D. (1947), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Leibniz, G. (1951), *The Monadology and Other Philosophical Writings*, Çev. R. Latta. London: Oxford University Press.

Mackie, J. L. (1982), *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press.

Malcolm, N. (1958), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London: Oxford University Press.

Parfi t, D. (1998) "Why Anything? Why This?", *London Review of Books*, Sayı: 20, s. 24.

Penrose, R. (1981) "Time-asymmetry and Quantum Gravity", içinde C. J. Isham, R. Penrose, D. W. Sciama (Der.), *Quantum Gravity 2*, Oxford: Clarendon Press.

— (1982) "Some Remarks on Gravity and Quantum Mechanics", içinde M. J. Duff, C. J. Isham (Der.), *Quantum Structure of Space and Time*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pruss, A. (2005), "Critical Notice of Bede Rundle, Why Is There Something Rather than Nothing?", *Philosophia Christi*, Sayı: 7, s. 209–13.

— (2006) *The Principle of Sufficient Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rundle, B. (2004), *Why Is There Something Rather than Nothing?*, Oxford: Oxford University Press.

Russell, B., F. Copleston (1964), "The Existence of God", içinde John Hick (Der.), *The Existence of God*, New York: Macmillan.

Sobel, J. H. (2004), *Logic and Theism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Swinburne, R. (1991), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.

Taylor, R. (1991), *Metaphysics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Vallicella, W. (1997), "On an Insufficient Argument Against Sufficient Reason", *Ratio*, Sayı: 10, s. 76–81.

Wright, C., B. Hale (1992), "Nominalism and the Contingency of Abstract Objects", *Journal of Philosophy*, Sayı: 89, s. 111–35.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Burrill, D. (1967), *The Cosmological Argument*, New York: Doubleday. (Tarihi ve çağdaş eserlere dair bir antoloji)

Craig, W. L. (1979), *The Kalam Cosmological Argument*, London: Macmillan.

Craig, W. L., Q. Smith. (1993), *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, Oxford: Clarendon Press. (bir kelam argümanı savunucusuyla bir o kadar kararlı bir ateistin bir dizi fikir çatışması gerçekleştirmesi.)

Republished (2000) Eugene, OR: Wipf & Stock. (Geçmişin sonluluğu üzerine inşa edilmiş bir ilk sebep argümanını yeniden canlandırıyor.)

— (1980) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: Macmillan.

Republished (2001) Eugene, OR: Wipf & Stock. (Çeşitli kozmolojik argümanlara dair tarihi araştırma ve tipoloji.)

Pruss, A. (2006), *The Principle of Sufficient Reason*, Cambridge: Cambridge University Press. (Neden hiçbir şey yok da bir şey var sorusunun en kapsamlı değerlendirmesi.)

Sobel, J. H. (2004), *Logic and Theism*, Cambridge: Cambridge University Press. (Bugün varolan tanrıcı argümanların en iyi eleştirisi.)

Yedinci Bölüm

Teleolojik Argüman

Robin Collins

Giriş

Tarihsel olarak teleolojik argüman, evrenin ardında veya dahilinde bir aklın var olduğuna dair ileri sürülen en güçlü argümanlardan biri olarak görülmüştür. Argümanın geçmişi Batı'da Heraklitos'a kadar dayanırken (MÖ 500), Doğu'da MS ilk yüzyıllara, Hindu felsefesinin çeşitli ekollerine kadar uzanmaktadır. Tasarım argümanı Batı'da popülerliğinin zirvesine William Paley'in (1743-1805) *Natural Theology* ([1802] 1970) adlı kitabının yayımlanmasıyla birlikte tırmanmıştır. Ancak Paley'nin tasarım yaklaşımının tamamı değilse de büyük bölümü, bitki ve hayvanların karmaşık yapılarına dayalıydı, dolayısıyla da Darwin'in evrim teorisi tarafından önemli ölçüde baltalanmıştır. Akıllı tasarım denilen hareketin veya benzeri birkaç yaklaşımın savunucularınca son dönemde ortaya atılan bazı iddialar hariç, çoğu bilim insanı ve felsefeci, dünyadaki hayatın evrimle, şansla ve bunlara ek olarak doğal seleksiyonla yeterli şekilde açıklanabileceğini düşünmektedir. Durumun gerçekten böyle olup olmadığı ise bu bölümün kapsamının dışında kalmaktadır.

Paley, ilmi eserinin ikinci bölümünde evrenin genel yapısını temel alan bir başka tasarım argümanı sunmuştu. Argümanın bu versiyonu son 50 yılda yeniden güç kazanmıştır. Özellikle de, fizikçilerin evrene dair keşfetmiş oldukları en az üç özellik, birçok kişi tarafından yüce bir akla işaret eden özellikler olarak görülmektedir:

1 Bilinçli, canlı bedenlerin olduğu (insanlar gibi) bir yaşam (CEL) için, evrenin yasalarına, sabitlerine ve başlangıç koşullarına, söylendiği şekliyle ince ayar yapılmış olması.
2 Evrenin yasalarının ve matematik yapısının olağanüstü hassaslığı ve mükemmelliği.
3 Doğanın temel yapısının anlaşılabilirliği ve keşfedilebilirliği.

Bu özelliklerin her birine sırayla bakacağız ve sonra da tanrıcı tasarım için neden önemli kanıt sayılabileceklerini ele alacağız. Bunu yaptıktan sonra da, bu tür tasarım argümanına karşı yapılmış birkaç ana itirazı gözden geçireceğiz. İlk olarak CEL için ince ayarla başlıyoruz.

CEL İçin İnce-Ayar

CEL için ince ayar ifadesi, doğanın yasalarına, fiziğin sabitlerine ve CEL'in var olabilmesi için evrenin "bıçak sırtı"nda dengelenmiş başlangıç koşullarına karşılık gelir. Bu iddianın altında yatan kilit varsayım, CEL'in varlığının, yüksek derecede kararlılığı ve yeniden üretilebilir karmaşıklığı olan madde formlarının varlığını gerektirmesidir. Öncelikle doğa yasalarının CEL için ince ayarlanışına bakacağız.

Doğa Yasalarının CEL İçin İnce-Ayarı

Yasaların CEL için ince ayarlanmış olması, eğer doğru yasa kombinasyonuna sahip olmasaydık CEL muhtemelen imkânsız olurdu, anlamına gelir. Örneğin, güncel fiziğe göre doğada dört güç vardır –yerçekimi, zayıf güç, elektromanyetizm ve bir atomdaki protonlarla nötronları birbirine bağlayan büyük nükleer güç. Bu güçlerden en azından üçünün varlığı, CEL için elzemdir, hatta muhtemelen dördüncüsü de gerekli olur. Yerçekimi olmasaydı, kütleler yıldızları veya gezegenleri oluşturacak şekilde bir arada kümelenemezdi; elektromanyetik güç olmasaydı kimya olmazdı; büyük nükleer güç olmasaydı proton ve nötronlar birbirine bağlanamazdı ve dolayısıyla da atom sayısı hidrojenden büyük hiçbir atom var olamazdı. Diğer fizik prensipleri de CEL için elzem görünmektedir. Örneğin, Princeton Üniversitesi fizikçisi Freeman Dyson'ın işaret ettiği gibi (Dyson 1979: 251), eğer Pauli Dışlama İlkesi olmasaydı (bir atomda iki elektronun aynı enerji düzeyinde

bulunmasını engelleyen faktör) tüm elektronlar en düşük atomik enerji düzeyinde bulunurdu ve böylece hiçbir karmaşık atom var olamazdı. Dolayısıyla, bu temel yasalardan veya ilkelerden herhangi biri olmasaydı, karmaşık kimya ve neticesinde de CEL'in varlığı, muhtemelen imkânsız olurdu.

Sabitlerin İnce-Ayarı

Bir sonraki adımda, fizik sabitlerinin CEL için ince-ayarını ele alalım. Fizik sabitleri, fizik yasalarına eklemlendiğinde evrenin temel yapısını tayin eden temel sayılardır. Temel sabitlerin bir örneği, Newton'ın yerçekimi kuvveti sabiti G'dir; bu sabit Newton'ın yasası $F = Gm_1m_2/r^2$ aracılığıyla yerçekimi kuvvetini tayin eder. CEL'in var olabilmesi için, temel sabitlerin birçoğunun *görece* dar bir aralıkta yer alması gerekir.

Bu ince-ayarı tasavvur edebilmek için yerçekimini düşünün. Güce dair standart bir ölçüm uygulandığında (yaklaşık olarak bir atom çekirdeğindeki iki proton arasındaki nispi güç), yerçekimi, güçlerin en zayıfıdır ve büyük nükleer güç en büyüğüdür, yerçekiminden 10^{40} kat (veya 10 bin milyar, milyar, milyar, milyar kat) daha büyüktür. Örneğin, eğer yerçekimi gücünü bir milyar kat artırmış olsaydık, dünya kütlesindeki ve büyüklüğündeki bir gezegende o kadar büyük olurdu ki, insan hacmine yakın organizmalar ister suda ister karada olsunlar, ezilirdi. (Materyallerin gücü ince yapı sabiti aracılığıyla elektromanyetik güce dayanır, bu sabit, yerçekimi gücü değişiminden etkilenmez.) 40 Feet (12 metre) çapında çok daha küçük bir gezegenin bile (bizim boyutumuzdaki organizmaların yaşayabileceği kadar büyük değildir) dünyanınkinden 1000 kat daha fazla çekim gücü olurdu ve bu çekim de beyin boyutu bizimki kadar olan, dolayısıyla belli bir akıl düzeyine sahip organizmalar için var olmayı imkânsız hale getirirdi. Astrofizikçi Martin Rees'in altını çizdiği gibi, "Yerçekiminin güçlü olduğu hayali bir dünyada, böceklerin dahi kendilerini ayakta tutabilmek için kalın bacaklara ihtiyacı olurdu ve hiçbir hayvan çok büyüyemezdi" (Rees 2000: 30). Elbette ki, yerçekiminde milyar katlık bir artış çok yüksek bir artış anlamına gelir, ancak doğadaki güçlerin toplam aralığıyla kıyaslandığında (yukarıda gördüğümüz gibi 10^{40} gibi bir değer alanına yayılabiliyor), 10 bin milyar, milyar, milyarda bir olması itibariyla, çok küçük bir artıştır.

Hatta başka hesaplamalar da göstermektedir ki bir milyar yıldan daha fazla ömrü olan yıldızlar (ömrü 10 milyar yıl olan bizim Güneşimizle kıyaslandığında), eğer çekim gücü 3000 çarpanın üzerinde artırılsaydı, var olmazdı. Bu yerçekimi artışının zeki yaşam formları üzerinde çok belirgin kısıtlayıcı sonuçları olurdu (Collins 2003).

CEL için ince-ayar açısından en etkileyici vaka ise kozmolojik sabitle ilgili olandır. Kozmolojik sabit, Einstein'ın genel izafiyet eşitliğinde yer alan bir terimdir; pozitif olduğunda itici güç vazifesi görür, uzayın genişlemesine neden olur ve negatif olduğunda da, çekici güç olarak uzayın daralmasını sağlar. Eğer bu sabit çok büyük olsaydı, uzay o kadar kısa sürede genişlerdi ki, galaksiler yıldızlar oluş(a)mazdı ve çok küçük olsaydı CEL evrimleşemeden önce evren çökerdi. Günümüz fiziğinde bu sabit boş uzayın enerji yoğunluğuna karşılık olarak kabul edilir. Kozmolojik sabitin CEL için ince-ayarı en azından 10^{53}'te birlik değere karşılık gelir, yani yüz milyon milyar, milyar, milyar, milyar, milyarda birdir. Bunun ne kadar ince ayarlanmış bir sayı olduğuna dair bir fikir sahibi olmak için şunu söyleyebiliriz ki, bu durum uzaydan dünyamızın yüzeyine doğru bir dart oku atıp dart tahtasının 2, 5 santim çaplı merkez noktasının trilyonda birinin trilyonda birini, yani bir atomun boyutundan daha küçük bir alanı vurmaya benzer. İnce-ayarın eleştirmenlerinden biri, Nobel ödüllü fizikçi Steven Weinberg bile kozmolojik sabitin ayarlanışının etkileyici olduğunu kabul eder (Weinberg 2001: 67; Collins 2003). CEL için ince-ayara dair daha fazla örnek, nötron ve proton arasındaki kütle farkı gibi, fiziğin temel sabitleri için de verilebilir. Mesela, nötronun kütlesi 700'de bir kadar küçük bir artış gösterseydi, kararlı hidrojen yanması ile varolan yıldızların varlığı son bulurdu (Leslie 1989: 39-40; Collins 2003).

CEL için İnce-Ayarın Başka Türleri

İki tip daha ince ayardan bahsetmemiz gerekir. Bir tanesi evrenin başlangıç koşullarıdır; bu koşullar, kütle-enerjinin (entropi ile ölçülen şekliyle) başlangıç dağılımının, CEL'in ortaya çıkabilmesi için son derece dar bir değer aralığına düşmesi gereğine işaret eder.

CEL'i mümkün kılan entropi aralığını bugüne kadar kimse hesaplamamış olsa da, Britanya'nın önde gelen teorik fizikçile-

rinden biri, Roger Penrose, "yaşadığımız evrene benzer bir evren yaratabilmek için, Yaratıcı'nın, muhtemel evrenlerin faz uzayının absürt derecede ufak bir hacmini hedeflemesi gerekirdi" demiştir (Penrose 1989: 343). Bu hacim ne kadar ufaktır? Penrose'a göre, $x=10^{123}$ dersek, faz uzayın hacmi, bütün faz uzayın 1/10x'i kadar olacaktır (s. 343). (Faz uzay, fizikçilerin bir sistemin kütle-enerjisinin çeşitli muhtemel konfigürasyonlarını ölçmek için kullandıkları uzaydır.) Bütün görünür evreni bir dart tahtası olarak düşündüğümüzde, bu hassaslık, tek bir protonu vurmak için gereken hassaslıktan çok çok daha büyüktür.

Son olarak, *Nature's Destiny* adlı kitabında biyokimyacı Michael Denton, doğal dünyanın çeşitli üst-düzey özelliklerini etraflıca irdelemektedir. Bu nitelikler arasında karmaşık biyokimyasal sistemlerin varlığına imkân verecek şekilde optimum noktada ayarlanmış karbon, oksijen, su, elektromanyetik spektrum ve bunların birçok eşsiz nitelikleri de yer alır (Denton 1988: 300).

CEL için İnce-Ayara İlişkin Özet

Şu noktaya dikkat edilmelidir ki; Steven Weinberg gibi bazı bilim insanları, literatürde öne çıkan bazı ince-ayar vakaları konusunda şüpheci davranmıştır (Weinberg 2001). İnce-ayarın sözde kaldığı düşünülen birkaç önemli konuda, bu şüpheciliğin haklılık payı vardır, ancak geri kalan durumlarda ince ayar için fiziğe dayanan argümanlar, sağlam kanıtlar oluşturur (Collins 2003). İnce-ayar olduğuna inanılan vakalardan hiçbiri iyi temellendirilmiş olmasa bile, argümanın yine de önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Felsefeci John Leslie'nin altını çizdiği gibi, "ipucu üstüne yığılan ipucu, yığın içindeki her bir unsura ilişkin şüphe uyandırmak yerine, ağırlığı yüksek kanıtlar oluşturabilir" (Leslie 1988: 300).

Yasaların Mükemmelliği, Hassaslığı ve Keşfedilebilirliği

Doğanın yasalarının mükemmelliği ve hassaslığının da tasarımı ortaya koyduğu iddia edilir, ancak bugüne kadar hiç kimse bu argümanı detaylı şekilde oluşturmamıştır (yasaların hassaslığının tasarımı hatırlatması hakkında bkz. Davies 1984 ve Polkinghorne 1998; bu argümanın detaylandırılması için bkz. Collins 2002). Doğa yasalarının bariz mükemmelliği, hem teistler (tanrıcılar)

hem de ateistler tarafından kabul edilmektedir. Koyu bir ateist olan Nobel ödüllü fizikçi Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory* adlı kitabının bir bölümünü, mükemmellik ve hassaslık kriterlerinin nasıl da büyük bir başarıyla kullanılarak, fizik yasalarını formüle etmeleri açısından fizikçilere yol gösterdiğini anlatmaya ayırmıştır. Weinberg'in vurguladığı üzere, "itiraf etmek gerekir ki matematiksel yapılar matematikçiler tarafından geliştirilir, çünkü matematikçiler, daha sonra fizikçiler tarafından olağanüstü değerli bulunacak bir tür mükemmellik peşinde koşar" (Weinberg 1994: 153). Günümüzde mükemmelliğin ve hassaslığın bir yol gösterici olarak kullanılması, bilhassa süper string teorisinin popülerliğinde açıkça görülür; bu teoriyle elde deneysel destek olmadan neredeyse bütünüyle hassaslık odaklı işlerlik gösteren fiziksel gerçekliğin en temel açıklamasını sunulur (Greene 1999: 214). Hatta, bu yüzyılın en önde gelen teorik fizikçilerinden Paul Dirac, "insanın kurduğu denklemlerde mükemmelliğe ulaşmasının, bu denklemlerin deneylere uygun sonuç vermesinden daha önemli olduğunu" söyleyecek kadar ileri gitmiştir, tıpkı Einstein'ın da yaptığı gibi (Dirac 1963: 47). Matematik denklemlerin mükemmelliği, hassaslığı ve mahareti, eğer evren kasten bir sanat eseri olarak tasarlanmış olsaydı anlam taşırdı, ancak tasarım-karşıtı hipotez çerçevesinde tartışmalı biçimde şaşırtıcı ve anlaşılmaz görünür. Weinberg'in ifade ettiği gibi, "tabiat bazen kesin olarak gerekli olmaktan ziyade güzel görünür" (Weinberg 1994: 250).

Bazıları, tabiatta gördüğümüz güzelliğin yalnızca öznel olduğunu öne sürmüştür, tıpkı geceleri normal bir gökyüzünde Büyük Ayı'yı seçmek gibi olduğunu söylerler. Ancak, doğanın matematiksel yapısının mükemmelliğinin yalnızca öznel olduğunu söylemek, Einstein'ın genel izafiyet teorisi gibi sezgisel olarak doğruluğu kesin teorilerin üretilmesi anlamında, mükemmellik kriterinin hayret verici başarısını açıklayamaz. Yalnızca öznel izlenimlerin, bizi başarısı hayli yüksek teorilere götürmesini bekleyemeyiz.

Son olarak, doğa yasaları, bizim zekâ düzeyimizdeki varlıklar tarafından anlaşılır ve keşfedilebilir olacak biçimde özenle ayarlanmış gibi görünmektedir, bunları anlamak zekice düzenlenmiş bir bulmacayı çözmeye benzer. Bu durum, önde gelen fizikçilerin birçoğu tarafından vurgulanmıştır. Örneğin Albert Einstein meşhur mülahazasında şöyle söylemiştir: "dünyanın hiç bitmeyen gizemi, anlaşılabilir olmasıdır... Anlaşılabilir olması gerçeği

bir mucizedir" (Calaprice'in eserinde yer alır 1996: 197). Benzer şekilde kuantum fiziğinin ilkesel kurucularından biri olan Eugene Wigner da ünlü makalesi "Fizik Bilimlerinde Matematiğin Akıl Almaz Etkinliği"nde "Fizik yasaların formüle edilmesi açısından matematik dilinin uygunluğunun mucizesi, ne anladığımız ne de hak ettiğimiz muhteşem bir ödül" ifadesini kullanmıştır. (Wigner 1960: 14). Anlaşılabilirliğe ve keşfedilebilirliğe dair detaylı örnekleri de kapsayan çalışmalar henüz son 10 yıl içinde başlamıştır. Örneğin, felsefeci Mark Steiner'in güncel kitabı *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem* [Matematiğin Uygulunabilirliğinin Felsefi Bir Problem Olarak Ele Alınması] bu konuya adanmıştır. Steiner bu kitapta, dünyanın, temel matematiksel yapısının keşfedilebilirliğinin, natüralizm çerçevesindeki açıklanabilirliğine oranla, çok daha "kullanıcı-dostu" olduğu sonucuna varmıştır (Steiner 1998: 176).

Tasarım Argümanının Özeti: Çıkarım Metodu

Ürettiğimiz en iyi teorilerin bile evrenin bir başlangıcı olmasını gerektirdiği faktörünü bir kenara bırakalım, doğa yasalarının bütün bu saydığımız özellikleri, birçok insanın aklına evrenin üstün bir akıl tarafından yaratıldığı düşüncesini getirmektedir. Burada, çıkarım oluşturmanın bir yolu, felsefecilerin *kümülatif durum argümanı* dediği yaklaşımı kullanmaktır. Buna göre, doğa yasalarının ince-ayarlanışı, mükemmelliği, anlaşılabilirliği ve keşfedilebilirliği gibi birçok faktör aynı yönü gösterir ve bu özellikleri bir başka hipotez ile açıklamak zor görünmektedir. Bu anlamda, evrenin yukarıdaki özelliklerini temel alan teleolojik argüman, modifikasyonların kalıtımına dayalı evrim teorisi gibi bilimsel teoriler için sunulan tipte argümanlara benzer niteliktedir. Evrimsel biyolog ve genetik bilimci Edward Dodson'ın, "ortak ata tezi" olarak anlaşılan durumu evrim açısından özetlediği gibi:

> "Her şey [bütün deliller], evrimi [ortak ata tezini] akla getirmek anlamında değişen inandırıcılık derecelerine sahip olmakla beraber, belli bir uyum içindedir, ancak çoğu, tutumluluk yasasına [ç.n.: Modern bilimde, bir duruma, olguya, vb ilişkin iki alternatif teoriden veya açıklamadan, daha basit olanının seçilmesi gerektiği görüşü] bir miktar zarar vermek suretiyle başka temellere dayandırılarak da açıklanabilir. Evrim adına en büyük kanıt, bu kadar çok sayıda birbirinden bağımsız olasılı-

> ğın çakışmasıdır. Biyokimya, karşılaştırmalı anatomi, genetik bilimi ve biyocoğrafya gibi böylesi farklı disiplinlerin hepsinin birden aynı sonucu işaret etmesi, tesadüf olarak nitelenemeyecek kadar zordur. (Dodson 1984: 68)"

Bu noktada, yukarıda adı geçen her bir özelliğin neden tasarım için bir kanıt sayılabileceği sorgulanmak istenebilir. Hangi çıkarım kuralı kullanılmaktadır? Bunlardan biri şöyledir: Eğer E veri grubu, H_1 hipotezi çerçevesinde açıklanabilir değilse, ama H_2 hipotezi çerçevesinde açıklanabilir durumdaysa, bu durumda bu veri grubu H_1 karşısında H_2 lehine delil sayılır. Evrenin CEL için ince ayarlanışı ve doğa yasalarının mükemmelliği, hassaslığı, anlaşılabilirliği ve keşfedilebilirliği özelliklerinin her biri natüralizm çerçevesinde açıklanamaz görünür (veya benim natüralist-tekil-evren hipotezi dediğim CEL için ince-ayar durumunda –bkz. sonraki bölüm). Diğer yandan tanrıcılar, karakteristik olarak Tanrı'nın muhtemel en büyük varlık olduğuna, dolayısıyla kusursuz derecede iyi olduğuna ve muhteşem bir estetik anlayışı olduğuna inanır. Hem CEL'in hem de mükemmelliğin varlığı pozitif iyilikler olduğu için, bu özelliklere sahip bir Tanrı'nın, tam da CEL'in varlığı için düzenlenmiş ve altında hassas bir matematiksel yapı yatan bir evren yaratacak olması anlamlı hale gelir. Bunun da ötesinde, Tanrı'nın hem evrenin hem de insan zekâsının nihai sebebi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, evrenin bizim için anlaşılabilir olması anlamlı hale gelir. Sonuç olarak, evrenin bu özellikleri tanrıcılık çerçevesinde anlamlı olduğu, fakat natüralizm çerçevesinde açıklanamaz olduğu için, natüralizm karşısında tanrıcılık lehine kanıt sağlamış olur.

Ancak argümanı bu yöntemle açıklamak, argümanın gücünün tamamını kapsamamış olur, çünkü evrenin yukarıda sayılan özellikleri, tasarım olduğunu öne süren bir ateizm çerçevesinde açıklanamaz olmakla kalmaz, aynı zamanda oldukça ihtimal dışı veya şaşırtıcı görünür. Buradan hareketle, evrenin söz konusu özelliklerinin, *olabilirlik ilkesi* adı verilen doğrulama teorisinin standart ilkesi bağlamında, (natüralizm karşısında) tanrıcılık için neden-kanıt sayılabileceğine dair ilave bir açıklama yoluna ulaşılır. Bu ilkeye göre, bir E veri grubu söz konusu olduğunda ve E verisinin (H_1) hipotezi çerçevesindeki gerçekleşme ihtimali, (H_2) hipotezi çerçevesindeki gerçekleşme ihtimalinden fazla ise, E, H_2 karşısın-

da H_1'i destekliyor demektir. Buradaki desteğin derecesi, eldeki verinin, bir hipotez çerçevesinde gerçekleşmesi ihtimalinin, diğerine göre daha fazla oluşunun derecesine oranlıdır. Aşağıda, tasarım argümanının bu versiyonunu, fiziğin sabitlerinin ince-ayarlanışı vakası için açıklayacağız, çünkü literatürde en fazla tartışılan vaka budur (bkz. 2. bölüm, Din ve Bilim).

İnce-Ayarın CEL Argümanı için Detaylandırılması

İlk olarak, ince-ayar tasarım argümanının olabilirlik versiyonunun geliştirilmesinde kullanılan türde bir gerçekleşme ihtimalinin, istatistiki bir ihtimal olmadığının altını çizmek önemlidir. Kullanılan ihtimal, daha ziyade felsefecilerin epistemik ihtimal dediği türdendir ve rasyonel beklenti derecelerine dair bir ölçüt olarak düşünülebilir. Örneğin, bilim insanları evrim teorisinin *muhtemelen* doğru olduğunu söylediklerinde, istatistiki bir ihtimalden bahsetmedikleri açıktır. Yani teorinin belli görece sıklıklarla doğru çıktığı, tekrar edilebilir tipte bir denemeden bahsetmezler. Daha ziyade, toplam mevcut kanıtlar göz önünde bulundurulduğunda, rasyonel bir kişinin, evrim teorisinin doğru olduğunu düşünmek adına, yanlış olduğunu düşünmeye oranla daha fazla inanç sahibi olacağı bir duruma işaret ederler.

Bu epistemik ihtimal fikrini göz önünde tutarak, ince-ayar argümanının olabilirlik versiyonu aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

1 İnce-ayarlanmış sabitleri olan CEL'e imkân veren evrenin varlığı, tanrıcılık çerçevesinde epistemik olarak ihtimal dışı değildir.
2 İnce-ayarlanmış sabitleri olan CEL'e imkân veren evrenin varlığı, natüralist-tekil-evren hipotezi (NSU) çerçevesinde epistemik olarak oldukça ihtimal dışıdır. (NSU, yalnızca tek bir evren olduğunu ve bu evrenin herhangi aşkın bir açıklaması olmayan, nedensiz bir unsur olarak var olduğunu söyleyen hipotezdir.)
3 Önerme (1) ve (2) ve olabilirlik ilkesi neticesinde, ince-ayar verileri NSU karşısında tasarım hipotezi lehine önemli kanıtlar sağlar.

Bu argümanın daha gelişkin birkaç özelliğinin de açıklanması gerekir. İlk olarak, epistemik ihtimalle ilgilendiğimiz için, CEL'e imkân veren evrenin varlığının tanrıcılık çerçevesinde NSU'da olduğuna göre daha muhtemel olduğunu söylemek, rasyonel olarak tanrıcı hipotezin böylesi bir evrenin varlığına dair bizi (NSU'ya göre) daha fazla beklenti içine sokması anlamındadır. Bunun nedeni olarak, yukarıda ifade edildiği gibi, CEL'in varlığının bazı pozitif değerleri olduğunu düşündüğümüzde, geleneksel tanrıcılık tarafından hipotezi kurulmuş olan kusursuz derecede iyi Tanrı'nın, bu minval varlıklar barındıran bir evren yaratmak için sebepleri olurdu diyebiliriz. Bu yaklaşım, tanrıcılık çerçevesinde böylesi bir evrenin varlığını şaşırtıcı olmaktan çıkarmak için yeterlidir. Diğer yandan NSU yaklaşımına göre, fizik sabiti değerlerinin teorik açıdan muhtemel aralığın herhangi bir başka bölümüne düşmek yerine CEL'e imkân veren aralığa düştüğü bir evrenin var olabileceğini düşünmek için herhangi bir nedenimiz yoktur. Dolayısıyla, CEL'e imkân veren aralığın nispeten çok küçük olduğunu düşünürsek, hali hazırda varolan evrenin bu fizik sabitleri açısından CEL'e imkân veren değerlere sahip olması, NSU çerçevesinde bir hayli şaşırtıcı (yani epistemik olarak oldukça ihtimal dışı) görünmektedir.

Elbette ki, bu argümanı karşılaştırmalı epistemik ihtimaller açısından çok daha sağlam bir hale getirmek için yapılması gereken daha çok çalışma vardır, ancak bu çalışmalar bu makalenin kapsamı dışında kalır. Argüman daha sağlam hale getirilemese bile, bilim alanındaki birçok argüman kadar güçlü kalmaya devam edecektir; algılanan ihtimal dışılıklara dayalı olarak oluşturulmuş bu tür sağlam-olmayan argümanlar bilimde oldukça yaygındır. Örneğin, yukarıda Edward Dodson'dan yapılmış alıntının da gösterdiği üzere, evrim gerçekse, tıpkı dünyanın çeşitli özellikleri (mesela hayat ağacının yapısı) gibi, ortak ata tezi için verilen desteğin ihtimal dışı olmayacağı, ancak özel yaratılış gibi evrimsel-olmayan fakat uygulanabilir diğer hipotezler çerçevesinde, oldukça ihtimal dışı olacağı iddiası üzerine kurulmuştur. Bu ihtimal dışılık istatistiki ihtimal dışılık değildir, ona başvurularak da gerekçelendirilemez; çünkü bu özelliklere sahip bir gezegende yaşam görülmesi sıklığının evrimsel ve bazı evrimsel-olmayan hipotezlere göre elimizde oransal bir istatistik yoktur. Bu istatistikleri türetebileceğimiz bir model de yoktur. Dolayısıyla, bu

ihtimal bir tür epistemik ihtimal olarak algılanmalıdır; örneğin, dünyanın çeşitli özelliklerinin evrim teorisine rakip evrimsel-olmayan hipotezler çerçevesinde oldukça *beklenmedik* olduğunu, ama evrimsel hipotezlere göre böyle olmadığını iddia etmek gibi. Şurası açıktır ki, epistemik ihtimal dahilindeki bu yargılar, sağlam şekilde gerekçelendirilmemişlerdir, gerekçelendirilemezler de, ama yine de bilim insanları hangi teoriyi benimseyeceklerine karar verirken bunlara güvenmek zorundadır.

Üçüncü olarak, argüman, ince-ayara dair varolan kanıtların, evrenin tasarlanmış olduğunu, hatta evrenin büyük ihtimalle tasarlanmış olduğunu kanıtladığını söylemez. NSU karşısında tanrıcılığa inanmanın epistemik olarak dayanağı (teminatı) olduğunu bile göstermez. Bu tür iddiaları gerekçelendirmek için tasarım hipotezi lehine ve aleyhine varolan tüm kanıtlara bakılması gerekirdi, bu makalede bunu yapmıyoruz. Argüman, daha ziyade, ince-ayarın NSU karşısında tanrıcılığı belirgin şekilde desteklediği sonucuna varır. Bu açıdan ince-ayar kanıtı, tabancanın üzerinde bulunan parmak izleri gibidir. Sanığın cinayeti işlediğine dair güçlü bir delil teşkil etseler de, yalnızca parmak izlerine bakılarak sanığın suçlu olduğuna karar verilemez; sunulan diğer tüm kanıtlara da bakılması gerekir. Mesela, belki de 10 güvenilir görgü tanığı, cinayetin işlendiği sırada sanığı bir partide gördüklerini iddia edebilir. Bu durumda, parmak izleri yine de önemli bir suç kanıtı olarak sayılmaya devam eder, ancak bu kanıt görgü tanıklarının ifadeleri neticesinde dengelenir.

CEL için İnce-Ayar Argümanına Yapılan İtirazlar

CEL için ince-ayar argümanına karşı ortaya konan birkaç yaygın itirazı ele alalım.

Başka Yaşam Formları İtirazı

CEL için ince-ayara karşı sıkça yapılan itirazlardan biri, henüz keşfetmediğimiz başka yaşam formlarının olabileceğidir. Buna verilen yanıtlardan biri ise, yukarıda işaret edildiği gibi, ince-ayar argümanının gerçekten de yalnızca CEL'in varlığı hakkında oluşudur. İnce-ayar argümanı, yalnızca CEL'in, evrim geçirmiş olabilmesi için büyük miktarda kararlı, yeniden üretilebilir karmaşıklık gerektirdiğini varsayar. Örneğin, eğer kozmolojik sabit fazla büyük olsaydı, madde evrende o kadar hızlı dağılırdı ki yıldızlar

oluşamazdı ve dolayısıyla da CEL'in evrimini destekleyecek enerji kaynakları var olmazdı.

Büyük Birleşik Teori İtirazı

Bir başka yaygın itiraz da, bildiğimiz kadarıyla, temel parametre değerlerinin nihayetinde büyük bir birleşik teori tarafından açıklanabilecek olmasıdır. Ve iddia edildiğine göre, böylelikle bu parametrelerin nasıl olup da CEL'e imkân veren değerlere sahip olduğunu açıklamak için bir tasarımcının varlığından medet ummak durumunda kalmayacağız. Diğer yandan astrofizikçiler Bernard Carr ve Martin Rees'in altını çizdiği gibi, "görünürdeki tüm antropik tesadüfler açıklanabilseydi bile [böylesi bir birleşik teori bağlamında], fiziksel teorinin dikte ettiği ilişkilerin de yaşam için uygun seviyelerde olması yine dikkat çekici bir durum olurdu" (Carr ve Rees 1979: 612). Benzer şekilde, bir tanrıcı da, büyük bir birleşik teori geliştirilmesinin tasarım davasını baltalamayacağını, yalnızca yaratıcının maharetini daha fazla takdir etmemizi sağlayacağını söyleyerek karşılık verebilir. Bu bakış açısına göre tasarımcı, her bir sabiti ayrı ayrı ince-ayarlamak yerine, her bir parametre için CEL'e imkân veren değerleri üretecek yasaları özenle seçmiştir.

Birçok Evren Olabileceği İtirazı

CEL için ince-ayarın tasarım adına kanıt sayılmasına getirilen belki de en yaygın itiraz, çok fazla sayıda evren olabileceği, bu evrenlerin her birinin de fiziğin temel parametreleri için farklı değerlere sahip olabileceği önerisidir. Eğer böylesi çoklu evrenler var ise, bu evrenlerden birindeki parametrelerin CEL'in varlığı için tam da doğru değerlere sahip olması sürpriz olmazdı. Bu duruma ilişkin bir benzetme piyango biletleri olabilir: Yeterli sayıda piyango bileti üretilirse, biletlerden birinin kazanan numarayı taşıması şaşırtıcı olmaz. Dahası, *bizim* evrenimizin bu değerlere sahip olduğunu görmek sürpriz değildir, çünkü bunlar bizim varlığımız için elzem değerlerdir.

Peki bu evrenler nasıl oluştu? Açık ara en sık verilen yanıt, benim "evren üreteci" olarak adlandıracağım, evrenleri varoluşa taşıyan bir tür fiziksel süreç olduğunu varsaymaktır (örneğin, Rees 2000). Evren-üreteci hipotezinin natüralist versiyonu karşısında ise, en azından bir tane CEL-yaşatan evren üretebilmek için, ev-

ren üreticisinin kendisinin de "iyi tasarlanmış" olması gerektiği cevabı verilebilir. Nihayetinde, evren yerine yalnızca ekmek somunu üreten ekmek makinesi gibi sıradan bir aletin bile bir araç olarak iyi tasarlanması ve iyi ekmek üretebilmesi için tam da doğru miktarlarda, tam olarak doğru içeriğe sahip olması gerekir (un, maya, gluten ve benzeri). Hatta, başka platformlarda (Collins 2002) daha detaylı tartışıldığı gibi, eğer bu senaryonun en popüler versiyonu, süper string teorisiyle kombine edilmiş enflasyon kozmolojisinden doğan versiyon dikkatlice incelenirse (örneğin, Susskind 2005), senaryonun, CEL'e imkân veren evrenler oluşturmak adına süperstringleri yönlendirecek şekilde tam da doğru nihai yasaları içerdiği görülür. Bu nihai yasalar değiştirilirse, CEL yaşatan evren üretilemez.

Evrenlerin nereden geldiği sorusuna verilebilecek bir diğer yanıt da benim metafiziksel çoklu-evrenler hipotezi dediğim hipotezdir. Bu hipoteze göre tüm bu evrenler nedensiz olarak var olur. Tipik şekilde, bu görüşün savunucuları (Princeton Üniversitesi'nde son dönemlerde görev yapan felsefeci David Lewis (Lewis 1986) ve Pennysylvania Üniversitesi astrofizikçisi Max Tegmark gibi (Tegmark 1998; 2003)) muhtemel her dünyanın var olduğunu (Lewis) veya "matematiksel olarak varolan her şeyin fiziksel olarak da var olduğunu" (Tegmark 1998: 1) iddia eder. Tegmark kendi hipotezini "nihai birlik hipotezi" olarak adlandırır ve bu hipotezin, doğa yasalarının ve fizik parametrelerinin yaşama imkânı verir nitelikte olduğu bizimki gibi bir evrenin niçin var olduğunu açıkladığını öne sürer.

Bir tanrıcı, bu hipotezin Tanrı inancından daha fazla inanç gerektirdiğini iddia edebilir. Bunun yanı sıra ne bu hipotezin ne de evren-üreteci hipotezinin, evrenimizin yukarıda bahsedilen tasarımı-işaret eden diğer özelliklerini (*evrenimizin* hassas, anlaşılabilir ve keşfedilebilir bir matematiksel yapıya sahip olması gibi) açıklayabildiğini de söyleyebilir. Evren-üreteci senaryosu, bunu basitçe nedensiz bir faktör olarak varsayar. Diğer yandan, metafiziksel çoklu-evrenler hipotezine göre, yasaların hassas olmadığı, gözlemciler barındıran birçok evren var olacaktır ve dolayısıyla da bu hipotez hassas ve keşfedilebilir bir matematiksel yapıya sahip bir evrende var olmamız şeklindeki şaşırtıcı görünen faktörü açıklamaz.

Dahası, metafiziksel çoklu-evrenler hipotezi büyük oranda, ince-ayar için varolan kanıtların çevresinden dolanıp takılmamak

için oluşturulmuş olmasının yanı sıra, evrendeki düzeni açıklamak açısından da sıkıntı yaşar. Evrenin başlangıç koşullarındaki düşük entropi gibi mesela. Ludwig Boltzmann'ın 1900'lerin başında ortaya attığı benzer bir hipoteze cevap olarak birçok fizikçinin altını çizdiği gibi, düşük entropi durumu yaşam için muhtemelen elzem olsa da, böylesi bir düşük entropi balonunun, üzerinde yaşam olan gezegenin etrafında var olmuş olması ihtimali, bütün bir evrenin bu tür bir durum içinde başlamış olması ihtimalinden daha yüksektir (örneğin, Davies 1974: 103). Dolayısıyla, bu hipoteze göre bütün evrenin böylesi bir düşük entropi durumunda olmasını beklemezdik, çünkü gözlemciler içeren evrenlerin büyük bölümü, bu gözlemcilerin etrafında bölgesel düşük entropi adalarına sahip olurdu. (Bu hipoteze karşı geliştirilmiş, evrenin düzenini temel alan argüman için bkz. Schlesinger 1984; buna yanıt için bkz. Lewis 1986: 115-23).

Çokluevrenler hipotezinin yukarıdaki iki versiyonunun tanrıcı-olmayan yorumlanışlarına karşı yapılan bu itirazlara rağmen, tanrıcılar çokluevrenler fikrini özünde reddetmemelidir. Tanrıcılar için, birçok evrenin varlığı, yaratılışın, yaratıcının *sonsuz yaratıcılığını* yansıttığı görüşünü destekleyen bir durum olarak öne sürülebilir. Böylesi bir yaratıcı muazzam sayıda gezegen ve galaksileriyle bir gerçeklik yaratmakla kalmaz, aynı zamanda birçok evreni olan bir gerçeklik de yaratır.

Tanrı'yı Kim Tasarladı İtirazı

Tasarım argümanına karşı ortaya atılan bir başka itiraz da "Tanrı'yı kim tasarladı" olarak adlandırdığım itirazdır. Bu itirazın savunucuları, bir eserin tasarımcısının en azından eserin kendisi kadar karmaşık, anlaşılması güç, "iyi düzenlenmiş" veya "iyi tasarlanmış" olması gerektiğini, dolayısıyla Tanrı'nın evrene göre daha anlaşılması güç, iyi düzenlenmiş, karmaşık vb olması gerektiğini iddia eder. Buradan hareketle de, eğer evren bir açıklamaya ihtiyaç duyuyorsa, o zaman Tanrı daha bile fazla açıklanma ihtiyacı içindedir, iddiası ortaya atılır. Bu yaklaşıma göre, açıklanacak noktayı evrenle sınırlı tutup daha ötesine geçmemek ve evreni nedensiz bir unsur olarak kabul etmek yapılacak en doğru iştir. Bu karışıma Tanrı'yı da ilave etmek yalnızca açıklanmamış karmaşanın miktarını artırır.

Bir tanrıcının buna verebileceği bir yanıt şöyle olabilir: Doğrulanmaya çalışılan hipotez büyük miktarda açıklanmamış karmaşıklık içeriyor olsa bile bizler genellikle kanıtları bir hipotezi doğrulayan unsurlar olarak ele alırız. Örneğin, Mars üzerinde evlere ve makinelere benzeyen karmaşık fiziksel yapıların varlığını, böylesi yaşam formları, açıklaması yapılabilen yapılardan çok daha karmaşık olsalardı bile, uzayda yaşamın varlığına dair kanıt olarak kabul ederdik. Bu argümana karşı bir başkave bence daha iyi bir yanıt da şöyle olabilir: En azından Tanrı'yla ilgili durum açısından, bir eserin tasarımcısının en azından eser kadar karmaşık olması gerektiği düşüncesi net değildir. Örneğin, Thomas Aquinas gibi ortaçağ filozofları, Tanrı'nın kesinlikle basit, içsel karmaşıklığı olmayan bir varlık olduğuna inanıyordu ve kullandıkları argümanlar da tasarım argümanından bağımsız argümanlardı. Bunun da ötesinde, Richard Swinburne'ün (örn., Swinburne 1979: 93-8; 1996: 38-69) yolu izlenerek söylenebilir ki, Tanrı kesinlikle basit olmasa bile, Tanrı hipotezi, evrenin basit şekilde nedensiz olduğunu ve dolayısıyla da üzerine hipotez kurulması gereken açıklanmamış karmaşıklığın miktarını azalttığını söyleyen hipotezden çok daha basit bir hipotezdir. Bu tür argümanlar, Collins'in çalışmasında çok daha detaylı olarak ifade edilmiştir (2005; bkz. www. fine-tuning. org).

Sonuç

Bu makalede, bilinçli, canlı organizmaların yaşadığı bir evrenin ince-ayarlanışına ve doğanın matematiksel düzeninin mükemmelliğine, hassaslığına ve keşfedilebilirliğine dayanan modern teleolojik argümanı sundum. Şu noktanın altı çizilmelidir ki, açıklamış olduğum tasarım argümanı versiyonundan yola çıkılarak, geleneksel tanrıcılığın her şeye kadir, her şeyi bilen ve kusursuz şekilde iyilik sahibi Tanrısının var olduğu veya böylesi bir tanrısallığa inanılmasının epistemik olarak haklı görüldüğü sonucuna ulaşılamaz. Bunu yapabilmek için, Tanrı'nın varlığı lehindeki ve aleyhindeki tüm kanıtlara bakmak gereğinin yanı sıra, böylesi bir Tanrı'nın, evrenin bahsedilen özelliklerine dair diğer açıklamalara (ahlaken tarafsız, her şeye kadir-olmayan bir tanrısallık gibi) göre daha iyi (ya da daha muhtemel) bir açıklama sunup sunmadığına da bakılmalı ve tartışılmalıdır. Richard Swinburne bunu gerçekleştirmeyi denemiş olsa da (örn., Swin-

burne 1979: 93-8 ve 1996: 38-69), onun argümanlarını burada değerlendirme imkânımız yok (bkz. Kısım II, Tanrı'nın Varlığı; bkz. 13. bölüm, Tanrı'nın İmkânsızlığı?). Burada sunduğum teleolojik argüman versiyonu neticesinde ulaşılabilecek tek sonuç, evrenin bu özelliklerinin natüralizm karşısında tanrıcılık lehine önemli kanıtlar sağladığıdır. Bunun da ötesinde, bu argümanın felsefi açıdan yeterince sağlam hale getirilip getirilemeyeceği ve yöneltilen tüm itirazlara yeterince yanıt verip veremeyeceği, argüman hakkındaki heyecan verici mevcut felsefi çalışmaların sonuçlarına bağlı olacaktır.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Evrenin bir tür ilahi tasarımına dair Collins tarafından sunulmuş kanıtlardan hangisi sizi en fazla, hangisi en az etkiledi? Neden?
2 Eğer bir ateist olsaydınız, Collins'in sunduğu teleolojik argüman versiyonuna nasıl karşılık verirdiniz? Sizce verdiğiniz yanıt yeterli mi? Neden yeterli veya neden değil?
3 Sizce, teleolojik argümanın gücü, Tanrı'nın varlığına karşı gördüğünüz en güçlü argümana kıyasla ne durumda? Cevabınızı açıklayın.
4 CEL için ince-ayar argümanına karşı yapılmış itirazlardan hangisini en güçlü buluyorsunuz? Sizce Collins'in bu itiraza verdiği yanıtlar tatmin edici mi? Cevabınızı açıklayın.
5 Teleolojik argüman, mutlak güç sahibi, mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığını kabul ettirmek amacında mı? Eğer sizce böyle değilse, yine de önemli bir şeyi kabul ettirdiğini düşünüyor musunuz? Cevabınızı açıklayın.

Kaynakça

Calaprice, A. (Der.) (1996) *The Quotable Einstein.* Princeton: Princeton University Press. Carr, B. J., M. J. Rees (1979) "The Anthropic Cosmological Principle and the Structureof the Physical World." *Nature* 278 (Nisan 12), 605–12.

Collins, R. (2002) "The Argument from Design and the Many-Worlds Hypothesis." İçinde W. L. Craig (Der.), *Philosophy of Religion: A Reader and Guide.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. Ayrıca şu link üzerinden de ulaşılabilir: URL: http: //www. fine-tuning. org.

— (2003) "The Evidence for Fine-Tuning." İçinde N. Manson (Der.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. New York: Routledge.
— (2005) "Hume, Fine-Tuning and the Who Designed God? Objection" İçinde J. Sennettand D. Groothius (Der.), *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Reassessment*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
— (forthcoming) *The Well-Tempered Universe: God, Fine-tuning, and the Laws of Nature.*
Davies, P. (1974) *The Physics of Time Asymmetry*. Berkeley, CA: University of California Press.
— (1984) *Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature*. New York: Simon and Schuster.
Denton, M. (1998) *Nature's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe*. New York: Free Press.
Dirac, P. A. M. (1963) "The Evolution of the Physicist's Picture of Nature." *Scientific American* Sayı: 208: 5 (Mayıs), s: 45–53.
Dodson, E. (1984) *The Phenomena of Man Revisited: A Biological Viewpoint on Teilhardde Chardin*. New York: Columbia University Press.
Dyson, F. (1979) *Disturbing the Universe*. New York: Harper and Row.
Greene, B. (1999) *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Questfor the Ultimate Theory*. New York: W. W. Norton and Company.
Leslie, J. (1988) "How to Draw Conclusions from a Fine-Tuned Cosmos." İçinde R. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne (Der.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*. Vatican City: Vatican Observatory Press.
— (1989) *Universes*. New York: Routledge.
Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*. New York: Blackwell.
Paley, W. ([1802] 1970) *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. Farnborough, England: Gregg International.
Penrose, R. (1989) *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. New York: Oxford University Press.
Polkinghorne, J. (1998) *Belief in God in an Age of Science*. New Haven, CT: Yale University Press.
Rees, M. (2000) *Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe*. New York: Basic Books.
Schlesinger, G. (1984) "Possible Worlds and the Mystery of Existence." *Ratio* Sayı: 26, s: 1–18.
Steiner, M. (1998) *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Susskind, L. (2005) *The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design*. New York: Little, Brown and Company.
Swinburne, R. (1979) *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
— (1996) *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press.

Tegmark, M. (1998) "Is 'the Theory of Everything' Merely the Ultimate Ensemble Theory?"*Annals of Physics* Sayı: 270, s: 1-51. Ayrıca şu link üzerinden de ulaşılabilir: URL: http: //arxiv. org/abs/gr-qc/9704009.

— (2003) "Parallel Universes." *Scientific American* Sayı: 288: 5 (Mayıs) s: 40-51. Weinberg, S. (1994) *Dreams of a Final Theory.* Yeniden basım. New York: Vintage Books.

— (2001) "A Designer Universe?" *The Skeptical Inquirer* (Eylül–Ekim 2001), s: 64-8. Originally published in the *New York Review of Books* (Ekim21, 1999).

Wigner, E. (1960) "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences." *Communications on Pure and Applied Mathematics* 13, 1-14. Ayrıca şu link üzerinden de ulaşılabilir: URL: http: //www. dartmouth. edu/~matc/MathDrama/reading/Wigner. html

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Barrow, J., F. Tipler (1986) *The Anthropic Cosmological Principle.* Oxford: Oxford University Press. (Evrenin zeki gözlemcilerin varlığı ve bunun muhtemel sonuçları için tam da doğru şekilde ayarlandığı fikrine sahip iki ünlü fizikçi tarafından yapılmış klasik ve uzun bir tartışma.)

Davies, P. C. W. (1982) *The Accidental Universe.* Cambridge: Cambridge University Press. (Ana kozmik ince-ayar kanıtlarının bazıları üzerinde detaylı çalışma yapan ünlü teorik fizikçinin kısa bir kitabı.)

— (1993) "The Intelligibility of Nature." In R. J. Russell, N. Murphy, C. J. Isham (Der.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action.* 2. Basım. Berkeley, CA: The Center for Theology and the Natural Sciences Publications. (Doğanın anlaşılabilirliği ve bunun natüralizm açısından niçin problem teşkil ettiğine dair bir inceleme.)

Holder, R. (2004) God, the Multiverse, and Everything: Modern Cosmology and the Argumentfrom Design. Hampshire, England: Ashgate. (Bu kitap, tanrıcılığın, evrenin ince-ayarlanışı açısından en iyi açıklama olduğunu öne sürüyor ve çoklu evrenler hipotezine de ayrıca yakın ilgi gösteriyor.)

Manson, N. (Der.) (2003) *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science.* New York: Routledge. (Yirmi bir farklı yazar, biyolojiden kozmolojiye kadar çeşitli alanlarda tanrısal teolojinin iyi yönleri üzerinde tartışıyor.)

Sekizinci Bölüm

Ontolojik Argüman

Graham Oppy

Genel felsefi anlayışa göre, başarılı bir ontolojik argüman, Tanrı'nın varlığını yalnızca mantıksal uslamlama kaynaklarını kullanarak kabul ettiren bir argüman olmalıdır. Yine aynı anlayışa göre, başarılı bir ontolojik argüman, önermeleri için mantığın gerçeklerinden [bir başka deyişle, herhangi bir mantıklı algı aracı tarafından deneyden önce (*apriori*) bilinen gerçekler] başka hiçbir şeyi olmayan ve Tanrı'nın var olduğu sonucuna, bu önermeler üzerinden ulaşılmış mantık olarak, kusursuz yargılardan başka hiçbir şey kullanmadan varan argümandır. Buradan hareketle, genel felsefi anlayışa göre, başarılı bir ontolojik argüman, Tanrı'nın var olmasının mantıklı bir teorem olduğunu göstermelidir (herhangi mantıklı bir algı aracı tarafından *a priori* kanıtlanabilen bir gerçek).

Bu saptamaların ışığında, "ontolojik argümanlar" denilen şeyi ortaya koyanların amacının, şunu göstermek olduğunu söyleyebiliriz: İnançların oluşumunda, yalnızca mantıklı olmak neticesinde ve böylelikle bu inancın yalnızca mantığa dayandırılmasıyla, tüm mantıklı algı araçlarının hepsi birden Tanrı'nın var olmasını gerektiren inançlara sahip olacaktır. Dahası, başarılı bir ontolojik argümanın, önermelerinden hiçbiri, herhangi bir mantıklı algı aracı tarafından mantıksal açıdan reddedilemeyen bir argüman olduğunu gözlemleriz. Ve yine başarılı bir ontolojik argüman, ulaşılan sonucun, argümanın önermeleri tarafından şart koşulduğunu hiçbir mantıklı varlığın reddedemeyeceği tipte bir argüman

olmalıdır ve bu argüman, Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşmalıdır.

Aslında önceki paragraftaki son iddia *tam olarak* doğru değildir. "Ontolojik argüman" adı verilen birçok argüman, "Sonuç olarak Tanrı vardır" sözleriyle bitmez. "Ontolojik argümanlar" genellikle "Sonuç olarak böyle böyle bir şey vardır" diye biter, burada "böyle böyle" en azından bazı tanrıcıların Tanrı'yla kimliklendirilebildiğine inandıkları bir şeydir. Bu nitelik, "böyle böyle"nin uygun biçimde Tanrı ile kimliklendirilip kimliklendirilemeyeceği konusunda mantıklı bir anlaşmazlık için boşluk bırakan ve "ontolojik argümanlar" olarak adlandırılan bazı argümanlara ilişkin kimi yorumlar açısından önemlidir.

Ontolojik argümanların tutkulu amacını anlayan biri, çağlar boyunca felsefecilerin çoğunun, "ontolojik argüman" denen hiçbir argümanın başarılı olmadığı şeklinde hüküm verdiğini duyduğunda şaşırmamalıdır. John Locke, Descartes'in ontolojik argümanı için şu sözleri kaleme aldığında *tanrıcı* filozofların çoğu adına konuşmuş oluyordu: "[Tanrı'nın varlığını] kabul ettirmek ve ateistleri susturmak adına hastalıklı bir yol." Bu yargı doğru olsa bile (bu yargının doğruluğu yalnızca yüzyıllar boyu ortaya atılmış "ontolojik argümanlar" olarak adlandırılan argümanların tek tek değerlendirilmesiyle belirlenebilir), keşfedilmeyi bekleyen başarılı bir ontolojik argümanın var olup olmadığı ayrı bir konudur. "Ontolojik argümanlar" denen argümanların karşıtlarından birçoğu, *a priori* düşünceler temelinde, başarılı bir ontolojik argüman olamayacağını göstermeye çalışmıştır; bu *a priori* karşıt argümanlar, "ontolojik argümanlar"dan daha iyi durumda da değildir. Buna ek olarak, bugüne kadar ortaya atılmış "ontolojik argümanlar" denen argümanların hiçbirinin başarılı olmadığına dair yaygın bir fikir birliği olsa da, bu argümanların ne derece yetersiz kaldığı konusunda dikkate değer bir anlaşmazlık vardır. Felsefeciler, belli "ontolojik argümanlar"ın başarısızlığı konusunda yaygın bir fikir birliği içinde olsa da, bu argümanların neden başarısız olduğu konusunda kesinlikle hemfikir değildir.

"Ontolojik argümanlar" denen argümanlarla ilgili genel yargıları benimserken tedbirli olunmasını gerektiren bir başka sebep de, bu argümanları savunmuş bazı filozofların ağırlığıdır. Anselm, Descartes, Leibniz, Gödel ve Plantinga entelektüel açıdan hafif siklet değildir; başarılı ontolojik argümanların var olduğunu

söylediklerinde, öne sürdüklerini dikkatlice incelemek için geçerli sebebimiz var demektir. Diğer yandan, "ontolojik argümanlar" denen argümanların, bu paradigmatik savunmalarının dikkatli bir incelemesini yaptığımız anda, ciddi güçlüklerle karşılaşırız.

Anselm ve Descartes söz konusu olduğunda başlıca sorun, bu yazarlar tarafından savunulmuş "ontolojik argümanlar"a modern analitik tekniklerle doğru bir yaklaşım getirildiğinden emin olunamamasıdır. Mevcut literatürde, Anselm'in Proslogion 2 argümanına ve Descartes'ın Meditation 5 argümanına ilişkin birbiriyle hayli uyumsuz yorumlar vardır. Burada altı çizilmesi gereken bir nokta da şudur ki, bu metinlerde, tanrıcı olmayanların bulabileceği nispeten temel mantık yürütme hataları bulunmaktadır. Yine bu argümanlara, mantıksal açıdan bakan uzman tanrıcı yorumcular da çok daha fazla çeşitlilikte tepki vermiştir.

Gödel vakasındaki başlıca güçlük ise argümanın teknik açıdan karmaşık olmasıdır. Argümanı gözden geçiren kişinin anlamaya başlayabilmesi için, mantık alanında 20. yüzyıldaki gelişmelere dair geniş çaplı bir bilgisinin olması gerekir. Bu argümana ilişkin son dönemde büyük çaplı tartışmalar olmuştur, tartışılan konular arasında Gödel'in kendi argümanına yaklaşım şekli de vardır. Gödel'in, argümanının yukarıda bahsettiğimiz anlamda "başarılı bir kanıt" teşkil ettiğini düşünüp düşünmediği konusu çok net değildir. (Mevcut makalede Gödel'in kanıtını daha fazla tartışmayacağım.)

Ve Plantinga'nın argümanının net ve dolambaçsız olmasına karşın öne sürdüğü "ontolojik argüman"ın "başarılı" olduğunu iddia ederken neyi amaçladığı pek açık değildir. Hatta Plantinga kendisi de argümanının, daha önce belirlenen "başarılı kanıt" standartlarına kesinlikle uymadığını kabul ettiği için, "ontolojik argümanı"nın güncel kaldığına ilişkin pek ihtimal olmadığı söylenebilir.

Son zamanlarda ortaya atılmış ve savunulmuş daha birçok "ontolojik argüman" elbette ki vardır; böylesi kısa bir makale kapsamında günümüze ulaşmış tüm literatüre adil yaklaşmak mümkün olamayacaktır. Konuyla ilgilenen okurlar çok daha kapsamlı analizler bütünü için Oppy'ye (1995; 2006) başvurabilir.

Anselm

Proslogion 2'de Anselm şöyle yazar:

> Kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şeyin insanın zihninde olduğuna bir aptal bile ikna olur, çünkü bunu duyduğunda, onu anlar; ve anlaşılan her ne varsa, insanın zihnindedir. Ve kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şey, kesinlikle yalnızca zihinde olamaz. Çünkü yalnızca zihinde bile olsa, gerçekte de var olduğu şeklinde algılanabilir, bu daha mükemmeldir. Dolayısıyla kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şey yalnızca zihindeyse, o zaman kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şeyin ta kendisi kendisinden daha mükemmel bir şey algılanabilen şeydir. Ancak tabii ki bu olamaz. Böylelikle şüphesiz, kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şey, hem zihinde hem de gerçekte var olmaktadır.

Bu argüman çeşitli şekillerde sunulmuştur. Aşağıda oldukça güncel beş farklı sunum bulabilirsiniz:

Chambers (2000):

1 x'in zihinde var olduğu, m'nin de x'in büyüklüğü olduğu şekilde bir x nesnesi ve bir m büyüklüğü vardır ve n de y nesnesinin büyüklüğü ve n > m olacak şekilde bir y nesnesinin ve n büyüklüğünün var olması mümkün değildir.
2 Herhangi bir x nesnesi ve m büyüklüğü için, eğer x akılda var oluyorsa, m de x'in büyüklüğü ise ven de y nesnesinin büyüklüğü ve n > m olacak şekilde bir y nesnesinin ve n büyüklüğünün var olması mümkün değil ise, bu durumda x'in gerçekte var olması mümkündür.
3 Herhangi bir x nesnesi ve m büyüklüğü için, eğer m x'in büyüklüğü ise ve n de y nesnesinin büyüklüğü ve n > m olacak şekilde bir y nesnesinin ve n büyüklüğünün var olması mümkün değil ise ve eğer x de gerçekte var olmuyorsa, bu durumda şu önerme mümkün olamaz: Eğer x gerçekte var olursa n'nin m'den büyük olacağı ve n'nin x'in büyüklüğü olacağı şekilde bir n büyüklüğü vardır.
4 (Dolayısıyla) x'in akılda var olduğu ve x'in gerçekte var olduğu ve m'nin x'in büyüklüğü olduğu şekilde bir x nesnesi ve m büyüklüğü vardır ve n de y nesnesinin büyüklüğü ve n > m olacak şekilde bir y nesnesinin ve n büyüklüğünün var olması mümkün değildir. ((1), (2) ve (3)'ten çıkan sonuca göre.)

Millican (2004):

1 "Kendisinden daha mükemmel bir tabiat algılanamayan bir tabiat" ifadesi, Aptal kişi tarafından net şekilde anlaşılır ve göründüğü kadarıyla bir anlam taşır.

2 Eğer bir "A" ifadesi net şekilde anlaşılıyor ve göründüğü kadarıyla bir anlam taşıyorsa, bu durumda bu ifadenin başarılı bir şekilde özel bir tabiata işaret ettiğini düşünebiliriz.
3 Gerçekte somutlaştırılabilen bir tabiat gerçekte somutlaştırılamayan bir tabiattan daha mükemmeldir.
4 Kendisinden daha mükemmel bir tabiat algılanamayan bir tabiattan daha mükemmel bir tabiat düşünmek, açıkça imkânsızdır.
5 (Dolayısıyla) kendisinden daha mükemmel bir tabiat algılanamayan bir tabiat, aslında gerçekte somutlaştırılmış olmalıdır. ((1), (2), (3), (4)'ten çıkan sonuca göre.)

Sobel (2004):
1 Zihinde, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceği en az bir şey var olur.
2 Hem zihinde hem de gerçekte var olmak yalnızca zihinde var olmaktan daha mükemmeldir.
3 (Böylelikle) kendisinden daha mükemmel bir şeyin düşünülemeyeceği en az bir şey hem zihinde hem de gerçekte var olur. ((1) ve (2)'den çıkan sonuca göre.)

Everitt (2003):
1 Aptal, "kendisinden daha mükemmel bir varlığın düşünülemediği bir varlık" kelimelerini duyduğunda bu kelimeleri anlar.
2 Anlaşılan her şey zihindedir.
3 Eğer kendisinden daha mükemmel bir varlığın düşünülemediği bir varlık, yalnızca aptalın zihninde var olmuş olsaydı, bu varlığın gerçekte de var olduğu düşünülebilirdi ve bu daha mükemmeldir.
4 (Dolayısıyla) kendisinden daha mükemmel bir varlığın düşünülemediği bir varlık hem akılda hem de gerçekte var olur. ((1), (2) ve (3)'ten çıkan sonuca göre.)

Leftow (2005):
1 Birisi, kendisinden daha mükemmel bir şey düşünülemeyen muhtemel bir obje düşünür.
2 Eğer kendisinden daha mükemmel bir şey düşünülemeyen muhtemel şey düşünülüyorsa, ama gerçek değilse, o zaman gerçekte olduğundan daha mükemmel olabilir.
3 (Böylece) kendisinden daha mükemmel bir şey düşünülemeyen bir şey gerçekten vardır. ((1) ve (2)'den çıkan sonuca göre.)

Yazarların, Anselm'in Proslogion 2 argümanına ilişkin olarak böylesi farklı sunumlara ulaşmalarının çeşitli sebepleri vardır. Anselm'in yazdığı metnin kendisi de anlaşılması oldukça güç bir

metindir. Dahası, metni yorumlayanların anlam çıkarmaları ve kendi varsayımlarını metnin içine kendilerini de tatmin edecek bir şekilde yerleştirmeye çalışmaları, onlar için cezp edici bir uğraş olmuştur.

Proslogion 2'nin yorumlanmasındaki zorluklara rağmen, metinde sunulan argümanın başarısız olduğunu göstermenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Anselm'in, "kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şeyin insanın zihninde olduğuna, bir aptalın bile ikna olacağı" iddiasını düşünün. Burada aptala atfedilen inancın kapsamını sunmanın en iyi yolu nedir? Bence bunun gibi bir şeydir:

[Zihinde] [Bir x var olmaktadır] [sözkonusu değildir ki] [anlaşılabilir olan] [bir y var olsun] [y > x]. Burada "[Zihinde]" ifadesi bir cümle operatörüdür, kapsamı cümlede bulunan diğer tüm parçaları –nicelik bildirenler, operatörler vb yönlendirir. Dahası, "[Zihinde]" ifadesi, kapsamı içinde yatan nicelik bildiricilerin varlığından kaynaklanan ontolojik taahhüde karşı koruma sağlayarak "[Kurguya göre]" ifadesi ile aynı şekilde işlerlik gösterir. (Karşılaştırın: [Zihinde] [Bir x var] [x Kuzey Kutbu'nda yaşar, kırmızı kıyafet giyer ve Noel'de çocuklara hediye götürür]. Bu iddiadan kesinlikle şuraya varılamaz: [Bir x var] [Zihinde] [x Kuzey Kutbu'nda yaşar, kırmızı kıyafet giyer ve Noel'de çocuklara hediye götürür]. İlk iddiayı öne süren biri, hiçbir şekilde ikincisini taahhüt etmiş değildir.)

Anselm'in ilk iddiasının bu şekilde anlaşılması gerekiyorsa, bu durumda bana göre argümanının başarısız olduğu oldukça açık. Anselm'i çürütecek argümanın ihtiyacı olan şey şu varsayımdır: [Bir x var] [Zihinde] [sözkonusu değildir ki] [anlaşılabilir olan] [bir y var olsun] [y > x]. Ancak ilk olarak, Anselm'in öncül düşünceleri, bize bu iddianın gerçek olduğunu farz etmek için herhangi bir sebep sunmuyor, Aptal'ın şunu algıladığını kabul etsek bile: [Zihinde] [Bir x var olmaktadır] [sözkonusu değildir ki] [anlaşılabilir olan] [bir y var olsun] [y > x]. Ve ikinci olarak da, Aptal'ın, Anselm'in üzerine yıktığı iddiayı reddetmek için iyi bir sebebi vardır: "Ondan daha mükemmel bir şeyin algılanamaz" olduğunu anladığı bir şeyin *var olduğunu* kabul etmez ya da etmemelidir. "Kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şey" ifadesini yalnızca *anlamış olması,* herhangi bir türdeki herhangi bir varlığın *var olduğunu* taahhüt etmesini gerektirmez.

Belki buna itiraz edilebilir. Hakikaten Anselm'in, yalnızca zihinde varolan şeyler olduğu şeklindeki (üstü kapalı) varsayımını, kabul edebiliriz. Ancak, eğer Anselm için bu kabullenmeyi yaparsak, bu durumda bir dizi soruyla karşılaşırız. Şunu kabul ettiğimizi varsayalım ki, [Bir x var] [Zihinde] [x Kuzey Kutbu'nda yaşar, kırmızı kıyafet giyer ve Noel'de çocuklara hediye götürür]. Bu kabullenme Noel Baba'nın var olmadığı şeklindeki apaçık gerçekle nasıl tutarlılık içinde olabilir? Sözkonusu türdeki bir x'in hangi özelliklere sahip olduğunu varsaymamız gerekir; başka bir deyişle, x, (tabii ki Kuzey Kutbu'nda yaşayıp Noel'de çocuklara hediye götüren hiç kimse olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda) gerçekten hangi özelliklere sahiptir?

Meinong'un objeler teorisinin bazı versiyonlarının bu sorulara yanıt verebileceği söylenebilir: Var-olmayan objeler vardır; dolayısıyla mevcut-olmayan bir x vardır; bu x'in özellikleri Kuzey Kutbu'nda yaşaması, kırmızı kıyafet giymesi ve Noel'de çocuklara hediye götürmesidir. Diğer yandan, tutarlı *teoriler* de vardır, ancak tutarlılığın bedeli, bu teorileri benimseyen başarılı ontolojik argümanların mümkün olmasına imkân vermeyen kısıtlamaların benimsenişidir. Bir miktar kısıtlamaya ihtiyaç duyduğumuz açıktır. "Gerçekten varolan Noel Baba" tanımlamasını ele aldığımızda, bu tanımlamayla atıfta bulunulan Meinongcu* Noel Baba'nın gerçekten var olduğunu, ortak aklı çiğnemek pahasına kabul edemeyiz. Tutarlı Meinongcu teoriler bir dizi koruyucu mekanizma içerir. Örneğin, bazı Meinongcular, *tanımlayıcı* ve *tanımlayıcı-olmayan* özellikler arasında yapılan bir ayrıma başvurur. Tanımlayıcı özellikler, tanım tarafından ele alınan Meinongcu obje için geçerli olduğu teori tarafından garanti edilen özelliklerdir. Tanımlayıcı-olmayan özellikler ise sözkonusu geçerliliğin, teori tarafından garanti edilmediği özelliklerdir. Özelinde elbette ki, tüm "gerçek varlık" gerektiren özellikler, tanımlayıcı-olmayan özelliklerdir; bu da Meinongcu yaklaşım gösteren kişinin şunu söylemesine imkân verir: Eğer "gerçekten varolan Noel Baba" tanımına sahip bir Meinongcu obje varsa, o zaman bu tanım tarafından ele alınan Meinongcu obje, gerçekten var olma özelliğine sahip değildir. Ancak bu durumda Aptal'ın Anselm'in ontolojik argümanına vere-

* Avusturyalı felsefeci Alexius Meinong, mevcut olmayan nesnelere atıfta bulunabildiğimize göre, onların da bir tür varlığa sahip olmaları gerektiği düşüncesini ortaya atmıştır. (ç.n.)

ceği yanıt tabii ki hazırdır: "Daha mükemmeli algılanamayan bir şey olmak" özelliği varoluş gerektiren bir özellik ise, o zaman bu özellik, tanımlayıcı-olmayan bir özelliktir –ve dolayısıyla bu özellik, objelere ilişkin Meinong teorisinin ilkeleri tarafından garanti edilmez, yani "daha mükemmeli algılanamayan bir şey" tanımı tarafından ele alınan Meinongcu objenin, gerçekten var olduğu garanti edilemez. (Diğer Meinong teorisyenleri farklı koruyucu mekanizmalar seçer; ancak, her durumda, netice aynıdır: "Gerçekten varolan Noel Baba" ifadesinin yarattığı sıkıntılardan kaçınmak için başvurulan önlem, Anselm'in ontolojik argümanına ilişkin versiyonları rayından çıkarır.)

Anselm'in metninin başarısız bir argüman içerdiğini düşünmek akla yakın olsa da, buradan diğer felsefecilerin metinden çıkardıkları anlamın ve kattıkları yorumların da başarısız olduğu anlamı çıkmaz. Tersine, "ontolojik argümanların" uygun şekilde tartışılması, mevcut formülasyonlardan her birinin kendi bağlamında dikkatle değerlendirilmesini gerektirir. Anselm'in metninden türetilmiş yukarıdaki argüman örneklerinin tümünü burada tartışma imkânım olmasa da (okurları bunların ve birçok başka formülasyonun analizlerine yönlendirebilirim (Oppy 1995; 2006), bu bölümü Leftow'un formülasyonu hakkında bir yorumla kapatmak isterim.

Leftow, kendi argümanının "itirazlar karşısında ayakta kalabildiğini" iddia etmektedir (Leftow 2005: 111). Ancak kendisinin de kabul ettiği gibi, ilk önermesinin (özünde, kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şeyin var olmasının muhtemel olduğu iddiası) mantıklı insanlar tarafından, kavrama yetisine sahip rasyonel özneler olmaları dolayısıyla kabul edilmesi gereken bir şey olduğunu göstermek adına, herhangi bir çaba sarf etmemektedir. Bu ilk önerme üzerinde ısrar etmenin, kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şeyin var olduğunu kabul etmeyenlere (ve *nihayetinde* kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şeyin var olmasının *muhtemel olduğunu* kabul etmeyenlere) yanıt vermekten kaçınmak anlamına geldiği şeklinde itiraz edenlere Leftow şöyle söyler:

> Her argüman, kendi önermelerini gerekçelendirmekten ziyade ısrarla iddia eder. Eğer inanmak için sebebe ihtiyaç duyuyorsak [kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şeyin var olmasının muhtemel

olduğuna inanmaya]... bu durum argümanımızın yanıt vermekten kaçındığını değil, yalnızca önermelerinden birini destekleyecek bir başka argümana ihtiyaç duyulduğunu gösterir. (Leftow 2005: 91)

Ancak bu yaklaşım, keşfedilmeyi bekleyen başarılı bir ontolojik argüman *olabileceği* iddiasını yinelemekten başka bir çözüm getirmez; Leftow bile üstü kapalı olarak, öne sürdüğü argümana *bu haliyle* Aptal'ın ikna olması için *bir sebep olmadığını* kabul etmiş olur.

Descartes

Mediation 5'te Descartes şöyle yazar:

Eğer yalnızca, bir şeye dair bir fikri aklımdan oluşturabilmem unsurundan hareket edilerek, açıkça ve belirgin biçimde o şeye ait olduğunu düşündüğüm her şeyin gerçekten de o şeye ait olduğu sonucu çıkarsa, buradan Tanrı'nın varlığını gösteren bir argüman ve bir kanıt türetemez miyim? Şurası kesin ki içimde Tanrı fikrini, yani üstün kusursuz bir varlık fikrini, herhangi bir figürden veya sayıdan ya da herhangi bir şeyden daha az bulmuyorum. Ve gerçek, ebedi bir varoluşun onun tabiatına ait olduğunu, bir figüre veya sayıya dair ispatlayabileceğim her şeyin gerçekten o figürün veya sayının tabiatına ait olduğunu bildiğim kadar biliyorum... Bir Tanrı'yı, yani üstün kusursuz bir varlığı, ama mevcudiyeti olmayan, yani belli bir mükemmeliyeti eksik olan bir Tanrı'yı algılamak, vadisi olmayan bir dağı algılamaktan daha az çelişkili değildir. (Descartes [1637] 1968; 143)

Anselm'in Proslogion 2 argümanı vakasında olduğu gibi, Descartes'ın Meditation 5 argümanı da güncel literatürde oldukça çeşitli şekillerde sunulmuştur. Bu metin de bir hayli zor anlaşılır bir metin. Ve yine metnin anlaşılması güç olduğu için, metni yorumlayanların anlam çıkarmaları ve kendi varsayımlarını metnin içine kendilerini de tatmin edecek bir şekilde yerleştirmeye çalışmaları, onlar için cezp edici bir uğraş olmuştur. Aşağıda argümana ilişkin bazı güncel sunumları bulabilirsiniz:

Dore (1997):

1 Üstün kusursuz bir varlık kavramı, kısmen, bir insanın hepsine birden sahip olmamasındansa, ortaklaşa sahip olmasının daha iyi olacağı özelliklere dair bir kavramdır.
2 Varoluş kavramı, böylesi bir özelliğin kavramıdır.

3 (Dolayısıyla) üstün kusursuz bir varlık var olmaktadır. ((1) ve (2)'den.)

Everitt (2003):
1 Tanımı itibariyle Tanrı, tüm mükemmelliklere sahip olan varlıktır.
2 Varoluş, bir mükemmelliktir.
3 (Böylece) Tanrı varoluş mükemmelliğine sahiptir, bir başka deyişle Tanrı var olmaktadır. ((1) ve (2)'den.)

Sobel (2004):
1 Üstün kusursuz bir varlık, her mükemmelliğe sahiptir.
2 Varoluş, bir mükemmelliktir.
3 (Dolayısıyla) üstün kusursuz bir varlık var olmaktadır. ((1) ve (2)'den.)

Leftow (2005):
1 Eğer Tanrı varsa, tüm mükemmelliklere sahip bir varlıkta, bir mükemmellik eksiktir.
2 "Tüm mükemmelliklere sahip bir varlıkta bir mükemmellik eksiktir" ifadesi çelişkiye neden olur.
3 (Dolayısıyla) Tanrı vardır. ((1) ve (2)'den.)

1 Tüm x'ler için, eğer F varlığı x kavramının bir parçasıysa, o zaman Fx olur.
2 Eğer Tanrı'nın doğası neyse oysa, Tanrı'nın var olması, Tanrı kavramının bir parçasıdır. ((1)'den.)
3 Tanrı'nın doğası neyse odur.
4 (Böylece) Tanrı vardır. ((2) ve (3)'ten.)

1 Eğer x'in "gerçek ve değişmez doğası" F varlığını içeriyorsa, o zaman Fx olur.
2 Tanrı'nın "gerçek ve değişmez doğası", varoluşu içerir.
3 (Dolayısıyla) Tanrı vardır. ((1) ve (2)'den.)

Genel olarak ifade etmek gerekirse, bu argümanların, Descartes'ın metninin hakkını, Anselm'in *Proslogion 2* argümanının sunumlarının Anselm'in metninin hakkını verdiğinden daha az verdiğini söyleyebilirim. Ancak yorumlamadaki güçlüklere rağmen, sanırım Descartes'ın ortaya koyduğu asıl argümanın ikna edici olmadığını göstermek mümkün.

Tanrıcı-olmayan birinin Descartes'a, Tanrı fikrini kurabilmemiz için bir şans verdiğini düşünelim. Ayrıca tanrıcı-olmayan kişinin Descartes için, Tanrı'nın üstün kusursuz varlık olmasının,

"Tanrı fikrinin bir parçası" olduğunu da kabul ettiğini varsayalım. Ve son olarak, tanrıcı-olmayan kişinin Descartes için, üstün kusursuz bir varlık olan herhangi bir şeyin fiilen, ebediyen –ve hatta mecburen– var olduğunu kabul ettiğini de varsayalım. Bu kabullenmelerin sonucu olarak tanrıcı-olmayan kişinin mantıksal açıdan, üstün kusursuz bir varlığın mevcudiyeti konusunda Descartes'ı haklı görmesi gerekir mi? Kesinlikle gerekmez. Tanrıcı-olmayan kişimizin ilk başta kabul ettiği şey şudur: [İlgili düşünceye göre] [Tanrı üstün kusursuz bir varlıktır]. Descartes açısından kabul edilen diğer iddiaları düşündüğümüzde, nihayetinde karşımıza şöyle bir şey çıkar: [İlgili düşünceye göre] [Tanrı fiilen, ebediyen –ve hatta mecburen– varolan üstün kusursuz bir varlıktır]. Ancak elbette ki, [İlgili düşünceye göre] [Tanrı fiilen, ebediyen –ve hatta mecburen– varolan üstün kusursuz bir varlıktır] ifadesinden Tanrı'nın var olduğu çıkarılamaz. Çünkü benzer şekilde, [İlgili düşünceye göre] [Noel Baba Kuzey Kutbu'nun kırmızı kıyafet giyen ve Noel'de çocuklara hediye götüren mevcut bir sakinidir] ifadesinden de Noel Baba'nın var olduğunun çıkarılamayacağı açıktır. (Ve Noel Baba'nın var olmasının da "Noel Baba fikrinin bir parçası" olduğu inkâr edilemez. Buradaki hikâye, metafizik açıdan tuhaf, mevcut-olmayan bir adamın Kuzey Kutbu'nda yaşaması vs değildir! Dahası, hikâyeyi, Noel Baba'nın ebediyen ve/veya mecburen var olduğu şekilde yeniden anlatmak da bir şey değiştirmezdi. Fikrin *içeriğine* her ne yoğunlukta metafiziksel dolgu malzemesi katılırsa katılsın, Noel Baba'nın, "[İlgili fikre göre]" operatörün kapsamı açısından var olmasını meşru hale getirmeyecektir.)

Anselm'in *Proslogion* 2 argümanında bir miktar fazilet görmeye meyilli insanlar bile genellikle Descartes'ın *Meditation* 5 argümanına karşı bu eğilimi göstermez. Leftow (2005), Descartes'ın argümanını bir başarısızlık olarak görüp Anselm'in argümanının başarısızlığının henüz ispatlanmadığını düşünen son dönemdeki felsefecilere iyi bir örnek teşkil eder. Sobel (2004), iki argümanın da başarısız olduğuna inansa da Anselm'in argümanında Descartes'ınkinde gördüğünden çok daha fazla fazilet görür. Dore (1997) ise Descartes'ın *Meditation* 5 argümanının etkili olduğunu düşünen az sayıda kişiden biridir.

Plantinga

Plantinga'nın "başarılı" modal ontolojik argümanı, kısaca şöyle ifade edilebilir: Diyelim ki bir varlık her şeye kadir, her şeyi bilen ve ahlaken kusursuz ise *maksimum mükemmelliktedir*. Yine diyelim ki, bir varlık ancak ve ancak mümkün olan her dünyada maksimum mükemmellikte ise *maksimum büyüklüktedir*, bir başka deyişle, ancak ve ancak muhakkak var oluyorsa ve muhakkak maksimum mükemmellikte ise maksimum büyüklüktedir. Bu durumda Plantinga'nın argümanı aşağıdaki gibi akış gösterir:

1 Maksimum büyüklükte bir varlığın olması mümkündür.
2 (Dolayısıyla) maksimum mükemmellikte bir varlık vardır. ((1)'den.)

Altında yatan modal mantığa ilişkin uygun varsayımlar çerçevesinde bu, geçerli bir argümandır. Dahası, maksimum büyüklükte bir varlığın olabileceğine mantıksal açıdan inanabilen tanrıcılar çıkabiliyorsa, o zaman maksimum büyüklükte bir varlığın olmasının mümkün olduğuna mantıksal açıdan inanan tanrıcılar da kesinlikle çıkabilir. Yine de, bu argüman ulaştığı sonuç bakımından başarılı bir argüman olmak konusunda hayli yetersiz kalmaktadır. Çünkü, Plantinga'nın da fark ettiği gibi bu argüman yalnızca aşağıdaki geçerli argümanla birlikte değerlendirilebilir:

1 Maksimum büyüklükte bir varlığın var olmaması mümkündür.
2 (Dolayısıyla) maksimum mükemmellikte bir varlık yoktur. ((1)'den.)

Yeterince açık şekilde, maksimum büyüklükte bir varlığın olmadığına mantıksal açıdan inanan mantıklı tanrıcı-olmayan kimseler çıkabiliyorsa, o zaman maksimum büyüklükte bir varlığın olmamasının mümkün olduğuna da mantıksal açıdan inanan mantıklı tanrıcı-olmayan kimseler çıkabilir. Böylelikle bu argümanların ikisi de mantıksal açıdan ikna edici olarak kabul edilemez. Dahası, Plantinga'nın kendi iddiasının aksine, bu argümanların ikisi de, argümanların ulaştığı sonuçları kabul etmenin mantıksallığı konusunda bir şey ispatlamaz.

Plantinga'nın "başarılı" modal ontolojik argümanının, Charles Hartshorne tarafından geliştirilmiş bir argümana benzer olduğunun altını çizmek faydalı olabilir. Ayrıca Hartshorne'un argümanı, bazıları tarafından Anselm'in *Proslogion* 3'te kurduğu argümanla ilişkilendirilir. Anselm'in Proslogion'unun genel yapısı üzerine ve bilhassa *Proslogion* 2 ve *Proslogion* 3'teki argümanlar arasındaki ilişkiler hakkında muazzam bir literatür vardır. Ayrıca Anselm'in detaylı çalışmalar yaptığı ve *Proslogion* 2 ile *Proslogion* 3'ün argümanlarını savunduğu başka platformlar da vardır. Onun "ontolojik argümanları"nın hakkını tam olarak verebilmek, henüz ciddi şekilde denenmemiş önemli bir görevdir.

A Priori İtirazlar

Daha önce altını çizdiğim gibi, bütünüyle *a priori* düşünceler temelinde, başarılı bir argüman olamayacağını gösterme işini üstlenmiş birçok felsefeci vardır. Bunların en bilineni olarak Kant'ın, başarılı ontolojik argüman olasılığına karşı sıkça alıntı yapılan *a priori* itirazları bulunmaktadır. Özellikle birçok felsefeci, varoluşun bir özellik veya tanımlayıcı bir özellik veyahut fikirlere ya da özgün kavramlara dahil edilebilen bir özellik olduğu düşüncesinde yanlış bir şey olduğu fikrini, Kant'tan almıştır. Kant şöyle yazar:

> "Varlık" açık şekilde gerçek bir özellik değildir; yani, bir şeye ait kavrama ilave edilebilen bir kavram değildir... Biz bir şeyi ne kadar çok sayıda ve hangi özellikle düşünürsek düşünelim (bu şeyi tüm özellikleriyle belirlemiş olsak bile), o şeye dair daha fazla özellik deklare ettiğimizde, o şeye en ufak bir katkı bile yapmış olmayız. Yapmış olsaydık, o şey artık varolan şeyin tam olarak aynısı olmazdı, kavram içinde düşündüğümüzden daha fazla bir şey olurdu; ve dolayısıyla da benim kavramımın tam objesinin var olduğunu söyleyemezdik. (Oppy tarafından alıntılanmıştır 1995: 32-3)

Yorumlamadaki açık güçlüklere rağmen, başarılı bir ontolojik argüman ihtimaline karşı bu Kantçı metnin başarılı bir *a priori* itiraz içermediği konusunda rahat olabiliriz. Bir an için "a F'tir" biçimindeki cümlelere odaklanalım, burada "a" tekil bir niteleyici terimdir ve "F" de bir özellik. Eğer tekil niteleyici terimlerin ve özelliklerin "kavramları" ifade ettiğini varsayarsak, şunu kabul-

lenmemiz gerektiği açıktır ki, "a F'tir" biçimindeki yargıları kabul ettiğimiz birçok sıradan durumda. "a" ile ilişkili kavramın "F" ile ifade edilen kavramı *içermesi* söz konusu değildir. (Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, "a F'tir" biçimindeki yargıları kabul ettiğimiz birçok sıradan durumda, bu yargıya dair yaptığımız kabullenmenin, *a priori* düşüncelere dayalı bir kabullenme olması söz konusu değildir.) Ancak, tartışmaya mahal bırakmayan "özellikleri" de içeren sıradan durumlarda, *içerme* konusundaki bu yetersizlik, bu özelliklerin gerçek özellikleri ifade etmek anlamındaki yetersizliğini veya "kavramlarımızın tam objelerinin" var olmadığını göstermek açısından bir işe yaramamaktadır. Benim yalnızca *a posteriori* [sonradan oluşan] sebeplerle kabul ettiğim "Bertrand Russell F'tir" biçiminde birçok iddia olmasına rağmen, Bertrand Russell benim "Bertrand Russell" kavramımın tam objesidir. Dolayısıyla burada "varoluş"un gerçek bir özellik olarak görülemeyeceğini düşünmek için herhangi bir sebep yoktur.

Kavramlarımızın belli parçalarını biçimlendiren diğer özelliklerle ilgili durumda, güvenli *a priori* çıkarımlar yapabilmemize itiraz edilebilir. Eğer "F" benim Bertrand Russell kavramımca içeriliyorsa, bu durumda *a priori* olarak Bertrand Russell'ın F olduğunu bilirim. Ve şu da eklenebilir ki, varoluşun kavramlara dahil edilebildiğini kabul etmek açısından belirgin bir güçlük vardır: "Kuzey Kutbu'nun kırmızı kıyafet giyen ve Noel'de çocuklara hediye götüren, varolan sakini" kavramını göz önünde bulundurduğumuzda, Noel Baba'nın var olduğu çıkarımını güvenle yapamam. Diğer yandan, daha önce altını çizdiğimiz gibi, bu noktada yalnızca iki mevcut seçenek var gibi görünmektedir. Bir yanda, Noel Baba'nın Kuzey Kutbu'nda yaşadığının doğru olmadığı konusunda ısrar edebiliriz, çünkü Kuzey Kutbu'nun daimi sakini *yoktur*. Noel Baba hikâyesine göre bildiğimiz, onun Kuzey Kutbu'nda yaşadığıdır; ancak bu tartışma götürmez iddia üzerinden Kuzey Kutbu'nda yaşayan biri olduğu sonucu çıkmaz. Diğer yandan, Noel Baba mevcut-olmayan bir obje olmasına rağmen, Kuzey Kutbu'nda yaşadığını kabul etmek konusunda Meinong'un yolundan gitmeyi tercih edersek, bu durumda, "F" kavramı ne zaman "a" kavramının içinde yer alsa a F'tir şeklinde *a priori* bildiğimiz iddiaya bağlı kalmadığımızı garanti altına almak için, mevcut koruyucu stratejilerden birini benimsememiz gerekir. (Gerçekten varolan Noel Baba'nın gerçekten var olduğunu *a priori* bildiğimi-

zi kimse kabul etmek istemez; gerçek şudur ki gerçekten varolan Noel Baba yoktur.) Ancak elbette ki, bu stratejiler bizi "varoluşu" kavramlarımıza dahil etmekten alıkoymaz. Meinong teorilerinin duruş noktasından hareketle, gerçek bir varoluş içeren bir "gerçekten varolan George W. Bush" kavramıyla ilgili olarak hiçbir problemli yön yoktur. Bu stratejilerin yaptığı şey, daha ziyade, kavramlar üzerinde yapılabilen *a priori* çıkarımları sınırlamaktır, böylelikle neyin *gerçekten* var olmadığı hakkındaki apaçık iddialarla Meinong teorilerinin bağdaşması sağlanır. (Gerçekten varolan George W. Bush'un gerçekten var olduğunu a priori bilmezken, –a posteriori sebeplerle– gerçekten varolan George W. Bush'un gerçekten var olduğunu biliriz!)

Başarılı bir ontolojik argüman ihtimaline karşı yapılmış başka *a priori* itirazlar da vardır. Bana göre bunlar, az önce ele almış olduğumuz Kantçı itirazdan daha başarılı değildir. Varoluşun doğası, amaçlı objeler, zihin/dünya ilişkileri, sorunu halloldu sayıp yanıt vermekten kaçınmanın yanlışlığı ve benzerleri hakkında ortaya atılabilecek bir sürü belirsiz soru bulunmakla birlikte bu soruların incelenmesi, şu ana kadar başarılı bir ontolojik argümanın var olamayacağını *a priori* bilmenin mümkün olduğuna dair başarılı bir delil teşkil etmemiştir. (Elbette bunu söylerken bazı belli ontolojik argümanların başarısız olduğunun *a priori* ispatlanabileceğini inkâr etmek amacını taşımıyorum. Örneğin bu durumun Maydole'un (2003) argümanı için geçerli olduğunu başka bir platformda öne sürmüştüm. Anselm ve Descartes'ın argümanları için yukarıda aktardığım itirazlar da bu kategoriye girer.)

Parodi

Kantçı itirazlar dışında, ontolojik argümanlara karşı en sık dile getirilen itirazlar, rahip Gaunilo'nun Anselm'in ontolojik argümanına verdiği yanıtı model alanlardır. Gaunilo, bu itirazını tam olarak aşağıdaki şekilde yapmış olmasa da, onun bu argümanı Anselm'e sunduğunu tasavvur edebiliriz:

> Kendisinden daha büyük bir ada algılanamayan adanın insanın zihninde olduğuna, bir aptal bile ikna olur, çünkü bunu duyduğunda, onu anlar; ve anlaşılan her ne varsa, insanın zihnindedir. Ve kendisinden daha büyük bir ada algılanamayan ada, kesinlikle yalnızca akılda olamaz. Çünkü yalnızca zihinde bile olsa, gerçekte de var olduğu şeklinde

> algılanabilir, bu daha büyüktür. Yani kendisinden daha büyük bir ada algılanamayan ada yalnızca zihindeyse, o zaman kendisinden daha büyük bir ada algılanamayan adanın ta kendisi, kendisinden daha büyük bir ada algılanabilen adadır. Ancak tabii ki bu olamaz. Böylelikle şüphesiz, kendisinden daha büyük bir ada algılanamayan ada, hem zihinde hem de gerçekte var olmaktadır.

Eğer Anselm'in argümanı kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan bir şey olduğunu göstermek konusunda başarılı olsaydı, bu durumda elbette ki buna çok benzeyen yukarıdaki argüman da kendisinden daha büyük bir ada algılanamayan bir adanın var olduğunu göstermek konusunda başarılı olurdu. Ancak bu çok benzer argümanın, kendisinden daha büyük bir ada algılanamayan adanın var olduğunu göstermek konusunda başarılı olduğunu düşünmek absürt olur. Buradan da, Anselm'in argümanının, başarılı olamayacağı sonucuna ulaşılır.

Gaunilo'nun itirazına gelen tepkiler, genel olarak iki biçimden birini almıştır. Bazı felsefecilerin öne sürdüğüne göre, Aptal, "kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan varlık" ifadesini gerçekten anlar, ama "kendisinden daha büyük bir ada düşünülemeyen ada" ifadesini gerçekten anlamaz. Böylece, örneğin elimizde Plantinga'nın, mümkün olan en büyük ada fikrinin tutarsız olduğu iddiası vardır: "Bir ada ne kadar büyük olursa olsun, bu adayı ne kadar çok Nübyeli bakire veya dansçı kız süslerse süslesin, her zaman daha büyük bir ada olabilir –örneğin bu kızlardan iki kat daha fazla barındıran bir ada olabilir." Plantinga özellikle şüphe üzerinden eleştiri yapar: Mümkün olan en büyük ada, bir ada olacaktır, dolayısıyla denizle çevrili ve sonlu büyüklükte olacaktır. Ve her neyle olursa olsun adanın büyüklüğüne katkı yapan bir şeylerle dolu bir ada, algılanabilen en büyük ada olmayacaktır. Plantinga'nın yanıtının altında yatan genel strateji de tehlikelidir. Örneğin, eğer bir varlığın yarattığı sayısız evrene oranla daha büyük olduğunu varsayarsak, bu durumda aynı çizgideki bir argüman, Aptal'ın, "kendisinden daha mükemmel bir şey düşünülemeyen varlık" ifadesini gerçekten anlamadığını gösterecektir.

Diğer felsefeciler de, gerçekten var olmanın, varlıklar için genel anlamda mükemmelleştirici olmasının doğru olduğunu, ancak adalar için gerçekten var olmanın, mükemmelleştirici olmadığını öne sürmüştür. Aptal, bu iddiayı kabul etseydi bile,

elimize dikkatleri başka olaylara kaydırmaktan fazlası geçmezdi. Örneğin, ulaşılamaz kardinal (nicel, kümelerin büyüklüğünü gösteren-ed.) sayılar hakkında hiçbir şey bilmemeleri dışında, kendilerinden daha mükemmel varlık algılanamayan varlıklar... Bu olayda Aptal, gerçekten var olmanın mükemmelleştirici olduğunda ısrar etmekte haklı sayılacağı için, bu stratejinin kendi başına Gaunilo'nun itirazına karşı başarılı bir yanıt üretemeyeceği açıkça görülmektedir.

Elbette ki, yukarıdaki görüşler ontolojik argümanlara karşı Gaunilo-tarzı itirazlara dair son dönemdeki tartışmaları henüz yüzeysel seviyede irdelemeye başlamıştır. Felsefeciler bu tarz bir itirazın etkinliği konusunda anlaşmazlık içindedir: Örneğin Leftow (2005: 92-7), Gaunilo'nun itirazına karşı Anselm adına ilgi çekici (ancak bana göre nihayetinde başarısız) bir savunma yapmaktadır. Felsefeciler bu itirazın uygulanabilirliği konusunda da, Gaunilo'nun itirazı Anselm'in argümanını boşa çıkarsa bile, bu tarz itirazlarla mağlup edilemeyecek ontolojik argümanlar da var mıdır sorusunda olduğu gibi, anlaşmazlık içindedir. Ve felsefeciler bu tür itirazların değeri konusunda da anlaşmazlık içindedir: Gaunilo-tarzı itirazlar, ontolojik argümanlarla ilgili bir sıkıntı olduğunu ortaya koysa bile, bu itirazlar ontolojik argümanların neden başarısız olduğunu öğrenme arzumuzu tatmin etmez.

Son Sözler

Mantıksal pozitivizmin ve gündelik dil felsefesinin zirve yaptığı günlerde, ontolojik argümanlara ait tüm tartışmaları toprağın altına gömmekten memnuniyet duyan birçok filozof vardı. Örneğin Walter T. Stace'in 1959 yılında yaptığı şu değerlendirmeyi düşünelim: "Ontolojik argümanların sıkıcı kelime oyunlarını tartışmaya açıkçası katlanamıyorum. Belki [C. D.] Broad, bunları bütünüyle yıkmıştır. Ama ben yıkılmalarının gerektiğini bile düşünmek istemiyorum" (Oppy tarafından alıntılanmıştır 1995: 202).

Günümüzde ise durum biraz farklı. Ontolojik argümanların hâlâ az sayıda ciddi savunucusu var, ancak bunlarla bağlantılı olarak ele alınması gereken ilgi çekici, canlı sorular olduğuna dair çok daha fazla bir farkındalık uyanmış durumda. Ve en güncel ontolojik tartışmalar, inceleme yazılarında, kitapçıklarda, ansiklopedi ve benzerlerinde gerçekleşirken (örn., Dore 1997; Everitt

2003; Sobel 2004; Leftow 2005; Matthews 2005; Oppy 2006) dergilerde de ilgi çekici faaliyetler olabiliyor (örn., Chambers 2000; Maydole 2003; Millican 2004). Önümüzdeki on yılda ontolojik argümanlar hakkında çok daha fazla şey duyacağımızı rahatlıkla söyleyebilirim.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Bir argümanın "itirazlara karşı ayakta kalması" ne anlama gelir? Başarılı argümanların sahip olduğu özellikler nedir? Başarılı argümanların ulaşması gereken standartlar nelerdir?
2 "Önermesini ispatlanmış sayan" argümanlarla ilgili sorun tam olarak nedir? Tipik ontolojik argümanların (örn., *Proslogion* 2 argümanının) "önermesini ispatlanmış sayan" argüman olduğunu iddia etmek mantıklı mıdır? Anselm'in argümanının "önermesini ispatlanmış sayan" bir argüman olduğu iddia edilerek eleştirilebilir mi?
3 Kendisinden daha büyük bir ada algılanamayan adanın varlığına dair Gaunilo'nun argümanı etkisel olarak gerçekten kendisinden daha mükemmel bir şey algılanamayan şeyin varlığına dair Anselm'in *Proslogion* 2 argümanıyla eş midir? Eğer değilse, iki argüman arasındaki kilit farklılık nedir? Ya da eğer iki argümanın etkisi eş ise Anselm'in Proslogion 2 argümanının başarısı veya başarısızlığıyla ilgili ne sonuca ulaşabiliriz?
4 Bir şeyin "gerçek" bir özellik olması tam olarak nedir? Varoluşun "gerçek" bir özellik olmadığı iddiası, ontolojik argümanlara karşı bir şekilde başarılı bir (a priori) itirazın temeli olabilir mi (veya, hiç olmazsa bazı iyi bilinen ontolojik argümanlara karşı) ?
5 "Varoluşu eksik üstün kusursuz bir varlığı algılamak"ta bir tür çelişki var mıdır? Eğer varsa, üstün kusursuz bir varlığın olduğu düşüncesine ulaşılır mı? "Varoluşu eksik üstün kusursuz bir varlığı algılamak"ta çelişki olduğunu kabul eden bir ontolojik argüman karşıtının ne gibi seçenekleri vardır?

Kaynakça

Chambers, T. (2000) "On Behalf of the Devil: A Parody of St Anselm Revisited." *Proceedings of the Aristotelian Society* 100, 93-113.

Descartes, R. ([1637] 1968) *Discourse on the Method and The Meditations*, Çev.. F. Sutcliffe. Harmondsworth: Penguin.

Dore, C. (1997) "Ontological Arguments." İçinde P. Quinn ve C. Taliaferro (Der.), *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.

Everitt, N. (2003) "Ontological Arguments." İçinde *The Non-Existence of God*. London: Routledge.

Leftow, B. (2005) "The Ontological Argument." İçinde W. Wainwright (Der.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Matthews, G. (2005) "The Ontological Argument." İçinde W. Mann (Der.), *The Blackwell Guideto Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.

Maydole, R. (2003) "The Modal Perfection Argument for the Existence of a Supreme Being." *Philo* Sayı: 6, s: 299-313.

Millican, P. (2004) "The One Fatal Flaw in Anselm's Argument." *Mind* Sayı: 113, s: 437-76. Oppy, G. (1995) *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press.

— (2006) *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press (bölüm2). Sobel, J. (2004) *Logic and Theism*. Cambridge: Cambridge University Press (bölümler 2-4).

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Barnes, J. (1972) *The Ontological Argument*. London: Macmillan. (Bir dizi ontolojik argümanın ve bunlara getirilen itirazların çok detaylı analizlerini içeriyor. Özellikle Anselm, Descartes ve Kant üzerine odaklanıyor.)

Charlesworth, M. (1965) *St. Anselm's Proslogion*. Oxford: Oxford University Press. (Anselm'in *Proslogion*'u için akademik olarak paralel bir çeviri ve açıklama. Proslogion 2-2'ün birçok çevirisi vardır; bu çeviri ontolojik argümanların üzerine kurulduğu bağlamı daha geniş çaplı olarak görmek isteyenler için vazgeçilmez konumda.)

Hartshorne, C. (1965) *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*. La Salle, IL: Open Court. (Anselm'in argümanlarının tutkulu bir savunucusu tarafından yazılmıştır. Anselm'inkilerle ilişkili argümanların geçmişine dair verdiği detaylı bilgiyle öne çıkıyor.)

Plantinga, A. (Der.) *(1965) The Ontological Argument. New York: Doubleday*. (Ontolojik argümanlar üzerinde yapılmış klasik çalışmaların derlemesi. Anselm, Gaunilo, Descartes, Leibniz, Kant ve daha birçoklarından alınmış parçalar içeriyor.)

Dokuzuncu Bölüm

Ahlaki Argüman

Paul Copan

Giriş

Fransız Katolik filozof Jacques Maritain, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin (1948) taslağının hazırlanmasına katkı yapmıştı. Bu beyanname, "insanlık ailesinin bütün üyelerinde bulunan haysiyeti eşit ve vazgeçilemez/devredilemez haklarını" tanır. Bunun da ötesinde beyanname şunu deklare eder: "Tüm insanlar hür doğar, haysiyet ve haklar bakımından eşittir. Akıl ve vicdana sahiptirler ve birbirlerine karşı kardeşlik ruhu içinde davranmalıdırlar." Peki insan haysiyetine ve haklarına ilişkin böylesi kapsamlı bir bildirinin temeli nedir? BM beyannamesi bunu söylemez. Beyannamenin ardındaki felsefi tartışmanın ışığında Maritain şöyle yazmıştı: "Bu haklar konusunda hemfikiriz, nedeni sorulmadığı sürece. 'Neden' sorusuyla birlikte tartışma başlıyor" (Maritain 1951: 77). İnsanların neden değeri vardır? Niçin insanların, kullanılacak araçlar olarak değil de nihai amaçlar gibi muamele edilmeleri gerektiği düşünülür?

Kaçınılmaz şekilde ortaya çıkan birçok benzer soru vardır: Objektif/evrensel ahlaki değerler var mıdır? Örneğin, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Nürnberg Mahkemeleri sırasında beyan edilen ahlaki idealler, savaşı kazananların kendi ahlaki tercihlerini kaybedenlere empoze etmesinden başka bir şey değil miydi ya da Naziler dünyayı fethetmiş ve tüm insanlığı kendi ideolojilerine ikna etmek konusunda başarılı olmuş olsaydı, ahlaken yanlış bir şey mi yapmış olurdu? İnsanoğlunun asli ödevleri ve erdemin

geliştirilmesi açısından kendine özgü ahlaki yükümlülükleri vardır mıdır ya da ahlak anlayışımız, hayatta kalma içgüdümüzden ve karmaşık sosyal yapılardan mı doğar? Tanrı ile objektif ahlaki değerler arasında herhangi bir bağlantı var mıdır? Ya da belki de Platon'un ideaları gibi, ahlaki değerler sadece nedensiz unsurlar, varolan metafizik ortamın yalnızca bir parçası olabilir mi?

Kitabın bu bölümü, iyi bir Tanrı ile objektif ahlaki değerler ve yükümlülüklerin yanısıra insan haklarını, haysiyetini ve ahlaki sorumluluklarını bağdaştırabilen güçlü bir zemin oluşturulabileceği önerisini getiriyor. Eğer Tanrı yoksa, ahlaklı bir evren çok daha az mümkün olabilir –hatta ulaşılması çok güç olur. BM Beyannamesi'nin, insan haklarının ve ahlaki yükümlülüklerin var olduğuna dair daha çok bir sav niteliğindeki yapısının aksine, böylesi kapsamlı bildirimler için, metafizik temellendirmeler olmalıdır. Tanrıcılar, (1) iyi bir Tanrı ve Yaratıcı (metafizik temel) ve (2) temel insan hakları ve genel ahlaki yükümlülükler (Tanrı'ya inanmasalar bile tüm insanların kabul edebileceği yükümlülükler) arasında yakın bir ilişki olduğuna inanır. Tanrı, tüm sonlu iyiliklerin ("iyilik" kelimesinden kastedilen, herhangi bir durumda oluşacak en faydalı sonuçtur) olmazsa olmaz iyi Kaynağı'dır. Yahudi-Hıristiyan geleneği, insanların, "Tanrı'nın yansıması" veya "imgesi" olarak yaratıldıkları için (Gen. 1: 26-7; James 3: 9) Tanrı'nın "çok iyi" yaratımının bir parçası olduğuna (Gen. 1: 31) inanır. Bu geleneğin öne sürdüğü üzere, insanın günahları dünyaya kötülüğü ve yozlaşmayı getirmiş ve insan doğasının iyiliği, kötülük tarafından zarar görmüş, saptırılmış olsa da (Graham 2001) bu iyilik, hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Bu bölümde Tanrı'nın varlığına ilişkin ahlaki argüman açısından anlam içeren bir dizi konuyu keşfe çıkacağız: Uygun biçimde temel ahlaki inançların varlığı ve doğası; objektif ahlaki değerleri bilmek ve kabul etmek ile ahlaklı olmak arasındaki önemli ayrım, natüralizm ve objektif ahlaki değerler arasındaki uyum bozukluğu; evrimsel etik sorusu ve Euthyphron ikilemi gibi....

Ahlaki argümanın bu versiyonu, (1) ahlaki açıdan mükemmel, ibadet edilmeye değer bir Varlığın mevcudiyeti ile (2) objektif ahlaki değerler ve insan haysiyeti/hakları arasında bağlantı oluşturmaya çalışmaktadır. Eğer böylesi değerler var ise, bu durumda doğası gereği değerli bir Varlığın mevcut olması da son derece muhtemeldir. Bir başka deyişle, eğer objektif ahlaki değerler var-

sa, bu durumda (büyük ihtimal) Tanrı vardır. Böylesi değerler vardır. Dolayısıyla (kuvvetle muhtemel) Tanrı vardır.

Ahlaki Değerlerin Uygun Biçimde Temel Oluşu

Yahudi-Hıristiyan kutsal metinleri, insanların, genel olarak neyin doğru olduğunu bilebilen, ahlaki açıdan sorumlulukları olan özneler olduğunu varsayar; buna göre iyi olanı yapmalı ve kötü olandan sakınmalıdırlar. Musevi kutsal metinlerinde peygamber Amos (1 ve 2. bölümlerde) çevredeki Musevi olmayan uluslara zorbalıklarından ve insanlığa karşı işledikleri suçlardan dolayı (hamile kadınların karnını deşmek, antlaşmaları çiğnemek, ihanet etmek, merhametsizlik) Tanrı'dan şiddetli uyarılar getirir. Bunun altında yatan varsayım, (Tanrı'nın özel vahyi olmasa bile) bu ulusların daha akıllı davranmaları gereğidir. Havari Pavlus'un yazılarında aynı varsayım daha açıkça ortaya konmuştur:

> Çünkü Yasa'ya [Musa'nın yasası] sahip olmayan Musevi olmayanlar, içgüdüsel olarak Yasa'nın unsurlarını yerine getirdiklerinde, bu Yasa'ya sahip olmama hali onlar için bir yasa olur, böylelikle de Yasa'nın yüreklerine yazıldığını göstermiş olurlar, vicdanları buna tanıklık eder, düşünceleri ise yüreklerine yazılmış olanı bazen suçlar bazen savunur. (Rom. 2: 14-15)

Objektif ahlaki değerlerin var olduğu görüşünün aksini iddia edenler de vardır. David Hume, mantığın "ihtirasların kölesi olduğunu ve onlara hizmet ve itaat etmekten başka bir görevi varmış gibi yapamayacağını söyler" (Hume 1888: 2. 3. 3, 415). Ona göre, insanın mantığı ihtiraslarının kölesi olmakla kalmaz, ahlakın kendisi de "yargılardan çok duygularla alakalıdır" (3. 1. 2, 470). Hume'a göre ahlak insanın içinde bulunur: "Ayıplayıcı yaklaşımınızı kendi yüreğinize doğru çevirene ve içinizde kötü ahlaklı eyleme karşı doğan bir tenkit duygusu bulana kadar" insan, ahlak bozukluğunu konumlandıramaz (3. 1. 2, 468-9). Çağdaşı birçok natüralist Darwinist gibi, Hume'a göre de kültürel ve bireysel tercihlerin üstünde aşkın bir ahlak yoktur. Onlara göre ahlak özneldir, "kendi yüreğinizde" konumlandırılmıştır ve bunun ötesinde bir anlamı yoktur.

Ancak Hume'un ampirist başlangıç noktasının ta kendisi problemlidir (bkz. Copan 2005). Bir insan tüm bilginin ampirik

(bilimsel) dünyada temellendirilmesi gerektiğini, ampirik olarak nasıl kanıtlayabilir? Böylesi bir sav felsefi bir varsayımdır, bilimsel bir çıkarım değil. Bunun ötesinde, Hume'a uzun uzun yanıt veren İskoç felsefeci Thomas Reid, temel ahlaki ilkeleri, (örn., başkasına, kendinize davranılmasını istediğiniz gibi davranın) sağduyulu ilkeler olarak düşünür; vicdanını göz ardı etmemiş olanlar için bu ilkeler belirgindir. Vicdanının sesini dinlemeyen ahlaken şüphecilerin, ne tür bir mantık yoluyla (kanıtlı gösterimle veya akla yakın bir başka yolla) ahlaki ödevlerine ikna edebileceğini bilmediğini söyleyen Reid, ahlakın da uygun biçimde temel olduğunu iddia etmiştir:

> Şüpheci bana, algıladığın dışsal objenin varlığına niçin inanıyorsun diye sorar. Bu inanç, bayım, benim uydurmam değildir; Doğa'nın üretimhanesinden gelir; onun görüntüsünü ve kodlarını taşır; ve eğer bu inanç doğru değilse, bu benim suçum değil. Ben bu inancı her daim güvenle ve şüphe duymadan taşırım. (Reid 1975: 84-5)

Bilimde olduğu gibi, ahlak konusu da belli aksiyomlarla veya öncül ilkelerle başlar. Öncül ilkeler vicdanını taşlaştırmamış kişi için belirgindir. Reid, Tanrı'nın yasasının yüreğimize (vicdanımıza) yazılı olduğunu söyler ve yüreğimizin temel eğilimlerini reddetmenin doğal davranmamak olduğunu öne sürer (Reid 1969: 364-7). Ateistin, tanrıcı (teist) ile aynı ahlaki gerçekleri kabul etmesinin sebebi, "bu yetinin ona Tanrı tarafından verilmiş olmasıdır." İkisi de aynı kutsal yansıma olarak yaratılmıştır. Eğer Tanrı insana bu yetiyi vermemiş olsaydı, "insan ahlaklı ve hesap verebilir bir varlık olmazdı" (Reid 1822: 381). Temel ahlaki ilkeler (nazik ve merhametli olmak, bencil olmamak; zevk için acı vermekten, tecavüzden veya masum insanların canını almaktan uzak durmak) ahlaki açıdan hassas insanlar için bilinir ve hissedilebilir olsa da bazı insanlar kendi kendini kandırabilir veya katı kalpli sofistler olabilir.

Bunun da ötesinde, bizim için belirgin ve açık biçimde ortada olan unsurlara, bunları bir kenara itmemiz için daha büyük sebepler görmediğimiz sürece, mantıksal açıdan inanmalıyız (buna *saflık ilkesi* denir). Bu yaklaşım, *duygu* idrakımız, *mantık yürütme* yetimiz ve *ahlaki* sezgilerimiz/algımız çerçevesinde uygundur. Genel bir pratik kural olarak (sürekli olarak kanıksadığımız bir

kural olarak) bu yetiler, *suçlu oldukları ispatlanana kadar* masumdur. Yani, onlardan şüphe duymak için güçlü sebeplere sahip olana kadar, güvenilirliklerini kabul etmek akıllıca olur (bkz. 3. bölüm, Reforme Edilmiş Epistemoloji).

Dahası, akli yapımızı güvenilir bir Tanrı yaratmışsa eğer, bu durumda bu yetilerin güvenilirliğinden sürekli şüphe etmek yerine, onlara genel olarak inanmak için çok daha fazla sebebimiz var demektir (zaman zaman bazı şeyleri yanlış algılasak bile). Gerçekte yetilerimize güvenmek üzere tasarlandığımız için sürekli olarak onlara güven eksikliği duymamız, algısal işlev bozukluğunun bir işaretidir (Plantinga 2000: 185). Bu durum, ahlak alanını kapsayacak şekilde genişletilebilir. İnsanlar hatalı ahlaki yargılara varabiliyor ve yanlış yönlendirilebiliyor olsalar da, iyilik arayışını bırakırsak ya da ahlaken şüpheci hale gelirsek, yanlış yapmış oluruz: "İyilik hakkında her zaman veya çoğu zaman bütünüyle yanılıyor olamayız" (Adams 1999: 20). Ateist felsefeci Kai Nielsen çocuk istismarı ve kadına şiddetin rezilliği hakkında şu yorumları yapar:

> Böylesi temel şeylerin kötülük olduğuna inanmak, bize bu şeylerin kötülük olduğunu bilemeyeceğimizi veya mantıksal açıdan inanmanın mümkün olmadığını söyleyen herhangi bir şüpheci teoriye inanmaktan daha mantıklıdır... Ben bunun temel ilke olduğuna ve doğruluğuna sıkı sıkıya inanıyorum ve bence buna inanmayan biri, kendi ahlaki inançlarının temellerine yeterince derinlemesine inmiş olamaz. (Nielsen 1990: 10-11)

"Gri alanların" var olması, genel ahlaki ilkeleri kolaylıkla kabul edemeyeceğimiz anlamına gelmez. Objektif ahlaki değerler vardır ve ahlaki açıdan hassas kişiler bunları ayırt eder, birçok şeyi doğru yapar. Diğer yandan ahlaki yargılara varırken net olanlarla başlamalı ve daha belirsiz olanlara doğru hareket etmeliyiz, tersi şekilde değil. Yalnızca ahlaki belirsizliklerin var olması, ahlaken açık olanı gölgelemez. Dr. Samuel Johnson'un ortaya koyduğu gibi, alacakaranlık diye bir şeyin olması, geceyi gündüzden ayırt etmemize engel olmaz (Plantinga 2000: 202).

Bilmek ve Olmak

Bazı ateistler, "Tanrı'nın var-olmayışı, şefkat, merhamet, adalet ve diğer erdemlerin getirdiği iyiliğe ne gibi ters etkiler yapardı" diye sorgulayabilir. İnsan tecavüzün objektif ahlak dışılığını kolaylıkla kabul edip aynı zamanda Tanrı'nın varlığını inkâr edebilir, bunda bir tutarsızlık yoktur. Burada ortaya atılan iddia, Tanrı var olmasaydı bile, objektif ahlakın var olduğunu yine de bilirdik şeklindedir ve tecavüzün ahlak dışılığı konusunda Hıristiyanlar da ateistlerle aynı sebepleri sayacaktır. Tecavüz, mağdurun korkunç şekilde şiddete uğraması ve haklarının çiğnenmesidir. Böylece ateistin tezi desteklenir görünür, çünkü böylesi bir mantık yürütme, Tanrı'nın varlığına başvurmaz (Martin 2002).

Bunu söylemek acelecilik olur. Bu noktada *bilmek* (epistemoloji) ve *olmak* (ontoloji) arasındaki ayrımı yapmak ve hangisinin daha temel pozisyonda olduğunu netleştirmek önemlidir. Belli bir düzeyde (*bilmek*), ateistin argümanı anlamlı görünür. Çünkü insanlar, Tanrı'nın yansıması olarak doğaları itibariyla değerli yaratılmıştır (insanlara haklar, haysiyet, vicdan, ahlaki sorumluluk ve doğruyla yanlışı ayırt edebilmek adına temel kapasite verilmiştir), dolayısıyla her çizgiden tanrıcı-olmayanın da insan hakları, onuru ve ahlaki yükümlülüklerine dair aynı tür ahlaki gerçekleri bilmesine şaşırmamamız gerekir. Doğruyu yanlıştan ayırabilmek için Tanrı'ya inanmaları gerekmez. Bu türden bir ahlaki farkındalık, doğru işlev gösterdiğimiz ve vicdanımızı ortadan kaldırmadığımız sürece kolaylıkla ortaya çıkar. Temel ahlaki değerleri bilmek için ateistlerin kutsal kitaba ihtiyacı yoktur.

Ancak ateistlerin (veya tanrıcı-olmayanların) objektif ahlak savunması yalnızca tek bir seviyede işlerlik gösterir – bilgi seviyesinde. (Onlara göre) *Olma*'nın daha temel seviyesi ki bu da *asıl zemin* veya *asıl temeldir* (ahlaki bilgiyi mümkün hale getirir), yetersizdir (Copan 2003; 2005). Ateistin, tanrıcının, Budist'in veya Hindu'nun temel ahlaki değerleri objektif olarak doğru görmesinin sebebi, her birinin kutsallığın yansıması olarak yaratılmış olmasıdır. Dolayısıyla, insanların hakları ve haysiyeti olduğunu ve buna göre yaşamak şeklinde bir ahlaki yükümlülüğü olduğunu herkes *bilebilir*. Daha temel soru ise şudur: İnsanlar böyle *olmak* noktasına nasıl gelmiştir? Eğer Big Bang'den bu yana bir sebep sonuç dizisindeki değersiz fiziksel proseslerin sonucu isek, insanların hakları, değeri veya haysiyeti olduğunu neden düşünelim?

İnsan hakları ve haysiyeti adına metafizik bir temellendirme sağlayan daha makul bir senaryo, üstün bir varlık tarafından, *bir ahlak anlayışıyla yaratılmış olduğumuz* düşüncesidir (hakları, haysiyeti ve ahlaki sorumluluğu içerecek biçimde). Bir başka deyişle, insanların (araç olarak değil de) içsel olarak değeri olduğuna inanırsak, bu yaklaşımın daha doğal ve uygun bağlantısının bağlamı, kişisel bir Tanrı'dır; bizleri Big Bang'den bugüne kadar gayri şahsi, değersiz sebep sonuç dizisi olmaktan ziyade ahlaken sorumluluğu olan özneler olarak yaratan, iyiliğin veya değerin kaynağı Tanrı.

Yahudi-Hıristiyan geleneğine göre, ahlaki farkındalığımız, Tanrı'nın *genel olarak* kendini belli edişinin bir parçası olarak görülür; kişisel bir Tanrı, yaşadığımız evrenin ahlaki olarak düzenlenmiş bir evren olmasından sorumludur. Tanrı'nın varlığına inanmasa veya kabul etmese bile *tüm* insanlar aynı şekilde doğuştan gelen bir özelliğe sahip canlılardır; *ahlaklı yaşadıklarında düzgün biçimde işlerlik gösterecek şekilde yaratılmıştır.*

Günümüzde birçok natüralist, ahlaki özelliklerin veya objektif ahlaki değerlerin, bir organizmaya, nörolojik açıdan yeterince karmaşık olduğunda (örn., Brink 1989; Martin 2002) veya yeterince karmaşık sosyal mekanizmalar ortaya çıktığında (örn., "homeostatik özellik birikimi", Boyd 1988) bir şekilde eklemlendiğini öne sürmüştür. Bu yaklaşımlara rağmen, insan haklarının, değerinin veya haysiyetinin ortaya çıkışının açıklanması konusundaki sıkıntılar devam etmektedir. İçsel değer başlangıçta yoksa, değeri-olmayan prosesler sonucu ortaya çıktığına dair bir açıklama bulmak zor olur. Ne kadar çok sayıda kişisel-olmayan ve değerli-olmayan bileşeni bir araya yığdığımızın önemi yoktur: Değersizlikten değersizlik doğar.

Brink, natüralist ahlak realizmini desteklemek için şöyle bir koşutluk önerir (isimlendirmek gerekirse, karmaşık bir *fiziksel* beyne ve sinir sitemine *mental* yapının bağlanması): "Materyalizmin doğru olduğu varsayılarak, mental durumlar fiziksel durumlara bağlanır, eklemlenir, ancak çok az kişi mental durumların metafizik olarak tuhaf olduğunu düşünür" (Brink 1989: 120, 156-67). Bilinci-olmayan maddeden bilince veya amaçlı davranışlar gibi mental özelliklere doğru doğal bir geçişe ilişkin böylesi bir iyimserlik, dayanaksızdır. Zihin felsefecisi Ned Block'un da kabul ettiği gibi, "hiçbir kavrayışımız yok" –"sıfır"– bu da öznel deneyimi veya bilinçli yaşamı açıklamaya başlamamıza imkân verir:

"Araştırmacıların *kafası allak bullak*" (Block 1994: 211). Benzer şekilde bir başka natüralist Jaegwon Kim de "bir dizi fiziksel olayın, birbiriyle çarpışan küçük partiküllerin, bir ileri bir geri gidip gelen elektrik akımının nasıl olup da 'bilinçli deneyime' doğru filizlendiğini" merak eder: "Bu nöronlar ateşlendiğinde ortaya neden *herhangi bir* deneyim çıksın ki?" (Kim 1996: 8). Göründüğü kadarıyla natüralist bir bakışla, bilinci-olmayan maddeden bilincin doğması, açıklanması çok güç bir olaydır. Üstün bir kendini-bilen Varlık mevcut olduğunda ise, tanrıcı böylesi güçlüklerle karşılaşmaz, çünkü bilinçten bilinç doğar. Brink'in koşutluk önerisi, aslında tanrıcı bakış açısını güçlendirir.

Ahlaki değerlere ilişkin natüralist eklemleme modeline karşın, tanrıcı, *kişileri* kendi yansıması olarak yaratan *kişisel* bir Yaratıcı'nın; objektif ahlaki değerlerin, ahlaki yükümlülüklerin, insan haysiyetinin ve haklarının varoluşu açısından ontolojik temel vazifesi gördüğünü ileri sürebilir. Kişisel bir Tanrı'nın varlığı olmadan kişiler de olamazdı. (Hatta herhangi bir şeyin var olmasının nedeni olarak Tanrı, yeterli sebeptir. Çünkü eğer evren sonlu bir zaman önce var olduysa, bu durumda önümüzdeki yegâne seçenekler ya sebepsiz var olduğu (metafiziksel olarak imkânsız) ya da evren dışında bir şeyin onun varlığına sebep olduğu şeklindedir. Bkz. 6. bölüm, Kozmolojik Argüman.) Ve eğer kimse var olmasaydı, bu durumda dünyamızda hiçbir ahlaki özellik somutlaştırılmamış veya gerçekleştirilmemiş olurdu:

1 Eğer *kişiler* (içsel değer sahibi) var ise, ahlaki özellikler somutlaştırılmıştır.
2 Yüce bir yaratıcı *kişisel* (üstün şekilde değerli) Varlık vardır (onun eşsiz yaratım eylemi olmasa, insan kişiler asla var olmazdı).
3 Böylelikle, ahlaki özellikler somutlaştırılmıştır.

İnsanları kendi yansıması olarak yaratmış kişisel bir Tanrı fikri, ahlaki özelliklerin somutlaştırılmasını bir zemine oturtmak için gereklidir: Kişisel bir Varlık olarak, onun kendi mevcudiyeti bu özellikleri somutlaştırır ve Tanrı'nın yansıması olarak yaratıldığımız için biz insan kişiler de bu özelliklerin daha belirgin, somutlaştırılmış haliyizdir. Ahlaki kategoriler (doğru/yanlış, iyi/kötü, takdire değer/ayıplanması gereken) temelde kim olduğumuz so-

rusunun özünü oluşturur. Bu ahlaki kategoriler, bazı önemli (ancak sınırlı) yönlerden Tanrı'ya benzemek üzere yaratılmış *kişiler olarak,* bizi tanımlamak için kullanılır. Ahlaki değerler (ahlaki özelliklerin somutlaştırılması) ve kişi olmak hali, iç içe geçmiştir. Ahlaki özellikler kişi olmak vasıtasıyla somutlaştırılır; kişi olma halinin ontolojik kökeni de Tanrı'nın kişi olma haline dayanır.

Tanrıcı-olmayan çeşitli ahlaki realistler –bunun yanında bazı teistler (örn., Layman 1991: 44-52; Swinburne 1977: 204)– "*Cinayet yanlıştır*" gibi saptamaların, Tanrı var olmasa da doğruluğunu sürdüreceğini düşünür. Bunlar ince detayları aktarmayan genel veya doğuştan bilinen gerçeklerdir. Ancak yukarıda tartışıldığı gibi, kişi olmak ile objektif ahlak değerleri arasında derin bir bağlantı varsa ve eğer kişi olma halimizin kökeni Tanrı'nın özel olarak insanları yaratmasına dayanıyorsa, şimdi bahsedeceğimiz yanıtı verebiliriz.

İlk olarak, "genel-gerçek" tezinden (varolan dünyaya ek, bağımsız bir ahlaki dünyayı var sayar) çok daha basit bir alternatifimiz, açıklayıcı bir yedektekerleğimiz var. İyi bir Tanrı ve insanlar arasındaki ahlaki bağlantı, Tanrı'dan bağımsız böylesi fuzuli bir Platonik dünya gerektirmez.

İkincisi, ahlaki unsurların yalnızca genel olarak doğuştan bilinenler olduğunu ve mutlaka doğru olduğunu (tıpkı mantık yasaları gibi) kabul etsek bile, bu *ahlaki unsurlar* ile bu unsurları algılayabilen ve onlarla yükümlü olan bu *özdüşünümsel, ahlaken sorumlu varlıkların* zaman içindeki evrimsel ve hayli beklenmedik gelişimleri arasındaki muazzam kozmik tesadüf/ilişki, açıklama gerektirir. İlk bakışta göründüğü kadarıyla, bu ahlaki dünya bizim ortaya çıkışımızı beklemiştir –ne büyük bir kozmik tesadüf! Bu kadar dayanaksız olmayan bir başka açıklama ise iyi bir Tanrı'nın, değerli insanları kendisinin yansıması olarak yaratmış olmasıdır.

Üçüncüsü, ahlaki doğruların gerekliliği, kişisel bir Tanrı'nın karakterinde temellendirilmesi ihtiyacını azaltmaz. Tüm muhtemel dünyalarda zorunlu olarak varolan Tanrı; Tanrı'nın gerekliliği ile asimetrik bir ilişki içindeki tüm gerekli ahlaki doğruların kaynağıdır (Craig, Wallace'ın çalışmasında 2003: 168-73). Böylelikle Tanrı yine, açıklayıcılık açısından bu ahlaki değerlerin öncülü olacaktır. Ayrıca "Adalet" ve "İyilik" öğeleri içeren bağımsız bir Platonik dünyanın (ya da natüralist eşdeğerinin) var olup olmadı-

ğı da net değildir. Dördüncüsü, ahlaki öğelere ilişkin bu Platonik dünya var olsa bile, ahlaken sorumluluk sahibi, değerli insanların değersiz prosesler neticesinde ortaya çıktıklarını düşünmek için ortada iyi bir sebep yoktur. Tanrıcılık, insan haysiyetini açıklamak konusunda tanrıcı-olmayan yaklaşımlardan daha iyi iş çıkardığı gibi, insanın değeri için de çok daha makul bir açıklama sunmaktadır.

Natüralist felsefeciler, herhangi bir Tanrı-ahlak bağlantısından sağ salim sıyrılabilen yeterince objektif bir etik sistem örneği olarak, sıklıkla Aristo'nun eudaimonist etiğine (mutluluk ahlakı-ed) başvurmuştur. Ancak Aristo etik tartışma açısından kesinlikle önemli noktalar sunarken, teorisinde kritik boşluklar ve yetersizlikler görülmektedir: (1) doğal insani ödevlerimizi (*ergon*) veya amaçlarımızı (*telos*) yerine getirebilmemiz için entelektüel aktivitenin (ilişkilerin aksine) merkezi pozisyonda olması düşüncesinin sorgulanabilirliği; (2) insan doğasında yatan, bizleri benmerkezciliğe ve kötülüğe meyilli hale getiren radikal kötülük, ki "doğal" olarak gelen özellikler insani gelişimi sıklıkla baltalayabilir. Göründüğü kadarıyla, Aristo'nun teleolojik açıklamasının belli yönleri, bir Yaratıcı'nın amaçlarını ortaya koyan veya yaratımı için tasarım planını göz önünde bulunduran açıklama bağlamında, daha fazla geliştirilmiştir. (Layman 1991: 138-44).

İnsanın değerini, haysiyetini ve objektif ahlaki değerleri, natüralizm yoluyla, tanrıcı-olmayan Doğu dinleri bağlamında da bir zemine oturtmak zordur. Bu dinler monistik, kişisel olmayan bir bilinci (*brahman*) ve herhangi bir ayrımın reddini savunuyor olabilir ya da boşluğun yüceliğine (*sunyata*) inanıyor olabilir. Asya felsefesi ve dinleri üzerine çalışmalar yapan akademisyen Ninian Smart, "tarihi süreçlerin önemi konseptinin, bu inançlara büyük oranda yabancı olduğunu" gözlemler ve "kişisel bir Tanrı fikrinin hepsinde daha geri planda olduğunu" ekler (Smart 1986: 161). Göründüğü kadarıyla, kişisel bir Yaratıcı, insanın değeri ve merhamet, sevgi ve nezaket gibi kişisel erdemler açısından, kişisel olmayan bir ontolojik yaklaşıma göre daha yeterli bir zemin oluşturmaktadır.

Natüralizm ve Ahlaki Realizm – Kötü Bir Eşleşme mi?

Tanrıcı-olmayan ahlaki realistler şuna inanır: (1) Objektif ahlaki değerler ve ahlaki yükümlülükler insan zihninden bağımsız olarak *var olur*, diğer yandan (2) Tanrı *yoktur* (ya da olmayabilir). Onların iddiasına göre, gerçek doğru ve yanlış, kişisel bir Tanrı'ya başvurmadan açıklanabilir. Ancak bu yaklaşım, yalnızca yukarıda anlatılan sebepler dolayısıyla problemli olmakla kalmaz. Buna ek olarak, natüralizm (veya tanrıcı-olmamak) ve ahlaki realizm arasındaki tutarsızlık birçok natüralist tarafından da kabul edilmiştir ki, bu da tanrıcı hipotezi daha da kuvvetlendirir. Gerçekten de insanlar yalnızca gelişmiş hayvanlardır. Ama o zaman neden şempanzelerin veya gorillerin ahlaki yükümlülükleri yokken insanların olsun? (Birisi, belli hayvanların "ahlaki hastalar"-ayırt edemeyen kimse, ed. –olduğunu, insanlarınsa "ahlaki özneler" olduğunu söyleyebilir, ancak yine de natüralist zeminde düşünüldüğünde, hakların, ahlaki değerlerin, sorumluluğun ve özgürlüğün ortaya çıkışı için yeterli açıklamayı getiremez.)

Bertrand Russell, "etiğin tüm konularının, toplumun birey üzerindeki baskısından doğduğuna" inanırdı (Russell 1954: 124). Biyolog E. O. Wilson, dini doktrinlerin ve inancın "bütünüyle zihnin materyal ürünleri" olduğunu iddia eder; ona göre "hipotalamus ve limbik sistemde" yerleşik ahlak duygusu "yalnızca sosyal organizmaların bir hayatta kalma aracıdır". (Wilson 1998: 268, 269). Felsefeci James Rachel etiğe dair şu "bilimsel" görüşü onaylar: "İnsan ahlaklı (altruistik) bir varlıktır, komşusunu sevmenin doğruluğunu sezdiği veya bazı soylu ideallerle tetiklendiği için değil, davranışları doğal seleksiyonun öne çıkardığı eğilimlerden oluştuğu için böyle bir varlıktır" (Rachels 1990: 77). Derk Pereboom yapılan çıkarımları netleştirir: "En iyi bilimsel teorilerimiz gerçekten de, davranışlarımıza ilişkin ahlaki sorumluluğumuzun olmadığı sonucuna varır... Makinelere, genel olarak düşündüğümüzden daha fazla benziyoruz" (Pereboom 2001: xiii-xiv). Metafizik natüralizm dünyasından ahlak üzerine böylesi görüşlerin çıkması anlaşılır bir durumdur.

Diğer yandan, bazı tanrıcı-olmayan felsefeciler, eğer objektif ahlaki değerler varsa, bunun Tanrı'nın varlığı için önemli kanıt oluşturacağını öne sürmüştür. Örneğin, Oxford'lu J. L. Mackie şu noktayı belirtir: "Ahlaki özellikler o kadar tuhaf bir özellik ve ilişki kümesi oluşturur ki, her şeye gücü yeten bir Tanrı tarafından

yaratılmış olmaksızın olayların doğal akışının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması, büyük oranda ihtimal dışı görünmektedir" (Mackie 1982: 115). Bir ateist olan Mackie "doğruyu ve yanlışı icat etmek" uğruna objektif ahlaki değerleri reddetmiştir. (Mackie 1991). Zaten Tanrı-ahlak bağlantısını kabul eden ateistler bulmak için fazla araştırma yapmaya gerek kalmaz (objektif ahlaki değerleri reddetseler bile). Bu durum da, objektif ahlaki değerlerin Tanrı'nın varlığından ayrı tutulamayacağı argümanına destek verir.

Evrimsel Etik

Natüralist, genel olarak ahlaki değerlerin yalnızca insanın evrimsel gelişiminin sonucu olduğunu iddia eder. Bazıları için (natüralist ahlaki realistler), ahlaki değerler *objektiftir,* çünkü ahlaki özellikler, insan beyni ve sinir sistemi belli bir karmaşıklık seviyesine ulaştığında "eklemlenir" veya ortaya çıkar. (Değersizlikten değer ortaya çıkmasının mümkün olmayışını daha yeni ifade etmiştik.) Diğer natüralistler ise ahlaki değerlerin yalnızca *öznel* olduğunu iddia eder. Bilim felsefecisi Michael Ruse, "ahlaka dair bir farkındalık (doğru ve yanlış duygusu, bu şekilde yönlendirilen bir sorumluluk hissi) geliştirdiğimizi, çünkü böylesi bir farkındalığın biyolojik anlamda kıymeti olduğunu" öne sürer (Ruse 1989: 262). Ahlak, kısaca "hayatta kalmaya ve hayatın yeniden üretilmesine yardımcıdır ve bunun ötesinde bir varlığı yoktur" (s. 268).

Böylesi öznelci bir bakış açısı, olayı nihayetinde etik rölativizme indirger; burada etik, yalnızca hayalidir. Batılılar kadının sünnet edilmesi veya ölüyle birlikte yakılma (dul kalan kadının kocasının cenaze ateşinde kendini yakması –İngiliz egemenliği döneminde Hindistan'da yasaklanmıştır) gibi uygulamaları tiksindirici bulabilir, ancak insan bunlara neye dayanarak karşı çıkabilir? Eğer etik inançlar bizlere yalnızca güçlü olmamız ve hayatta kalmamız için doğuştan işlenmiş ise, *doğru* değillerdir.

Ruse ve benzerlerinin aksine objektif ahlaki değerlerin var olduğunu öne süren natüralist içinse, sorulabilecek uygun soru şudur: *Eğer savaşmaya, beslenmeye, kaçmaya ve üremeye çalışan, natüralist evrimin ürünlerinden öte bir şey olmayan canlılarsak, bu durumda aklımıza güvenebilir miyiz?* Charles Darwin de bu soruyu kendine dert edinenlerdendi:

> Daha basit hayvanların zekâsından türemiş insan aklının inançlarının herhangi bir değeri var mı ya da zerre kadar güvenmeye değer mi; bu korkunç şüphe içimde sürekli baş gösteriyor. Herhangi biri bir maymunun aklının inançlarına güvenir miydi, tabi eğer böylesi bir akılda herhangi bir inanç varsa? (Darwin 1887: 315-16)

Evrimsel süreç, güçlü olmak ve hayatta kalmak ile ilgilenir, doğru inançla değil. Natüralist evrime ilişkin problem, yalnızca *objektif ahlakın* baltalanıyor olması değildir; *rasyonel düşünce* de zarar görür. İnançlarımız (ahlaki veya epistemik) *hayatta kalmamıza* yardımcı olabilir, ancak *doğru* olduklarını düşünmemiz için ortada sebep yoktur (Mavrodes 1986: 219).

Dolayısıyla, insanların doğaları itibariyle değerli olduğuna *inanabiliriz* ve bu da *homo sapiens* türünün hayatta kalmasına yardımcı olabilir, ama bu inanç bütünüyle *yanlış* olabilir. Tam bir inançla ahlaki yükümlülüklerimiz olduğuna inanabiliriz ve bu inanç hayatta kalmamıza yardımcı olabilir, ancak bu inanç bütünüyle *yanlış* olabilir. İradelerimizin özgür olduğu ve seçimlerimizin fark yarattığı inancına sahip olabiliriz, ancak yine ciddi bir yanılgı içinde olabiliriz. Eğer doğa bizi, belli inançları, hayatta kalma şansını-güçlendirici değerleri nedeniyle körü körüne kabul etmek üzere doğuştan kurguladıysa bu durumda bu inançların doğruluk-statüsüne erişim şansımız olmaz. Hayatta kalmamıza yardımcı olabilirler belki, ama doğru veya yanlış olup olmadıklarını nasıl bilebiliriz?

Her gün, temel çıkarımlar yapabilmek ve kendimizi doğruya doğru yönlendirebilmek için *rasyonel* yetilerimizi kullanırız. *Duyularımızla* sağladığımız algıları temelde güvenilir kabul ederiz. Genel *ahlaki* sezgilerimizin çoğunlukla güvenilir olduğunu varsaymaya meylederiz. Ancak eğer üremek ve hayatta kalmak için doğuştan donanımlandırıldıysak, bu durumda mantığımızın, duyusal algılarımızın ve ahlaki sezgilerimizin sorgulanması gerekir. Böylesi bir şüphecilikle ilgili skandal nokta şudur: Bel bağladığım idrak yetilerim, güvenilmezlikleri şüpheci argümanımın bir sonucu olan yetilerimdir (Plantinga 2000: 219.). Mantık yürütüşüme güvenemeyeceğim sonucuna ulaşmak için, güvenilir bir mantık yürütme süreci gerçekleştirdiğimi varsayarım.

Dahası, hayatta kalmamıza yardımcı olmayan, ancak yine de doğru olan birçok şeye inanırız (örn., Kuzey Kutbu'ndaki mevcut

sıcaklık). Birçok şey hakkında, hayatta kalmayı sağlayıcı değerleri dışında bir şeyi, *doğruyu* öğrenmeyi istiyor olmamız faktörü, natüralist bir dünya görüşünden (ya da daha geniş anlamda, tanrıcı-olmayan görüşten) ziyade tanrıcı bir dünya görüşüne göre yaşadığımız hissini yaratır. Doğru olan, rasyonel bir Varlığın yansıması olarak yaratılmış olduğumuzdur. Dolayısıyla idrak yetilerimiz doğruluğa yöneldiğinde, düzgün biçimde işlerlik gösteriyor olmamız düşüncesi anlam kazanır. Aslında tam da tabiatımız gereği yalnızca hayatta kalmaktan daha fazlasıyla ilgileniriz. Doğruluk ve ahlak arasında bir koşutluk var gibi görünmektedir. İnsanların doğruluğa doğru "kendi içlerinde yaratılmış" bir yönelimleri olduğu düşüncesini yorumlayan Richard Rorty, bu düşüncenin, insanların "yerleşik bir ahlaki pusula" veya vicdan sahibi olmaları düşüncesi kadar "anti-Darwinci" olduğunu söyler (Rorty 1995).

Göründüğü kadarıyla, ahlaki değerleri (veya doğruluk arayışımızı) açıklamaya (veya konuyu savuşturmaya) çalışan natüralist bir evrim süreci yetersizdir. Temel ahlaki sezgilerimiz (mantık ve duyusal algı yetilerimizle birlikte) genellikle güvenilir durumdadır (yanlış işlerlik göstermediğimizde); bunları inkâr etmek için iyi bir sebep yoktur. Ve böylesi temel inançların hayatta kalma ve üreme güdülerimiz namına sorgulanması gerektiğini iddia edersek, bu durumda bu şüpheci çıkarımın kendisi de aynı güdülerin sonucu olur.

Natüralizm, inanç-oluşturan mekanizmalarımıza güven telkin etmez. Hatta natüralizmin, rasyonelliğin ve objektif ahlaki değerlerin var olduğuna dair inancımızı baltalama potansiyeli bile vardır. Eğer *inançlarımız* (ahlaki veya epistemik) Darwinist evrimin hayatta kalma şansını-güçlendirici yan ürünleri ise, haysiyete, haklara ve yükümlülüklere sahip olduğumuzu veya rasyonel bir şekilde düşündüğümüzü nasıl düşünebiliriz ki? Diğer yandan tanrıcı bir bakış açısı, hayatta kalmamıza zerre katkı yapmasa bile, ahlaki (ve rasyonel) doğruları bilebildiğimize dair güven telkin eder.

Euthyphro Problemi

Platon'un Euthyphro diyaloğunda (10a) Socrates şöyle sorar: "Kutsal olan, tanrılar onu onayladığı için mi kutsaldır, yoksa kutsal olduğu için mi onaylarlar?" Birçok din felsefecisi bu sorunun

peşinden gitmiştir. İkilemi (kaba hatlarıyla) şöyle ortaya koyarlar: Ya (1) Tanrı'nın buyrukları *keyfi* (bir şey, Tanrı öyle buyurduğu için iyidir, "öldürmen *gerek*/zina yap" diye de emir verebilirdi) veyahut da (2) belli bir *otonom ahlaki standart* olmalı (Tanrı'nın buyruk vermek için başvurduğu bir standart). Robin Le Poidevin şöyle düşünür: "Görünüşe göre, ancak iyiliği Tanrı'dan bağımsız olarak tanımlanan bir şey olarak düşünürsek, bu doktrinlere [Tanrı'nın iyi olduğu ve bizim de iyi olanı yapmamızı istediği] anlam verebiliriz" (Le Poidevin 1996: 86). Durum böyle midir? Seçeneklerimiz şu ikisine mi indirgenmiştir? Bütünüyle Tanrı'dan bağımsız olarak varolan bir ahlak standardı (emir verdiği zaman Tanrı'nın açık biçimde başvurduğu bir standart) veya yüce keyfilik ya da kaprislilik...

Tanrı'nın emirleri doğru biçimde yaşamak adına kısmi bir rehber vazifesi görse de (örn., Tanrı'nın teokratik İsrail'e gönderdiği hukuk yasaları), Tanrı'nın karakteri daha yüce ve öncelikli gerçekliktir. Robert M. Adams'ın işaret ettiği gibi, "Tanrı'nın özelliklerinin ne olduğu önemli... Buyrukların hem bizi hem de durumumuzu bütünüyle anlayan birinden geldiğini düşünmek fark yaratır. Tanrı'nın sadece sevgi dolu olması değil, adaletli olması da önemlidir" (Adams 1988: 272). Yine Adams şöyle söyler:

> Tanrı'nın buyruklarının iyi olan bir tasarım ve amaçtan doğması hayati önem taşır (ve Tanrı'nın üstün iyi olduğu varsayımı açısından makuldur). Ve Tanrı'nın buyurduğu davranışın kötü değil, ya doğası gereği ya da hayatta iyi bir şeye hizmet etmesi neticesinde, iyi olması da çok önemlidir. İlahi buyruk teorisinin akla yakınlığı açısından, örneğin Tanrı'nın acımasızlık talep etmediğine inanmamız açısından önemlidir. (Adams 1999: 255)

Gerçekten de, bu ikilemin nihai çözümü; *Tanrı'nın iyi karakterinin* veya *tabiatının* objektif ahlak için yeterli zemini oluşturduğu düşüncesidir. Böylece, bu şekilde tanımlanan bir standart için başka bir yere bakmamıza gerek kalmaz. İlahi olanın yansıması şeklinde yaratılmışızdır, bu olmadan (1) ne ahlaki varlıklar olabilirdik (2) ne de objektif ahlaki değerleri algılama kapasitemiz olurdu. Euthyphro ikilemi için nihai çözüm, ahlakın temellendirilmesini *Tanrı'nın buyruklarından* daha temel bir şeye kaydırır; bu da Tanrı'nın *doğası* veya *karakteridir* (bkz. 12. bölüm, Tanrıcılığın Tutarlılığı). Biz insanlar (belli yönlerden Tanrı'ya benze-

mek için yaratılmış olanlar) bu buyrukları algılama kapasitesine sahibiz ve böylece Tanrı'nın buyruklarının (keyfi olmaktan uzaktır) Tanrı'nın doğasıyla uyum içinde olduğunu algılarız. Tanrı'nın bize bahşettiği ahlaki *yapı* olmasa, iyiliği *bilemezdik*. Haklarımız, haysiyetimiz, özgürlüğümüz ve sorumluluklarımız var, çünkü Tanrı bizi böyle tasarladı.

Bu arada, Tanrı'nın bizim için yaptığı tasarımlar, bizim iyiliğimiz için ve yararımızadır, zararımıza değil. Şüphecinin Tanrı'yı ilahi bir polis veya kozmik bir oyunbozan olarak tasavvur eden karikatürlerinin aksine, Tanrı kendi iyi tabiatına dayanan buyruklar verir; bu buyruklar, insanların maksimum işlerlik göstermesi ve gelişmesi ile uyumludur (bkz. 15. bölüm, İlahi Gizlilik, Ölüm ve Anlamı). Hatta bu buyruklar Tanrı'nın sevgisinden ve özverili tabiatından doğar, Tanrı *pronobis*'tir (bizim için).

Bunun da ötesinde, (1) temel ahlaki değerleri ve idealleri olduğu kadar (2) bu idealleri gerçekleştimek konusundaki ahlaki yetersizliklerimizi algılayabilme yeteneğimiz ışığında, bu "ahlaki boşluk", (3) gerektiği gibi yaşamamıza olanak verecek ilahi lütfun gerekliliğini sezmemizi sağlar. Dolayısıyla Kant'ın "yapmalısın, yapabilirsini işaret eder" yaklaşımındansa, biz aciz insanlar kendimizi yine Tanrı'nın merhamet ve lütfuna teslim edebiliriz; yani "yapmalısın, -ilahi yardım *eşliğinde*- yapabilirsini işaret eder". (Hare 1996).

Üzerinde kafa yorulacak başka noktalar da vardır. Mesela natüralist (veya tanrıcı-olmayan) ahlaki realist, Euthyphro ikilemini daha da zorlarsa ne olur? Tanrı'nın *karakteri*, Tanrı'nın karakteri olduğu için mi iyidir yoksa iyi olduğu için mi Tanrı'nın karakteridir? (1) Natüralist (veya tanrıcı-olmayan) ahlaki realist, Tanrı dışında dışsal bir standarda ihtiyaç duyulduğu konusunda haklı olsa bile, bu durumda kendisi de benzer bir ikilem içinde kalmaktan kurtulamaz: Bu ahlaki değerler yalnızca iyi oldukları için mi iyidir, yoksa uyum sağladıkları bağımsız bir iyilik standardı mı vardır? Bu argüman, natüralist ahlaki realiste tanrıcılık karşısında bir avantaj sağlamaz. Eğer iki olgu, bir ilişki kurmak için yeterliyse (burada, Tanrı'nın iyi karakteri ve objektif ahlaki değerler), bir üçüncü olguyu olayın içine katmak (aralarındaki ilişkiyi değerlendirmek için Tanrı'dan bağımsız bazı ahlaki standartlar) fuzuli hale gelir. Şüphecinin talebi dayanaksızdır. (2) Natüralist'in şüphesi şu açıdan da anlamsızdır: Nihayetinde tartışmanın daha ile-

risine gidemediği belli bir kendi kendine yeten ve kendini kendini açıklayan durma noktasına ulaşmak zorundayız. Ve bu "bağımsız ahlak standardı", bir durma noktası olarak neden Tanrı'dan daha az keyfi olsun ki? (3) Özünde mükemmel olan Tanrı, dışsal ahlak standartlarına karşı yükümlülük taşımaz; Tanrı yalnızca eylemde bulunur ve bu eylem yalnızca iyidir. Doğal olarak iyi olanı yapar. Tanrı ahlaki yükümlülükleri yerine getirmez, sadece kendi doğasının iyiliğini ortaya koyar. (4) Tanrı'nın kötü olabileceği veya kötülük buyurabileceği düşüncesi, Tanrı'nın tanımına bütünüyle terstir (Tanrı doğası gereği ahlaken kusursuzdur, en yüksek mükemmelliktedir ve ibadet edilmeye değer); eğer "Tanrı" hakkında konuşuyorsak, bahsettiğimiz varlık, evrenin kötü niyetli bir yaratıcısı olamaz. (5) Objektif değerlerin kabul edilmesi, insanlar için bir tür nihai amacın veya tasarım planının olduğunu varsayar. Natüralizm çerçevesinde bu durum pek anlam ifade etmez (şuursuz, rehbersiz proseslerin ürünü olarak görüldüğümüz için), ancak tanrıcılık kapsamında oldukça anlamlıdır, çünkü tanrıcılık insanlar için bir tasarım planı veya ideal standart olduğu öngörüsünü taşır. (6) Tanrı'dan bağımsız bir ahlak standardı olsaydı bile bu yaklaşım, insanların nasıl olup da bu yaklaşımın varsaydığı şekliyle değersiz, rehbersiz, materyalist kökenlerden gelip ahlaki değerleri olan, haklar-taşıyan, ahlaken sorumluluk sahibi varlıklar haline gelebildiklerini açıklamazdı. Euthyphro ikileminin tanrıcı yaklaşımla temellendirilmiş etiğe ciddi bir tehdit oluşturduğunu düşünmek için sebep varmış gibi görünmemektedir (Alston 1990; Copan 2003; Morris 1987a; Morris 1987b; Wainwright 2005).

Sonuç

İnsan haklarını ve ahlaki yükümlülükleri kendiliğinden var sayan BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin aksine, bir başka tarihi belge, Bağımsızlık Bildirgesi, insan hakları ve haysiyeti için ana zemini "Yaratıcımıza", insanı eşsiz şekilde yaratmış kişisel bir Varlığa dayandırmaktadır. Tanrı olmasaydı objektif ahlak değerlerinin, yükümlülüklerinin, insan haklarının ve haysiyetinin olmayacağı şeklinde iyi bir sav geliştirilebilir. John Rist, "etik temellere ilişkin çağdaş Batılı tartışmalarda bir krizin var olduğunun, büyük oranda kabul edildiğini" gözlemlemiştir (Rist 2001:

1). Göründüğü kadarıyla, sonsuz İyi olan ve tüm sonlu iyiliklerin (insanlık onuru da dahil) kaynağı olan kişisel bir Tanrı ve Yaratıcı fikrini ciddiye almak, insan hakları ve objektif ahlaki değerler için gereken metafizik temeli sağlamak açısından uzun süre etkisini sürdürecektir. Böylesi bir yaklaşım dışında, kriz yalnızca daha da belirgin hale gelecek gibi görünmektedir.

Maritain, Tanrı ve objektif ahlaki değerlerin makul biçimde birbirinden ayrı tutulamayacağını, çünkü değerli, ahlaki sorumluluk sahibi insanların Yaratıcısı olan Tanrı'nın, değerin kaynağının ta kendisi olduğunu öne sürer. Bu temel zemini görmezden gelen etik sistemler (ve insan haklarıyla ilgili resmi belgeler) muhakkak eksik kalacaktır:

> "Hemen şimdi aklıma gelen doğrular henüz keşfedilmedi ya da ahlak felsefesi tarafından daha formüle edilmedi. Daha yüksek bir kaynaktan fışkırıyorlar. Bununla beraber bir büyük amaca (doğa ötesi bir amaca) karşılık geliyorlar; bu büyük amaç insanın içinde o kadar derinlere kök salmıştır ki, birçok felsefeci çekimine kapılmış ve bütünüyle rasyonel ifadelere dökmeye çalışmıştır. Olmazsa olmaz verilerden yoksun bu girişimlerin, hayal kırıklığıyla sonuçlanmaktan başka şansı yoktu. (Maritain 1964: 439)"

Eğer objektif ahlaki değerler varsa, Tanrı'ya inanmak için iyi bir sebebimiz var demektir. Elbette başarılı bir ahlaki argüman, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un ve İsa'nın var olduğunu ortaya koyan bir argüman değildir –tam anlamıyla olgunlaşmış ve sağlam bir tanrıcılık bunu yapar. Ancak ahlaki argüman da diğer başarılı tanrıcı argümanlarla ve belli veya özel vahiylerle daha fazla desteklenebilir (örn., kutsal metinlerde ve Nazaretli İsa'da). Bununla beraber, ahlaki argüman bize üstün bir kişisel manevi Varlığı işaret etmektedir; bu varlık (1) ibadet edilmeye değerdir, (2) bizi haysiyet ve değer sahibi olarak yaratmıştır, (3) ona karşı kişisel olarak sorumluyuzdur ve (4) ona makul şekilde "Tanrı" denilebilir.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 İyi bir kişisel Tanrı fikrinin arka planı, insan hakları ve haysiyeti konusunda natüralist veya tanrıcı-olmayan alternatiflere göre daha iyi bir açıklama oluşturulmasına yardımcı oluyor mu?

2 Hayatta kalma ve üreme içgüdüsü, en derin ahlak inançlarımız açısından yeterli zemini oluşturuyor mu yoksa fazla basite mi indirgeyici?
3 Ahlaklı olmak ile ahlaki doğruları bilmek arasındaki ayrım neden yapılmıştır? Bu önemli bir ayrım mıdır?
4 Euthyphro ikilemi Tanrı-ahlak bağlantısına dair ciddi sorular ortaya çıkarıyor mu ya da bunun üstesinden gelinebilir mi?
5 Eğer iyi bir kişisel Tanrı yoksa, bunun, ahlaki yükümlülükler, insan hakları, haysiyeti ve toplumdaki adalet arayışına ilişkin sonuçları ne olabilir?

Kaynakça

Adams, R. M. (1988) "Divine Commands and Obligation." *Faith and Philosophy* Sayı: 4, s: 262-75.
— (1999) *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics.* New York: Oxford University Press.
Alston, W. P. (1990) "Some Suggestions for Divine Command Theorists." İçinde M. D. Beaty (Der.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Block, N. (1994) "Consciousness." İçinde S. Guttenplan (Der.), *A Companion to the Philosophy of Mind.* Oxford: Blackwell.
Boyd, R. N. (1988) "How to Be a Moral Realist." İçinde G. Sayre-McCord (Der.), *Essays on Moral Realism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Brink, D. O. (1989) *Moral Realism and the Foundation of Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.
Copan, P. (2003) "The Moral Argument." İçinde P. Copan, P. K. Moser (Der.), *The Rationality of Theism.* London: Routledge.
— (2005) "David Hume and the Moral Argument." İçinde D. R. Groothuis, J. R. Sennett (Der.), *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment.* Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.
Darwin, C. (1887) "Letter to William Graham Down" (3 Temmuz 1881). İçinde F. Darwin (Der.), *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter.* Cilt. 1. London: John Murray, Abermarle Street.
Graham, G. (2001) *Evil and Christian Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.
Hare, J. (1996) *The Moral Gap.* Oxford: Clarendon Press.
Hume, D. (1888) *A Treatise of Human Nature*, Der. L. A. Selby-Bigge. Yeniden basım. Oxford: Clarendon.
Kim, J. (1996) *Philosophy of Mind.* Boulder, CO: Westview Press.
Layman, S. C. (1991) *The Shape of the Good: Christian Reflections and the Foundation of Ethics.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Le Poidevin, R. (1996) *Arguing for Atheism*. London: Routledge.
Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
— (1991) *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Yeniden basım. New York: Penguin.
Maritain, J. (1951) *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press.
— (1964) *Moral Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons.
Martin, M. (2002) *Atheism, Morality, and Meaning*. Amherst, NY: Prometheus.
Mavrodes, G. I. (1986) "Religion and the Queerness of Morality." İçinde R. Audi, W. J. Wainwright (Der.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Morris, T. V. (1987a) "Duty and Divine Goodness." İçinde *Anselmian Explorations*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
— (1987b) "The Necessity of God's Goodness." İçinde *Anselmian Explorations*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Nielsen, K. (1990) *Ethics Without God*. Gözden geçirilmiş yeniden basım. Buffalo, NY: Prometheus.
Pereboom, D. (2001) *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
Pojman, L. P. (2001) *Philosophy of Religion*. Mountain View, CA: Mayfield.
Rachels, J. (1990) *Created From Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
Reid, T. (1822) "Whether Morality Be Demonstrable." İçinde "Essays on the Intellectual Powers of Man" içinde D. Stewart (Der.), *The Works of Thomas Reid*, Cilt. 2, New York: Bangs and Mason.
— (1969) "Of the First Principles of Morals." İçinde *Essays on the Active Powers of the Human Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
— (1975) *Thomas Reid's Inquiry and Essays*. K. Lehrer, R. E. Beanblossom (Der.) Indianapolis: Bobbs-Merrill.
Rist, J. (2001) *Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rorty, R. (1995) "Untruth and Consequences." *The New Republic* (31 Temmuz), s: 32-6.
Ruse, M. (1989) *The Darwinian Paradigm*. London: Routledge.
Russell, B. (1954) *Human Society in Ethics and Politics*. London: Allen & Unwin.
Smart, N. (1986) "Religion as a Discipline." İçinde D. Wiebe (Der.), *Concept and Empathy*. New York: New York University Press.
Swinburne, R. (1977) *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press.
Wainwright, W. J. (2005) *Religion and Morality*. Burlington, VT: Ashgate.

Wallace, S. W. (Der.) (2003) *Does God Exist? The Craig-Flew Debate*. Burlington, VT: Ashgate.
Wilson, E. O. (1998) *Consilience*. New York: Random House.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Adams, R. M. (1999) *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. New York: Oxford University Press. (İyiliği ve ahlaki yükümlülükleri anlamak açısından yüce/aşkın bir temel sunuyor.)
Copan, P. (2003) "The Moral Argument." İçinde P. Copan, P. K. Moser (Der.), *The Rationality of Theism*. London: Routledge. (Tanrı'nın varlığına dair ahlaki argümanın kısa ve öz bir savunması.)
Graham, G. (2001) Evil and Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press. (Hıristiyan inancı ışığında kötülüğün incelenmesi ve natüralist kategoriler kullanılarak kötülüğün açıklanamazlığının tartışılması.)
Mavrodes, G. I. (1986) "Religion and the Queerness of Morality." İçinde R. Audi, W. J. Wainwright (Der.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*. Ithaca, NY: Cornell University Press. ("Russell" (Bertrand Russell) dünyasında objektif ahlaki değerlerin mümkün olmayışı üzerine klasik bir makale.)
Rist, J. (2001) *Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality*. Cambridge: CambridgeUniversity Press. (Etik teorilere ve gerekçelendirilmelerine dair ustalıkla yazılmış, geniş çaplı bir araştırma; netice olarak etik alternatiflerimizin Nietzsche'ci veya tanrıcı ve aşkın bir varlığa dayalı olanlar olduğunu söylüyor.)

Onuncu Bölüm

Kötülük Argümanı

Paul Draper

Dünyadaki hisseden varlıkların durumunu düşünün. Bu varlıkların belki de çoğu hiçbir zaman iyi yaşayamıyor veya yalnızca çok kısa bir süreliğine iyi yaşıyor ve aralarında insanların da bulunduğu psikolojik açıdan kompleks birçok hayvan, hayatlarında en az bir kez dehşet verici bir şekilde acı çekiyor. Kıtlıklar, hastalıklar, genetik bozukluklar, yırtıcı hayvanlar, kazalar, doğal afetler ve bahsetmek bile istemediğimiz şekilde bazı insanların kötülükleri, bu acıları hazırlıyor. Bazı durumlarda, dehşet verici acı daha uzun süreli olabiliyor, örneğin küçük bir kız, hem anne hem de babasının öldüğü bir trafik kazası neticesinde felç kalırsa, ömür boyu acı çekebiliyor. Yarattıklarını, anne babaların çocuklarını sevebileceğinden çok daha kusursuz biçimde seven güçlü ve bilge bir yaratıcının böylesi bir dünya yaratması, önemli ölçüde anlaşılmaz görünüyor. Ama geleneksel tektanrıcıların inandığı tam da bu. Daha net söylemek gerekirse, eğer geleneksel tektanrıcılık doğruysa, doğru olması gereken tam da bu. Çünkü geleneksel tektanrıcılık (veya kısaca "tanrıcılık"), doğal dünyanın varoluşunun, "Tanrı"nın varlığına bağlı olduğunu öngören bakış açısıdır (her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaken kusursuz, sevgi veren doğaüstü bir varlık).

Bu durumda tanrıcılık "kötülük unsurlarına" hiçbir anlam veremez gibi görünmektedir ve bu da tanrıcılığı reddetmek için nihai olmasa bile çok güçlü bir sebep olarak belirir. Peki ama, burada görünenden daha fazla bir şey var mı? Bu konuyla ilgili içi-

mizden gelen sese güvenebilir miyiz? Tanrıcılık bu yolla "test edilebilir mi" ve testten gerçekten kalıyor mu? Bu sorulara onaylayan yanıtlar veren felsefeciler, tanrıcılığa karşı "kötülük argümanları" denen argümanları oluşturuyor. Olumsuz yanıt vermeyi seçen felsefeciler ise ya "teodiseler" oluşturarak (içerdiği tüm kötülüklere rağmen, bizimki gibi bir dünyayı Tanrı'nın neden yaratmış olabileceğini açıklama girişimleri) ya da kötülük argümanlarının üzerine inşa edildiği temel varsayımları yıkmaya çalışarak, tanrıcılığı savunuyor. Bu bölümde tanrıcılığa karşı titiz ve çetrefilli bir kötülük argümanı formüle etmeyi deneyeceğim. Ancak bu görevi tamamlamak için düz bir yol izlemeyeceğim. Bunun yerine, öncelikle diğer kötülük argümanlarına neden ikna olmadığımı açıklayacağım. Kendi argümanımı formüle ettikten sonra, önermelerinin doğruluğuna inanmak için bazı sebepler ortaya koyacağım ve sonucun önermelerden çıktığını göstermeye çalışacağım. Ancak argümanın geçerli olduğunu ispatlamaya çalışmayacağım.

MT Argümanları

Tanrıcılığa karşı ikna edici bir kötülük argümanı oluşturmak, ilk bakışta kolay görünmektedir. Bu anlamda bilinen bir strateji, aşağıdaki şekilde basit bir yolla argüman formüle etmektir:

1 Eğer Tanrı varsa, bu durumda *E* ortaya çıkmaz.
2 *E* ortaya çıkıyor.
Böylece, 3 Tanrı yok.

Altını çizmek gerekir ki, bu türdeki tüm kötülük argümanları, tümdengelimsel olarak geçerli olacaktır, çünkü bu geçerli bir argüman formudur, buna verilen isimle ifade etmek gerekirse *modus tollens*'tir. Bu sebeple, bu tipteki kötülük argümanlarına "MT argümanları" diyeceğim. Şu noktanın da altını çizmek gerekir ki, "E" değişkeni, kötülükle ilişkili olarak ortaya çıktığı bilinen bir unsur yerine kullanıldığında, bu türden bir argüman, ilk önermesi doğru olduğunda geçerli bir argüman olacaktır ve bu ilk önermenin doğru olduğuna inanmak için iyi sebeplerimiz olursa, ikna edici de olacaktır. Kötülük argümanlarına ilişkin tartışmalarda "kötülük" kelimesi, kötü olan her şey olarak anlaşılacağı için ve bunlar arasında da yalnızca içinde iyi bir şeyin olmadığını ifade

etmesi yüzünden kötü olanlar olduğundan, *E*'nin yerini alabilecek sayısız aday vardır. Örneğin, E, kötülüğün var olması unsurunun yerini tutabilir veya acı çekmenin var olmasının veya hak edilmemiş acının var olmasının veya ahlaksızlığın olmasının veya tiksindirici ahlaksızlığın var olmasının veya masum çocukların işkence görmesinin veya her hisseden varlığın iyi yaşayamaması veya bazılarının iyi yaşarken çoğunun iyi yaşayamamasının yerini alabilir. E yerine seçilen olgunun ne olduğu, ortaya çıkan argümanın ilk önermesinin doğru olduğunu göstermek açısından, tüm manzarayı etkileyebilir. Bu noktada hayati soru, *E* yerine seçilen olgulardan en az biri için, bu önermenin doğru olduğunun gösterilebilip gösterilemeyeceğidir.

Bu sorunun doğru cevabının "evet" olduğu, aşikâr olmanın da ötesindedir. İlk önerme koşullu bir ifadedir ve bu yüzden yalnızca öncülünün doğru olduğu ve ardılının yanlış olmadığı durumda doğrudur. Bir başka deyişle, Tanrı varken E'nin ortaya çıkması yanlışsa, bu önerme doğru olur. Ancak "Tanrı vardır ve *E* ortaya çıkar" önerisinin yanlışlığı nasıl belirlenebilir? İleri sürülebilecek bir yaklaşım, bu önerinin yanlışlığının "Tanrı" unvanının tanımından kaynaklandığı şeklindedir. Bir başka deyişle, "Tanrı" (her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaken kusursuz, sevgi veren doğaüstü bir varlık) unvanını taşıyacak kadar kalifiye bir varlığın mevcudiyetinin, ortaya çıkan *E*'lerle mantıksal olarak bağdaşmadığı iddia edilebilir. Bu şekilde bir iddiada bulunmak, tanrıcılığa karşı felsefecilerin "mantıklı bir kötülük argümanı" dediği argümanı ortaya koymak olur. Diğer tüm kötülük argümanları ise "kanıtlara dayanan kötülük argümanı" olarak adlandırılır.

Mantıklı Kötülük Argümanları

Mantıklı kötülük argümanları, 1950 ve 60'larda birçok felsefeciye (örn., Mackie 1955) ümit verici görünmüş olsa da, çağdaş din felsefecilerinin büyük çoğunluğu tarafından iki sebeple reddedilmiştir. Birinci sebep, kötülüğün varlığının ve kötülükle ilgili daha birçok spesifik unsurun mantıksal olarak Tanrı'nın varlığıyla uyumlu olduğunu göstermek açısından, bazı ciddi girişimlerde bulunulmuş olmasıdır. Örneğin, Alvin Plantinga'nın ünlü "Özgür İrade Savunması" (Plantinga 1974), Tanrı'nın var olmasının mantıken mümkün olduğuna, Tanrı'nın insanları ahlaki açıdan

belirgin bir özgür iradeyle yarattığına, bazı insanların da ahlaken kötü seçimler yaptığına birçok kişiyi ikna etmiştir. Eğer Plantinga haklıysa, o zaman Tanrı'nın varlığı, kötülüğün varlığıyla ve (daha spesifik olarak) ahlaksızlığın varlığıyla mantıken bağdaşır. Plantinga, Özgür İrade Savunmasını kötülükle ilgili daha birçok unsura taşımayı ve genişletmeyi denemiştir. Örneğin, tanrıcılığın dünyadaki birçok ahlaki kötülükle bağdaşabilir olduğunu göstermeye çalışmıştır ve tanrıcılığın "doğal" kötülüğün varlığı ile bağdaştığını göstermek için, özgür iradesi olan insan-harici kimselerin (örn., şeytanın) muhtemel varlığına bile başvurmuştur (bir başka deyişle, kötülük *insan* ahlaksızlığından doğmaz demek istemiştir). Şeytana başvurması tuhaf hatta çaresizce bir çaba olarak görülebilir, ancak Plantinga'nın *mantıklı* kötülük argümanına yanıt verdiği unutulmamalıdır. Eğer amaç yalnızca mantıksal bağdaşıklığı ispatlamaksa, bu durumda ne kadar olasılık dışı görünürse görünsün, muhtemel herhangi bir olguya başvurmak meşrudur.

Diğer yandan, mantıklı kötülük argümanlarının popüler olmayışı, yalnızca Özgür İrade Savunması'nın ve diğer savunmaların başarısıyla açıklanamaz. Çünkü E yerine, tanrıcılıkla bağdaşabilir olduğunu hiçbir savunmanın ispatlayamadığı birçok olgu da getirilmiştir. Dolayısıyla, mantıklı kötülük argümanlarının popüler olmamasının daha temel ve daha önemli bir sebebi, kötülükle ilgili bazı unsurların tanrıcılıkla bağdaşabilir olduğu gösterilemiyor olsa da, bağdaşmazlığın gösterilmesinin de bir o kadar zor olmasıdır (Pike 1963). Her şeye gücü yeten ve ahlaken kusursuz bir Tanrı olduğunu kabul edersek, bu Tanrı ortadan kaldırmak istediği her kötülüğü yok edebileceği gibi, izin vermesi için geçerli herhangi bir ahlaki sebebinin olmayacağı bütün kötülükleri de ortadan kaldırırdı. Ancak bu iddiaların ulaştığı bütün sonuç, bir Tanrı'nın, izin vermesi için geçerli bir ahlaki sebebinin olmayacağı bütün kötülükleri ortadan kaldıracak olmasıdır. Bir mantıklı kötülük argümanının başarılı olması için, kötülük hakkında bilinen bir unsur ele alınarak, o unsurun ortaya çıkmasına Tanrı'nın izin vermesi için herhangi bir geçerli ahlaki sebebe sahip olmasının, mantıken imkânsız olduğunun gösterilmesi gerekir. Ancak bu da, bugünlerde çoğu felsefecinin tam da gösterilemeyeceğine inandıkları durumdur.

Peki buna neden inanırlar? Nihayetinde, insanların kötülüğü ortadan kaldırmamak için öne sürdüğü "bahaneler" incelendi-

ğinde, bütün vakalarda kusursuz olmayan bir güç veya kusursuz olmayan bilgi durumu vardır. Örneğin, insanlar yıkıcı kasırgaların suçunu üzerlerine almaktan kaçınır, çünkü kasırgaları önleyecek güce sahip değildir. Denizde kaybolan insanları kurtarmamanın suçunu üzerlerine almaktan kaçınırlar, çünkü kaybolanların nerede olduğunu bilmezler. Ve koşullara bağlı değişkenlik göstermekle birlikte, hakkında bilgi sahibi oldukları ve ortadan kaldırmaya güçlerinin yettiği kötülüklerin suçunu üzerlerine almaktan da kaçınırlar. Dişçiye gitmek örneğinde olduğu gibi; yapılan kötülükler sağlıklı dişler gibi daha iyi sonuçlara "ulaştırdığı" (veya daha iyi sonuçlardan "kaynaklandığı") sürece, makul görülür. Bu tür bahaneler, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık için geçerli olmaz. İlk iki tip vakada bu açıktır, çünkü o vakalarda insanlar açık şekilde güç veya bilgi yoksunudur. Ancak üçüncü vakada o kadar doğru değildir, çünkü "ulaştırmak" ve "kaynaklanmak" nedensel durumlardır ve her şeye gücü yeten bir varlık nedensel yasalarla sınırlanamaz. Örneğin, her şeye gücü yeten bir varlık, bir insanın dişini sağlıklı tutmak için nedensel bir araç olarak, tatsız diş operasyonları kullanmaya asla ihtiyaç duymazdı. Kişinin dişinin sağlıklı olmasını yalnızca istemesi yeterli olurdu.

Yine de kötülüğü ortadan kaldırmamak adına varolan tüm iyi sebeplerin, güç veya bilgi yetersizliği içerdiği sonucuna atlamak hata olur. Bu konuda şunu anlamak hayati önem taşır: Mantıksal olarak üretilmesi imkânsız olan şeyleri üretmek konusundaki veya mantıken bilinmesi imkânsız olan ifadeleri bilmek konusundaki yetersizlik, güç veya bilgi *eksikliği* sayılmaz. Bir başka deyişle, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık bile, bir varlığın sahip olması mantıken mümkün olandan daha fazla güce veya daha fazla bilgiye sahip olamaz. Bir sonraki adımda, benim acı çekmeme değen bir iyiliğin (belki de bu benim çıkarıma olan bir iyiliktir) *mantıken acı çekmemi gerektirdiğini* düşünün (veya en azından acı çekme ihtimalim objektif bir değerlendirmeyle sıfırdan fazla olsun). Tüm bildiğimiz veya ispatlayabildiğimiz, biz bilmesek de böylesi bir iyiliğin olabileceğidir. Nihayetinde, bildiğimiz bazı iyilikler bile mantıksal olarak kötülük gerektirir. Örneğin, acı karşısında metanet göstermem, mantıken acıyı hissettiğim anlamına gelir ve dolayısıyla her şeye gücü yeten bir varlık bile, benim acıyı hissetmemin kötülüğüne izin vermeden, gösterdiğim metanetin iyiliğini üretemezdi. Acı karşısında metanet göstermemin

iyiliği belki de acı çekmeme değmez, ama her şeye karşın, sadece benim acı çekmemi gerektirmekle kalmayıp aynı zamanda bu acıya değecek olan birçok iyilik de biliriz. Böylesi iyilikler bizim algımızın ötesinde olsalar bile her şeyi bilen bir varlık tarafından bilinir. Dahası, eğer böyle iyilikler varsa, o zaman her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık bile, acı çekmeme izin vermeden bu iyilikleri üretemezdi ve dolayısıyla her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın bile, acı çekmeme izin vermek için geçerli bir ahlaki sebebi olabilir.

Bu noktada insanlar, ne kadar büyük olursa olsun hiçbir iyiliğin, masum çocukların işkence görmesi gibi dehşet verici kötülükleri haklı çıkaramayacağı itirazını yapabilir. (Fyodor Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşleri'nde Ivan karakterinin bu iddiayı öne sürdüğü yorumu yapılır.) Hatta bazı felsefeciler (örn., Phillips 2004) bütün bu "ağır basan" iyilik kavramına karşı görünür. Şüphesiz bu kavram, tüm değerlerin tam bir nümerik skala üzerinde ölçülebiliyor olduğunu ima ediyorsa veya ahlaka dair yalnızca neticeyle ilgilenen ham bir anlayış gerektiriyorsa, reddedilmelidir. Ancak, bu şekilde algılanması gerekmez. Aslında bu kavram, ne kadar muhteşem olursa olsun hiçbir iyiliğin, o kişinin faydasına olmadığı sürece, kişiye gelecek herhangi bir zarara "ağır basmadığını" öne süren yaklaşımla uyum içindedir. Bu son nokta önemlidir, çünkü bildiğimiz kadarıyla (1) hayal edebileceğimizden çok daha değerli iyilikler var olabilir, (2) bu iyilikler mantıken, dehşet verici kötülüklerin var olmasını veya var olma riskini kapsayabilir ve (3) bu iyiliklerden (eğer ölümden sonra yaşam varsa) yararlananlar arasında korkunç kötülüklere kurban gitmiş kimseler olabilir. Eğer bu ihtimal ciddiye alınırsa (ve kabul etmek gerekir ki bütün felsefeciler ciddiye alınması gerektiğini düşünmez veya hatta bunun bir *ihtimal* olduğunu bile düşünmez), bu durumda *ağır basan* iyilik kavramının, dehşet verici kötülük karşısında yıkıldığını düşünmek konusunda emin olmak zorlaşır, özellikle de ahlaki sezgilerimizin ne kadar dikkatsiz ve yanılabilir olduğu düşünüldüğünde. Dolayısıyla, ben bu ihtimalin ciddiye alınması gerektiğini düşündüğüm için, tanrıcılığa karşı ikna edici bir mantıklı kötülük argümanının nasıl kurulabileceğini anlayamıyorum ve bu nedenle de bundan sonra tartışacağım kötülük argümanları, kanıta dayalı kötülük argümanları olacak.

Kanıta Dayalı MT Argümanları

Bir MT argümanının, mantıklı bir kötülük argümanı olmak zorunda olmadığının altını çizmek gerekir. Bazı felsefeciler, MT argümanının koşullu önermesini; öncülü ve ardılının mantıksal açıdan yeterli bir koşulu olduğunu göstermeyi denemeksizin savunmaya çalışmıştır. Örneğin, aşağıdaki argümanı düşünün:

1 Eğer Tanrı varsa, S'in tüm elemanları var olmaz.
2 S'in tüm elemanları var olmaktadır.
Böylece, 3 Tanrı yoktur.

Bu argümanda "S", bugüne kadar hakkında yeterli teodise sunulmamış, bildiğimiz tüm kötülükleri kapsayan bir gruptur. Kişi, bu argümanın ilk önermesinin doğru olduğunu şu şekilde bir iddia ile ortaya koymayı deneyebilir: Hiçbir *bilinen* iyilik, Tanrı'nın S'in *tek bir elemanına bile* izin vermesini haklı çıkarmayacağına göre ve S'in çok fazla elemanı olduğunu da düşünürsek, buradan hareketle tümevarımsal olarak, hiçbir iyilik (ister bilinen ister bilinmeyen) Tanrı'nın, S'in *tüm* elemanlarına izin vermesini haklı çıkarmaz. Tanrı'nın varlığı, ya bazı iyiliklerin S'nin tüm elemanlarına izin verilmesini haklı çıkarmasını ya da S'in tüm elemanlarının var olmamasını gerektirdiği için, buradan hareketle tümdengelimsel olarak, eğer Tanrı varsa, o zaman S'in tüm elemanları var olmaz sonucu çıkar (krş. Rowe 1979; 1986).

İkinci çıkarım (tümdengelimsel olan) sağlamdır, ancak birinci çıkarım (tümevarımsal olan) sorgulanabilir. Bilinen ya da bilinmeyen tüm iyilikler hakkında bir sonuca varmak için, "bilinen iyiliklere" ait bir örnek üzerinden mantık yürütülmesini içerir. Örnek üzerinden genelleme yapılarak mantık yürütülmesinde de herhangi bir problem yoktur, ancak böylesi yargılar yalnızca verilen örneğin geneli temsil ettiğine inanmak için sağlam sebepler varsa doğru olur.

Bu noktada bir problem tüm iyiliklerin oluşturduğu genel hakkında çok az şey biliyor olmamız ve bu yüzden de bildiğimiz iyilikler içinden aldığımız örneğin, o geneli temsil edip etmediğinden kolayca emin olamamızdır (Alston 1991). Bir ikinci problem de tanrıcılığı destekleyen elimizdeki herhangi bir kanıt, örneğimizin önyargılı olduğuna dair *ipso facto* (kendi kendini ele verir şekilde) bir kanıt halini alacaktır ve söz konusu çıkarımı baltalayabilir.

Bir MT argümanındaki koşullu önermeyi savunmak adına açık biçimde daha dolaysız bir yol ise, Tanrı'nın kötülükle ilgili bazı unsurların ortaya çıkmasına izin vermesinin neden muhtemel olmadığına dair sebepler göstermek olurdu. Örneğin, eğer söz konusu unsur, dehşet verici acıların var olması ise, bu durumda dehşet verici acıların korkunç şekilde kötü olduğu ve daha kötü oldukça da Tanrı'nın buna izin vermesinin daha az muhtemel olduğu vurgulanabilir. Aynı zamanda Tanrı'nın *prima facie* (ilk bakışta) var olmasını isteyeceği belli iyiliklerin dehşet verici acılar ile bağdaşabilir olmadığına da işaret edilebilir. Örneğin, insan korkunç bir acı çekiyorsa iyi bir yaşam süremez veya belli ahlaki değerleri takip edemez ya da başkalarıyla aşk ilişkileri kuramaz (krş. Schellenberg 2000).

Bunlar, "Tanrı varsa bu durumda dehşet verici acılar yoktur" önermesine inanmak için iyi sebepler midir? Göründükleri kadar değil belki de. Yeni başlayanlar için bu durumun, Tanrı'nın varlığı hakkında güçlü kanıt oluşturması olasılığı vardır. Dehşet verici acıların var olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda ise, böylesi herhangi bir kanıt, eğer Tanrı varsa dehşet verici acılar yoktur saptamasının yanlışlığı için güçlü kanıt olur. Ancak böylesi bir kanıt olmasa bile, Tanrı'nın dehşet verici acılara karşı olacağına inanmak için, yukarıda anlatılanlara benzer sebepler sunmak, "eğer Tanrı varsa bu durumda dehşet verici acılar yoktur" saptamasının muhtemelen doğru olduğunu ispatlamaz. Böylesi sebepler, bunun yerine olsa olsa, bu koşullu saptamanın ardılının, öncülünün doğruluğu söz konusu olduğunda, *oldukça mümkün* olabileceğini gösterir. Kısaca, böylesi sebepler bir koşulun olabilirliğini belirlemek yerine, yalnızca koşullu bir öncülün olabilirliğini belirler. Ve bu koşulun olabilirliği, öncülün olabilirliğinin sonucu olarak ortaya çıkmaz: P bilinirken Q'nun P öncülüne dayanarak mümkün olması faktöründen, "eğer P ise o zaman Q" ifadesinin mümkün olduğu sonucu çıkmaz. Mantık yürütmedeki bu hata, modus tollens argümanların koşullu önermesini savunanlar tarafından sıkça yapıldığı için, bir isimle anılmayı hak etmiş olur. Ben bu hataya "sahte tollens yanılgısı" adını veriyorum.

Bu, yapılması çok kolay bir hatadır. Örneğin, Dedektif Garcia'nın bir arabayı bulmaya çalıştığını ve arabanın sahibinin ya Smith ya da Jones olduğundan emin olduğunu düşünün. Bu iki kişiden hangisinin arabanın sahibi olduğunu bulmaya yönelik

çabaları esnasında, arabanın kısa süre önce yeşile boyandığını öğreniyor. Bu durumda şöyle mantık yürütüyor:

1 Eğer Smith arabanın sahibiyse, o zaman araba kısa süre önce yeşile boyatılmadı.
2 Araba kısa süre önce yeşile boyatıldı.
Böylece, 3 Smith arabanın sahibi değil.

Garcia, bu modus tollens argümanının ilk önermesini destekleyecek şekilde, Smith'in kırmızı arabaları sevdiğinin herkesçe bilindiğini saptıyor. Dolayısıyla, arabanın sahibinin Smith olduğu varsayıldığında, araba çok büyük ihtimalle kırmızıya boyanmış olurdu –yeşile değil. Bu yaklaşım ikna edici görünebilir, ancak Garcia aslında sahte tollens yanılgısına düşmüştür. Garcia, Smith'in arabaya sahip olması durumunda, arabanın yeşile boyanmış olmayacağını, öncülüne bağlı olarak muhtemel göstermiştir, ancak bu durum Garcia'ya, "eğer Smith arabanın sahibiyse, o zaman araba yeşile boyatılmadı" koşullu ifadesinin muhtemelen doğru olduğu sonucunu çıkarma hakkı vermez. Nedenini anlamak için diyelim ki Garcia şunu da biliyor olsun: Jones, yalnızca sarı arabaları sevmekle kalmıyor, aynı zamanda bir keresinde kendisine yeşil bir araba çarpmış ve o günden beri yeşil arabalardan tiksiniyor. Bu durumda, arabaya Smith sahip olduğunda yeşile boyanmamış olması, öncülüne bağlı olarak muhtemelken, aksi durumda yeşile boyanmamış olması ihtimali daha da yüksek olur. Bu da şu anlama gelir ki, arabanın kısa süre önce yeşile boyanmış olması faktörü, aslında arabanın sahibinin Smith olduğuna kanıttır! Böylece Garcia'nın modus tollens argümanının koşullu önermesinin doğruluğu için kanıt olarak görünen unsur, gerçekte buna inanmak için hiçbir iyi neden sunmamaktadır.

Benzer şekilde, tanrıcılık bağlamında, dehşet verici acıların mevcut-olmayışının öncülüne bağlı olarak muhtemelliği unsurundan, tümevarımsal olarak bile, "eğer Tanrı varsa bu durumda korkunç acılar ortaya çıkmaz sonucu" doğmamaktadır. Bu sonuca ulaşmak için, diğer unsurların yanında ispatlanması gereken, dehşet verici acıların mevcut-olmayışı durumunun; Tanrı'nın var olmaması varsayımında, Tanrı'nın var olduğu varsayımındakinden daha az muhtemel olduğudur. Ve bunu ispatlamak çok zordur, çünkü daha sonra detaylı olarak açıklayacağım gibi, kişi,

"Tanrı vardır" saptaması yanlıştır varsayımını yaptığında, kişinin tam olarak neyi doğru varsaydığı net olmaktan uzaktır.

Bayesci Kötülük Argümanları

Bunun gibi problemler, MT argümanlarının yeterliliğinden şüphe etmeme neden oluyor. "Bayesci" dediğim kötülük argümanları konusunda ise çok daha iyimserim. (Bu ismi veriyorum çünkü bu argümanlardaki mantık yürütmenin yapısı "Bayes" teoremi denilen bir matematiksel olasılık teoremine başvurularak analiz edilebilir, kesinleştirilebilir ve savunulabilir.) Bu argümanlar açısından daha iyimser olmamın en az iki sebebi var. Birincisi bu argümanlar, diğer kanıt eşdeğer kabul edildiğinde, yalnızca tanrıcılığın büyük ihtimalle yanlış olduğu sonucuna varır ve böylece tanrıcılık lehinde dengeleyici veya hatta ağır basan kanıt bulunmadığını gerekçelendirmeden doğruymuş (gibi) varsaymaz.

İkincisi ise, bu argümanlar kötülük hakkındaki belli unsurların tanrıcılık çerçevesindeki olabilirliğini, bu unsurların durumla ilişkili bazı alternatif hipotezler çerçevesindeki olabilirliği ile açık şekilde kıyaslayarak, sahte tollens yanılgısına benzeyen herhangi bir durumdan kaçınmaya çalışır. Bayesci kötülük argümanları (örn., Draper 1989) aşağıdaki yapıya sahiptir:

1 *E*'nin ortaya çıktığını biliyoruz.
2 *E*, öncülüne bağlı olarak, tanrıcılığa alternatif bir *H* hipotezi çerçevesinde, tanrıcılık çerçevesinde olduğundan kat be kat daha muhtemeldir.

Böylece, 3 *E*, tanrıcılık karşısında *H* lehine güçlü kanıt teşkil eder (başka bir deyişle, *E*'nin ortaya çıktığını bilmemiz, tanrıcılığın olabilirliği karşısında *H*'nin olabilirliği oranını kat be kat artırır).

4 *H*, en az tanrıcılık kadar makuldür (bir başka deyişle, *H*, tanrıcılık ve *H* lehine yahut aleyhine tüm kanıtlardan bağımsız olarak, en az tanrıcılık kadar muhtemeldir).

Budurumda, 5 Diğer kanıtlar eşdeğer kabul edildiğinde, tanrıcılık büyük ihtimalle yanlıştır.

MT argümanları gibi, Bayesci kötülük argümanları da, *E* değişkeni yerine hangi kötülük unsurunun kullanıldığına göre değişkenlik gösterir. Öte yandan MT argümanlarının aksine Bayesci argümanlar, *H* değişkeni yerine farklı hipotezler yerleştirilerek de değişkenlik gösterir. En doğal seçimlerden biri elbette ki ateizmdir. Örneğin William Rowe (1996) açıkça Bayes'in teoremine başvuran kötülük argümanında bu seçimi yapar. Aşağıdaki Bayesci argümanı ele alalım:

1 Korkunç acıların var olduğunu biliyoruz.
2 Korkunç acıların varlığı, Tanrı'nın var olmadığı varsayımı (ateizm) çerçevesinde, Tanrı'nın var olduğu varsayımında (tanrıcılık/teizm) olduğundan kat be kat daha muhtemeldir.

Böylece, 3 Korkunç acıların varlığı, tanrıcılık karşısında ateizm lehinde güçlü bir kanıttır.

4 Ateizm, en az tanrıcılık kadar muhtemeldir.

Böylece, 5 Diğer kanıtlar eşdeğer kabul edildiğinde, tanrıcılık büyük ihtimalle yanlıştır.

Bu argümanın birçok olumlu yanı vardır. Mantık yürütme şekli sağlamdır ve üç önermesinden ikisi tartışmasız doğru görünmektedir. Diğer yandan büyük bir defosu da vardır. İkinci önermesinin doğruluğu belirgin olmadığı gibi doğruluğunu başarılı şekilde iddia etmek de zor görünmektedir. Benim düşünceme göre, korkunç acıların tanrıcılık açısından muhtemel olmadığına inanmak adına iyi sebepler sunulabilir, ancak korkunç acıların ateizm anlayışında daha az ihtimal dışı olduğunu göstermek zordur. Çünkü ateizm çerçevesinde korkunç acıların olabilirliği, tanrıcılığın yanlış olması varsayımına içkin doğru olması ihtimali yüksek unsura bağlıdır. Örneğin, eğer tanrıcılık yanlışsa, o zaman belki çoktanrıcılık doğrudur. Veya belki de panenteizm doğrudur. Ya da belki panteizm. Veya natüralizm. Hatta, eğer tanrıcılık yanlışsa, o zaman belki de doğru olan, süpernatüralizmin insanlar tarafından sınırlı idrak kapasiteleri sebebiyle anlaşılamayan, tanrıcı-olmayan bir biçimi bile olabilir. Buradaki önemli nokta şudur ki, bir ciddi olasılıklar listesi üzerinde anlaşabiliyor olsaydık bile (bu olasılıklardan her birindeki korkunç acıların olabilirliğinin ortalamasıyla oluşturulmuş bir olabilirliği kullanarak, ateizm çerçevesinde kor-

kunç acıların olabilirliğini tahmin etmek), ateizm yaklaşımındaki korkunç acıların olabilirliğinin hesaplanması, içinden çıkılamaz biçimde karmaşık olurdu. Rowe (1996), ateizmin gerektirdiği (ve ateizm çerçevesinde olabilirliği olan) bir kanıt ifadesi kullanarak, ("bildiğimiz hiçbir iyilik, Tanrı'nın [korkunç acılara] izin vermesini haklı çıkarmaz") bu problemden kurnazca sakınmaya çalışır, ancak Otte (2003) ikna edici bir biçimde bu stratejinin toplam kanıt gereğini ihlal ettiğini öne sürer. (Eğer ateizmin doğru olup olmadığı bilinmiyorsa ve bir yandan da Rowe'un kanıt ifadesini gerektiriyorsa, bu durumda Rowe'un kanıt ifadesinin doğru olduğunu biliyor olmamıza rağmen, onunkinden daha spesifik ve yine doğru olduğunu bildiğimiz bir kanıt ifadesinin de olması, bu ifadenin de toplam kanıt gereği çerçevesinde kullandığı kanıt ifadesi yerine kullanılması gerekir.)

Bu durumda şunu kabul ediyorum ki, Bayesci bir kötülük argümanı formüle etmenin en iyi yolu, tanrıcılığın yanlış olduğunu söyleyen genel hipotez yerine, tanrıcılığa alternatif spesifik bir hipotez kullanmaktır. Bu yaklaşım, ikinci önermeyi daha gerçekleştirilebilir kılacaktır, her ne kadar bunun sonucu olarak üçüncü önermenin (madde (4)) savunulması daha zor hale gelecek olsa da. Bu bölümde formüle edeceğim son kötülük argümanı, yani daha önce "benim argümanım" olarak bahsettiğim argüman, tanrıcılığın karşılaştırıldığı (metafizik) natüralizmi alternatif hipotez olarak kullanacaktır. Natüralizm, doğal varlıkların yalnızca doğal sebepleri olduğunu söyleyen hipotezdir. Doğal-olmayan varlıkların mevcudiyetini reddetmez, ancak "doğaüstü" varlıkların (örn., Tanrı) mevcudiyetini, yani, doğal varlıkları etkileyen doğal-olmayan varlıkların mevcudiyetini reddeder. "Doğal" varlıklar derken kastettiğim, fiziksel varlıklar veya ontolojik olarak fiziksel varlıklara indirgenebilen ya da fiziksel varlıkların sebep olduğu varlıklardır. "Fiziksel varlıklar" derken de fizik bilimlerde incelenen tipte varlıklarla (örn., atomlar) davranışları fiziğin temel yasalarınca belirlenen ancak henüz keşfedilmemiş varlıkları kastediyorum. Kötülük argümanımda kullanacağım kanıt ifadesi ise aşağıdaki ifadedir ("F" diyeceğim), Söz konusu ifade, dünyevi organizmaların gelişimleri, canlılıklarını yitirmeleri ve acı çekmeleri hakkında bilinen bazı unsurları aktarmaktadır:

F: Organizmalar, bir dizi biyolojik ve ekolojik nedenle hayatta kalmak için rekabet eder, bazılarının hayatta kalma mücadelesinde diğerlerine göre avantajı bulunur. Sonuç olarak, aralarında hisseden varlıkların da olduğu birçok organizma, hiçbir zaman gelişmez, çünkü olgunlaşmadan önce ölür. Birçok başka organizma ancak hayatta kalır, ancak hayatlarının büyük bölümü ya da tamamı boyunca canlılıklarını yitirir. Olgunluğa erişen ve hayatlarının büyük bölümü boyunca gelişenler ise genellikle ileri yaşlarda canlılıklarını yitirir. İnsanlar ve belki de insan-olmayan bazı hayvanlar söz konusu olduğunda, canlılığı yitirmek, genellikle yoğun ve uzun bir acı çekme sürecini içerir.

Bunun sonucu olarak aşağıdaki Bayesci kötülük argümanı ortaya çıkar:

1 F'in doğru olduğunu biliyoruz.
2 F'in doğruluğu, öncülüne bağlı olarak, natüralizm çerçevesinde, tanrıcılıkta olduğundan kat be kat daha muhtemeldir.
Böylece, 3 F, tanrıcılık karşısında, natüralizm lehine güçlü kanıt sunar.
4 Natüralizm, en az tanrıcılık kadar makuldür.
Böylece, 5 Diğer kanıtlar eşdeğer kabul edildiğinde, tanrıcılık büyük ihtimalle yanlıştır. (Draper 2007)

Bu argümanın birinci önermesi net şekilde doğrudur, ancak diğer iki önerme –madde (2) ve (4)– ek argümanlarla desteklenmeye ihtiyaç duyar.

Natüralizmin ve Tanrıcılığın Akla Yatkınlığı

Natüralizmin en az tanrıcılık kadar makul olduğu önermesiyle başlayalım. Felsefeciler böylesi bir argümanın, bir Bayesci argüman bağlamında nasıl yorumlanacağı konusunda anlaşmazlık içindedir. Bazı felsefeciler "akla yatkınlık" değerlendirmelerinin bütünüyle öznel olduğuna inanır. Bu durumda bizler de bazı hipotezleri ciddiye alırken, bazılarını bir kenara bırakırız. Bir öncekini kanıtlarla test etmeye değer buluruz, bir sonrakini ise görmezden geliriz. Eğer bu yaklaşım doğruysa, bu durumda benim kötülük argümanım, natüralizmi ciddiye alanların (aralarında birçok tanrıcı felsefecinin de yer aldığı çağdaş felsefecilerin çoğunu kapsar)

epistemik duruşlarına göre sağlam bir argüman olabilirken, natüralizmi gerçek bir seçenek olarak görmeyen diğerlerinin epistemik duruşlarına göre, sağlam bir argüman olmayacaktır.

Kimi felsefeciler de "akla yatkınlık" değerlendirmelerinin nesnel olduğuna inanır. Örneğin, benim kendi görüşüm, bir hipotezin akla yatkınlığının içsel (epistemik) olabilirliği ile eşdeğer tutulması gerektiği şeklindedir; yani hipotezin öne sürdüğü durum ve rasyonel sezgilerimiz aracılığıyla dünyaya dair bildiklerimiz baz alınarak, hipotezin sahip olduğu olabilirlik hali. Bir hipotezin içsel olabilirliği, öncelikli olarak kapsamına ve sadeliğine bağlıdır (krş. Swinburne 2001: 4. bölüm). Kapsam, dünyanın hali hazırda rasyonel sezgilerimizle bilemediğimiz kısmı hakkında, bir hipotezin bize ne kadar çok şey anlattığının ölçüsüdür. Belli pratik amaçlarla ilişkili olarak, bir hipotezin kapsamı ne kadar büyük olursa o kadar iyi olur; ancak doğruluk amacı ile ilişkili olarak, geniş kapsam olumludan ziyade olumsuz bir özelliktir. Çünkü bir hipotez ne kadar çok şeyin (rasyonel sezgi ile bildiğimiz her şey hakkında) yanlış *olabileceğini* söylerse, yanlış bir şey *söylemesi* ihtimali o kadar artar ve dolayısıyla da hipotezin doğru olma ihtimali azalır. Bir hipotez birden fazla yolla sade olabilir ve sadelik bir hipotezi yalnızca kullanılması ve anlaşılması daha kolay hale getirerek daha iyi bir hipotez kılabilir. Bu bağlamda bir hipotezin sadeliği, hipotezin dünyaya atfettiği *objektif* eşbiçimliliğin derecesinin bir ölçüsü olarak algılanmalıdır. Hipotez bu şekilde anlaşıldığında, yalnızca pragmatik bir teorik olgu olmaktan fazlası haline gelir. Bu, doğruluğun bir işaretidir. Eğer akla yatkınlık, kapsam ve sadeliğin bir fonksiyonu ise, bu durumda natüralizm en az tanrıcılık kadar makul görünecektir, çünkü natüralizmin kapsamı en az tanrıcılığın kapsamı kadar küçüktür ve natüralizm tanrıcılığa göre önemli bir nedenle daha sade bir hipotezdir.

Kapsamla ilgili olarak şu nokta özellikle vurgulanmalıdır ki, natüralizm yalnızca, doğal varlıkların hepsinin, doğaüstü sebeplerden *yoksun olduğunu* iddia eder. Diğer yandan tanrıcılık doğal varlıkların hepsinin doğaüstü nedenlere sahip olduğunu (yaklaşık veya dolaylı olarak) iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda hepsinin tek bir nihai doğaüstü sebebi (yeterli olmasa da gerekli bir sebep) paylaştığını ve dahası bu doğaüstü sebebin her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaken kusursuz bir varlık olduğunu söyler. Bunların çok belirgin iddialar olmalarından ötürü, natüra-

lizmin tanrıcılıktan daha büyük bir kapsamı olduğu çıkarımını yapmakta bir sakınca yoktur. Elbette bazı tanrıcılar (ama hepsi değil) Tanrı'nın *mutlaka* var olduğunu düşünmektedir, ancak bu, tanrıcılığın kapsamını daraltmaz ve dolayısıyla da tanrıcılığın içsel olabilirliğini artırmaz, çünkü bizler Tanrı'nın varlığının elzem olduğunu, rasyonel sezgi aracılığıyla bilmeyiz.

Sadeliğe ilişkin olarak ise (şunlar söylenebilir): Natüralizm dünyaya bir tür eşbiçimlilik atfeder, yani, tüm doğal varlıkların sebebinin, bizzat kendisinin doğal olduğunu ifade eder. Tanrıcılık, doğal dünyaya ek olarak bir de doğaüstü dünya olduğunu varsayar, tıpkı Aristo'nun toprak, su, hava ve ateşten yapılmış dünyamıza ek olarak, özden yapılmış göksel bir dünya varsaydığı gibi. Bu yaklaşımı Aristo'nun fiziğini daha az sade hale getirmiş ve böylece de dünyayla ilgili unsurları, gerçekliği temelden farklı iki dünyaya bölmeksizin (bir o kadar iyi) açıklayabilen herhangi bir fizik (kuramına) göre doğru olması ihtimalini azaltmıştır. Benzer şekilde natüralizm de gerçekliğe dair çizdiği daha sade resim sayesinde, tanrıcılık ve natüralizm hakkındaki lehte ve aleyhte kanıtlar değerlendirilmeden önce, tanrıcılığa karşı daha yüksek bir olabilirlikle yola koyulmuş olur. Elbette ki, bu çıkarım benim Bayesci argümanımın ihtiyaç duyduğundan daha fazlasını içeriyor. Eğer kapsam ve sadelik, akla yatkınlığı değerlendirmek açısından doğru kriterlerse, bu durumda ihtiyaç duyulan ve oldukça mütevazı bir iddia olarak beliren nokta, tanrıcılığın natüralizmden daha akla yatkın olmadığıdır.

Kötülüğün Öncül Olarak Olabilirliği

Şimdi de Bayesci kötülük argümanımın ikinci önermesine dönelim. Bu önerme F'in, öncülüne bağlı olarak, natüralizm'de tanrıcılık çerçevesinde olduğundan kat be kat daha muhtemel olduğunu ifade ediyordu. Burada "öncülüne bağlı olarak" kelimesi çok önemlidir. Bu şu anlama gelir ki, karşılaştırılan olabilirlikler "her şeyi göz önünde bulundurulmuş" olabilirlikler değildir. Bunun yerine, bir soyutlama yapılmaktadır. Önerme (2) şunu söyler: *F'e ilişkin spesifik bilgimizin üzerine inşa edildiği gözlemlerden ve delillerden bağımsız olarak*, F, natüralizm anlayışında, tanrıcılıkta olduğundan çok daha muhtemeldir. Diğer yandan önerme (2)'deki olabilirlikleri değerlendirirken, kişi bildiklerinin çoğunu

göz önüne almalıdır, bunlardan biri de canlı varlıklar içeren karmaşık bir evrende yaşadığımız, sözkonusu varlıkların bazılarının bilinçli ve diğerlerinin de kendinin farkında olan canlılar olduğudur. Bazı felsefeciler, böylesi unsurların natüralizm karşısında, tanrıcılık lehine kanıt olduğuna inanır. Bu böyle olsa bile, argümanın (2) numaralı önermesinin değerlendirilmesiyle bir ilişkisi yoktur, ancak bunun yerine argümanın sonundaki "diğer kanıtlar eşdeğer kabul edildiğinde" ifadesi dahilinde hesaba katılır.

İkinci önermenin neyi öne sürdüğüne dair doğru bir anlam çıkarıldığında, doğru olduğu sezgisel olarak açık görünebilir. Gerçi ben bazı felsefecilerin, F tarafından ortaya konan faktörlere dair makul tanrıcı açıklamalar (teodiseler) getirilebileceğini düşüneceğinden; tanrıcılık çerçevesinde F'in olabilirliğini, bu önermeyi baltalamaya yetecek kadar destekleyen açıklamalar getirmeye çalışacağından şüpheleniyorum. Daha fazla sayıda felsefeci de, F'in tanrıcılık varsayımına göre olabilirliğini, natüralizm çerçevesindeki olabilirliği ile kıyaslayabilecek durumda olmadığımızı söyleyerek, ikinci önermeyi reddedecektir. Bu tür yaklaşıma yaygın olarak "şüpheci tanrıcılık" denir. Şüpheci tanrıcılığın popülerliğini göz önünde bulundurduğumuzda, önerme (2)'ye "sezgisel olarak açık" yakıştırmasını yapmak, tek başına yeterli olmayacaktır. Destekleyici argümanlara ihtiyaç vardır ve ben de böyle bir argüman oluşturacağım. (Birçok itiraza verilen karşılıkların yanı sıra, evrimsel biyolojiyi baz alan ikinci bir argüman Draper'ın 2007 tarihli çalışmasında bulunabilir.)

Acı çekmek; bir insanın veya hayvanın gelişimine, iyi bir yaşam sürmesine biyolojik olarak uygun bir yolla katkı sağladığında, (bunun) tanrıcılık bağlamında çok da şaşırtıcı olmadığı iddia edilebilir. Tanrıcı bir bakış açısıyla bu şekilde acı çekmemiz *gerektiği* söylendiğinde, kulağa anlamsız gelmez. Bizler neticede böyle organizmalarız. Ancak tanrıcı bir bakış açısıyla, hisseden organizmaların iyi yaşamalarının *gerektiğini* söylemek de gayet anlamlı olur. (Veya en azından sayısız hisseden organizmanın iyi yaşamadığını bilmiyor olsaydık, bunu söylemek gayet anlamlı olurdu.) Bunun için oluşturulan argümanın üç önermesi vardır. İlk olarak, neredeyse tüm hisseden organizmalar, biyolojik olarak gerçekçi koşullarda iyi yaşamak ve gelişmek *yetisine sahiptir*. Bu durum; birçoğunun gelişmesi ve gelişenlerle gelişmeyenler arasındaki farkların neredeyse tüm durumlarda görece küçük olma-

sı unsuru ile ispatlanır. İkinci olarak, hisseden organizmalar için bir "iyi" vardır (kesinlikle faydalanılabilir ve zarar verilebilirler) ve gelişmek konusunda başarısız olmak, bu "iyiye" ulaşmakla bağdaşmaz. Üçüncü olarak, ahlaki iyilik açısından kusursuz bir Tanrı, hisseden varlıkların kendileri için iyi olana ulaşmalarını en fazla önemseyendir ve güç ile bilgi bakımından kusursuz bir Tanrı, bu varlıkların kendileri için iyi olana ulaşmalarını garanti altına almak açısından, daha iyi bir konumda olamazdı. Dolayısıyla, F ile ortaya konan unsur, yani içlerinde hisseden varlıkların da olduğu sayısız canlı organizmanın hiçbir zaman gelişmemesi (iyi yaşamaması) ve sayısız canlının da yalnızca çok kısa bir süre için gelişmesi (iyi yaşaması), tanrıcılık hipotezine göre son derece şaşırtıcıdır. "Tanrı" unvanını alma niteliğine sahip bir varlık tarafından yaratılmış canlı bir dünyada, insanın görmeyi beklediği şey bu değildir.

Bu argüman iki kilit varsayımda bulunur. İlk olarak, *diğer ahlaki etkenler eşdeğer kabul edildiğinde*, bilge ve ahlaki açıdan kusursuz bir yaratıcının, her hisseden canlının hayatının önemli bir bölümünde, iyi yaşamasını fazlasıyla tercih edeceğini varsayar. İkinci olarak, ilk varsayımın doğruluğunun, F'in, tanrıcılık çerçevesinde öncülüne bağlı olarak, olabilirliğini azalttığını varsayar. "Şüpheci tanrıcılar" denilen kimseler, bir Tanrı'nın, hisseden organizmaların sıkıntı çekmesine izin vermek için, bizim bilmediğimiz geçerli ahlaki sebepleri *olabileceği* düşüncesine dayanarak, bu varsayımlara karşı çıkmaya meyilli olabilir. Ancak bu ihtimal yalnızca, bir Tanrı'nın neyi tercih edeceği ile ilgili iddiaların, "diğer etkenler eşdeğer kabul edildiğinde" ifadesiyle başlaması gerektiğini kanıtlar. Ayrıca bir Tanrı'nın, hisseden organizmaların sıkıntı çekmesini *önlemek* için de (bildiklerimize ek olarak) bizim bilmediğimiz geçerli ahlaki sebepleri olması mümkündür ve *daha az muhtemel değildir*. Böylece, birçok "şüpheci tanrıcı"nın inandığının aksine, tanrıcılık çerçevesinde F'in olabilirliği, büyük oranda F hakkında bildiğimiz ahlaki sebeplere dayanacaktır, bilmediklerimize değil ve bildiklerimiz tanrıcılık yaklaşımına göre F'in olabilirliğini belirgin biçimde azaltır. Natüralizm hipotezinde F'in olabilirliğini hiçbir paralel sebep azaltmadığı için, F'in, natüralizmde tanrıcılığa oranla, çok daha muhtemel olduğu sonucu doğar.

Sonuç

Bayesci kötülük argümanımın önermelerini kısaca değerlendirmiş olmamıza rağmen, argümandaki iki yargıya henüz bakmadık. Bayes'in teoremi (1) ve (2) numaralı maddelerden (3) yargısına varılmasını; F'in tanrıcılık karşısında natüralizm lehine güçlü bir kanıt ortaya koyduğu iddiası, F'e dair bilgimizin natüralizmin olabilirliğinin tanrıcılığın olabilirliğine oranını kat be kat artırdığı anlamına geldiği şeklinde algılandığı sürece destekler. Elbette, eğer tanrıcılık tüm kanıtlardan bağımsız olarak natüralizme göre daha muhtemel olsaydı, bu durumda argümanımın sonucu, yani (5). madde, alt basamağı olan (3). maddenin sonucu olmazdı. Ancak argümanın (4). maddesi, durumun bu olmadığını, natüralizmin gerçekten de en az tanrıcılık kadar muhtemel olduğunu ifade eder. Dolayısıyla (5). madde, (3) ve (4). maddelerin sonucu olarak ortaya çıkar: F bir kenara bırakıldığında, natüralizm karşısında tanrıcılığı *destekleyen* ek kanıtların yokluğunda, tanrıcılık *kuvvetle* muhtemel yanlıştır. Buradan yine şu sonuç da çıkar ki, F bir kenara bırakıldığında, natüralizm karşısında tanrıcılığı *şiddetle* destekleyen ek kanıtların yokluğunda, tanrıcılık *muhtemelen* yanlıştır.

Son olarak şunu belirtmeliyim ki, tanrıcılığı destekleyen dengeleyici veya hatta ağır basan herhangi bir kanıt olmadığını iddia etmeye çalışmıyorum, ima bile etmiyorum. Aslında natüralizm karşısında tanrıcılığı destekleyen ve dengeleyici rol üstlenen güçlü çıkarımsal kanıtların olduğuna da inandığımı söyleyebilirim. Ayrıca bu diğer kanıtların *çıkarımsal* olması gerektiğini de iddia etmeye çalışmıyorum. Açık biçimde Tanrı'ya dair doğrudan bir tecrübenin, eğer insan böylesi bir tecrübeyi yaşayacak kadar şanslıysa, dengeyi sağlayacak bir karşıt kanıt sunması muhtemeldir. Elbette insanın bu konuya ilişkin *toplam* tecrübesini ve kanıtlarını değerlendirmek çok zorlu ve büyük bir iştir, ancak mantıklı kötülük argümanları yerine kanıta dayalı kötülük argümanlarını savunanlar, bundan kaçınamaz. Tanrı'nın varlığına ilişkin sağlam bir sonuca ulaşmak istiyorlarsa, bunu yapmaları gerekir.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

Tanrı'nın varlığına ilişkin aşağıdaki MT argümanları düşünün:
Eğer Tanrı yoksa, bu durumda ahlak objektif değildir.
Ahlak objektiftir.
Öyleyse, Tanrı vardır.

Eğer Tanrı yoksa, dünyanın karmaşık bir düzeni yoktur.
Dünyanın karmaşık bir düzeni vardır.
Öyleyse Tanrı vardır.

1 Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak başka hangi MT argümanları düşünebiliyorsunuz?
2 Tanrı'nın varlığına ilişkin MT argümanları mantıklı argümanlar olarak mı yoksa kanıta dayalı argümanlar olarak mı algılanmalıdır?
3 Tanrı'nın var olduğunu söyleyen MT argümanlar, MT kötülük argümanlarının (var olduğu söylenen) zayıf noktalarına benzer zayıflıklara sahip midir?
4 Natüralizme karşı kurabildiğiniz en ikna edici argümanı kurun. Kurduğunuz bu argüman tanrıcılığa karşı Draper'ın Bayesci kötülük argümanı kadar ikna edici mi?
5 Şüpheci tanrıcılar, Bayesci kötülük argümanlarının baz aldığı olabilirlik değerlendirmelerini yapacak pozisyonda olduğumuzdan şüphe eder. Haklı olduklarını varsayalım. Bu yaklaşım, Tanrı'nın varlığını destekleyen olasılıkçı argümanların sağlamlığını da baltalar mı?

Kaynakça

Alston, W. (1991) "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition." *Philosophical Perspectives* 5, 29-67.

Draper, P. (1989) "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists." *Nous* 23, 331-50.

— (2007) "Natural Selection and the Problem of Evil." İçinde P. Draper (Der.), *God or Blind Nature? Philosophers Debate the Evidence*. Ayrıca şu linkten de ulaşılabilir: URL: www. infi dels. org.

Mackie, J. L. (1955) "Evil and Omnipotence." *Mind* Sayı: 64, s: 200-212.

Otte, R. (2003) "Rowe's Probabilistic Argument from Evil." *Faith and Philosophy* 19, 147-71.

Phillips, D. Z. (2004) *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press.

Pike, N. (1963) "Hume on Evil." *Philosophical Review* Sayı: 72, s: 180-97.
Plantinga, A. (1974) *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
Rowe, W. L. (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* Sayı: 16, s: 335-41.
— (1986) "The Empirical Argument from Evil." İçinde R. Audi, W. J. Wainwright (Der.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
— (1996) "The Evidential Argument from Evil: A Second Look." İçinde D. Howard-Snyder (Der.), *The Evidential Argument From Evil*. Bloomington, IN: Indiana UniversityPress.
Schellenberg, J. L. (2000) "Stalemate and Strategy: Rethinking the Evidential Argumentfrom Evil." *American Philosophical Quarterly* 37, 405-19.
Swinburne, R. (2001) *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Howard-Snyder, D. (Der.) (1996) *The Evidential Argument From Evil*. Bloomington, IN: Indiana University Press. (Kanıta dayalı kötülük argümanı, şüpheci tanrıcılık ve teodise üzerine yazılmış makalelere ilişkin önemli bir derleme.)
Hume, D. (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*. Various publishers. (Bir felsefe devinin klasik bir çalışması; tasarım argümanı, kötülük argümanı ve bu ikisi arasındaki ilişkiler üzerine önemli yaklaşımlarla dolu bir metin.)
Pike, N. (Der.) (1964) *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Öncelikli olarak mantıklı kötülük argümanı üzerine yapılmış çalışmalara ilişkin mükemmel bir derleme.)
Rowe, W. L. (Der.) (2001) *God and the Problem of Evil*. Oxford: Blackwell. (Kısa ama kayda değer şekilde kapsamlı bir çalışma, şüpheci tanrıcılık, teodiseler ve savunmalarının yanı sıra hem mantıklı hem de kanıta dayalı argümanları kapsıyor.)
Swinburne, R. (1998) *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press. (Özgür irade teodisesine ilişkin çok tutkulu bir savunma.)

Onbirinci Bölüm

Evrene Dair Natüralist Bir Açıklama

Quentin Smith

Tanrı Gibi Sade, Parçasız Bir Varlığın Kendi Kendinin Sebebi Olmasının Mantıksal Açıdan İmkânsızlığı

Evrenin kendi kendini *ex nihilo* [yoktan] var ettiği önerisi, güncel felsefi literatürde bulunamaz ve bu öneri hiçbir ateistin, agnostiğin veya tanrıcının ortaya atmaya cesaret edemediği bir öneri olmuştur. Bu önerinin veya iddianın ortaya atılmamasının nedeni, makul görünmemesi ve hatta açıkça yanlış görünmesidir. Bunun da sebebi şaşırtıcı derecede basit bir hatadan kaynaklanır. Felsefeciler karmaşık teoriler üzerinde düşünmeye ve üzerinde inceleme yapmak açısından çok incelikli, sofistike ve zor felsefi teoriler içinde hata bulmaya alışkındır. Basit, yalın konular genellikle görmezden gelinir ve bir hatanın "fark edilemeyecek kadar basit" olması muhtemeldir.

Peki bu hata nedir? Felsefeciler, kendi kendinin sebebi olan bir varlığın mümkün olup olmadığı meselesini ele alırken sadece sade bir varlık, parçaları olmayan bir varlık üzerinde durmuş ve bütün parçaların kendi kendine sebep olabileceğine ve bunun nasıl olabileceğine dair bir teori düşünmemiş ya da geliştirmemiştir. Kendi kendinin sebebi olan, parçasız bir varlığın mantık dışılığı ile parça-bütün ilişkisi gerektiren, bütünsel kendi kendinin sebebi olma durumu arasındaki zıtlık açıkça gösterilebilir.

Kendi kendinin sebebi olan, sade, parçasız bir varlığın olduğu saptaması veya önerisi mantıksal olarak yanlıştır (mantıkçının bakış açısıyla "kısır döngüdür"). Eğer parçaları olmayan bir

varlık, –onu B diye adlandıralım– kendi kendine sebep olduysa, bu durumda B'ye B sebep olmuştur anlamı çıkar. Bu döngüsel bir açıklamadır ve bu döngüsellik mantıken "kısırdır" (yani mantık dışıdır).

Tanrıcılar genellikle, Tanrı'nın sade, parçasız bir varlık olduğu saptamasını yapmıştır, ancak Tanrı'nın kendi kendinin varlığına sebep olduğu fikrini reddederler. Tanrıcılar ve ateistler, (ikisi birden) herhangi bir şeyin kendisinin (etkin) bir sebebi olabileceğini reddetmiştir. Thomas Aquinas şöyle yazar: "bir şeyin kendisinin etkin bir sebebi olduğu bilinen hiçbir vaka yoktur (aslında bu mümkün de değildir); böyle olması için kendinden önce var olması gerekirdi, bu da imkânsızdır" (Aquinas 1974: 1a. 2. 3, 489). Aquinas ve diğerleri tipik şekilde bu problemin detaylarına inmez, ancak tahminen bir şeyin *zamansal* olarak kendisinden önce gelebileceğini kastetmezler *yalnızca*, çünkü Tanrı'yı genellikle zaman ötesi olarak algılarlar ve Tanrı'nın kendi kendinin sebebi olabileceğini reddederler (bkz. Rowe 1998: 29-30). Peki, Tanrı'nın kendi kendine sebep olamamasının nedeni tam olarak nedir?

(Tanrı'nın kendi kendinin sebebi olmadığını söyleyen) Bu geleneğe bir istisna olarak Descartes, Tanrı'nın sade, parçasız bir varlık olmasına rağmen, kendi kendisinin var olmasına sebep olduğunu iddia etmiştir. Tanrı'nın, bir sebep olarak, zamanda var olduğunu ve bunun sonucu olarak Tanrı'dan önce var olduğunu kastetmemiştir (bu da Tanrı'nın, var olduğu ilk andan daha önce var olduğunu tekzip etmek anlamına gelir). Onun kastettiği, Tanrı'nın zaman dışı veya eş zamanlı olarak kendi varlığını nedensel olarak devam ettirdiğidir. Descartes'ın terminolojisinde, Tanrı, kendi varlığının "etkin sebebi"dir (bu da yaklaşık olarak sebep kelimesinin çağdaş terminolojideki anlamını taşır):

> Herhangi bir şeyin kendi etkin sebebi olmasının imkânsız olduğunu söylemedim; zira her ne kadar etkin sebep ifadesinin anlamı, zaman içinde kendi sonuçlarından önce gelen sebepler şeklinde sınırlandığında, bu saptama açıkça doğru oluyorsa da... mevcut inceleme çerçevesinde terimi bu anlamla sınırlamak gerekli görünmüyor... Herhangi şeyin, tam da, etkin bir sebebin sonucuyla ilişkili olduğu şekilde, kendisiyle ilişkili olabileceğine inanmasaydım, herhangi bir ilk sebebin var olduğu çıkarımını yapmaktan çok uzak olurdum... [İlk sebep] kendi varlığının sebebidir; böylesi bir sebebin Tanrı olabileceğini düşünürüm... Çünkü O, varoluş anlamında Kendini gerçekten koruyan Varlıktır, O'na *Ken-*

> *di varlığının sebebi* demek muhtemelen uygunsuz olmaz. (Descartes [1642] 1968: 13-14)

Descartes'ın, Tanrı'nın nedensel olarak kendi kendini devam ettirdiği, kendi varlığının sebebi olduğu iddiası, mantıksal açıdan yanlıştır ve bu, sebeplerin zamansal olarak sonuçlarından önce gelmesi gerektiğini söyleyen herhangi bir düşünce veya hipotezden daha temel bir problemdir. Sebepler, mantıksal açıdan sonuçlarından önce gelir. Bu ne anlama gelebilir? Tanrı'nın veya başka herhangi bir varlığın kendi kendinin sebebi olabilmesi iddiası, genellikle mantıksal açıdan net biçimde hatalı kabul edilir, ama mantıksal problemin tam olarak ne olduğu açıklanmaz. Sebep, Tanrı ve evren konularını en az diğer çağdaş düşünürler kadar titizlikle incelemiş William Rowe bile "öncelik" konusundaki problemin, Aquinas eşzamanlı nedenselliği kabul ettiğinden beri, yalnızca zamansal öncelik problemi olamayacağını belirtmiştir, ancak ona göre asıl problem "sebebin" "nedensel olarak veya metafizik olarak [sonuçtan] önce olmasıdır" (Rowe 1998: 30). Ancak bu tam olarak ne anlama gelir? Tanrı gibi sade, parçasız bir varlık için kendi kendine sebep olmanın, mantıksal olarak neden imkânsız olduğunu tam olarak anlayabilmek açısından, evrenin kendi kendine sebep olması durumunu açıklamamız gerekir.

Kendi kendinin sebebi olan bir İlah kavramına ilişkin çeşitli mantıksal problemler vardır aslında, ancak bu problemlerden ikisi, kendi kendinin sebebi olan bir evrene dair daha sonra yapacağımız tartışmayla ilgili argümanları içerir.

Tanrı'nın niçin kendi kendisinin sebebi olamayacağının bir nedeni, Tanrı'nın, kendi varoluşunu, mantıksal açıdan gerektiren nedensel bir eylemde bulunma kararıdır. Şöyle ki, Tanrı'nın varlığı, *nedensel* eylemi tarafından, nedensel olarak gerekli kılınmış olmaz, ama ya nedensel bir eylemde bulunmak adına *bir karar vermesiyle* ya da nedensel bir eylemde bulunmamaya karar vermesiyle mantıksal açıdan gerekli kılınmış olur. Ne Tanrı ne de başka herhangi bir şey, var olmadığı sürece bir eylemde bulunmaya veya bulunmamaya karar veremez. İki kararı kıyaslarsak bu daha net görülür. "Tanrı bir şeye sebep olmaya karar verir" ifadesi "Tanrı vardır" anlamına gelir ve "Tanrı bir şeye sebep olmamaya karar verir" ifadesi de "Tanrı vardır" anlamına gelir. Bu da şunu gösterir ki; Tanrı'nın varlığı mantıksal açıdan, Tanrı'nın nedensel

bir eylemde *bulunmaya karar vermesiyle* ya da nedensel *eylemde bulunmamaya karar* vermesiyle, gerekli kılınmış olur; bu da O'nun varlığını bir ihtimal olmaktan çıkarır, çünkü bu ihtimalin gerçek olması, Tanrı'nın *gerçekleştirdiği nedensel eyleme* bağlıdır ve bu eylemin sonucudur.

"Bedensel veya metafizik önceliğin", *nedensel eylemin* önceliği anlamında olduğunu düşünmüyorum, çünkü basit bir şeyin kendi varlığına sebep olması durumunda, *nedensel bir eylemin var olması mantıksal açıdan imkânsızdır*. Tanrı'nın eyleminin Tanrı'nın varlığına sabep olması mantıken mümkün değildir ve nedensel veya metafiziksel olarak eylemin sonucundan (Tanrı'nın varlığı) önce veya sonra olan bir şeyin (nedensel eylemin) var olması da mantıken mümkün değildir. Bundan ziyade, bu anlamda Tanrı'nın varlığına giden *nedensel bir eylemde bulunma veya bulunmama kararının biçimsel (formal) mantık önceliği* vardır: "Tanrı nedensel bir eylemde bulunmaya karar verir" ifadesi, mantıksal açıdan "Tanrı vardır" anlamına gelir ve "Tanrı nedensel bir eylemde bulunmamaya karar verir" ifadesi de yine mantıksal açıdan "Tanrı vardır" anlamına gelir, ancak "Tanrı vardır" ifadesi "Tanrı nedensel bir eylemde bulunmaya karar verir" anlamına gelmez ve yine "Tanrı vardır" ifadesi "Tanrı nedensel bir eylemde bulunmamaya karar verir" anlamına da gelmez. "Tanrı vardır" ifadesi, iki kararla da tutarlılık içindedir, çünkü bu ifade, Tanrı'nın nedensel bir eylemde bulunmak veya bulunmamak kararını, Tanrı'nın nedensel etkinliğinin bir sonucu haline değil, nedensel bir eylemde bulunup bulunmamak yönündeki kararının ön koşulu haline getirir. Tanrı'nın kendi varoluşuna sebep olması fikrindeki çelişki işte budur: "Tanrı kendi varoluşuna sebep olur" ifadesi "Tanrı'nın varlığı, mantıksal açıdan Tanrı'nın nedensel eylemleri tarafından gerekli kılınır ve Tanrı'nın varlığı mantıksal açıdan Tanrı'nın eylemleri tarafından gerekli kılınmaz, bu nedensel eylemlerden birinin sonucudur" çelişkisini doğurur. Bu da, Tanrı'nın veya herhangi başka bir basit, parçasız varlığın kendi varoluşuna neden olması fikrinin, mantıksal açıdan açık şekilde kendi kendisiyle çeliştiğini gösterir.

Tanrı'nın kendi varoluşuna neden olduğu teorisine ilişkin ikinci bir problem de şudur: Kendi kendisine sebep olmuş bir İlah, kendisiyle (iddiaya göre) *nedensel* bir ilişki içinde olurdu, ancak bu ilişki, nedensel bir ilişkinin mantıksal açıdan gerekli biçimiyle

tutarsızlık gösterirdi. Bir havuza taş atıldığını ve bunun su sıçramasına neden olduğunu düşünün. Taşın atılması sebep C'dir ve su sıçraması da E sonucudur. Bunun mantıksal açıdan gerekli biçimi ve nedensel ilişki aşağıdaki örnekle tasvir edilmiştir:

> Eğer bir havuza bir taş atılmışsa (sebep C), bu durumda havuzda su sıçraması olmalıdır (sonuç E).

Buradaki "olmalıdır" mantıksal açıdan bir gereklilik değil, nedensel bir gerekliliktir. Şu da doğrudur ki:

> Eğer havuzda bir su sıçraması varsa (sonuç E), havuza taş atılmış olması gerekmez. Su sıçramasına suya düşen bir dal parçası sebep olmuş olabilir (bir başka sebep C*).

Bir başka deyişle, C sebebi, nedensel olarak E sonucunun ortaya çıkmasını gerekli kılar. Ancak E, C sebebi ortaya çıkmadan gerçekleşebilir ve E bir başka sebebin, C*'nin sonucu olabilir. (Bu durumda) İster Tanrı olsun ister başka bir varlık, herhangi basit, parçasız bir varlık için, nedensel ilişkinin bu biçimsel yapısı ihlal edilmiş olur. Eğer Tanrı'yı sebep ve sonuç olarak ele almayı denersek, ikinci cümlede mantıksal açıdan açık bir çelişkiyle karşılaşırız:

1 Eğer Tanrı (sebep) Tanrı'ya sebep olursa (sonuç), bu durumda Tanrı (sonuç) var olmalıdır.
2 Ancak eğer sonuç (Tanrı) varsa, sonucun (Tanrı) var olmasına gerek yoktur.

Eğer bunun yerine, sebep olarak Tanrı'nın *nedensel eyleminden* veya Tanrı'nın *iradesinden* veya yüce bir istemden bahsedecek olursak ve Tanrı'nın *varlığını* da sonuç olarak alırsak, bu durumda elimizde şu olur:

3 Eğer Tanrı, Tanrı'nın var olmasını isterse, bu durumda Tanrı var olmalıdır.
4 Eğer Tanrı varsa, Tanrı'nın var olması için Tanrı'nın iradesinin var olmasına gerek yoktur.

Bu son cümle, mantıksal açıdan kendisiyle çelişen bir öneriyi ifade ediyor gibi görünmeyebilir, ancak toplam teori bağlamında ele alındığında (örn., Descartes'ın toplam teorisi), bir çelişkiyi ifade etmiş olur. Eğer Tanrı kendi kendisinin-sebebi ise, bu durumda kendi kendisinin-sebebi olmak, Tanrı'nın kazara veya tesadüfi bir özelliği olmazdı, mantıksal açıdan gerekli bir özelliği; tıpkı her şeye kadir olmak gibi Tanrı'nın özüne ait bir özellik olurdu. Adlara dair belli bir teoriyi benimsersek, bu durumda "Tanrı" adının, "her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, bütünüyle özgür, kendi kendisinin-sebebi olan, kusursuz biçimde iyi bir varlık" şeklinde ifade edilen kavramı veya anlamı ortaya koyduğunu söyleriz. Buna bağlı olarak"Tanrı vardır, ancak kendi kendisinin varoluşuna *sebep olmaz* veya böyle bir irade ortaya koymaz" cümlesi, mantıksal açıdan kendisiyle çelişen bir öneriyi ifade eder, çünkü "Tanrı" kendi kendisinin var olmasına sebep olan bir varlık konseptini ifade eder.

Kendi kendisine sebep olmuş bir İlah, kendisiyle çelişen bir ifadedir, çünkü "kendi kendinin varlığına sebep olur" şeklinde ifade edilen ilişki, nedensel bir ilişkinin biçimsel mantıki yapısıyla, mantıksal açıdan tutarsızlık içindedir. Kutsal (iddia edilen) kendi kendine sebep olma ilişkisinde, sonucun varlığı yalnızca özel sebebin varlığını gerektirmez, aynı zamanda bu mantıksal bir gerekliliktir ve de nedensel ilişkiye ait gereklilikten çok daha güçlü bir keyfiyettir. Yani sebep, *mantıksal açıdan* bu sonucu gerekli kılar; böylece aralarındaki ilişki mantıksal eşdeğerliği olan bir ilişki (haline gelir). Nasıl ki üç açıya sahip olmakla üç kenarı olan kapalı bir şekil olmak arasında mantıksal eşdeğerlik ilişkisi varsa, (üzerinde tartıştığımız) bu sebeple sonuç da nedensel değil, mantıksal ilişki içindedir.

Mantık sistemlerinin birçok çeşidi vardır. Modern mantıkta, bu (sebeple sonucun mantıksal ilişkisi) durumu, bazı din felsefecilerinin terminolojisinde "dar bir mantıksal gereklilik" olarak adlandırılır; başka bir deyişle Frege, Russell ve Whitehead tarafından formüle edilmiş "yüklem mantığı"ndaki türden bir biçimsel mantıki gerekliliktir. 20. yüzyıl öncesinde, bu durum Aristo mantığındaki haliyle bir biçimsel mantık gerekliliği olurdu ve Kant'ın analitik gereklilik, Hume'un da "fikirler arasındaki ilişkiler" hakkında bir saptama dediği şeye karşılık gelirdi. Biçimsel mantık açısından gerekli bir saptama, biçimi neticesinde (dolayımıyla)

doğrudur (örn., şu saptama: bir parçalar bütünü, parçasız bir varlık değildir) ve bunun olumsuzlaması da mantıksal açıdan açık bir çelişkidir (bir parçalar bütünü, parçasız bir varlıktır). Bu noktanın özellikle vurgulanması gerekir, çünkü yaklaşık 1970'lerden beri birçok felsefeci, biçimsel-olmayan veya sentetik gereklilikleri, "geniş çaplı mantıksal gereklilikler" olarak adlandırmaya başlamıştır. Ben de başka bir çalışmamda, daha net bir terminoloji kullanılmasıyla "mantıksal" teriminin, biçimsel mantıksal gereklilikler veya olasılıklar ifadesi için korunabileceğini ve biçimsel-olmayan gereklilikler için "metafizik gereklilikler veya olasılıklar" ifadesinin kullanılabileceğini öne sürmüştüm. Biçimsel-olmayan gereklilikler genellikle tartışmaya açıktır, örneğin metafiziksel (olduğu iddia edilen) gereklilik gibi: *Jane, DNA'sının kimyasal yapısı X, Y, Z olan hücrelerden oluşmuştur.*

Tanrı'nın (veya herhangi bir başka basit varlığın) kendi kendisinin var olmasına sebep olamayacağı argümanı, geçici bir ilgi alanı olmaktan daha fazlasıdır. Sonraki bölümlerde aynı biçimdeki bir başka argümanın, Tanrı'nın evrenin var olmasına sebep olamayacağını da gösterdiğini göreceğiz. Ancak önce basit, parçasız bir varlık "kendisine sebep olduysa", ortaya çıkacak olan bu mantık dışı kendine sebep olma ilişkisiyle, bir parçalar bütünü olan karmaşık bir varlığın kendisine sebep olmasından doğan mantıklı kendine sebep olma ilişkisini kıyaslayalım.

Evren Gibi Bir Parçalar Bütününün Kendi Kendine Sebep Olmasının Mantıklı Olabilirliği

Tanrı veya başka herhangi bir basit, parçasız varlığın aksine, parçalar bütünü olan kompleks varlıklar, kendi varoluşlarına sebep olabilir. Bir bütünün içinde ayrı varlıklar veya parçalar olduğu için, bu parçalar nedensel bir dizi oluşturabilir, burada her bir ayrı varlığa, kendinden önceki bir parçacık sebep olur. Bu bütünlerden en az birinin, tüm W evreninin kendi varoluşuna sebep olduğunu öne sürebilirim. "W" olarak adlandıracağımız bir bütünün kendi kendini yarattığı saptaması, "B, B'yi yaratır" biçimindeki basit, parçasız varlığa uygulanabilen kısır döngü tipinde bir nedensel açıklama değildir. Daha ziyade şu şekildedir: "Bütünün, W'nin, her bir parçasına, W'nin daha önceki bir parçası sebep olur ve bu parçalardan oluşan bütünün, yani W'nin varoluşu, mantıksal

açıdan parçalarının varlığınca gerekli kılınır." Burada "W", birçok parçadan oluşan tek bir bütünün adıdır; yani, W tüm bu parçalardan oluşur, ancak W'nin kendisi, kendisinin bir parçası değildir.

Eğer bütünleri kümeler olarak ele alsaydık W, "kendisinin uygunsuz bir alt kümesi" olurdu, ancak evreni somut bir kümelenme olarak düşünmemiz gerekir (bunun nedeni de yalnızca şudur ki, eğer evren bir küme ise, soyut bir objedir ve Tanrı ya da herhangi başka bir şey sebebi olamaz. Böylece bu kümenin sebebinin Tanrı olması veya sebepsiz olması konusu, yanlış bir önerme üzerine oturtulmuş hale gelir, yani bir kümenin, herhangi bir şeyin sebep olduğu bir şey olması önermesi, yanlış bir önerme haline gelmiş olur).

W bütününün parçaları ayrı parçalardır veya tekil varlıklardır ve bunların bütünle arasında varolan mantıksal gereklilik, *de re* mantıksal gereklilik türündedir (*de re* "varlık hakkında" anlamındadır). *De re* mantıksal gereklilik, evrenin kendisinde içsel olarak varolan somut varlıkların veya varlıkların yapılarının objektif gerekliliğidir ve bu varlıklar, yalnızca bizim varlıklar hakkında düşünme şeklimizle ilişkili varlıklar değildir, soyut objeler de değildir (önermeler gibi). *De re* gereklilik, belli özelliklere sahip veya belli ilişkiler içinde bulunan varlıkların gerekliliğidir. Somut bütün W'nin varlığı, W'nin somut parçalarının varlığıyla ilişki içindedir, böylece mantıksal olarak parçalarının gerekliliğiyle gerekli kılınmış olur.

Buna karşın *de dicto* (*dicto* "yazılı hale getirilmiş" anlamına gelir) gereklilik, bir cümlenin veya önermenin doğru olmasının gerekliliğidir. "W bütününün parçaları vardır" önermesi, mantıksal açıdan "bütün W, vardır" önermesine işaret eder. Buna paralel olarak, şu önerme de zorunlu olarak doğru olur: "Eğer W bütününün parçaları varsa, o zaman W bütünü vardır."

Tanrı'yı kendi kendisine sebep olmuş bir varlık olarak ele almak girişiminde ortaya çıkan problemler, Tanrı'nın geleneksel olarak parçaları olmayan, basit bir varlık olarak ele alınmasından doğar. Eğer Tanrı parçalardan oluşan bir W bütünü olsaydı, bu durumda Tanrı'nın her bir parçasına Tanrı'nın bir başka parçasının sebep olmasıyla, Tanrı kendi kendisine sebep olmuş bir varlık olabilirdi. Tanrı'nın tüm bu parçalarının varoluşu, mantıksal açıdan W bütününün varlığını gerekli kılardı; bu W bütünü de tüm bu parçalardan oluşmuş olurdu ki, burada W, Tanrı'dır. Tanrıcılar

Tanrı'nın parçalardan oluşan bir bütün olduğu fikrini reddeder; geleneksel olarak Tanrı'nın basit, parçasız bir varlık olduğunu ve Tanrı'nın varlığının sebepsiz olduğunu düşünür. Ancak evren bir parçalar bütünüdür; evrenin ardışık evrelerinden oluşur ve bu evrelerin her birine daha önceki evreler sebep olur. Ve evrenin, kendi kendisine sebep olmuş bir parçalar bütününün en net örneği olduğu görülecektir.

Evrenin kendi kendisine sebep olduğunu öne sürmenin iki yolu vardır ve bunlar kişinin tekil bütünler hakkında "realist" yaklaşımlar getirip getirmediğine bağlıdır (mesela birinin, W'nin parçaları olan evrenin ardışık evrelerinin tümünden ayrı bir tekil, özel W bütünü olduğuna inanması gibi). Ama eğer kişi bütünler konusunda "indirgeyici" yaklaşım gösteriyorsa, bu durumda ayrı bir tekil bütün olmadığına, ancak "bütün W"nin "tüm evreler" için yalnızca bir kısaltmadan ibaret olduğuna inanacaktır

Bütünlere dair realist teoriyle başlayalım. Bu yaklaşımda, "W evreni kendi kendisine sebep olmuştur" ifadesi, doğru bir önermeyi ifade etmek açısından mantık dışı olmayan bir şekilde kullanılabilir, daha açık söylemek gerekirse, W'nin her parçasına W'nin daha önceki parçaları yeterli gelecek şekilde sebep olmuştur ve W'nin sonsuz varlığı veya var olmaya başlaması, W'nin tüm parçalarının varlığıyla mantıksal açıdan gerekli kılınmış olur. Bu biçimsel mantıki gereklilik ilişkisinin varlığı, W evreninin var olması için yeterli sebeptir. Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik argüman hakkında geliştirilen geleneksel düşünce şekli (en az Leibniz ve Clark'a kadar dayanır), hem tanrıcılar hem de ateistler için ortak varsayımlarla başlar. Tanrıcılar ve ateistler, evrenin varlığının her bir evresine, evrenin varlığının daha önceki evrelerinin sebep olduğu konusunda hemfikirdir. Leibniz, Clark ve Taylor, ayrıca Swinburne ve Vallicella gibi çağdaş tanrıcılar ve ateistler, bütün evrenin, bütün W'nin, ister sebepsiz olsun ister sebebi Tanrı olsun, bu evrelerden oluştuğunu ileri sürer. Örneğin Leibniz, evrene dair maddesellik dışındaki nedenler, evren veya kümelenme ve bu kümelenmeyi veya bütünü oluşturan evreler dizisi arasında ayrıma gider: "Dolayısıyla, *evrenin* nedenleri, varlıklar dizisinden veya varlıkların evreleri zincirinden, *evreni* teşkil eden şeylerin *kümelenmesinden* farklı ve maddeselliğin dışında bir şeyde yatar" (Leibniz [1697] 1951: 346, italikler bana ait). Evren "evreler zincirinden veya varlıklar dizisinden" oluşmuş kümelenme

veya W bütünüdür. Evrenin her bir evresinin niçin var olduğunu biliyoruz; daha önceki evreler bunlara sebep olmuştur. Peki bunların bütünü olan özel W niçin var olur?

Richard Taylor konuyu net şekilde ortaya koyar. "Dünya"nın, varolan her şeyin (Tanrı dışında), evrelerin ve W dünyasıyla ilgili evrelerin bütünü olduğunu söyler: "Varolan bu dünyaya dair, ister kendisinden bağımsız olsun ister olmasın, herhangi bir yeterli neden olması gerektiğini inkâr etmek çok tuhaf ve keyfi olur, özellikle de varolan diğer her şey için bir neden olduğunu varsayarken" (Taylor 1963: 87). Taylor, Leibniz ve diğerleri, W bütünü konusunda realisttir. Onlara göre kendisini oluşturan tüm özel evrelerden ayrı olan, özel bir W varlığı, gerçekten vardır.

Bütünlere ilişkin indirgemeci teoriyse bunu reddeder. Bunun neticesinde de evrenin kendi kendisine sebep olduğu tezi için ikinci bir argüman türü; *indirgemeci argüman*, ortaya çıkar. Çünkü burada bütün, tüm evrelere indirgenir ve bu evrelerle tanımlanır; "W" de yalnızca "varolan tüm evrelerin" veya tüm evrelere karşılık gelen diğer çoğul ifadelerin *kısaltması* olarak kullanılır. Tüm evrelerden ayrı, tek başına bir W yoktur, bu W'nin varlığı sebepsiz veya Tanrı tarafından sebep olunmuş değildir veya mantıksal açıdan parçaların varlığı tarafından gerekli kılınmış da değildir. İndirgemeci Argüman'da evren, tüm evrelerden ayrı olmaması ve her bir evrenin nedensel olarak daha önceki evrelerle açıklanması anlamında, "kendi kendisine sebep olmuştur".

Aşağıda, ilk olarak önce kendi kendisine sebep olan bir evrene dair Realist Argümanı ve sonra da İndirgemeci Argümanı tartışacağım.

Kendi Kendisine Sebep Olmuş Bir Evren İçin Realist Argüman

Bütünlere dair realist teoriyi ele alarak başlayalım. Bu argüman, bir bütün olarak ve tek başına varolan bir W olduğunu varsayar, bu W, bütünün tüm parçalarından farklıdır. Bu yaklaşımda, W evreninin niçin var olduğunun açıklaması, bu evrenin varlığının mantıksal açıdan parçalarının varlığıyla gerekli kılınmış olduğu şeklindedir ve bu parçaların her biri de nedensel olarak kendinden önceki parçalarla açıklanır.

(Ancak) Tüm parçaların bütünü W, *nedensel olarak* tüm parçalarla açıklanmaz, çünkü parçalar W'nin var olmasına *sebep* olmaz. Daha ziyade, W bütününün tüm parçalarının varlığı, mantıksal açıdan W bütününün varlığını gerekli kılar ve bu anlamda W bütününün varlığı, parçaların varlığıyla mantıksal açıdan açıklanır. Eğer parçalar fiilen W bütünü ile bir ilişki içindeyse (fiilen W'nin parçaları olmak şeklinde bir ilişki) ve eğer bu parçalar fiilen var oluyorsa, W de fiilen var olur. Bu parçaların her birinin varlığı nedensel olarak açıklandığında ise, bütünün varlığı için bir açıklama getirilmiş olur. Bütünün varlığı, parçalarının varlığınca mantıksal açıdan gerekli kılınır ve bütünün parçalarının her biri, nedensel olarak daha önceki parçalar tarafından gerekli kılınmış olmasıyla açıklanır. Bütün niçin var olur? Var olur, çünkü varoluşu parçalarının varlığı tarafından mantıksal açıdan gerekli kılınır, bu parçaların da her biri nedensel olarak daha önceki parçalarca açıklanır.

Eğer her bir parçaya (evrenin evresi) daha önceki parçalar sebep olmuşsa, bu durumda her bir parçanın varlığının açıklaması, bu parçaya daha önceki parçaların sebep olması şeklindedir. Ancak *bütün evren W'nin* varlığını ne açıklar? Cevap, tanrıcıların düşündüğü gibi evrenin varlığına bir dış gücün, Tanrı'nın sebep olduğu şeklinde değildir. Ateistler de evrenin varlığı için hiçbir açıklama olmadığını söylemekte haklı değildir. Swinburne, bu W bütününün bir küme olduğunu söyler, ancak kümeler soyut objeler oldukları ve sebep olunamadıkları için Onun bu yaklaşımını, bir tür somut bütünden veya kümelenmeden bahsettiğini düşünerek yorumlayabiliriz. Swinburne'a göre, evrenin geçmiş evrelerinin "küme"si veya bütünü dışsal bir sebebe ihtiyaç duyar: "Evrenin geçmiş evrelerinin yegâne sebepleri daha önceki geçmiş evrelerse, geçmiş evreler *kümesi,* bir bütün olarak bir sebebe ve dolayısıyla da açıklamaya sahip olmayacaktır" (Swinburne 1991: 124, my italics). Bununla birlikte, Swinburne, geçmiş evreler bütünü W'ye, Tanrı sebep olursa bir açıklama bulunabileceğini öne sürer (s. 124).

Ben buna katılmıyorum. Bence bundan daha ziyade, W'nin varlığı için bütün ve parçaları mantığı yaklaşımıyla bir açıklama getirilebilir (bu mantığa "mereoloji" denir). Bütün W evreni var olur, çünkü her bir parçasının varoluşuna daha önceki bir parça neden olur ve bütün W var olmadığı sürece, W'nin parçalarının

tümü, *W bütününün parçaları* olamaz. "W bütününün tüm parçaları var olur" demek, mantıksal açıdan "W bütünü var olur" anlamına gelir.

W bütününün bir İlah gibi dışsal bir sebebi olamaz, çünkü eğer parçaları var olursa, bu da mantıksal açıdan bütünün var olduğu anlamına gelir ve hiçbir dışsal güç, varlığı mantıksal açıdan herhangi bir dışsal sebebin nedensel etkinliğinden önce olan bir şeyin, W bütününün varlığı üzerinde herhangi bir etki sahibi olamaz (Tanrı'nın nedensel etkinliği gibi). Aslına bakılırsa W bütününün dışsal bir sebebi olamaz, çünkü böylesi bir sebep, Tanrı'nın neden kendisine sebep olamayacağını açıklarken bahsettiğimiz mantıksal çelişkinin bir benzerini doğurur. İlk olarak şu noktanın altı çizilebilir ki, "W'nin tüm parçaları vardır" ifadesi, mantıksal açıdan "W bütünü vardır" anlamına çıkar. Şimdi de şu noktaya dikkat ediniz ki, "W'nin tüm parçaları vardır ve Tanrı vardır ve bir şeye sebep olur" *ifadesi de* "W bütünü vardır" sonucunu getirir. İki ifadenin de "W bütünü vardır" sonucunu getiren kısmı, "W'nin tüm parçaları vardır" bölümüdür ve Tanrı'nın bir şeye sebep olması veya olmaması şeklindeki ilave ifadeler, mantıksal açıdan "W bütünü vardır"ın doğruluğu ile alakasızdır. W'nin varoluşu, Tanrı'nın sebep olma eyleminin bir sonucu olamaz, çünkü Tanrı'nın var olduğu ve W'nin tüm parçalarının var olduğu mantıken mümkün her durumda "W'nin tüm parçaları vardır ve Tanrı bir şeye neden olmaz" ifadesi, "W vardır" sonucunu doğurur. Dolayısıyla, W'nin varoluşu için Tanrı'nın nedensel etkinliğinin gerekli olduğu mantıken mümkün hiçbir durum olmadığı gibi, bunun yeterli olduğu bir durum da yoktur.

Tanrı, "evrenin sebebi" olarak tanımlandığı için ve Tanrı evrene sebep olmadığı için, buradan Tanrı'nın var olmadığı sonucu çıkar. Bu yaklaşımın olumlu sonucu, dışsal bir sebep olduğunu öne süren argümanlara Hume'un getirdiği eleştiriden önce, felsefecilerin kafasında varolan *evrenin bir bütün olarak bir sebebi olduğu* şeklindeki mantıksal kesinliğe yeniden kavuşulmuş olmasıdır. Artık şu soruya mantıksal açıdan kesin bir yanıt bulabiliriz: Evrenin var olmasına ne neden oldu?

"Mantıksal açıdan ispat edilebilir" yanıt, evrenin (dışsal bir güç tarafından sebep olunmak yerine) varoluşuna kendisinin sebep olduğu yanıtıdır. Ancak bu kendi kendini var etme durumu, basit, parçasız varlıklara uygulanan mantık dışı yaklaşım çerçe-

vesinde değil, evreni ardışık evrelerin bir bütünü olarak gören ve kompleks varlıklara uygulanan yaklaşım çerçevesindedir.

Kendisine Sebep Olmuş Bir Evren İçin İndirgemeci Argüman

Tek başına bir W olmadığı teorisini, yani tüm parçalarından ayrı olarak varolan bir bütün şeklinde bir evren olmadığı düşüncesini benimsersek, bu durumda evrenin varlığı için sebep, W'nin varlığının W'nin parçalarının varlığı tarafından gerekli kılınması olamaz. Bütünlere dair realist teoriye dayanan argümanda kullandığım "parçalar" ve "bütün" anlamında parçalar ve bütün yoktur. Bunun sonucu olarak, evrenin varlığı için ya farklı tipte bir yeterli sebep vardır ya da hiçbir sebep yoktur.

Hume ve diğerleri, herhangi bir bütünün her bir parçası açıklandığında, bütünün açıklanmış olduğunu söylediklerinde yanılıyordu. Ancak bu durumun kendisine sebep olmuş bir evren için İndirgemeci Argüman ile ilgisi yoktur, çünkü bu argüman, evrenin W bütünü olmadığını ve W bütününün parçaları olmadığını söyler. Tüm parçalarından ayrı, tek başına bir W evreni yoktur. "W" ya da "evren" tüm parçalarından ayrı bir bütüne, tekilliğe karşılık gelmekten ziyade "tüm evrelerin" bir kısaltmasıdır veya "S1" bir evrenin adı iken "S1'in, S2'nin ve S3'ün ve tüm diğer evrelerin" veya "S1, S2, S3, vb"nin kısaltmasıdır.

Her bir evre, belli bir *t* zamanında varolan maksimal üç boyutlu uzayı ve *t* zamanında varolan tüm diğer rastlantısal somut varlıkları içerir, örneğin *t zamanında bulundukları halleriyle* galaksiler ve organizmalar gibi. İndirgemeci Argümanda, "S, evrenin bir parçasıdır" cümlesinin, "S, tüm evrelerden biridir" cümlesiyle ifade edilen anlamı taşıması şart koşulmuştur.

Evrelerin kendi aralarında farklı sıralanış ilişkileri vardır. Örneğin, anlık varolan her bir üç boyutlu (3D) uzay, her bir farklı t anında varolan her bir farklı maksimal 3D, kendinden önceki 3D uzaylardan daha geniş bir çapa sahiptir. Bu da uzayın (veya uzay-zamanın), 15 milyar yıl önceki Big Bang'den beri genişlediğine dair kozmolojik bir teori ortaya koymanın bir yoludur. Buna paralel olarak, eğer "evrenin" ayrı, tek başına bir varlığa karşılık gelmediği, bunun yerine "tüm kozmik evrelerin" bir kısaltması olduğu şartını veya düşüncesini benimsersek, tutarlı bir teori

elde edebiliriz. Eğer her bir evre'nin varlığı, daha önceki evrelerce sebep olunmuş olmak suretiyle yeterli sebebe sahip oluyorsa, bu durumda her bir evrenin varlığı için yeterli, nedensel bir açıklama olur ve varlığı için dışsal veya kutsal bir sebebi olan veya sebepsiz olan hiçbir evreden bahsedilemez.

Ben de, "evrenin", "S1 ve S2 ve S3 ve benzeri" çoğul ifadelerin kısaltması olduğu düşüncesini benimsedim. Bu düşünceyi benimsemekten doğan mantıksal veya amprik bir çelişki yoktur ve Ockham'ın usturasından ("gerekenden daha fazla varlığı doğru varsaymayın") yola çıkılarak tek başına bir W'yi varsaymamalı, bunun yerine "W"nin "tüm evrelerin" bir kısaltması olduğunu öngörmeliyiz.

Ancak bütüne dair indirgemeci ve realist teoriler arasında seçim yapmamızı sağlayacak belirleyici bir sebep yoktur. Realist Argüman, ikinci ve daha üst dereceden yüklem mantığının geçerli olduğu ve bunların da elemanlarından ayrı kümelerin varlığını işaret ettiği söylenerek haklı görülebilir. Bu, belirleyici bir argüman değildir, çünkü bu mantığın geçerli olduğu veya evrene uygulanabilir olduğu kabul edilmeyebilir; alternatif olarak, yüksek dereceden yüklem mantığının sentaktiği, kümelerin veya herhangi bir tür bütünün varlığına işaret etmeyen semantikle bir araya getirilebilir. Kişi, fiziğin kümeleri var saymasına dayanarak, bu kümeleri varsayabilir (W. V. O. Quine'nin argümanıdır). Bir küme, soyut bir objedir ve soyut objeler nedensel ilişkiler içine giremediği için, bir kümeye Tanrı veya başka bir dışsal sebep, neden olamaz. Kişi, kümenin yerine somut bir bütün, belki de mereolojik özcülük çerçevesinde bir "toplam" koyarak bu problemi çözebilir; bu yaklaşım da büyük oranda, "toplamlar" dışındaki kümelerin somut bütünler olduğunu düşünen mantığı takip etmiş olur. Ya da kişi başka nedenlere dayanarak evrenin, tüm parçalarından ayrı somut bir kümelenme, bir bütün olduğunu öne sürebilir (Smith 1986).

Big Bang Teorisi ve Evrenin Kendi Kendisinin Var Olmaya Başlamasına Sebep Olma Süreci

Bazı felsefeciler evrenimizin kendi kendisine sebep olmuş olamayacağı fikrine karşı çıkabilir, çünkü son dönemde bilim evrenin *var olmaya başlamış olduğunu* göstermektedir. "Big Bang

kozmolojisi" adı verilen bilimsel teori, evrenimizin (madde ve enerji, uzay ve zaman) 15 milyar yıl önce "Big Bang" olarak adlandırılan patlamayla var olmaya başladığı düşüncesine sahiptir. İşte kimi felsefeciler bu teorinin, evrenin kendi kendisini *ex nihilo* [yoktan] yaratan veya varlığını başlatan bir olay veya süreç olarak değerlendirilebileceği şeklindeki Big Bang kavramına imkân vermediğini iddia eder. Ancak bana öyle görünüyor ki, ortaya atılan bu iddialar, hiçbir evrenin kendi başlangıcına sebep olamayacağı şeklindeki son derece genelleştirilmiş yaklaşım üzerine kurulmuştur ve Big Bang kozmolojisince tanımlanan, evrenin başlangıcının spesifik yapısına yönelik değildir.

Oysa bu nokta kilit önemdedir, zira evrenin başlangıcının *bir Big Bang tekilliği* çerçevesinde olması kavramı, evrenin var olmaya başlamasının kendi kendisine sebep olmuş bir durum olduğuna işaret eder (ilave metafizik önermeler olmadan).

Hem ateistlerin hem de tanrıcıların varsayımı şudur ki; eğer Big Bang kozmolojisi doğruysa, (1) ya evren 15 milyar yıl önce başlangıcı için bir sebep olmadan var olmaya başlamıştır veya (2) evrenin var olmaya başlamasına sebep olmuş evrenin *dışında* bir sebep vardır. Bu dışsal sebep genellikle Tanrı olarak kimliklendirilir. Ancak, benim öne sürdüğüm gibi, üçüncü bir seçenek de vardır, (3) evren, kendisinin var olmaya başlamasına sebep olmuştur ve bu üçüncü alternatif Big Bang kozmolojisinin işaret ettiği seçenektir; Big Bang kozmolojisinin varsaydığı evren; bütünsel, kendini-başlatan, kendine-sebep olan bir yapıyı içeren türden bir bütündür.

Big Bang kozmolojisindeki can alıcı fikir, Big Bang'in bir "tekillik" olduğudur: Başlangıcının bir "tekillik" olduğunu söylemek, evrenin var olmaya başladığı, ancak var olmaya başladığı t=0 gibi bir ilk an olmadığı anlamını taşır. Kozmik tekillik, varsayımsal bir t=0 zamanıdır ve bu anda doğaya, uzaya ve zamana dair tüm kanunlar geçersizdir. Bu ilk an, t=0, varsayımsaldır ya da yalnızca hayalidir, çünkü eğer var olsaydı, tüm yasaların (zamanın var olmasını gerektiren yasaların bile) geçersiz kalması nedeniyle fiziksel ve mantıksal açıdan imkânsız bir evre olurdu. t=0 anında bir evre var olsaydı, sıfır-boyutlu bir noktanın içine milyonlarca ton üç boyutlu maddenin sığması gibi mantıksal açıdan imkânsız özellikleri olurdu. Varsayımsal t=0 anında yasaların geçersiz kalışı, sonlu yaştaki zaman-seriler için bir t=0 ilk anı olmadığı an-

lamına gelir ve bu da her bir andan önce, daha önceki anların geldiğine işaret eder. Bir an, anlık veya sıfır-süresi olan bir zamandır. Bir aralık ise zamansal olarak genişlemiş, belli bir uzunlukta süresi olan bir zamandır, bir saat veya dakika gibi. Bir Big Bang tekilliği olduğu için, (çakışmayan) saatler dizisi, dakikalar dizisi, saniyeler dizisi vb belli uzunluktaki zamansal aralıkların her bir dizisindeki en erken aralığın ilk anı olan herhangi bir t=0 anı yoktur. Bu dizilerdeki en erken saat, dakika veya saniyedeki herhangi bir andan önce, diğer anlardan sonsuz sayıda (süreç çokluğunda) vardır. Evrenin anlık evreleri olarak formüle edildiğinde, bu durum evrenin her bir anlık evresinden önce başka anlık evrelerin olduğu anlamına gelir ve evrenin her bir anlık evresine daha önceki anlık evreler sebep olur. Buradan hareketle, evren, sonlu sayıda yıl önce, diyelim ki 15 milyar yıl önce başlamasıyla, kendi kendisinin var olmaya başlamasına sebep olmuştur diyebiliriz, ancak herhangi bir en erken aralıktaki her bir anlık evrenin var olmasına, daha önceki anlık evreler sebep olur.

Kendisine sebep olmuş bir evren için İndirgemeci Argüman açısından bakıldığında, bu durum evrenin kendi varlığının başlamasına şu anlamlarda sebep olduğu anlamına gelir: (1) her bir anlık S evresine, önceki evrelerce yeterli şekilde sebep olunmuştur ve (2) bazı sonlu sayıdaki, eş-uzunluklu, çakışmayan aralıklardan daha önce varolan anlık evreler yoktur. Örneğin, her bir evreye daha önceki anlık evreler sebep olmuştur, ama hiçbir evre 15 milyar yıldan daha önce var olmamıştır.

Kendisine sebep olmuş bir evren için Realist Argüman açısından bakıldığında, bu durum evrelerin bir bütünün, tek başına bir W'nin parçaları olduğu ve W'nin kendisinin var olmaya başlamasına şu anlamda neden olduğu anlamına gelir: (1) W bütününün her bir anlık parçası S'ye, W'nin daha önceki anlık parçalarınca yeterli şekilde sebep olunmuştur; (2) bütünün, bazı sonlu sayıdaki eş-uzunluklu, çakışmayan aralıklardan daha önce varolan anlık parçaları yoktur; bütünün, W'nin tüm bu parçalarının varlığı, W bütününün varlığını gerektirir.

Burke (1984) ve en dikkat çekici şekilde Vallicella (2000) gibi bazı çağdaş tanrıcılar, Big Bang'den sonraki ilk saniyenin veya dakikanın ilk anı t=0 silinebilirse (bir başka deyişle, bir mevcut olmayan olarak alınırsa), bu durumda herhangi bir saniyenin veya dakikanın ilk anının da silinebileceğini öne sürmüşlerdir.

Bu da, kişinin, herhangi bir saniyenin veya saniye-uzunluğunda sürecin, dışsal sebebi olmadığını söylemesine imkân verecektir, çünkü (öne sürdüklerine göre) bu sürecin anlık evrelerinin her birine, saniye-uzunluğundaki süreç için içsel olan daha önceki anlık evrelerce sebep olunacaktır. Onlara göre bu durumda bir top güllesinin havada uçuşu, ilgili dışsal olaya, toptaki barutun patlamasına başvurmadan, güllenin hareketinin her bir anlık evresine, güllenin hareketinin daha önceki anlık evreleri tarafından sebep olunduğu söylenerek "nedensel olarak açıklanabilir"; bu da, dışsal olayın, –barutun patlamasının güllenin hareketinin sebebi olmadığına işaret eder.

Bu felsefecilerin yaptığı hata, çakışmayan saniyelerin veya dakikaların bir maksimal silsilesindeki ilk saniyenin veya ilk dakikanın, eşsiz bir durum; kozmik *tekillik* nedeniyle bir t=0 ilk anından yoksun olduğunu fark edememeleridir. İçinde bulunduğumuz saniyede veya yılda veya geride kalan 14 milyar civarı yılın herhangi bir zamanında kozmik tekillik yoktur. Mevcut saniyenin içinde veya sınırlarında veya dışında, sınırının "yakınlarında" da kozmik tekillik yoktur. Ayrıca bu kişilerin bahsettiği anların veya aralıkların herhangi birinde de kozmik tekillik yoktur. Big Bang kozmolojisi onların bahsettiği türden dakika –veya saniye– uzunluğunda süreçlerin (bir top güllesinin uçuşu gibi) bir ilk ana sahip olmasının *zorunlu* olduğuna işaret eder (doğa yasalarına göre). Top güllesinin hareketinin ilk anlık evresine, barutun patlamasıyla dışsal olarak sebep olunmuştur. Barutun ateşlenmesi gibi nedensel bir süreç vardır; bu nedensel süreç, sonucu olan süreci ("sonuç süreci" top güllesinin hareketidir) içeren aralıktan zamansal olarak önce olan bir aralığı kapsar. Sonuç, sonraki aralığın ilk anında başlayan bir süreçtir. Bu ilk an, top güllesinin hareket aralığının başlangıç noktasıdır; bir başka deyişle, ateşlenen ve patlayan barutun nedensel sürecinin sonucu olan sürecin başlangıç noktasıdır. Bu anlık sınır noktası, barutun ateşlenmesinin sebep olduğu sonuç sürecinin ilk anı değildir yalnızca; bu nedensel sürecin her anının, sonuç sürecinin bu ilk anından önce ortaya çıkması anlamında, daha önceki nedensel süreci de sınırlandırır. Bu, Big Bang kozmolojisinin temel bir nedensel yasasıdır ve nedensel yasa yalnızca tekilliklerde ortadan kalkar. Buna paralel olarak, Big Bang kozmolojisinin doğru olduğunu ve evrenin 15 milyar yıl önce var olmaya başladığını varsayarsak, o zaman evrenin ilk baş-

ta kendisine nasıl sebep olduğunu ve kendisini nasıl yarattığını ve sonrasında da devamlı olarak kendini nasıl yarattığını (ürettiğini) anlayabiliriz.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Descartes'ın argümanına göre, parçaları olmayan basit bir varlık "kendisine-sebep olmuştur". Burada "kendisi" kelimesi neye karşılık gelir? Descartes'a göre *nedensellik* ilişkisiyle ilişkilendirilen nedir; yani, sebep nedir ve sonuç nedir? Descartes'ın argümanında mantıksal bir hata var mıdır ve eğer varsa hata nedir (veya hatalar) ?

2 Bütünlere dair realist teoride, "evren kendisine sebep olmuştur" ifadesindeki "kendisi" kelimesi neye karşılık gelir? Ayrı olan tek başına W, ki *tek başına bir bütün olarak* evrendir, sebep midir, sonuç mudur veya hiçbiri mi? "Nedensellik" ilişkisiyle ilişkilendirilen unsurlar, yani, sebepler ve sonuçlar nedir?

3 Bütünlere dair indirgemeci teoride, "evren kendisine sebep olmuştur" ifadesindeki "kendisi" neye karşılık gelir?

4 Eğer evren "Big Bang" ile var olmaya başladıysa, evren hangi anlamda "kendi kendisinin var olmaya başlamasına sebep olmuştur"?

Kaynakça

Aquinas, T. (1974) "Summa Theologica." İçinde A. Hyman, J. Walsh (Der.), *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.

Burke, M. (1984) "Hume and Edwards on Explaining All Contingent Beings." *Australasian Journal of Philosophy* 62, 355-62.

Clarke, S. (1738) *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God*. 9. basım London: Knapton.

Descartes, R. ([1642] 1968) "Reply to Objections I." İçinde *The Philosophical Works of Descartes*, Çev. E. S. Haldane, G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, G. ([1697] 1951) "On the Ultimate Origination of Things." İçinde P. Wiener (Der.), *Leibniz Selections*. New York: Charles Scribner.

Martin, M. (Der.) (2003) *The Impossibility of God*. Amherst, NY. Prometheus Books.

Rowe, W. (1998) *The Cosmological Argument*. Fordham: Fordham University Press.

Smith, Q. (1986) *The Felt Meanings of the World: A Metaphysics of Feeling.* West Lafayette, IN: Purdue University Press.

— (1997) *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language.* New Haven, CT: Yale University Press.

— (2006) "The *Kalam* Cosmological Argument for Atheism." İçinde M. Martin (Der.), *The Cambridge Companion to Atheism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Q., W. L. Craig (1993) *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology.* Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, R. (1991) *The Existence of God.* Gözden geçirilmiş yeniden basım Oxford: Clarendon Press.

Taylor, R. (1963) *Metaphysics.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Vallicella, W. (2000) "Could the Universe Cause Itself To Exist?" *Philosophy* 75, 604-12.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Lewis, D. (1987) *On the Plurality of Worlds.* Princeton: Princeton University Press. (David Lewis, mantıksal açıdan mümkün olan her evrenin var olduğunu öne sürmüştür; bu yaklaşımını da, eğer bir şey mümkünse var olur, diyen teorisi üzerine inşa etmiştir.)

Post, J. (1986) *The Faces of Existence: A Non-Reductive Physicalism.* Ithaca, NY: Cornell University Press. (John Post evrenin kendisine sebep olduğu düşüncesini reddeder, ama evrenin, her bir açıklama zincirinde temel açıklayıcı faktörleri içermesi anlamında "İlk Sebep" olduğunu söyler.)

Spinoza, B. (1985) "The Ethics." In *The Collected Works of Spinoza,* Der. ve Çev. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press. (Spinoza, doğanın bir bütün olarak mutlaka var olduğunu ve doğadaki fiziksel ve mental parçaların nedensel zincirinin sonsuz olduğuna inanır.)

Witherall, A. (2002) *The Problem of Existence.* London: Ashgate Press. (Witherall'un kitabı evrenin varlığını açıklamak için çeşitli yolları keşfe çıkıyor.)

Üçüncü Kısım

Tanrı'nın Doğası ve Özellikleri

Onikinci Bölüm

Tanrıcılığın Tutarlılığı

Charles Taliaferro

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinde Tanrı kavramı, sonu gelmeyen felsefi sorgulamaların konusudur. Önemli felsefi çalışmalar (yapıcı ve eleştirel) ilahi özelliklerin her birine odaklanmıştır: Her şeyi bilme, her şeye gücü yetme, esasen iyilik, mükemmellik, her yerde olma, ezeli olma, varlığının zorunlu olması, cisimsizlik, basitlik (parçalar içermemesi), bağımsızlık, övgüye layık olma, güzellik ve kayıtsızlık (ihtiraslara konu olmaması) gibi... Bu özelliklerin her birinin ayrı ayrı ve farklı kombinasyonlar halinde tutarlılıkları ve tutarsızlıkları üzerine çok sayıda argüman geliştirilmiştir (örn., her şeye gücü yeten bir varlık, gerçekte iyi olabilir mi?). "Tutarlılık"tan hem *anlaşılabilirlik* (özellik mantıklı geliyor mu? Kavranabilir mi?) hem de *gerçekliğinin muhtemelliği*ni (ilahi özellikleri taşıyan bir varlığın olması mümkün mü?) kastediyorum. Bu konu üzerinde çalışmakta olan en iyi felsefecilerden bazıları tanrıcılığın tutarlı olduğunu öne sürerken, (Swinburne 1977) benzer öneme sahip diğer felsefeciler aksini iddia eder (Martin ve Monnier 2003). Tüm inanç gruplarından felsefeciler tartışmaya dahil olmuştur, çünkü Tanrı'ya dair tanrıcı konsept, neredeyse her felsefi yaklaşımdaki kilit unsurlardan birçoğunu içerir (her şeyi bilme özelliği, bilgi ve hakikat kavramlarını kullanır, her şeye gücü yetme özelliği ise eylemlilik kavramımızı kullanır vb) ve tartışmanın kendisi de zengin bir geçmişi barındırır.

Tartışmanın içerdiği riskler ise dikkat çekici boyutlardadır. Eğer ontolojik argümanın belli versiyonları makulse (ben öyle

olduğuna inanıyorum) ve buna göre tanrıcılığın tutarlı olduğuna inanmak için sebep varsa, doğru olduğuna inanmak için de sebep var demektir. Diğer yandan eğer tanrıcılığın tutarsız olduğuna inanmak için iyi sebepler varsa, bu durumda Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir makul argüman, tartışmalı hale gelir. Ben bunun da ötesinde tanrıcılığın tutarlılığı üzerine tartışmaların, anlaşılmazlık adı altında kolayca bir kenara itilemeyeceğini düşünüyorum. Eğer kişi Tanrı konusunda tutarlı bir kavram oluşturamıyorsa, Tanrı'yla uyumlu bir hayat sürmeyi veya ona ibadet ve dua etmeyi nasıl başarabilir? Dini uygulamalar ve dini etik, *kusursuz* bir kavrayış ve netlik gerektirir gibi görünmemektedir; ancak eğer insan Tanrı'nın bütünüyle anlaşılamaz olduğunu düşünüyorsa veya (kavramlarımızı göz önünde bulundurduğunda) Tanrı fikrinin tutarsız olduğu düşüncesini benimsiyorsa, tanrıcı uygulamaların ve dini etiğin nasıl yerleştirilebileceğini belirlemek zor olur.

Bu girişi, üç ana bölüm takip ediyor. İlki metodoloji sorusunu ele alıyor. Tutarlılık ve tutarsızlık konularını nasıl tartışmalıyız? İkinci bölüm, tanrıcılığın tutarsız olduğunu öne sürenlerin karşılaştığı güçlüklerin altını çizerken, üçüncü bölüm ana tanrıcı özelliklerden birinin, Tanrı'nın cisimsizliğinin tutarsız olduğunu öne süren argümanları inceliyor.

Tutarlı Bir Çerçeve

Belli bir durumun tutarlı olup olmadığını saptamanın bir yolu, tutarlı biçimde tanımlanabildiğini, tasvir edildiğini, tasavvur edildiğini veya düşünüldüğünü gösterebilmektir. Bazı durumlarda, görsel imgelem yardımcı olabilir, ancak anlama gücümüzün daha yüksek seviyede olduğu durumlar da vardır; örneğin, 1000 kenarı olan kapalı bir geometrik objeyi hemen tasarlarız, ancak bunlardan birini bir bütün olarak göremeyeceğimize veya tasvir edemeyeceğimize inanmak için de nedenlerimiz vardır.

Dairesel bir kare fikri ise imkânsız görünür çünkü şeklin tanımı bir çelişki içerir. Bu durum, böyle bir kare tasvir etmenin zorluğundan dolayı imkânsızlık sonucunu doğurmaktan ziyade, imkânsızlığın pozitif kavranışını içerir. Bazı durumların değerlendirilmesi daha zordur. Berber paradoksundaki *yalnızca kendisi tıraş olmayanları tıraş eden bir berber vardır ve bu berber kendisi*

tıraş olmayanların hepsini tıraş eder ifadesinin imkânsızlığını saptamak birkaç dakika alabilir, ama daha eziyetli durumlar da vardır, örneğin, *uzamsal olarak genişletilmiş bir şeyin renkli olmaması; zamanda yolculuk; bilgeliğin erdem olmaması; sebepsiz gerçekleşen bir olay* gibi. Bunların tutarlılığını değerlendirmek, işin içindeki unsurların arka planına muazzam, kapsamlı bir ilgiyle odaklanmayı gerektirir; kişinin örneğin zaman, mekân, erdem ve nedenselliğe ilişkin felsefi yaklaşımları önem kazanır (Taliaferro 2001).

Tanrıcılığın tutarlılığını tartışma noktasına geldiğimizde ise, tartışmanın çerçevesi olarak adlandırabilecek durum önem kazanır. Zorunlu olarak var olmak şeklindeki ilahi özelliği düşünelim. Çoğu klasik tanrıcı, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğunu düşünür; onlara göre Tanrı rastlantısal bir varlık değildir, Tanrı'nın varoluşu da rastlantısal yasalardan ve güçlerden türetilmemiştir. Eğer kişi, zorunlu olarak var olmak için yegâne adayın sayılar olduğunu varsayarsa (7 sayısı zorunlu olarak var olur diyelim) ve Tanrı'nın da bir sayı olmadığını düşünürse, bu durumda o kişinin, Tanrı'nın zorunlu olarak var olmasının mümkün olmadığına inanmak için sebebi olur. Belli durumların tutarlı olup olmadığını tartışmak açısından bir çerçeve oluşturmak, bu çerçevenin tartışmalara ket vurması açısından sorun yaratmaz. Hatta, tanrıcılığın tutarlılığı hakkında yapılacak bir tartışmaya, bir çerçeve oluşturmadan başlanamaz. Çerçeve çizmenin önemini göz önünde bulundurduğumuzda, çoğu tartışma, bunun statüsüne odaklanmak zorunda olacaktır. Örneğin, Tanrı'nın zorunlu varlığı üzerine yapılacak tanrıcı bir tartışma, varlığı zorunlu her türden objenin var olduğu iddiasıyla başa çıkmak zorunda olabilir (sayıların dışında, özellikle, önermeler ve mantık yasaları da vardır) ve Tanrı'yı daha en başından varlığı zorunlu sınıfından çıkarmak şeklindeki karşı saldırı, bu tarz bir durumdur.

Tanrıcılığın tutarlılığı üzerine çalışmaları araştırırken, ana amacın *yalnızca* tutarlılık olarak adlandırılabilecek unsur olmadığını düşünüyorum. Yalnızca tutarlılıktan ibaret bir durum, tüm tartışmacıların tanrıcılığın tutarlı (veya tutarsız) olabileceğini düşünmek için dolaylı bir sebep olduğu sonucuna vardıkları bir tartışma olurdu. Bertrand Russell bir defasında şöyle yazmıştı:

> Tanrı'nın olmadığını ispatlayabilirmişim gibi yapmıyorum. Şeytan'ın kurgu olduğunu ispatlamam da bir o kadar imkânsız. Hıristiyanlık'taki

> Tanrı belki vardır; Olimpos'un veya antik Mısır'ın veya Babil'in Tanrıları da belki vardır. Ancak bu hipotezlerin hiçbiri, diğerlerinden daha muhtemel değil: Mümkün olan tüm ilmin bile sahasının dışındalar ve bu yüzden de herhangi birini dikkate almak için bir sebep yok. (Russell 1957: 44)

Bu cümleler, tartışmayı yalnızca tutarlılık üzerinden yürütmekle ilgili problemi ortaya koyar. Sanıyorum ki, felsefi tanrıcıların çoğu, tanrıcılığın antik Mısır tanrılarından daha az tutarlı olmadığını göstermekten daha fazlasını istiyor. Diğer yandan tanrıcılığın tutarsız olduğunu öne süren felsefi ateistlerin çoğu da onun (Russell'ın iddia ettiği gibi) gerçek bir olasılık olmadığını göstermek; tanrıcılığı, açık bir metafizik olasılık olsa bile, gerçekliği açıklamanın veya tarif etmenin entelektüel açıdan savunulamaz bir yolu olarak bir kenara atmak ister.

Tanrıcılığın Esnekliği

Bir tutarsızlık ortaya koymanın zorluğu açısından önemli nedenlerden biri, tanrıcılığın esnekliği olarak adlandırılabilecek hususdur. Tanrıcı gelenek, ilahi özelliklerin her birine dair alternatif düşünceleri besleyen bir platform oluşturmuştur, böylelikle herhangi bir analiz yanılgıya düştüğünde, diğerleri devreye girer. Örneğin, her şeyi bilen olma özelliğinin tutarsız olduğunu kabul ettirmek için, kişinin her şeyi bilme özelliğine dahil olan en az beş farklı kavramı göz önünde bulundurması gerekir (Kvanvig 1986). Tanrıcılığın belirgin ve tarihsel esnekliği, ilahi özelliklerin açık-uçlu yapısından kaynaklanır diyebiliriz. Böylelikle, Tanrı'nın dünyayı bildiğini iddia etmek, kişiyi tek başına belli bir ilim teorisine, inanca, gerekçelendirmeye, bilgi alanına ve benzerine mahkûm etmez. Bu bölümde, her şeye gücü yetme, her şeyi bilme ve ezeli olma özellikleri üzerine yapılan tartışmalardaki esnekliği ele alıyorum.

Her Şeye Gücü Yetme

Bu özelliğe dair alışılmış analizler şu öğeleri içerir: Bir varlık her şeyi yapabiliyorsa, her şeye gücü yetendir. Alternatif olarak: Bir varlık, istikrarlı biçimde tanımlanabilir olan her şeyi yapabiliyorsa, her şeye gücü yetendir. Veya: Bir varlık, mümkün olan her şeyi yapabiliyorsa, her şeye gücü yetendir. Bu analizler Yahudili-

ğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın Tanrısı için şimdi bahsedeceğimiz problemleri yaratır. Tartışmaya açık şekilde şu eylemlerden bazıları insanların yerine getirmesi açısından muhtemel görünürken, Tanrı için mümkün görünmemektedir: Bisiklete binmek, bir insanın kaldıramayacağı kadar ağır bir heykel yapmak, intihar etmek ve bir başkasından adaletsiz şekilde çalmak... Tek tanrıcı gelenek, Tanrı'yı cisimsiz ve esasen iyi olarak tasavvur eder (Tanrı adaletsizlik yapamaz). Felsefecilerin Tanrı'nın bu eylemleri *gerçekleştirebildiğini* söylemek adına kullandığı bazı stratejiler vardır Tanrı belki fiziksel olarak vücut bulabilir (Hıristiyanların inandığı gibi) veya Tanrı kendi gücünü sınırlandırabilir (Tanrı belki devasa bir heykel yapabilir ve sonra da heykeli kaldıramayacağı şekilde kendi gücünü sınırlandırmayı seçebilir) veya Tanrı belki adaletsiz eylemlerde *bulunabilir* ama bulunmamayı seçer. Ancak bunlar doğru olsa bile, yine de çözülmesi güç başka bilmeceler ortaya çıkabilir. Örneğin, Tanrı, Tanrı tarafından yapılmamış bir şeyi yapabilir mi? Bu "bilmece", Tanrı için eylemde bulunmayı imkânsız kılar, çünkü eğer Tanrı bir eylemde bulunuyorsa, Tanrı o eylemi yapar (böylesi durumlar için, bkz. Martin 1990).

Buna karşılık olarak, günümüzde birçok tanrıcı Anselm ve Aquinas'ın, "her şeye gücü yetme" durumunu tam bir güç olarak değil, bir tür ilahi ya da kusursuz güç olarak gören, daha eski geleneğini takip etmektedir. Bu bakış açısına göre güç, tek başına övgüye değer değildir veya bir mükemmellik değildir. Dolayısıyla, her şeye gücünün yetmesi şeklindeki ilahi özellik, maksimal (veya aşılamaz) mükemmel güce sahip olmak anlamında algılanırsa daha iyi olur. Bir bisiklete binebilmek, Tanrı'nın kaldıramayacağı kadar ağır bir şey yaratmak, intihar etmek veya birisinden adaletsiz şekilde çalmak, aşılamaz biçimde kusursuz bir varlığın mükemmelliğine layık değildir. Her şeye gücünün yetmesi özelliğinin bir kusursuzluk felsefesi içinde bu tür farklı konumlandırılışı, özellikle T. V. Morris ve Anselmci gelenek çerçevesinde çalışanlar tarafından benimsenmiştir: Anselm çokça bilinen şekliyle, Tanrı'nın kendisinden daha muhteşem bir varlık algılanamayan varlık olduğuna inanmıştır (Taliaferro 1998).

Her Şeyi Bilme

Felsefeciler, Tanrı'nın her şeyi bilen olmasının tutarsız bir tez olduğunu öne süren çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Bu bölümde

bunlardan iki tanesini ele alacağız. Aşağıda her şeyi bilme özelliğine karşı, ilahi kusursuzluk temeline oturtulmuş bir argüman yer alıyor. Bu argüman, tanrıcılığın tutarlılığına karşı duran ve Tanrı'ya dair Anselmci anlayışı destekleyenleri açıkça hedef alan bir itirazdır.

1 Kusursuz bir varlık değişime tabi değildir.
2 Kusursuz bir varlık her şeyi bilir.
3 Her şeyi bilen bir varlık saatin kaç olduğunu daima bilir.
4 Saatin kaç olduğunu daima bilen bir varlık değişime tabidir.
5 Böylece kusursuz bir varlık değişime tabidir.
6 Böylece kusursuz bir varlık kusursuz bir varlık değildir.
7 Dolayısıyla, kusursuz bir varlık yoktur (Kenny 2003: 212).

Tanrıcılığın esnekliği bu konuya nerede dahil olabilir? Tartışmaya açık şekilde, ilk önermeye karşı çıkılabilir. Belki kavram olarak kusursuz bir varlığın, değişmez bir soyut obje gibi olması gerektiği düşünülebilir, ancak dini gelenek ciddi biçimde ele alındığında, seven, merhametli bir yaratıcı olarak Tanrı'nın değiştiği tezine fazla itiraz olmadığı görülür. Hıristiyanlara göre enkarnasyondan önce ve sonra birer dönem vardır. Değişimin ortaya çıkışı (tartışılabilir) kusurlu bir dönüşümden ziyade, kusursuz sevginin tezahürüdür (örn., Leftow 1991).

İkinci bir bilmece düşünün: Eğer Tanrı yarın özgür iradeyle ne yapacağınızı biliyorsa (buna x diyelim), bu durumda gerçekten x'i yapacaksınızdır. Ancak x'i özgür iradeyle yapacağınız doğruysa, x'i yapmamak konusunda nasıl özgür olabilirsiniz? Tartışmaya açık şekilde, belli bir eylemi özgür iradeyle yapmak, eylemi yapmak veya yapmamak için *hakiki* bir yeterlilik gerektirir. Bazı felsefeciler her şeyi bilme özelliğinin, gelecekte gerçekleştirilecek özgür eylemlerle tutarsızlık içinde olduğunu düşünür.

Bu bilmece muazzam sayıda karşılık üretmiştir. Kişi (1) x'i özgür irade ile yapmanın, tersini yapma yeterliliğini içerdiğini reddedebilir (Frankfurt 1969); (2) ortada bir bilmece olduğunu da reddedebilir, çünkü sizin özgür iradeyle ne yapacağınıza dair Tanrı'nın ön bilgisi, sizin özgür iradeyle ne yapacağınızın sonucudur (Linville 1993); (3) Tanrı'nın geleceği önceden bildiğini reddedebilir –yani, Tanrı ezeli veya zamansallık dışı olduğu için, Tanrı'nın bilgisi sonsuzluk noktasından bakışından gelir ve gele-

cek de Tanrı için şimdiki zaman niteliğindedir (Stump ve Kretzmann 1981).

Bu yanıtların her birinin veya herhangi birinin belirleyici olduğunu söylemiyorum; ben yalnızca tanrıcılık eleştirmeninin her şeyi bilme özelliğini reddetmeden önce, neyin tutarsız olduğunu göstermesi gerektiğine dair farklı rotaları aktarmaya çalışıyorum. Bu anlamda gitgide daha popüler hale gelen bir seçenek ise (4) her şeyi bilmenin gelecekteki özgür davranışlara ilişkin olduğunu reddetmektir. Birçok felsefeci Tanrı'nın zamansal olduğunu ve gelecekteki özgür davranışların belirlenmemiş olduğunu iddia eder. 2100 yılında x'i yapacağınız *şu an* doğru değildir, çünkü x'i 2100 yılında henüz ne yapmışsınızdır ne de yapmamışsınızdır. Benzer şekilde, gelecekteki özgür davranışlar, herhangi bir varlık tarafından bilinebilir bir şey değildir. Bu durumda her şeyi bilme özelliği, daha fazlası olmayan bilgi veya muhtemel en büyük bilgi şeklinde analiz edilir; bir varlık ancak ve ancak daha fazlası olmayan bilgiye sahipse her şeyi bilendir (Swinburne 1977).

Ezeli Olmak

İlk iki özelliğin tartışılmasında işaret edildiği üzere iş Tanrı'nın zamanla ilişkisine geldiğinde, felsefeciler birçok farklı yaklaşım geliştirmiştir. Bunların arasında (1) Tanrı'nın, zamansal olarak yayılmadığı sürece, ezeli olduğu tezi bulunur. Bu bakış açısına göre Tanrı için, önce, şimdiki zaman veya sonra yoktur. Tanrı'nın varlığı ebedi bir şimdiki zaman gibidir (Leftow 1991). Alternatif şekilde, (2) felsefeciler, Tanrı'nın zamansal olarak yayıldığını, ancak bir başlangıcı veya sonu olmadığını öne sürmüştür (Wolterstorff 1982). Bu bakış açısına göre, Tanrı ebedidir. Son olarak, (3) Tanrı'nın ezeli olduğu (zamansal yayılımı olmadan) ve sonra da yaratılışta, zamansal yayılıma uğradığı iddia edilmiştir (Copan ve Craig 2005).

Bu muhtemel yaklaşımlar listesi, detaylara girilmediğinde, her bir özellik hakkındaki yığınla literatürü incelemek üzere seçim yapılan bir menüye benzer. Benim bu bölümde vurguladığım nokta, göz önünde bulundurulabilecek gerçekten çok fazla alternatif olduğu savını ortaya koyabileceğimizdir. Ve dolayısıyla da ilahi ebediliğin tutarsız olduğunu kabul ettirme mesaisi birden fazla bakış açısını devreye sokmak durumunda olacaktır. Sonraki

bölümde, bu yöndeki argümanların ve karşı argümanların detaylarına daha fazla odaklanıyorum.

Zaruri Fizikalizm ve Teizm

Önceki bölüm tanrıcılığın tutarlılığı tartışmasındaki farklı stratejilere dair bir genel bakış sunmuşken, bu bölüm tanrıcılığın daha az esnek göründüğü, daha güçlü bir meydan okumaya odaklanıyor. Bazı felsefeciler fiziksel-olmayan ilahi gerçeklik fikrinin kendisinin tutarsız olduğunu öne sürmüştür. Dört meydan okumayı ele alalım: Bedensel organlar argümanı, nedensellik argümanı, tanrıcı açıklamaların boşluğu ve bireyleşme problemi.

Bedensel Organlar Argümanı: Tanrıcı din anlayışında, Tanrı'nın duyabildiği ve görebildiği söylenir. Bu aktiviteler bedensel organların varlığını gerektirir. Fiziksel-olmayan bir varlık olarak Tanrı, organlara sahip değildir; bu yüzden de Tanrı'nın görebildiğini veya duyabildiğini varsaymak tutarsızdır. Bede Rundle, argümanı şöyle ortaya koyar:

> Gözleri ve kulakları olmamasına rağmen Tanrı'nın kendisini sürekli izlediğini ve dualarını dinlediğini ısrarla söyleyen biri, "izlemeyi" veya "dinlemeyi" bizim anlayabileceğimiz bir anlamda kullanmıyor demektir; dolayısıyla kelimeler ayrı ayrı anlamlı olabilir, kombinasyonları da gramer açısından doğru olabilir ve anlamlı olma halinin gidebildiği son nokta da budur: Elimizde kelimelere dair anlaşılabilir bir formun, anlaşılamaz kullanımı vardır. Tanrı bu dünyadan değildir, ancak bu durum bizim O'ndan öyleymiş gibi bahsetmemize engel olmaz. İspatlanabilir olmadığı için anlamsız olan bir önerme vakası değil bu, kelimelere ilişkin algımız ışığında, bütünüyle mesnetsiz bir ifade kullanarak, yalnızca dili yanlış kullanıyoruz, bu ifade gerçeklikle anlaşılabilir bir bağ kurmuyor. (Rundle 2004: 11)

Nedensellik Argümanı: Bu bakış açısına göre, Tanrı'nın evreni nedensel olarak etkilemesi için evrende mekânsal olarak yakın olması gerekir. Eğer Tanrı fiziksel değilse, mekânsal da değildir; dolayısıyla da evreni nedensel olarak etkileyemez. Rundle bu argümanı mucizeler üzerine yapılmış bir tartışma bağlamında geliştirir. Tanrıcının, bir insanın bacağının Tanrı tarafından mucize eseri iyileştirmesini anlatarak, Tanrı'nın bu dünyada eylemde bulunması fikri adına tutarlı örnek sunabilme iddiasında olduğunu düşünün. Vaka dramatiktir (bir bacak suya daldırılmasından

sonra bütünüyle yeniden oluşturulmuştur), ama Rundle bu vakada bile mucizeyi Tanrı'nın eyleminin doğurduğunu varsaymanın tutarlı olmayacağını düşünür:

> Doğaüstü bir unsurla ilgili zorluk, tabiri caizse iki alanda da birer ayak bulundurmayı gerektirmesidir. Doğaüstü sınıfına girebilmek için bu unsurun kendisini bizim dünyamıza dahil edecek herhangi bir mekân-zamansal karakterden bağımsız olması gerekir, ancak ondaki değişikliklerin açıklanması açısından anlamlı olabilmesi için maddesel bedenlerle etkileşim içinde olabilecek kadar somut olmalıdır... Fiziksel bir boyutu olduğu düşünüldüğünde ise mucizevi bir sebep olarak görünen bu unsurun, daha aşina olduğumuz ve az ya da çok daha anlaşılabilir gördüğümüz bir şekilde, doğal dünyanın bir sakini haline dönüşmesi riski doğar. Bunu bir olasılık olarak görmeyi bıraktığımızda ise, elimizde dünyada değişime neden olabilecek potansiyel bir güç olma sınıfına girebilecek bir şey kalmaz. Suya batırılmış bir bacağın yeniden oluşumu bir açıklama bekler, böylece genel olasılıkların hepsi tükendiğinde, daha belirsiz yönlere sapmaktan başka mantıklı bir yol görünmez. Gerçi, bir açıklama olması gerektiğine dair sarsılmaz bir inanç sahibi olmak, önerilen doğaüstü hipotezin muhtemel olan yegâne hipotez sayılabileceğini garanti etmez, çünkü bir şeyi mucize olarak adlandırırken "Açıklama Bekliyor" etiketini yapıştırmaktan daha fazlasını yapmış oluruz." (Rundle 2004: 27-8)

Tanrıcı Açıklamaların Boşluğu: Tanrıcı argümanların anlamsız olduğu, makul birer içeriklerinin olmadığı öne sürülmüştür. Rundle şöyle yazar: "Tanrı'nın 'Işık olsun' dediğini iddia etmek, ışığın nasıl ortaya çıktığına dair bize bir nebze bile olsun bilgi sağlamaz" (Rundle 2004: 28). Jan Narveson bu itirazı şöyle geliştirir:

> Evren gibi bir şeyin akıl sahibi bir varlık tarafından yaratıldığı fikrinin yeterince zihin-oyalayıcı olmasıyla beraber, evrenin nasıl meydana getirilmiş olabileceğine dair detaylı bir açıklama getirmek adına herhangi bir girişimin saçma, mitsel veya bazı tanıdık fiziksel süreçlerin belli belirsiz insanileştirilmiş versiyonu olarak görülmeye mahkûm olması, natürel teoloji açısından muazzam bir utanç kaynağı olarak görülmelidir... Yaratılışın nasıl gerçekleşmiş olabileceğine dair detayların tümüyle eksik olması, kesinlikle sürpriz değildir... Çünkü temel görüş, sonsuz güçteki bir aklın her şeyin böyle olmasını istediği şeklindedir ve söylediklerine göre, işte oldu, budur! Bunu açıklayıcı bir tanımlama olarak kabul etmeye hazır olmasaydık (ki olmamalıyız, çünkü yalnızca oldu bittiye geldiğini söylemek dışında herhangi bir açıklama getirmez) bu

durumda ne yönde hareket ederdik? Bu durumda her şekilde bir gizemle karşılaşıyoruz. (Narveson 2003: 94)

Eğer Narveson ve Rundle haklıysa, Tanrı'nın eylemleri hakkındaki tanrıcı iddialar, evrenin varlığı için veya herhangi bir kozmik değişim için tutarlı, mümkün açıklamalar sayılmak açısından, yeterli içeriğe sahip değildir.

Bilinç ve Bireyleşme: D. Z. Phillips, Tanrı'nın, katıksız bir bilinç olarak düşünceleri veya bir kimliği olduğunu varsaymanın tutarsız olduğunu iddia eder. Yürüttüğü mantığın temelinde düşünce sahibi olmanın, dil-kullanıcılarına ait sosyal bir bağlam gerektirdiği düşüncesi yatar ve benzer şekilde kimlik sahibi olmak da insanın kendini başkalarıyla olan ilişkileri neticesinde bireyleştirdiği bir dünya gerektirir.

> "Bilinç", sahibinin kimliğini ortaya koyamaz. Bilinç, bana kim olduğumu söyleyemez. Eğer beni seçmesi gerekseydi, benim birtakım bilinçleri tecrübe etmem gerekirdi, ki bu da absürttür. Diğer yandan eğer bilinç, dünyaya dair bilincim anlamında kullanılırsa veya "orada benim için bir dünya var" şeklinde düşünülürse, diğerleri de bu dünyada benim kadar var olur. Başkalarını acı içinde görebileceğim veya kendim acı içinde kıvranabileceğim bir dünyadır bu, örneğin... Ancak Tanrı'nın komşuları yoktur. Tanrı'nın kendini-kanıtlayan bir tanımla kendisini kendisiyle tanımladığı düşünülebilir: "Ben buyum." Ancak bu yaklaşım da başlangıçtaki güçlüğü geri getirir. Belli işaretlerden büyülü bir anlam çıkarılmasına, bir kelimenin veya sesin anlamının kullanımlarında bulunan bir şey olmaktan ziyade içlerinde saklı bir güç olduğu görüşüne karşı getirilen eleştiriyle ters düşer. (Phillips 2005: 457)

Bu itirazlar tanrıcılığın tutarsız olduğunu kanıtlar mı?

Bir tanrıcı, Tanrı'nın fiziksel bir varlık olduğunu iddia ederek esnekliğe başvurabilir. Nihayetinde, Thomas Hobbes böylesi bir yaklaşım içindeydi; Grace Jantzen dünyanın, Tanrı'nın bedeni olduğu tezini savunmuştur ve bazı felsefeciler de Newton'ın uzayın kendisinin (mekânsal objelerin aksine) ilahi bir özellik olduğu önerisini yeniden canlandırmıştır. Ancak kişinin, Tanrı'nın fiziksel-olmadığı şeklindeki başlıca klasik tezi sürdürdüğünü düşündüğümüzde, farklı bir strateji devreye girer. Kişi tartışmanın çerçevesine karşı çıkarak işe başlayabilir.

Tanrıcılığın, cisimsizliğin anlaşılmazlığı nedeniyle tutarsız olduğunu öne süren bu felsefecilerden bazıları fizikalist değildir,

ama hepsi birden, fiziksel-olmayan herhangi bir unsurun veya akıllı gücün var olmasının imkânsız olduğu görüşündedir. Bu anlamda, zaruri fizikalizm olarak adlandırılabilecek görüşü benimserler. Bu teoriye göre, fiziksel-olmayan "herhangi" bir şeyin var olması imkânsızdır ya da en azından fiziksel-olmayan "bir unsurun" var olması imkânsızdır. Fizikalizmin farklı biçimleri çağdaş felsefe camiası içinde büyük bir takipçi kitlesine sahipken, problemli durumlara dair işaretler de yok değildir. Bir bilinç halinin, nasıl olup da beyinsel ve fizyolojik süreçle aynı şey olabileceği şeklindeki problemi çözmemiz gerekir. Michael Lockwood bunu net şekilde ortaya koyar:

> Düşüncelerimi açıkça ifade ederek başlamama izin verin. Bilinci, beyin aktivitesinin bir türü olarak görmem açısından, kendimi bir maddeci olarak tanımlıyorum. Ancak bunu söylemiş olmama rağmen, uygun türde beyin aktivitelerine dair fiziğin, fizyolojinin ya da fonksiyonel veya hesaba dayalı alanların mevcut jargonlarında yer alan hiçbir tanımlamanın, bilince ilişkin olarak ayırt edici yönleri yakalayabilme kapasitesinde olmadığının aşikâr olduğunu düşünüyorum. Hatta şu an varolan tüm indirgeyici programların yetersizlikleri o kadar açık ki, bu programlara tarafsız bakan ve felsefi eğitimi olan herhangi bir kişinin, bunlardan herhangi birini bir an için bile ciddiye alacağına inanmıyorum. Ciddiye alıyorsa da bunun nedeni, güncel fizik biliminin gerçekliği enine boyuna kavradığına dair yerleşik bir inanç olmasıdır ve buna paralel olarak da indirgeyicilerin ortaya koyduklarına yakın olan herhangi bir şeyin doğru olması *gerektiğini* düşünmeleridir. Bu açıdan, bilincin varlığı bana, çağdaş fizik bilimin açıklama anlamındaki sınırlarının daimi bir göstergesi olarak görünmektedir. (Lockwood 2005: 447)

Tartışmaya açık şekilde, beyne veya anatomimize dair fiziksel-kimyasal bağlamda hiçbir güncel yaklaşım, bilinçli, öznel deneyimi kapsamı içine alamaz. Colin McGinn şöyle yazar:

> Bilinç özelliğinin kendisi (veya spesifik bilinçli haller) beynin gözlemlenebilir veya fark edilebilir bir özelliği değildir. Kendinizin veya bir başkasının canlı, bilinçli beynine bakabilir ve çok çeşitli somutlaşmış özellikler görebilirsiniz (şekli, rengi, dokusu vs) ama öznenin neyi tecrübe ettiğini, bilinçli halin kendisini göremezsiniz. (McGinn 1990: 10-11)

Alastair Hannay'in ifade ettiği gibi, fizikalizm bilinci elemek veya ayrıştırmak için çaba gösterdiğinde ciddi bir sorunla kar-

şılaşır. "Fizikalizmin [bilince] yaklaşımı büyük oranda yeni ev sahiplerinin evde halen ikamet etmekte olan ev sakinlerine yaklaşımına benzer. Tahliyeyi tercih ederler, ancak bu gerçekleşmediğinde evin bir yanını işgal ederken diğer bölümlerine de kendi eşyalarını mümkün olduğunca yerleştirmeye çalışırlar" (Hannay 1987: 397). Buradaki problem şudur ki, bilincin varoluşu ve önemi aşikârdır, ancak fizikalizmin güncel biçimleriyle bağdaşması da bir o kadar güçtür. Bu noktada fizikalizmin güvenilirliğine karar vermek imkânsızdır. Ben yalnızca, öznel tecrübenin sadece fizyolojik olduğu tezinin sorgulamaya açık olduğunun altını çizmek isterim. Buna alternatif, fizikalist-olmayan açıklamalar da tekrar karşımıza çıkmaktadır (Taliaferro 1994; Hasker 1999; Unger 2006). Tanrıcılık, insan bilincinin çok ötesine geçen bir şeyi göz önünde bulundurmamızı istemektedir, ancak tanrıcılığın tutarlılığına dair genel görünüm, insan bilincinin bile ideal fizik biliminin kapsamının ötesine uzanabildiğinin anlaşılabilmesiyle daha iyi bir noktaya gelebilir. Ve eğer fizikalizm en azından sorgulamaya açık olursa, onun muhakkak doğru olduğu tezi (zaruri fizikalizm), sorgulamaya daha da açık olur. Şimdi her bir itirazı ele alalım.

Bedensel Organ Argümanının Yanıtı

Rundle, cisimsiz bir Tanrı'nın duaları duyabildiğini düşünen dini inanç sahipleri, "duymak" kelimesini yanlış kullanıyormuş gibi bir dilbilgisi saptaması yapar. Dini inanç sahipleri ise geçmişten beri Tanrı'nın dünyadaki her durumu, (dualar da dahil olmak üzere) herhangi bir fiziksel araca veya aracıya ihtiyaç duymadan bildiği konusunda oldukça net görüş sahibi olmuştur. "Duymak" teriminin gramere uygun biçimde "kulak" gerektirdiği konusunda benim de şüphelerim var, bu açıdan *Tanrı'nın duaları duyduğunu* öne sürmek yerine, *kendisine dua edildiğinden haberi veya bilgisi olduğunu* düşünmek daha doğru olabilir. St. Anselm, Tanrı'nın bedensel organa ihtiyaç duymadan her şeyi bildiğini açık şekilde iddia eden felsefi tanrıcıların temsilcisi niteliğindedir.

> Böylece Tanrım, senin sanatın bedensel olmasa da, bu anlamda gerçekten en üst düzeyde hissedilebilir nitelikte, çünkü sen her şeyi en üst düzeyde kavrayabilensin ve senin algıların bir hayvanınkiler gibi cisimsel algılar değildir. (Anselm 1998: 57)

Anselm yanılıyor da olabilir, ancak gramer anlamında hata yaptığı pek söylenemez.

Anselm hatalı gramer kullanmış olsun ya da olmasın, insanların duyabilmesi veya görebilmesi için duyu organlarına sahip olması gerektiğini düşünün. Bedensel organlara ihtiyaç duyuyor olsak da, Tanrı'ya dair olan da dahil olmak üzere tüm idrakımız bu kadar aracıya mecbur mudur? Bu konuda ısrar etmek, tanrıcı geleneğin Tanrı'sını, yukarıda ifade edildiği şekilde Bertrand Russell'ın şikâyet ettiği Mezopotamya tanrılarına çok daha yakın hale getirir. Anselm'in, Tanrı'nın her şeyi en üst düzeyde kavradığı şeklindeki düşüncesi dolaysız ve aracısızdır. Doğrudan veya aracısız bir kavrayışı anlamlı bulabilir miyiz? Sanırım bulabiliriz. Algısal hallerimizin birçoğu, bedensel bir organ gerektirir gibi görünmez (işlevsel bir beyin dışında); dolayısıyla, matematik üzerine kafa yormak, geçmişe dair anılar, hayal gücünü çalıştırmak, kendi amaçlarımızın farkında olmamız, rüyalar esnasındaki görsel deneyimlerimiz ve benzerleri, bir matematik gözü, hafıza burnu, hayalperest dil veya amaçlarımızı ve rüyalarımızı daha iyi gözlemleyebilmek için içimizde dolaştırdığımız bir iç organ gibi aracı organlar gerektirmez.

Rundle'ın verebileceği muhtemel cevabı düşünelim: Bakınız, tüm bu insani durumlarda beynin organ olarak işlev gösterdiğini siz de kabul ediyorsunuz. Beyin belki göz veya kulak gibi olmayabilir, ancak bilgiye aracılık etmek açısından zaruridir. Dolayısıyla, olayları doğrudan, aracısız bir yolla kavradığımıza dair söylemle tutarlı bir yaklaşım getiremiyorsunuz.

Yanıt: Beyin, ilgili görevleri yerine getirmemiz için *nedensel olarak gereklidir*, ancak beynin *algısal bir aracı olarak işlev göstermediğine* dikkat ediniz. Bir başka deyişle, şu anda bu kelimeleri daktilo etmeyi amaçladığımı biliyor olmamın sebebi, beynimin hangi durumda olduğunu biliyor olmam değildir. Neyi amaçladığımı doğrudan, aracısız bir şekilde biliyorum. Hatta şunu öneriyorum ki, şu an tartıştığımız konuda anlık algının tutarlılığını da duyu organlarımızı algısal araç olarak kullanmadan keşfedebiliriz. Böylesi anlık bir algıya maksimal, aşılamaz bir seviyede sahip olan (Anselm'in düşündüğü gibi) bir varlığın olamayacağı şeklindeki argümanların yokluğunda, Rundle'ın tanrıcılığın tutarsızlığına dair savının başarısız olduğunu düşünüyorum.

Nedensellik Argümanına Yanıt

Rundle, bu zaman-mekânsal dünyada bile bir şey açıklayacaksak, sebebin zaman-mekânsal olması gerektiğini düşünür. Biz mekânsal bileşene odaklanalım, çünkü tanrıcılar ikinci bölümde taslağı çizilen esneklikten yararlanabilir ve Tanrı'nın zamansal olduğu görüşünü savunabilir. Tanrı'nın zamansal olduğunu varsaydığımızda, Tanrı'nın mekânsal bir dünyada bazı değişiklikler doğurabildiğini düşünmekte kavramsal bir problem var mıdır?

İtirazın ardındaki çerçeveyi düşünün. Öznel durumlarımızın (kasıtlı irade gibi) fiziksel-kimyasal süreçler ve davranışlar bağlamında, açıkça gözlemlenebilir veya analiz edilebilir olmadığına inanmak için sebeplerimiz varsa eğer, elimizde. şu an tartıştığımız konu çerçevesinde nedenselliğin, yalnızca ve açıkça mekânsal bir işlem olmadığı bir örnek var demektir. İş mantık yürütmek, gereklilikler üzerine yargılar oluşturmak noktasına geldiğinde, mekânsal-olmayan nedenselliğe dair anlaşılır bir kavrayışa sahip olduğumuza inanıyorum. Bazı önermeler temelinde mantık yürüttüğünüzde ve belli bir çıkarıma ulaştığınızda, bu çıkarıma (muhtemelen) önermeleri ve gerekliliklerini kavramak vasıtasıyla (veya ulaşılan çıkarıma dair kanıtlara ve kurallara doğrudan veya dolaylı biçimde başvurarak) ulaşmış olursunuz. Ben bunun bir nedensellik vakası olduğunu düşünüyorum. Biri size en küçük kusursuz sayıyı (1 dahil, ancak kendisi dahil olmamak üzere bölenlerinin toplamına eşit sayı) sorduğunda "6" sayısını düşünmenizin nedeni 6=1+2+3 olmasıdır. Bu çıkarıma (mekânsal) beyniniz olmadan ulaşamayacağınıza katıldık diyelim, ancak yukarıdaki anlık farkındalık vakasında olduğu gibi, beyin, soruya verilen yanıtı fark etme şeklindeki algısal sürecinizde herhangi bir rol oynamaz. Dolayısıyla üzerinde tartıştığımız konuda, nedenselliğin mekânsal süreçlere nasıl ihtiyaç duymadığına dair anlaşılır bir kavrayışa sahibiz.

Fiziğin güncel durumunun, fiziksel nedenselliğe dair bir doğrudanlık kavramı oluşturmak adına, ilahi faktörü reddetmeyi daha da zor hale getirdiğine inanıyorum. Çağdaş fizik bilimi, Newton'ın eğer A cismi B cismini etkiliyorsa, mekânsal bir temas olmalı (doğrudan veya bir diğer C cismi aracılığıyla) şeklindeki ısrarından vazgeçerek "uzaktan eylem"e imkân verir hale geldi. Mekânsal yakınlığa "zaruri değil" denilerek veda edilmesiyle, mekânsal-olmayan bir unsurun olduğu veya olabileceği sonucu

çıkmaz. Ancak kuantum fiziği, nedenselliğe dair, maddeciliği garanti altına alacak kadar eksiksiz bir kavrayış sahibi olmadığımız şeklinde bir "sağduyulu" itiraz geliştirmiştir. "Maddecilik" için *Oxford Companion to Philosophy*'de yer alan aşağıdaki maddeyi okuyun:

> Fotonların ve nötronların çok az kütlesi vardır veya yoktur, alanları için de aynı şey geçerlidir, bir yandan da parçacıklar boşluktan dışarı fırlar, birbirini yok eder ve tekrar içeri döner. Ancak tüm bunların, "maddecilik" olarak adlandırılabilecek çeşitli felsefi görüşler üzerinde bariz etkisi çok azdır. Halbuki bu durum, maddeciliğin bir zamanlar sanıldığı gibi yegâne anlamsız-olmayan, sağlam alternatif olmadığına dair bir işaret olarak düşünülebilir (Honderich 2005).

Tanrıcı Açıklamaların Boşluğuna Verilen Yanıt

Bu yaklaşıma verilebilecek saldırgan bir yanıt, kasıtlılık bağlamındaki açıklamalar konusunda (ışığı açtı, çünkü sevdiğini görmek istiyordu) kasıtlı-olmayanlara göre, çok daha net olduğumuz şeklinde olabilirdi. Bu Thomas Reid'in bakış açısıdır. Çağdaş fiziğin nedensel etkileşime dair (henüz) tam bir model geliştiremediği bu dönemde, Reid'in yaklaşımı hâlâ üzerinde düşünmeye değerdir. Ancak daha alçakgönüllü bir duruş şöyle olurdu: İnsani ve genel fiziksel davranışlarımıza dair açıklayıcı modellerimiz ne kadar gelişmiş olursa olsun, kasıtlılığın oynadığı *bazı* indirgenemez eşsiz roller için de yer olmalı. "Işık olsun!" diye haykırmanızın, hiçbir inanç, arzu, kasıt veya mental durum içermeyen güçler üzerinden, enine boyuna açıklandığını tasavvur edin. Bu koşullarda, kendimize dair aracı olmayla ilgili tüm anlayışımız baltalanmış olurdu. Haykırışınızın, sahip olduğunuz inançlar ve arzular sayesinde olmadığı anlamı çıkardı. Böylece, yanıt olarak tanrıcı şöyle bir karşı saldırıya geçebilir: İnsanın aracılığına dair açıklamalar, insanların fizikalist açıklamaların yakalayamadığı bazı nedensel güçlere sahip olduğu düşüncesini korumaya devam etmelidir. Literatürde bu güçler bazen *temel eylemleri* gerçekleştirme yeteneğimiz olarak ifade edilir (bir şeyi gerçekleştirmek için, farklı eylemlerde bulunmamızı gerektirmeyen eylemler).

Bilinç ve Bireyleşme İtirazına Yanıt

Bu itiraz, Tanrı'yı, düşünce sahibi olamamak veya kendini-anlayamamak gibi tuhaf bir pozisyona iter; bu durumdan kurtulmak

için ise tek şans, Tanrı'nın, belli kurallar doğrultusunda hareket edilen ve bu kuralların herkesçe tanındığı, dil-kullanan bir topluluk içerisinde yer almasıdır. Bu itirazı fazlasıyla antropomorfik kabul etmek çok aceleci bir değerlendirme olabilir; ancak tanrıcı din anlayışında, Tanrı'nın kavrayış ve bilgelik açısından aşılamaz olarak algılandığının altını çizmek önemlidir. Böylesi bir bilgi ve bilgelik Tanrı'nın doğası açısından temel bir özellik olarak kabul edilir ve bu özellik Tanrı'ya eğitim ve öğretimle bahşedilmemiştir. Tanrı kavramının kendisinde, Tanrı'yı kurallara uymak için mevkidaşa ihtiyaç duyan bir varlık olarak tasavvur etmeye yer yoktur. Dahası, Tanrı'nın mutlak eşsizliği, Tanrı'nın kendisini diğer tanrılardan ayırması ihtiyacını ortadan kaldırır. (Burada Hıristiyan tanrıcı, Phillips'e cevaben şunu da söyleyebilir: Eğer bir kişi özfarkındalığın, diğer özfarkındalık sahibi varlıklarla etkileşim içinde olmayı gerektirdiğinde ısrar ederse, üçlü Tanrı kavramı (bir öz, üç kişi) ona yanıt olabilir.

Phillips'in tutarsızlık suçlamasını geri çevirmek üzere iki nokta daha vurgulanabilir. İlk olarak, Phillips'in ortaya koyduğu bağlamın kendisi, bir kişi ile bilinci arasında yanlış veya en azından tuhaf bir ilişki oluşturur niteliktedir. Benim "bilincim", bana kim olduğumu söyleyemez ya da söylemez. Bilinç sahibi olmaktan ziyade, bilinçliyimdir. Ve kendimin bilincinde olurken, bir başkası olmadığım şeklinde bir yargıya ulaşmam gerekmez. Bu, doğrudan ve anlık bir kavrayış olabilir. Eğer biri ilahi kavrayışla bir benzerlik ortaya koyacak olsaydı, bu benzerlik muhtemelen böylesi doğrudan, anlık bir kavrayış olurdu.

İkincisi, Phillips, Wittgenstein'a dayanan çok ünlü bir argümanı kullanmaktadır. "Özel dil argümanı" denen bu argüman, dünyaya dair başkalarının, kullandıkları dilin ve benzerlerinin aracılık etmediği, doğrudan, açık bir farkındalığın kabul edilmesini önlemek üzere tasarlanmıştı. Argümanın başarılı olduğunu düşünmüyorum, çünkü bu argüman, bir bireyin öncül olarak bilinçli bir özfarkındalık ve başkalarının farkında olma özelliklerine sahip olması gereğini ortadan kaldırmaz. A. J. Ayer'in yazdığı gibi:

> Kişinin algılamasına izin verilen bir şey olmadığı sürece, hiçbir test tamamlanamaz; herhangi bir işaretin kullanımı için hiçbir gerekçe olmayacaktır. Zaman çizelgesini gözümde canlandırarak treninin kalkma saatinin kaç olduğuna dair hafızamı yoklarım ve bunu yaparken de önce çizelgeye bakmış olmam gerekir. Ancak eğer bu noktada görüş yetene-

> ğime güvenemezsem, basılı rakamları tanımlayamazsam elime bir şey geçmez. Eğer gözlerime güvenmiyorsam başkalarına danışma şansım olduğu doğrudur; ancak o zaman da onların ifadelerini anlayabiliyor, yaptıkları işaretleri doğru biçimde tanımlayabiliyor olmam gerekir. (Ayer 1973: 41)

Kontrol etme ve doğrulamalara dair tüm bu sürecin, kişinin kendi tecrübelerine dayanan öncül, uygun bir güvenin yerini tutamayacağı konusunda, Ayer'in haklı olduğunu düşünüyorum. Bu durum, bir öznenin herhangi bir tür dil kullanımından ve diğer öznelerin onayına başvurmadan önce, algısal bir erişimle gerçekliğe ulaşabileceğine inanmanın tutarlılığını göstermektedir. Kısaca, dünyaya dair bilgi sahibi olmak için komşulardan teyit almadan önce kendinize ait bir algısal güce ihtiyaç duyarsınız. İnsan için bile böylesi bir önceliğin var olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, algısal güce sahip olmak için Tanrı'nın komşulara ihtiyaç duyduğunu düşünmek adına neden bulamayız.

Phillips'in özfarkındalık kriterlerinin hatalı olduğunu, dolayısıyla da tanrıcılığın tutarlılığına karşı ortaya atılan savın temelini oluşturamayacağını düşünüyorum.

Tanrıcılık adına verilen yanıt başarılı olsun ya da olmasın, yukarıdaki yaklaşımın, tanrıcılığın tutarsızlığına veya tutarlılığına ilişkin argümanların farklı felsefi çerçeveler ışığında nasıl kurgulanabileceğini gösterdiğini ümit ediyorum.

Gelecekte Yapılması Gerekenler

Bana kalırsa, Tanrıcılığın tutarlılığı hakkındaki tartışmalar felsefi merak uyandırmaya devam edecek, çünkü Tanrı var olmasa bile insanların doğasına, bilince, dünyaya, değerlere, anlama ve metafiziğe dair ana inançları bir araya getirmeye devam ediyor. Hayal gücünü verimli kullanmayı, kendi lisanımızın büyüsüne ne zaman kapıldığımızı ifşa etmeyi veya aşkın bir ilahi varlığı tanımlayabilmek üzere dilin nasıl kullanılabileceği gibi alanlarda, Tanrıcılık, halen bir açıklama içeriyor.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Tanrı ezeli ise veya bir şekilde zaman kavramının dışındaysa, zaman içinde eylemde bulunabilir mi? İlahi sonsuzluk, rica du-

alarını anlamsız kılar mı? Örneğin, Tanrı zamanın dışındaysa, O'ndan geleceği değiştirmesini istemenin anlamı olur mu?

2 Tanrı'nın gücü her şeye yetiyorsa, tutarlı bir şekilde tanımlanabilir her durumu yaratabiliyor olması gerekir. Ama Tanrı esasen iyiyse bu durumda radikal şekilde kötü olarak tanımlanabilecek durumları yaratamaz (yani, geri dönüşü olmayan ve yalnızca dünyadaki kötülüğü çoğaltmaya yarayan olaylar). Ancak eğer Tanrı köklü kötü durumları (tutarlı şekilde tanımlanabilenleri) yaratamıyorsa, bu durumda her şeye gücünün yettiği söylenemez. Tartışın.

3 Ontolojik, kozmolojik veya tasarım argümanları gibi tanrıcı argümanlar veya dini tecrübeye dayalı argümanlar hangi açılardan tanrıcılığın tutarlılığını destekler?

4 Düşünce deneylerinin ne zaman mantıklı veya ne zaman mantıksız olduğuna ilişkin hangi standartlar oluşturulabilir? Her yerde olmak ve her şeyi bilmek gibi ilahi özellikleri kavrayamadığını öne süren bir insan hayal edin. Bu özelliklere ilişkin bir kavrayış geliştirememek, ne zaman bu kavramların tutarsız olabileceğine dair kanıt haline gelir veya alternatif şekilde, ne zaman kişinin hayal gücü ve kavrama yeteneğinin kısıtlı olduğunu gösterir?

5 Eğer her şeyi bilmek gibi bazı ilahi özelliklerin, Tanrı'nın her şeye gücü yetme özelliğiyle veya esasen iyiliğiyle uyumsuz olduğu sonucuna vardıysanız, bu durum ne zaman tanrıcılığın felsefi açıdan revize edilmesi gerektiği kanıtına karşı, tanrıcılığın tutarsız olduğu kanıtı haline gelir? Örneğin, bir insan Tanrı kavramının ilahi iyiliği merkezine aldığı yargısına varabilir ve her şeyi bilen veya her şeye gücü yeten olmanın ne anlama geldiğini yeniden analiz edebilir. Tanrıcılığın tutarlılığı üzerine yapılan tartışmaları diğer kavramların tutarlılığı üzerine yapılan tartışmalarla kıyaslayın (örn., teorik fizikteki veya adalet teorilerindeki kavramlarla... –Platon'un, *Devlet*'in* ana amacını, insandan ideal, adil devleti tasavvur etmesi istenen muazzam bir düşünce deneyi olarak tayin etmesi gibi.

* Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006. (y.h.n.)

Kaynakça

Anselm (1998) *St Anselm's Basic Writings*, Der. S. N. Deane. Chicago: Open Court.

Ayer, A. J. (1973) *The Concept of a Person*. New York: St Martin's Press.

Copan, P., W. L. Craig (2005) *Creation Out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Frankfurt, H. (1969) "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *Journal of Philosophy* Sayı: 66, s: 829-39.

Hannay, A. (1987) "The Claims of Consciousness: A Critical Survey." *Inquiry* Sayı: 30, s: 395-434.

Hasker, W. (1999) *The Emergent Self*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hoffman, J., G. S. Rosenkrantz (2002) *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell.

Honderich, T. (Der.) (2005) *Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Kenny, A. (2003) "Omniscience, Eternity, and Time." İçinde M. Martin, R. Monnier (eds.), *The Impossibility of God*. Amherst, NY: Prometheus.

Kvanvig, J. (1986) *The Possibility of an All-Knowing God*. New York: St Martin's Press.

Leftow, B. (1991) *Time and Eternity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Linville, M. (1993) "Divine Foreknowledge and the Libertarian Conception of Human Freedom." *International Journal of the Philosophy of Religion* Sayı: 33, s: 165-86.

Lockwood, M. (2005) "Consciousness and the Quantum World." İçinde Q. Smith, A. Jokic (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford: Clarendon Press.

Martin, M. (1990) *Atheism*. Philadelphia: Temple University Press.

Martin, M., R. Monnier (2003) *The Impossibility of God*. Amherst, NY: Prometheus.

McGinn, C. (1990) *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell.

Narveson, J. (2003) "God by Design?" İçinde N. A. Manson (Der.), *God and Design*. London: Routledge.

Phillips, D. Z. (2005) "Wittgensteinianism, Logic and Reality." İçinde W. J. Wainwright (Der.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Rundle, B. (2004) *Why There Is Something Rather than Nothing?* Oxford: Clarendon Press.

Russell, B. (1957) *Why I am not a Christian*. London: Allen and Unwin.

Stump, E., N. Kretzmann (1981) "Eternity." *Journal of Philosophy* Sayı: 78, s: 429-58.

Swinburne, R. (1977) *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Taliaferro, C. (1994) *Consciousness and the Mind of God*. Cambridge: Cambridge University Press.

— (1998) *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.

— (2001) "Sensibility and Possibilia." *Philosophia Christi* Sayı: 3, s: 403-20.
Unger, P. (2006) *All the Power in the World.* Oxford: Oxford University Press.
Wolterstorff, N. (1982) "God Everlasting." İçinde S. Cahn, D. Shatz (Der.), *Contemporary Philosophy of Religion.* Oxford: Oxford University Press.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Gale, R. M. (1991) *On the Nature and Existence of God.* Cambridge: Cambridge University Press. (Önemli bir katkı.)
Helm, P. (1988) *Eternal God.* Oxford: Oxford University Press. (Tanrı'nın ezeli oluşuna ilişkin bir savunma.)
Hoffman, J., G. S. Rosenkrantz (2002) *Divine Attributes.* Oxford: Blackwell. (Mevcut analitik değerlendirmeler arasında en iyilerden biri.)
Hughes, C. (1989) *A Complex Theory of a Simple God.* Ithaca, NY: Cornell University Press. (Tanrı'nın basit olduğu tezi üzerine yazılmış en iyi kitaplardan biri.)
Hughes, G. J. (1995) *The Nature of God.* London: Routledge. (Kilit ilahi özelliklere muhteşem bir genel bakış.)
Martin, M. (1990) *Atheism.* Philadelphia: Temple University Press. (Tanrıcılığın tutarlılığına karşı önemli bir sav.)
Martin, M., R. Monnier (2003) *The Impossibility of God.* Amherst, NY: Prometheus. (Tanrıcılığın tutarlılığına karşı çıkan analitik felsefeciler tarafından yazılmış 30'un üzerinde makale.)
Morris, T. V. (1987) *Anselmian Explanations.* Notre Dame: University of Notre Dame Press. (Tanrı'nın aşılmaz şekilde mükemmel olduğu düşüncesinin tutarlılığını destekleyen makalelerden oluşan önemli bir derleme.)
— (Der.) (1987) *The Concept of God.* New York: Oxford University Press. (Ufuk açıcı makalelerin oldukça faydalı bir derlemesi.)
Quinn, P., C. Taliaferro (1998) *A Companion to Philosophy of Religion.* Oxford: Blackwell. (İlahi özelliklerin her biri hakkındaki veri girişlerini ve tanrıcılığın tutarlılığı lehindeki ve aleyhindeki argümanları içerir.)
Swinburne, R. (1977) *The Coherence of Theism.* Oxford: Clarendon Press. (Tanrıcılığın tutarlılığına dair bir analitik felsefeci tarafından yazılmış en önemli savunma.)
Taliaferro, C. (1994) *Consciousness and the Mind of God.* Cambridge: Cambridge University Press. (Tanrıcılığın tutarlılığına dair bir savunma yazısı, özellikle de ilahi cisimsizlik ve her yerde olma özellikleri ışığında yazılmış.)
Wierenga, E. (1989) *The Nature of God.* Ithaca, NY: Cornell University Press. (Sistematik ve yüksek kalitede bir çalışma.)

Onüçüncü Bölüm

Tanrı'nın İmkânsızlığı?

Robin Le Poidevin

İnanmamak İçin Sebepler

Tanrı'nın varlığını reddetmek için ne gibi sebepleriniz olabilir? Bir ihtimal, Tanrı'nın varlığı lehine ortaya konmuş çeşitli argümanları yeterince inandırıcı bulmuyor olabilirsiniz ve zaman zaman ifade edildiği gibi bir "ateizm olasılığı" olması gerektiğini düşünebilirsiniz (Flew 1972). Yani, Tanrı'nın var olması, sizin için öylesine olağandışı bir unsurdur ki, yalnızca en ikna edici sebepler kabul etmenizi sağlayabilir. Böylesi sebeplerin yokluğunda da inanmamak uygun görünebilir. Bu yaklaşım Tanrı'nın reddedilmesi açısından, inkâr etmeye oranla daha az katı bir tutumdur veya en azından varlığına inanmak açısından niyetsizlik olarak ifade edilebilir. Tanrı'nın var-olmayışına duyulan katı bir inanç değildir.

Bir başka ihtimale göre de, geleneksel olarak algılandığı şekliyle Tanrı'nın varlığının, dünyanın bazı belirgin özellikleriyle (ister kasıtlı yapılmış acımasızlıklarla ister doğal felaketlerle ortaya çıkıyor olsun, insanların ve hayvanların çektikleri acılar) uyuşmadığını düşünüyor olabilirsiniz. Böylesi acılara izin veren, ama aynı zamanda da her şeye gücü yeten ve sevgi dolu bir Tanrı nasıl var olabilir diye düşünebilirsiniz. Bu problem, o ya da bu şekliyle, kötülük problemi olarak bilinir (bkz. 10. bölüm, Kötülük Argümanı). Bu yaklaşım, tanrıcılık lehine inandırıcı sebep olmadığı düşüncesine oranla Tanrı'nın var olduğu görüşüne, yani tanrıcılığa karşı çok daha doğrudan bir meydan okumadır. Gerçi tanrıcıların

buna karşı çok sayıda yanıtı vardır, acı çekmenin olgun ve ahlaklı bir kişilik geliştirmek açısından gerekli olduğu önerisi gibi...

Üçüncü bir olasılık da, teolojik doktrini (Tanrı merkezli bir dine özgü inançlar bütünü) bir bütün olarak tutarsız buluyor olmanızdır. Yani, bu doktrin size Tanrı'nın doğası ve bizimle olan ilişkisi açısından tutarlı bir hikâye anlatmıyor olabilir. Örneğin, Hıristiyan geleneği bize Tanrı'nın her şeye gücü yeten yaratıcı olduğunu, yaratılmış evrenin kısıtlamalarını aştığını söyler ve bir yandan da bu aynı varlığın enkarne olduğunu, vücuda geldiğini ve İsa Mesih'in bedenine bürünerek dünyada göründüğünü anlatır. Bu nasıl mümkün olabilir? Ezeli, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve aşkın bir varlık, tarihte belli bir süre boyunca mekânı, zamanı, gücü ve bilgisi sınırlı bir insan nasıl olur? Hıristiyan tanrıcılar buradaki belirgin paradoksla baş edebilmek için çok sayıda strateji geliştirmiştir (Morris 1986). Buna göre, enkarnasyon, niteliği olmayan bir Tanrı'yı değil, Üçleme'nin ikinci kişisini içerir ve Üçleme'nin üyelerinden birinin özellikleri, diğerleri tarafından paylaşılmayabilir. Enkarnasyona uğramak, bazı ilahi özelliklerden vazgeçilmesini içermiş olabilir. Belki de İsa, bir bakıma ikili bir varlık sürdürüyordu. Ve benzerleri...

Dördüncü bir olasılık ise, Hıristiyanlık gibi belli bir dini tanımlayan diğer doktrinlerden ayrı olarak, Tanrı kavramının kendisini tutarsız buluyor olmanızdır. Yani, Tanrı'nın doğasını tanımlamak için geleneksel olarak ifade edilen özelliklere tek bir varlık tarafından sahip olunması size tutarlı gelmeyebilir, bunlar bağdaşmaz özelliklerdir diye düşünebilirsiniz (örn., Blumenfeld, 1978). Veya belki de geleneksel özelliklerden ya biri ya da bir diğeri, tek başına düşünüldüğünde bile tutarsız gelebilir. Tanrı'nın varlığına karşı özetlediğimiz tüm bu itirazlar arasında, en ciddisi de budur (tartışma götürür şekilde). Çünkü bu görüş, Tanrı fikrinin ta kendisinin içsel bir çelişki veya paradoks içerdiğini öne sürer. Tanrı'nın varlığının dünya hakkında söylemek isteyebileceğimiz diğer şeylerle, insanın varoluşuyla veya dini inançla çelişki içinde olacağını söylemek değildir bu, Tanrı'nın varlığının anlamsız olduğunu söylemektir. Eğer böyle bir mantık yürütme şekli doğruysa, bunu izleyen sonuç, yalnızca Tanrı'nın gerçekten var olmaması veya var olmadığına inanmak için iyi sebeplerimizin olduğu değildir, aynı zamanda *var olmasının mümkün olmayaca-*

ğıdır. Bu durumda Tanrı, imkânsız bir obje olur. Bu bölümde ele alacağımız mesele, bu tür bir mantık yürütme şeklidir.

En Mükemmel Varlık Olarak Tanrı

1662 tarihli *Book of Common Prayer*'daki Dine dair Otuz Dokuz Maddenin ilkine göre:

> Yalnız ve yalnız tek bir gerçek ve yaşayan Tanrı vardır, ebedidir, bedensiz, parçasızdır veya ihtirasları yoktur; sonsuz güç, bilgelik ve iyilik sahibidir; görünen ve görünmeyen her şeyin Yaratıcısı ve Koruyucusudur. ([1662] 1981)

1562'de bu maddeleri ilk kez formüle eden psikoposların amacı, o dönemde nispeten yeni olan İngiliz Kilisesi'ninin tanımlayıcı ve başlıca ilkelerini ortaya koymaktı. Gerçi İlk Madde'nin burada alıntı yapmış olduğumuz parçası, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük tektanrılı dinlerdeki ortak Tanrı kavramını kapsar. Üçleme doktrini (İlk Madde'deki bu bölüm alıntılanmamıştır) gibi diğer unsurlar, Hıristiyanlığa özgüdür ve Hıristiyanlık dininin oluşumunu takip eden felsefi ve teolojik tartışmaları yansıtır.

Otuz Dokuz Madde, bir bütün olarak seçme bir karışım olarak görülebilir; tarihi olayların ve teolojik uzlaşmaların bir sonucudur, ancak St. Anselm'in *Proslogion*'da iddia ettiği gibi yukarıda listelenen özelliklerin, Tanrı'yı muhtemel en kusursuz varlık olarak ele alan ana konsepti temsil ettiği söylenebilir (Charlesworth 1965: bölüm 5-7). Her bir duruma ilişkin argümanların, ortak bir biçimi bulunur. Bilgi cehaletten daha iyi olduğu için, en kusursuz varlık, *her şeyi bilen* olacaktır. Yeterlik yetersizlikten daha iyi olduğu için en kusursuz varlık, *her şeye gücü yeten* olacaktır. (Bu durum bölümün ilerleyen kısımlarında daha detaylı ele alınacaktır.) İyi kötüden daha iyi olduğu için en kusursuz varlık, *sonsuz rahmet sahibi* olacaktır, yani kusursuz biçimde iyidir. Bağlı olmak bağımlı olmaktan iyi olduğu için, en kusursuz varlık, yalnızca başka her şeyden bağımsız olmakla kalmayacaktır, aynı zamanda her şey başlangıçtaki ve süregelen varlığı için ona bağlı olacaktır. Kısıtsız olmak kısıtlı olmaktan iyi olduğu için, kusursuz bir varlık, ebedi olacaktır, var olmadığı zaman olmayacaktır. Hatta kişi bu özelliği, her şeye gücü yeten olmak için gerekli bir koşul olarak görebilir (bu stratejinin savunması için bkz. Swinburne 1977;

Hoffman ve Rosenkrantz 2002; bu kavramların tarihi gelişimleriyle ilgili olarak, bkz. Hughes 1995).

"Bedensiz, parçasızdır veya ihtirasları yoktur" ifadesinde ise, yapılan çıkarımlar belki de biraz daha az anlaşılır durumdadır. Bedensiz olması, neden en kusursuz varlık kavramımızın bir parçası olmalıdır ki? Burada şu noktayı hatırlamamız gerekir ki, Hıristiyan geleneğine göre insanların hem düşünce yetisine sahip bir ruhları hem de bütünüyle fiziksel, düşünmeyen bir madde olan bedenleri vardır (Swinburne 1986). Elbette bunlar arasında bireyler olarak bizimle en yakından ilişkili olan ruhtur. "Ben", demiştir Descartes, "özünde düşünen bir şeyim ve yalnızca duruma bağlı olarak bedene bürünmüş bir varlığım" (Descartes [1641] 1984: *Meditation* 2). Yine de bedenin önemli bir rolü vardır. Beden, ruh ile dünya arasındaki araçtır. Dünyada ne olup bittiğini yalnızca dünyanın bedensel duyu organları üzerindeki etkisi aracılığıyla ve bu organlardan gelen bilginin ruha iletilmesiyle biliriz. Dolayısıyla dünyaya dair bilgimiz *dolaylıdır*. Dolaylı bilgi, doğrudan bilgiye oranla net biçimde daha alt düzeydedir, çünkü başka (ve duyular sözkonusu olduğunda) yanılabilir mekanizmalara dayanır. Bu durumda kusursuz bir varlık, dünyaya dair yalnızca doğrudan ve yanılmaz bilgi sahibi olacaktır. Kendisine durumu aktaracak bir bedene ihtiyaç duymaz. Bizim gibi o da özünde düşünen bir şeydir. Ancak bizim aksimize, duruma bağlı olarak bedene bürünmüş bir varlık değildir. Kısaca, beden onun için *fazlalık* olacaktır.

Böylece geleneksel görüşe göre, bizler, parçaları bir ruh ve bir beden olan kompozit varlıklarken Tanrı, sadece bir ruha sahiptir ya da ruhtur. Bedenden mahrum olmak kusursuz bir varlığın bizim sahip olduğumuz şekilde (kollar, bacaklar ve benzeri) fiziksel parçalara sahip olmaması sonucunu da doğurur.

İlk Madde'nin belki de en şaşırtıcı (ve bazıları için en az ilgi çekici) bileşeni, Tanrı'nın "ihtiraslarının olmadığı" fikridir. Bu, Tanrı'nın acı çekemeyeceği anlamına gelir. Çünkü acı çekmek, (tartışmaya açık bir şekilde) bir kusurdur. Acı çekmek, olmak istemeyeceğimiz bir durumda olmaktır, acı çekmemeyi isteriz. Ancak kusursuz bir varlık, olmak istemeyeceği bir durumda olamaz, çünkü kusursuz olmak için yalnızca iyi olanı istemek durumunda olurdu ve kusursuz bir varlık için başka bir durumda olmayı istemek demek, başka durumun daha iyi olması demektir. Kusursuz

bir varlık yalnızca muhtemel en iyi durumda olabilir. Dolayısıyla, böylesi bir isteği olamaz, bu yüzden de aşılmazdır, yani acı çekemez.

Hıristiyan düşünce sisteminde Tanrı'ya geleneksel olarak atfedilen, ancak Dinin Maddeleri'nde açıkça ifade edilmeyen bir özellik de *varlığının zaruri* oluşudur: Var olmamış olmak, Tanrı için muhtemel bile değildir (Adams 1983; Hughes 1995, bölüm 1). Bir kez daha bu durum, kusursuz bir varlık fikrinden türetebileceğimiz bir şeydir. Çünkü kusursuz bir varlık, bizim gibi yalnızca rastlantı sonucu var olamaz. Böyle olsaydı varlığı başka bir şeye, olayların gelişimine bağımlı olurdu. Ama kusursuz bir varlık, başka bir şeye bağımlı değildir. Bu yüzden de, kusursuz bir varlık, eğer var olursa, zorunluluktan var olur. Hatta, yalnızca zaruri olarak varolan bir varlığın, tapılmaya değer olacağını öne sürebiliriz (Findlay 1948).

Bu durum tartışmalı olsa da mantıklıdır. Kesinlikle tartışmalı olan nokta ise, "Tanrı zorunluluktan var olur" ifadesini, "*eğer* var olursa" kelimeleriyle koşullandırmaya ihtiyaç duymadığımız önermesidir. Descartes'a göre varoluş, kusursuz bir varlık düşüncesi üzerine kurulmuştur, çünkü varoluş bir kusursuzluktur ve Tanrı tüm kusursuzluklara sahip olduğuna göre, bunun sonucu olarak var olur. Böylece Tanrı'nın varlığına, yalnızca kusursuz bir varlık olması tanımından (dolayı) karar verebiliriz. Bu da ontolojik argümanın bir versiyonudur (bkz. bölüm 8, Ontolojik Argüman; yine bkz. Plantinga 1974: bölüm 10; Mackie 1982: bölüm 3). Gerçi hayati önerme geri tepebilir, çünkü ters çevrilmiş bir ontolojik argümanın da temelini oluşturur: Eğer Tanrı varsa, zorunluluktan vardır; ancak var olmaması da açık biçimde mümkündür; bu yüzden varlığı imkânsızdır (Findlay 1948).

Bu durumda, Dinin İlk Maddesi'ndeki Tanrı tasviri, keyfi bir özellikler listesi değil, kayda değer biçimde bir araya getirilmiş bir kavram bütünüdür, merkezi düşüncesi de kusursuz bir varlıktır. Ancak bu kavram tutarlı mıdır? Tutarlı olduğunu söylemek cezp edicidir, çünkü bütün özellikler kusursuzluk düşüncesini merkez aldığı için hepsi birbiriyle uyum içinde olmalıdır. Ancak böylesi bir yaklaşım getirmek fazla acelecilik olurdu. Kusursuz varlık düşüncesinin ta kendisinin içinde saklı tutarsızlıklar da olabilir ve biz de bu tutarsızlığı, tek bir varlık tarafından sahip olunması imkânsız bir özellikler listesi gerektirdiğini göstererek ortaya ko-

yabiliriz. Dahası, bu özelliklerden birinin veya diğerlerinin çelişki veya paradoks içerdiği de ortaya çıkabilir. Bu bölümün geri kalanında kusursuz bir varlık olarak Tanrı fikrinin doğurduğu iki tür güçlüğü ele alacağız: Bunlardan ilki, bir yandan "ebedi" ve "bedensiz" olmasıyla diğer yandan her şeyin "Yaratıcısı ve Koruyucusu" olması arasındaki açık çelişki; ikincisi de, "sonsuz güç" ile ilişkili bazı güçlükler.

Mekân, Zaman ve Yaratılış

Tanrı'nın zaman ve mekânla ilişkisi nedir? Tanrı'nın yaratıcılık rolü, hem zamansız hem de mekânsız olacağına işaret eder. Çünkü fiziksel dünyanın parçaları olarak zaman ve mekânın yaratılışın parçaları olmaları tartışmalıdır. Ve eğer zaman-mekânsal çerçeve, yaratıcı eylem tarafından varlık haline getirilirse, bu durumda yaratıcının varlığı bu çerçevenin varlığını gerektiremez. Tanrı, yaratımının sınırlarını aşmış olacaktır. Bu yüzden onun varlığını, zaman-mekânsal olmayan varoluş olarak düşünmeliyiz (bu çizgideki argümanın gideceği noktadır) (Leftow 1991: bölüm 12). Anselm'e göre Tanrı'nın zamansızlığı, kusursuzluğunun bir parçasıdır (Charlesworth 1965: bölüm 13; konu üzerinde tartışma için bkz. Pike 1970).

Bu durum bize, rastlantı eseri, Tanrı'yı "parçaları olmayan" bir varlık olarak düşünmek için bir başka sebep daha sunar. Mekânsal olarak yayılmış olmak, mekânsal parçalar sahibi olmak anlamına gelir, tersi de geçerlidir. Dolayısıyla mekânsal-olmayan bir varlık böyle parçalara sahip olmayacaktır. Bazı çağdaş felsefecilere göreyse, zamanda yayılmış olmak *zamansal* parçalara sahip olmak anlamına gelir ve yine tersi de geçerlidir. Buradaki düşünce, belli bir zamanda varolan bir şeyin, bir başka zamanda varolan herhangi bir şeyle, açıkça söylemek gerekirse aynı olamayacağıdır. Zamansal olarak yayılmış bir obje düşündüğümüzde, gerçekte elimizde olan, niteliksel olarak benzer ve nedensel olarak yakından ilişkili objelere ait sürekli diziler olduğudur, bunların her biri yalnızca tek bir zamanı işgal eder (Sider 2001). Bu fikri kabul edelim ya da etmeyelim, zamansız bir varlığın zamansal parçalarının olmayacağı açıktır.

"Ebedi" bir varlığı düşündüğümüzde, doğal olarak tüm zamanlarda var olduğunu düşünürüz; devam eder gider. Ancak Tanrı'yı

zamanın dışında veya zamanı aşan bir varlık olarak düşünmek, ezeli oluşuna farklı bir yaklaşım getirmek olur: Zamansal kısıtlamalar düşüncesi Tanrı için düşünüldüğünde, anlamsızlaşır. Ancak bu düşünce şekli, Tanrı'nın geleneksel olarak *her yerde varolan* olarak algılanmasına ters düşer gibi görünmektedir: Tanrı'nın her zaman her yerde bulunuyor olması, Eski Ahit'te ifade edilmiş bir düşüncedir:

> Senin ruhundan uzak nereye gideyim? Veya senin mevcudiyetinden nereye kaçarım? (Ps. 139: 7)
> Benim göremeyeceğim gizli yerlere saklanabilir mi bir insan? Dedi Tanrı. Cenneti ve dünyayı kaplamıyor muyum? (Jer. 23: 24)

Peki neden Tanrı'yı her yerde varolan bir varlık olarak düşünmeliyiz? Her şeyi bilme özelliğinin aksine, bu özellik kusursuz varlık fikriyle bir anda bağdaştırılabilen bir özellik olarak görülmez. Diğer yandan, ilahi özelliklerden ikisinin, yani her şeyi bilme ve her şeye gücü yetme özelliklerinin, her yerde var olmayı gerektirdiği öne sürülebilir. Eğer Tanrı bir şeyi biliyorsa, onu hemen bilir, başka bir şeyin aracılığı olmadan bilir. Fiziki objeler üzerindeki etkisi de benzer şekilde aracısızdır. Bilgisinin ve gerçekleştirdiği eylemlerin doğrudanlığı, bildiği veya etkilediği zamanlarda ve yerlerde gerçekten bulunmasını gerektirir gibi görünmektedir. Dolayısıyla her yerde var olma özelliği, kusursuzluğunun dolaylı bir sonucudur denilebilir.

Mekânsal-olmamak ve zamansal-olmamak kavramlarıyla çelişkiden kaçınmak için şu söylenebilir ki; her yerde var olma, Tanrı'nın her şeyi bilmesini ve her şeye gücünün yetmesini açıklayan veya açıklamaya imkân veren bir özellik değildir, daha ziyade bilgisinin ve gücünün doğrudanlığına dikkat çekmenin mecazi bir yoludur. Tanrı, olayları oldukları yerde, doğrudan bilmesi ve etkileyebilmesi anlamında, her yerde ve her zamandadır (Swinburne 1977: bölüm 7). Jeremiah'ın sözlerine rağmen, Tanrı'nın zamanı ve mekânı kelimenin tam anlamıyla kapladığını düşünmek zorunda değiliz.

Bu manevrayla ilgili sorun, Tanrı'nın dünyayı etkilemek için kullandığı mekanizmayı oldukça esrarengiz bir hale getiriyor olmasıdır. Tanrı'nın dünyayla ilişkisi nedensel bir ilişki midir? Eğer öyleyse, bu durumda nedensellik zaman ve mekânda gerçekleşen

bir şey olduğu için (bizim deneyimimizde doğrudan bir sebep sonucunun hemen yanı başındadır), Tanrı zaman-mekânsal çerçeve içinde hareket etmelidir, dışında değil. Eğer bu ilişki nedensel değilse, bu durumda "Yaratıcı ve Koruyucu" kelimelerini nasıl yorumlayacağımızı bilemeyiz.

Dolayısıyla bu noktada ilk ciddi çelişki ortaya çıkar, her şeyin yaratıcısı olan bir varlık fikrini oldukça paradoksal kılar. Bir yandan, Tanrı'nın mekânın ve zamanın varlığından sorumlu olması, onlardan bağımsız olmasını ve böylece zamansız ve mekânsız olmasını gerektirir. Diğer yandan, dünyanın yaratıcısı olması (nedensel anlamda), zamanda ve mekânda olmasını gerektirir. Tanrıcı, bu meydan okumaya nasıl karşılık verebilir? İki stratejiyi ele alacağız.

Zamansızlık ve Yaratım

Zamansızlık konusuna odaklanacağız, çünkü mekânsal-olmamak, muhtemelen birazdan anlatılacak konuların kapsamı dışında bir problem yaratmayacaktır. İlk strateji, bir nedenin, yalnızca çok dar kapsamlı bir nedensellik anlayışı çerçevesinde, zamanda ve mekânda yer alan bir şey olması gerektiğinin altını çizmektir. Kabul edilmelidir ki, standart nedensellik durumlarını düşündüğümüzde, zaman içinde belli anlarda gerçekleşen olaylar bağlamında düşünmeye meyilliyizdir: Pencereye atılan ve kırılmasına neden olan bir tuğla, yangına neden olan bir yıldırım, savaşa neden olan bir suikast ve benzerleri. Ancak bazen *aracı*'nın nedenselliği bağlamında da düşünürüz. Burada söz konusu sebep bir bireydir veya bireyler grubudur: Haylaz Tim camı kırar, bir politikacıyı öldüren suikastçi, vergileri yükselten bir hükümet... (Swinburne 1977: bölüm 8; Swinburne 1994: bölüm 3). Bu durumda, kabul edilmelidir ki, bu aracılar zaman içinde eylemde bulunarak sonuç doğurur, ancak bir aracının bir sonuç doğurması için zamanda olması gerekli midir?

Aracının zamanın içinde olduğu bildik durumlarda, bu aracılar aynı zamanda olayların nedensel düzleminin de parçasıdır. Yani, aracı, değişimin başlatıcısı olmanın yanı sıra değişimden de etkilenir ve davranışları genellikle yeni gelen bilgiye göre şekillenir. Bu zamansal tepkisellik, aracının uygun şekilde zaman içinde yer almasını gerektirir. Ancak *yalnızca* değişim başlatan bir var-

lığı ele aldığımızı varsayalım, bu varlık nedensel olarak etkilenmemiştir ve davranışları dünyaya karşı bir tepkiselliğin sonucu değildir. Bu durumda, böylesi bir varlığı zamanın içinde eylemde bulunur şeklinde algılamaya gerek yoktur. Sonuçlar, elbette ki zamanın içindedir, ancak sebep zamanın içinde değildir (Stump ve Kretzmann 1981).

Belki bu, bir aracıya dair tutarlı bir yaklaşımdır, ancak dünyayla ilişki içinde olmaya devam eden geleneksel Tanrı fikriyle tam olarak uyuşmaz. Dünyadan etkilenmeyen katıksız bir sebep fikri, saat yapmasına rağmen saatin gösterdiği zamandan habersiz olan bir saatçinin durumuna benzer. Buradaki önemli nokta, yalnızca her şeyi bilme özelliği değildir. Tanrı, dünyayı her açıdan nedensel olarak belirlemiş olması itibariyla her duruma ilişkin kusursuz bilgi sahibi olabilir. Tanrı'nın eşi benzeri olmayan durumu söz konusu olduğunda, dünyaya dair bilginin, dünyanın Tanrı'yı nedensel olarak etkilemesiyle elde edilmesine gerek kalmaz. Ancak Tanrı'nın dünyayı her açıdan belirlemiş olması düşüncesi, birçoklarına ters gelen bir fikirdir. Bu durumda insanın özgür davranışlarına ne olur? Kabul edilmelidir ki, özgürlüğün, toplam nedensel determinizmle uyumlu olduğuna inanan felsefeciler de –"uyumcular"– vardır. Ancak tanrıcılar uyumcu olmamak eğilimindedir, çünkü bu yaklaşım, kötülük problemine karşı "özgür irade" savunmasını zayıflatır. Bu kötülük, insan aracıların özgür eylemlerine atfedilebilir durumdadır, Tanrı'ya atfedilmez (Swinburne 1986).

Buna ek olarak Tanrı'nın zamansızlığını, bir kişi oluşuyla (veya Üçleme doktrininde olduğu gibi, üç kişi oluşuyla) bağdaştırmak güçtür. Eğer zamansız bir varlık mental bir yaşam sahibi olsaydı, bu, bizim kavrayabildiğimiz herhangi bir mental yaşamdan oldukça farklı olurdu.

Ayrıca zamansız bir Tanrı fikrine karşı çıkmak için bir sebep daha vardır ve bu da zamanın doğasıyla ilişkilidir. Metafizikte zamana dair etkili ve sezgisel kavrayışımıza karşılık gelen bir görüş de, geçmiş ve şimdiki zaman gerçeklik içerirken, geleceğin içermemesidir. Gayriresmi olarak ifade edebileceğimiz şekilde, gelecek, şimdiki zamana dönüşmek üzere "orada öylece bekler halde" değildir. Olaylar gerçekleşene kadar, olayların nasıl gerçekleşeceğine dair belli bir gerçek yoktur (Lucas 1989). Ve bu yaklaşım, nedenselliğe dair belli bir yaklaşımla doğal olarak pa-

ralel ilerler; bu yaklaşıma göre, şu anda eylemde bulunan bir sebep, o ana kadar gerçekliği olmayan bir sonucu var eder. Tek bir zaman, yalnızca tek bir zaman objektif şekilde ve kesinlikle "şimdi"dir. Bu durumu zamansız ve her şeyi bilen bir Tanrı'yla uzlaştırmak zordur (Padgett 1992). Zamansız bir Tanrı'nın bakış açısıyla (eğer bu ifadeyi kullanmak doğruysa) tüm zamanlar, şimdiki zamandır veya en azından başka hiçbir zaman, daha fazla şimdiki zaman değildir. Ancak eğer zamana dair "gerçek olmayan gelecek" anlayışı doğruysa, gerçeklik içinde Tanrı'nın haberdar olmadığı bir bölüm vardır. Diğer yandan muhakkak ki, gerçeklik Tanrı'nın gördüğü gibidir ve böylece zaman gerçekten böyleyse, Tanrı'nın zaman görüşü de böyle olmalıdır. Tanrı geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki ayrımdan, yalnızca zamanın içinde olarak haberdar olabilir (bu konuların tarihi arka planı ve ilgili tartışmalar için bkz. Helm 1988; Leftow 1991; Taliaferro 1998: bölüm 6).

Bu durumda, zamansız bir Tanrı anlayışının, zamana dair radikal ölçüde farklı bir bakış açısıyla ele alınması gerekir.

İlahi Mekân ve Zaman

İkinci bir strateji de Tanrı'nın zamansal ve hatta mekânsal bir varlık olarak var olduğunu ve düzeni bütünüyle belirlemeden, nedensel düzleme tam olarak girebiliyor olduğunu düşünmektir, ancak burada mekân ve zaman ilahi özellikler olarak düşünülür. Yaratılış nosyonundaki çelişki, mekânın ve zamanın kendisinin de yaratılmış olduğunu düşünmenin bir sonucu olarak ortaya çıkar, Tanrı'nın mekândan ve zamandan bağımsız, yani dışında olmasını yine de nedensel etkileşim içine girebilmeye muktedir olmasını gerektirir. Ya mekânı ve zamanı yaratılmamış olarak kabul edersek ne olur? Tanrı'nın kendisi de yaratılmamıştır ve böylece esas özellikleri daha fazla açıklama gerektirmez (Tanrı'nın varlığının kendi kendini açıkladığı göz önünde bulundurulduğunda). Bu durumda eğer mekân ve zamanın kendisi Tanrı'nın özellikleriyse, o zaman Tanrı'dan bağımsız olmazlar, ama varlıkları da bir açıklama gerektirmez. Dahası, bu yaklaşımla Tanrı'nın her yerde olması şeklindeki geleneksel ilkeye dair de basit bir açıklama elde etmiş oluruz: Tanrı her yerdedir, çünkü mekân ve zaman, ilahi varoluşun yalnızca bazı yönleridir.

Mekân ve zaman fiziksel teoriyle iç içe geçtiği için ve "uzay-zaman eğrisi", "uzay-zamanda tekillikler" ve benzerleri gibi ifadelere alıştığımız için, bu ifadelerin gerçekten Tanrı'yı veya O'nun bazı yönlerini betimlediğini öne sürmek oldukça tuhaf görünebilir. Ancak ilahi mekân ve zaman düşüncesinin uzun bir geçmişi vardır ve özellikle 17. yüzyılda öne çıkmıştır. Örneğin, *Principia Mathematica*'da Isaac Newton'ın Tanrı için aşağıdaki tanımlamayı yaptığını görürüz:

> O, sonsuzluk ve sınırsızlık değildir, ama sonsuz ve sınırsızdır; O, süre veya mekân değildir, ama süregelir ve mevcuttur ve her zaman her yerde var olarak süreyi ve mekânı teşkil eder. (Alexander 1956: 167)

Zaman ve mekândan ayrı olmadan onları tesis edebilmesi yaklaşımı, zaman ve mekânla ilişkisinin, bir objenin kendi içsel özellikleriyle ilişkisi gibi olduğu düşüncesini yansıtır. Benzer bir görüş de daha eski bir yazar olan, "Cambridge Platoncuları"ndan Henry More tarafından dile getirilir. (Jammer 1969).

Bu yaklaşım rahatsız edici şekilde panteizme yakın görünür: Tanrı'nın varolan her şeyle özdeş olduğu görüşü. Ancak, bir farkla. More'un ve Newton'ın görüşlerinde, Tanrı'nın zaman ve mekânla tanımlanmadığına dikkat edilmelidir. Bunlar, O'nun yalnızca bazı yönleridir –"panenteizm"e daha yakın bir duruştur (bkz. 2. bölüm, Din ve Bilim). Ve bu da bize halen, zaman ve mekân dahilindeki objelerin, var olmak açısından Tanrı'ya bağımlı olmalarına rağmen yine de O'ndan ayrı olduklarını söylemek imkânı verir.

Her Şeye Gücünün Yetmesine Dair İki Anlayış

Şimdi de geleneksel olarak algılandığı şekliyle, Tanrı olasılığını tehdit eden bir başka unsuru ele alalım. Bu unsur, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi, gücünün sonsuz olması şeklindeki ilahi özellikle ilgilidir. Daha önce bu özelliği her şeyi yapabilmek olarak tanımlamıştık, ancak biraz daha detaylı açıklamak gerekir. Öncelikle, Tanrı'nın kendi doğası, gerçekleştirebildiği eylemleri sınırlandıracaktır. Bedensiz olmasından dolayı, oturamayacaktır örneğin. Eğer zamansızsa değişemeyecektir vb. Dolayısıyla sınırsız güç kavramını, Tanrı'nın gerçekleştirebilecekleri açısından ele almak daha iyidir (Swinburne 1977: bölüm 9). Bu durumda, ilk aşamada şu düşünceyi öne sürebiliriz: Bir varlık yalnız ve yalnız,

muhtemel her durumda, o durumu ortaya çıkarabiliyorsa, her şeye gücü yetendir. Aşağıdaki paradoksun gösterdiği gibi daha da detaylandırmaya ihtiyaç vardır:

> Her şeye gücü yeten bir varlık, *her şeyi* gerçekleştirebilen bir varlıktır. Dolayısıyla, her şeye gücü yeten bir varlık, örneğin dünyanın düz olmasını da yuvarlak olmasını da sağlayabilirdi. Ancak dünya hem düz hem de yuvarlak *olamazdı.* Daha genel anlamda ifade etmek gerekirse, gerçekten gücü her şeye yeten bir varlık, imkânsızı gerçekleştirebilen bir varlık olurdu. Ancak, tanım itibariyle, imkânsızı gerçekleştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla, her şeye gücü yeten bir varlık olamaz.

Bu paradoksla oldukça hızlı şekilde baş edilebileceğini varsayabiliriz. Her şeye gücü yeten olmak, her şeyi, hatta absürtlükleri bile gerçekleştirebilmek değildir; daha ziyade *mantıklı bir olasılık olan* her şeyi gerçekleştirebilmektir (bir başka deyişle, çelişki içermez). Aquinas'ın konuyla ilgili görüşü şöyledir:

> Kesinlikle mümkün olan şeyler sınıfına giren her ne ise, Tanrı bunlara bakılarak her şeye gücü yeten olarak adlandırılır. (Aquinas 1967: 1a. 25. 3. 4, p. 163)

Thomas Aquinas'tan hareketle buna *Thomist Anlayış* diyebiliriz. Dünyanın hem yuvarlak hem de düz olması çelişki içerdiği için, böylesi bir durumu ortaya çıkaramaması, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi özelliği adına bir sınırlandırma olamaz. Çünkü neyi yapamadığına dair tutarlı bir tanımlama bile yapamamış oluruz (Hughes 1995: bölüm 4).

Bu, oldukça açık ve mantıklı bir yaklaşım olduğu için daha fazla tartışılacak bir durum olmadığını düşünebiliriz. Ancak, (aslında) mantıksal gerekliliğin doğası hakkında oldukça derin meseleler doğurur. Mantıksal olarak neyin mümkün olduğu, mantığın ve matematiğin yasalarınca belirlenir. Ancak eğer bunlar objektif, kesin yasalarsa ve insanın buluşlarından ibaret değillerse, bu durumda asıl soru, Tanrı'dan bağımsız olarak doğru olup olmadıklarıdır. Thomist anlayışa göre, doğru gibi görünürler, çünkü Tanrı'nın gücünün boyutlarını bu yasalar belirler. Peki bu durum Tanrı'nın kusursuzluğuna zarar vermez mi? Çünkü kusursuz bir varlığın yalnızca her şeyden bağımsız olmadığını, aynı zamanda her şeyin kendisine bağlı olduğunu öne sürmüştük. Buradaki "her

şey"in kapsamını yalnızca zaman ve mekân kaplayan herhangi bir şeyi değil, aynı zamanda tüm soyut nesneleri ve hakikatleri kapsayacak şekilde genişletmemiz kesinlikle akıl dışı olmaz. Nihayetinde bu yaklaşım, "görünen ve görünmeyen her şeyin Yaratıcısı ve Koruyucusu" ifadesinin bir yorumudur.

Tanrı'nın, yalnızca somut dünyanın değil, aynı zamanda soyut hakikatlerin de yaratılışından sorumlu olabileceği görüşü, Descartes tarafından şöyle ifade edilir:

> ... Tanrı'nın gücünün sınırları olamaz... [ama] aklımız sınırlıdır ve Tanrı'nın mümkün olmasını istediği şeyleri mümkün görecek şekilde yaratılmıştır, ancak Tanrı'nın mümkün kılabilecek olduğu, ama yine de imkânsız olmasını istediği şeyleri mümkün görme kapasitemiz yoktur. İlk düşünce bize Tanrı'nın, bir arada gerçek olamayacak çelişkileri gerçek kılmaya niyetli olamayacağını ve bu yüzden de tersini yapmış olabileceğini gösterir. İkinci düşünce ise, bu çelişkiler gerçek olsa bile, anlamaya çalışmamamız gerektiğini, çünkü insan doğasının bunu anlamaya yetkin olmadığını söyler. (Descartes 1991: 231, Mesland'a mektup, 2 Mayıs 1644)

Tanrı'nın mantıksal açıdan neyin mümkün neyin imkânsız olduğuna karar verdiğini söyleyen "her şeye gücünün yetmesi" anlayışını, *Kartezyen anlayışı* olarak adlandırabiliriz (Aquinas ve Descartes arasındaki kıyaslama için, bkz. Hughes 1995). Buradaki problem ise, Tanrı'nın gücünün mantıksal ve matematiksel olarak mümkün olanın ötesine nasıl geçtiğini açıklamaya çalıştığımızda, kaçınılmaz olarak kendi kendimizle çelişkiye düşmemizdir. Bu durumda bir ikileme düşeriz: Ya Thomist anlayışı kabul ederiz, ki bu durumda Tanrı'dan bağımsız bir şey varsaymak zorundayızdır, dolayısıyla da kusursuzluğuna zarar vermiş oluruz ya da Kartezyen anlayışını benimseriz ki, bu durumda da Tanrı'nın gücünün boyutlarını tutarlı bir şekilde saptayamayız. Descartes da, "anlamaya çalışmamalıyız" dediğinde bu ikinci ikilemi kabullenmiş görünür.

İkilemden çıkabilmek için iki yol var gibi görünür. Bu yollardan biri, olasılığın ve gerekliliğin her anlamda dünyanın birer özelliği olduğunu reddetmek ve anlamlı bir söylem içerisinde yalnızca sınırlamaları yansıttıklarını söylemektir. Böylelikle, "bütün yuvarlak objelerin bir şekli vardır" ifadesini zorunlu gerçeklik olarak algılıyor olmamız, terimlerin anlamıyla alakalı olur: "Yu-

varlak" kelimesini bir objeye uygulayabiliyorsak, "bir şekli vardır" ifadesini de uygulayabiliriz. Objelere ait gizemli bir özelliği ayıklayıp bulmuyoruz. Aslında bu iddia, herhangi bir yuvarlak obje var olmasa bile doğru olurdu. Ancak belli iddiaların zorunluluğu veya çelişki içermesi, dünyanın kendisinin bir özelliği değilse, bu durumda bunların Tanrı'dan bağımsız varolan özellikler olup olmadıkları konusunda endişelenmemize gerek yoktur.

Gerçi, daha önce kendi varlığımızla kusursuz bir varlığın varoluşu arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalıştığımızda, bizim varlığımız yalnızca rastlantısal veya şartlara bağlı iken kusursuz bir varlığın varoluşunun zaruri olduğunu öne sürmüştük: Eğer var oluyorsa, zorunluluktan var olur. Bu onu hem dünyadan bağımsız kılar hem de ibadet edilmeye layık hale getirir. Eğer bu mantık yürütme şeklinde bir doğruluk payı varsa, bu durumda gerçekliğin bir parçası olarak zorunluluğa dair de bir anlayış geliştirmemiz gerekir, sadece o gerçekliğin tanımlamalarından ibaret bırakamayız. Aquinas'ın olasılığı ve zorunluluğu anlayış şekli budur (Hughes 1995: bölüm 4). Bunun yanı sıra, belirli teolojik endişelerden bağımsız olarak, olumsuzlamalarının çelişki içermemesi itibariyle mantıksal açıdan zorunlu olmamakla birlikte, bazı açılardan yine de zorunlu olan bir hakikat sınıfı tanımlamak isteyebiliriz. Sonuç olarak, örneğin geçmişin etkilenebileceğini varsaymak açık bir çelişki içermese de bunu gerçek bir olasılık olarak algılamayız, çünkü böyle bir olasılık, nedensellik ve zaman arasındaki metafizik ilişki tarafından devre dışı bırakılır. Buradan hareketle, geçmişin etkilenemeyeceğinin metafizik olarak zorunlu olduğunu söyleyebiliriz (Swinburne 1994: bölüm 5). Bu durumda metafizik zorunlulukların Tanrı'dan bağımsız olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır.

İkilemden çıkmanın ikinci, ancak daha belirsiz yolu, Tanrı'nın zamanla ilişkisini tartışırken yaptığımız türden bir manevra yapmaktır. Mekân ve zaman gibi belli mantıksal ve matematiksel hakikatlerin zorunluluğu, belki de Tanrı'nın kendisinin bir özelliğidir –bir şekilde Tanrı bu zorunlu hakikatleri oluşturuyor olabilir (tabi ki, onlarla özdeş olmadan).

Taş Paradoksu ve Her Şeye Gücünün Yetmesi Özelliğinden Feragat Edilmesi İhtimali

Her şeye gücünün yetmesi özelliğine dair bir başka üzerinde çok konuşulan paradoks da taş paradoksu olarak bilinir ve az sonra aktaracağımız şekilde şekillenir. Her şeye gücü yeten bir varlık, her şeyi gerçekleştirebilen varlıktır. Böylesi bir varlık, kendisinin kaldıramayacağı kadar ağır bir taş yaratabilir. Ama eğer bu taşı kaldıramazsa, her şeye gücü yeten bir varlık olamaz. Ve böylesi bir taş da yaratamıyorsa, o zaman yine her şeye gücü yeten olamaz.

Bu şekilde ortaya konan paradoks, her şeye gücü yetme özelliğine dair *zaman-göreceli* bir nosyon benimsenerek kolayca bertaraf edilebilir: Bir varlık, ancak ve ancak *t* anında veya sonrasında metafizik açıdan mümkün her durumu gerçekleştirebiliyorsa, *t* anında her şeye gücü yetendir. (Bu yaklaşım Swinburne'un 1977: bölüm 9'daki analizlerinden birine çok yakındır.) Her şeye gücü yeten bir varlığın her şeye gücünün yetmesi özelliğinden feragat ettiğini varsaymakta tutarsız bir yön yoktur. Nihayetinde bunu yapamıyor olsaydı, bu da gücüne konmuş bir sınır olmaz mıydı?

Bu durumda karşımıza iki güçlük çıkar. Her şeye gücünün yetmesi özelliğinden feragat etmek, belli açılardan değişmek demektir ve bütünüyle zamansız bir varlık değişemez. Öyle olunca da zamansızlık ve her şeye gücünün yetmesi özellikleri arasında bir çelişki doğar. Gerçi, zamansız bir varlığın, güçlerinin herhangi bir parçasından feragat etmesinden bahsedemesek de, *t*'den sonraki zamanlarda, *t*'den önceki zamanlara göre gücünün daha kısıtlı olacağı şekilde, gücünün zaman-kısıtlamalı olmasından bahsedebiliriz.

İster her şeye gücü yetme özelliğinden feragat edilmesinden, ister bu özelliğin zaman-kısıtlamalı olmasından bahsedelim, paradoksa getirdiğimiz bu yaklaşım, söz konusu varlığın yalnızca *koşullu olarak* her şeye gücü yeten olmasına bağlıdır. Paradoksu, mutlak veya gerekli olarak her şeye gücü yeten bir varlık (her şeye gücü yeten olmak dışında bir durumda olmayan) temelinde yeniden şekillendirebiliriz. Böylesi bir varlık, her şeye gücünün yetmesi özelliğinden feragat edemez; böylece gücü üzerinde *hali hazırda* bir sınırlandırma olmuş olur, bu da nihayetinde her şeye gücü yeten olamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla, mutlak olarak her şeye gücü yeten bir varlık olamaz. (Bir kez daha bu para-

doks, bazı zaruri hakikatlerin –örneğin, Tanrı'nın her şeye gücü yeten olması gibi– dilin kullanım özellikleri dolayısıyla değil, gerçekliğin bazı özellikleri dolayısıyla zaruri olduğu düşüncesini ciddiyetle ele almamızı gerektirir.)

Bu durum kesinlikle ele aldığımız bir önceki paradokstan, yani Tanrı'nın imkânsızı gerçekleştirmesinden oldukça farklı görünür. Bir sonraki eylem olasılığını kısıtlayan bir durumu gerçekleştirmekte, doğası itibariyle hiçbir tutarsızlık yoktur –bunu hep yapıyoruz! Problem yalnızca mutlak olarak her şeye gücü yeten bir varlık bunu yaparken tasavvur edildiğinde ortaya çıkar; dolayısıyla problem, her şeye gücü yetme düşüncesindedir. Mutlak olarak her şeye gücü yeten bir varlık, her şeye gücü yetme özelliğini kısıtlayacak herhangi bir şeyi hem yapabilir hem de yapamayabilir. Elbette ki, taşla ilgili spesifik durum önemsizdir. Ancak bunun dışında, teolojik açıdan önemli durumlar da vardır. Geleneksel Hıristiyan teolojisinde, Tanrı'nın (daha net ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın Oğul olarak) enkarnasyona uğramış olmasınının algılanabilmesi, hayati önem taşır ve *kenotik teoriye* göre de, bu durum yalnızca, Tanrı'nın her şeye gücü yetme gibi bazı ilahi özelliklerinden feragat etmesiyle anlaşılabilir hale gelir (konu üzerinde tartışma için bkz. Morris 1986). Ama mutlak olarak her şeye gücü yeten bir varlık bunu nasıl yapabilir? Eğer Hıristiyanlığın kendi Tanrı algısı, enkarnasyonu ele alan Hıristiyan teolojisi ile çelişki içinde olsaydı, bu durum Hıristiyanlık için oldukça büyük talihsizlik olurdu.

Tanrı'nın kendi doğasının (örneğin bedensiz olmak) muhtemel eylemlerine ister istemez sınırlamalar getirdiğini daha önce ifade etmiştik. Her şeye gücünün yetmesi özelliğini, bu durumu göz önünde bulundurarak şöyle formüle edebiliriz: Bir varlık, yalnız ve yalnız kendi asli doğasıyla çelişmeyen durumları gerçekleştirebiliyorsa, her şeye gücü yetendir. Ancak, en azından Tanrı'yla ilgili durumda böylesi bir tanımlama (Aquinas'ın gördüğü gibi), "her şeye gücünün yetmesi" Tanrı'nın asli doğasının bir parçası olduğu için, döngüselliği riske eder; böylece tanım "Tanrı her şeye gücünün yetmesiyle ve doğasına ait diğer asli yönleriyle çelişmeyen herhangi bir durumu gerçekleştirebilmesi anlamında, her şeye gücü yetendir" haline gelir.

Formülasyon problemiyle başa çıkılabilir. Bu ve bundan önceki bölümde ortaya atılan düşünceleri hesaba katarak, şöyle bir

şey önerebiliriz: "Tanrı, herhangi bir *t* zamanı için, *t* anında veya sonrasında, metafizik açıdan mümkün her durumu gerçekleştirebilmesi açısından her şeye gücü yetendir ve bu '*t* için, *t*'den daha sonra olan herhangi bir t^* zamanı için, t^* anında veya sonrasında gerçekleştiremediği bazı durumlar vardır', şeklinde bir anlam içermez."

Gerçi daha derin bir mesele daha var. "Her şeye gücünün yetmesi" teknik terimini ne şekilde tanımlamayı seçersek seçelim, şu soru yanıtsız kalır: Tanrı'nın kendi doğası, onu artık sezgisel olarak mutlak-güç sahibi diye tanımlayamayacağımız şekilde, kendi gücünü *kısıtlar mı*? Belki de en ciddi çelişki, Tanrı'nın ahlaki yapısıyla ilgilidir. Eğer Tanrı kusursuz iyilikteyse, bu durumda mecburen yalnızca iyi olanı ister. Ancak mutlak güçteyse, iyi olmayanı isteyebilir. Böylece kusursuz şekilde iyi ve mutlak-güçte olamaz (Geach 1973). Yine de, sınırlamanın yapısı, bizim güçlerimizi kısıtlayan sınırlamalardan oldukça farklıdır. Havasız ortamda yaşayabilmek veya aynı anda 100 farklı aritmetik hesaplama gerçekleştirmek gibi bizim fiziksel olarak yapamayacağımız şeyler vardır. Tanrı bu türden sınırlamalara tabi değildir. Onun için iyi olmayanı yapmak, fiziksel olarak mümkün olurdu, ancak zorunlu olarak iyi olmayanı yapmamayı seçecektir (Swinburne 1977: bölüm 9). Bu bir kısıtlama mıdır? Belki de yalnızca iyinin kendisini, Tanrı'dan bağımsız olarak düşünürsek doğru olabilir. Ancak artık aşina olduğumuz bir manevrayı devreye sokarak, Tanrı'nın doğasının özelliklerinin iyiyi temsilettiğini düşünebiliriz (tıpkı diğer özelliklerinin mekân ve zamanı veya metafizik zorunluluğu oluşturduğu gibi). Eğer Tanrı iyi olanı yapmak üzere kısıtlanıyorsa, bu durumda kendisinden bağımsız bir şey tarafından kısıtlanmış olmaz. Elbette ki, Tanrı ile iyi arasındaki ilişkiye dair bu yaklaşımın anlamlı olup olmadığı da başka bir mesele (bkz. 9. bölüm, Ahlaki Argüman).

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 "Kusursuz bir varlığın" hangi özelliklere sahip olmasını beklersiniz? Kusursuzluğu kabul etmeyen bazı özellikler var mıdır?
2 Zamanda ve mekânda varolan bir Tanrı fikri ne gibi problemler oluşturur?

3 Zamansız bir varlık, nedensel olarak herhangi bir şeyden sorumlu olabilir mi?
4 Bir varlığın her şeye gücünün yetmesi nedir? Bu düşünce paradoksa sürükler mi?
5 Tanrı'nın gücü üzerinde mantıksal, matematiksel veya ahlaki sınırlamalar var mıdır?

Kaynakça

Adams, R. M. (1983) "Divine Necessity." *Journal of Philosophy* 80, 741-46. Yeniden basım Morris (1987).
Alexander, H. G. (1956) *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Manchester: Manchester University Press.
Aquinas, T. (1967) *Summa Theologiae*, Çev. T. Gilby. London: Eyre and Spottiswoode.
Blumenfeld, D. (1978) "On the Compossibility of the Divine Attributes." *Philosophical Studies* Sayı: 34, s: 91-103. Yeniden basım Morris (1987).
Book of Common Prayer ([1662] 1981). Cambridge: Cambridge University Press.
Charlesworth, M. J. (1965) *St Anselm's Proslogion*. Oxford: Clarendon Press.
Descartes, R. ([1641] 1984) *Meditations on First Philosophy*. İçinde J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (Der.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press.
— (1991) *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III: The Correspondence*, Der. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press.
Findlay, J. N. (1948) "Can God's Existence be Disproved?" *Mind* 48, 176-83.
Flew, A. (1972) "The Presumption of Atheism." *Canadian Journal of Philosophy* Sayı: 2, s: 29-46.
Geach, P. T. (1973) "Omnipotence." *Philosophy* Sayı: 48, s: 7-20.
Helm, P. (1988) *Eternal God: A Study of God without Time*. Oxford: Clarendon Press.
Hoffman, J., G. S. Rosenkrantz (2002) *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell.
Hughes, G. J. (1995) *The Nature of God*. London: Routledge.
Jammer, M. (1969) *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*. 2. basım
Cambridge, MA: Harvard University Press.
Leftow, B. (1991) *Time and Eternity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Lucas, J. R. (1989) *The Future*. Oxford: Blackwell.
Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
Morris, T. V. (1986) *The Logic of God Incarnate*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

— (Der.) (1987) *The Concept of God*. Oxford: Oxford University Press.
Padgett, A. (1992) *God, Eternity and the Nature of Time*. Basingstoke: Macmillan.
Pike, N. (1970) *God and Timelessness*. London: Routledge and Kegan Paul.
Plantinga, A. (1974) *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
Schlesinger, G. N. (1985) "Divine Perfection." *Religious Studies* 21, 144-58.
Sider, T. (2001) *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Clarendon Press.
Stump, E., N. Kretzmann (1981) "Eternity." *Journal of Philosophy* 78, 429-58. Yeniden basım Morris (1987).
Swinburne, R. (1977) *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press. Gözden geçirilmiş yeniden basım 1993.
— (1986) *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press. Gözden geçirilmiş yeniden basım 1997.
— (1994) *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press.
Taliaferro, C. (1998) *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Hughes, G. J. (1995) *The Nature of God*. London: Routledge. (Tanrı'nın özelliklerine dair Aquinas, Ockham ve Descartes'ın da içlerinde yer aldığı tarihi tartışmaları aktaran bir kaynak.)
Morris, T. V. (Der.) (1987) *The Concept of God*. Oxford: Oxford University Press. (İlahi özelliklerin tutarlılığını eleştiren veya savunan önemli makalelerin derlemesi.)
Swinburne, R. (1977) *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press. Rev. edn. 1993. (Her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, her yerde olma ve benzeri özellikler hakkındaki detaylı analizleriyle geleneksel Tanrı algısına ilişkin çağdaş saptama ve savunmalardan oluşan bir klasik.)
— (1994) *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press. (1977 tarihli çalışmasında pozisyonunu, içlerinde madde, nedensellik, zaman, zorunluluk ve benzerlerinin de yer aldığı metafizik kavramlara ilişkin net açıklamalar bağlamında savunuyor. Enkarnasyon ve Üçleme kavramları hakkında geliştirilen düşünceleri de içeriyor.)

Ondördüncü Bölüm

Tanrı, Zaman ve Özgürlük

Katherin A. Rogers

Giriş

Zamanın doğası meselesi ezoterik görünse de, "dört boyutluluk" diye adlandırılan belli bir zaman teorisini benimsemenin, Tanrı'nın olacakları önceden bilme özelliği ve insan özgürlüğü arasındaki belki de en doyurucu uzlaşmayı (tanrıcılar için kullanışlılık açısından büyük önem taşıyan bir neticeyi) mümkün kıldığını öne süreceğim. Bu metinde metodoloji ve sonuçlar açısından Anselmci bir yaklaşım getireceğim. Canterbury'li Anselm (MS 1033-1109), Augustine (MS 354-430) ve Boethius'tan (MS yaklaşık 480-524) miras kalan özgürlük ve ilahi önceden bilme özelliği arasındaki ikileme değinir. Problem şöyledir: Eğer Tanrı her şeyi bilense, yarın *x*'i seçeceğinizi bugünden bilir. Yarın olduğunda *x*'ten başka bir şey seçmeniz mümkün değildir. Bunun yerine y'yi seçerseniz, bu durumda ya Tanrı'nın "bilgisi" hatalıdır veya Tanrı'nın sizin *y*'yi seçeceğinizi bildiği şekilde geçmiş değişmiştir. İki koşul da imkânsızdır. Ama x'ten başka bir şey seçemezseniz, özgür değilsinizdir ve ahlaki sorumluluğunuz da yok demektir. Dolayısıyla ya ilahi önceden bilme özelliğinden ya da insanın özgürlüğü fikrinden vazgeçmemiz gerekir.

Anselm "sonsuzlukçu" bir çözüm önerir. Sonsuzluğa dair perspektifi dolayısıyla Tanrı'nın seçimlerimizi bildiğini varsayarak, hem ilahi önceden bilme özelliğini hem de insanın özgürlüğü düşüncelerini muhafaza edebiliriz. Bu çözüm büyük oranda reddedilmiştir. Tanrı'nın sonsuzluk içindeki bilgisini değiştiremedi-

ğimiz için, eğer Tanrı yarın *x*'i seçeceğinizi sonsuzluğa dayanarak biliyorsa, aksini seçemezsiniz ve özgür değilsinizdir (Zagzebski 1991). Bu eleştiri Boethius'un sonsuzlukçu çözümü ile örtüşürken, ben Anselm'in ilahi sonsuzluğa ve bu sonsuzluğun zamanla ilişkisine dair farklı bir anlayış önerdiğini öne sürüyorum; Tanrı zamanın dışındadır ve bütün zamanı kendisi için *şimdiki zamanmış gibi* olduğu için değil, ama *gerçekten onun için şimdiki zaman* olması dolayısıyla görür. Sizin yarınki x seçiminiz Tanrı'nın sonsuz bilgisinin kaynağıdır. Yarın *x*'i seçerek, yarın *x*'i seçmekten başka bir şey yapamama durumunu gerçekleştirmiş olursunuz. Tanrı yarın *x*'i seçeceğinizi sonsuzluğa dayanarak bildiği için, bizim bakış açımıza göre Tanrı yarın *x*'i seçeceğinizi "bugünden" bilir ve böylece yarın *x*'i seçmenizin zorunluluk olduğu söylenebilir. Ancak bu zorunluluğun ortaya çıkmasını sağlayan fail, seçimi yapana aracıdır, yani *sizsinizdir*. Dolayısıyla özgürlüğün en eksiksiz haliyle, çelişki içinde olamaz.

Anselm'in çözümü, kişinin zamanın doğasına dair dörtboyutlu anlayışı benimsemesini gerektirir (bazen "kipsiz zaman teorisi" veya "sonsuzculuk" da denir). Buna göre herhangi bir zamansal alıcının, verili herhangi bir zamanda (*t* zamanında P) şimdiki zaman, geçmiş veya gelecek olarak algıladığı tüm zamanlar, eşit şekilde gerçektir. P'nin t anında şimdiki zaman olarak algıladığı durumun ontolojik açıdan herhangi bir öncelikli statüsü yoktur. 1007, 2007 ve 3007 yılındaki tüm algılayıcıların hepsi, Tanrı için eşit şekilde şimdiki zamandadır, bu durumda gerçekliği oluşturan Tanrı'nın sonsuz düşünme ve isteme eylemi olduğu için, eşit derecede gerçek olmaları gerekir.

Birçok çağdaş din felsefecisi, dört boyutluluğu fazlasıyla tuhaf bularak daha çok "bugüncülük" üzerinde ısrar etmektedir. Bugüncülük, mevcut anın, varolan yegâne an olduğu görüşüdür. Geçmiş ve gelecek kesinlikle var-olmayandır. Bu felsefecilerden bazıları, bugüncülüğün bizlere anlık deneyimlerimizle empoze edilen açık bir teori olduğunu öne sürer; böylece eğer sonsuzluğa dair Anselmci anlayış, bugüncülüğün hatalı olmasını gerektiriyorsa, Anselm'in bakış açısına göre Tanrı sonsuz olamaz ve özgürlük/önceden bilme ikileminin çözümünün başka bir yerde aranması gerekir. Bu bölümde ben Anselm'i savunuyorum, geleneksel Tanrı kavramına ve insanın özgürlüğüne dair liberter analizlere inancı üzerine birkaç cümleyle başlayacağım. Daha sonra çağdaş tartışmalar içinde iki

karşıt görüşün, Açık Tanrıcılığın ve Molinizmin (16. yüzyıl sonrası, İspanyol Cizvit teolog Luis de Molina'nın oluşturduğu, tanrının olacakları önceden bilme özelliği ile insanın özgür iradesini uzlaştırmayı amaçlayan dini doktrin-ed.) bu inançların birinin veya ikisinin birden reddini gerektirdiğini ortaya koyuyorum. Bir sonraki aşamada bu ikileme karşı geliştirilen sonsuzlukçu çözümün, Anselmci olmayan iki versiyonunu ele alıyorum ve bunların da ya geleneksel klasik tanrıcılığı ya da liberter özgürlüğü veya ikisini birden reddettiği iddiasını ortaya koyuyorum. Anselm'in çözümünü açıkladıktan sonra da Anselmci dört-boyutçuluğun dünyada yaşadıklarımızla çeliştiğini söyleyen eleştirilerden bahsederek bölümü sonlandırıyorum.

İlk olarak, Anselmci metodoloji üzerine birkaç şey söylemek gerekirse; Anselm yol gösterici ilke ve tartışmasız önerme olarak, Tanrı'nın mutlak kusursuzluğunu almıştır. Bu iddiayla en büyük tutarlılık içerisinde olan teori, kendisiyle çelişen tüm diğer teorilerden daha tercih edilir durumdadır (her ne kadar bu diğer teoriler "sağduyu" veya günlük deneyimlerimizle daha iyi örtüşür gibi görünseler de). Elbette ki, eğer tutarlılık gösteren teori, mantıklı bir karşı çıkışa neden oluyorsa veya Hıristiyan inancının temel taşlarından birine zarar veriyorsa, reddedilmesi gerekebilir, ancak Tanrı'nın kusursuz olduğu iddiası, zamanın doğası gibi tartışmalı soruların çözüme ulaştırılması söz konusu olduğunda, *olayların insanlara nasıl göründüğünden yola çıkılarak* elde edilen kanıtlara karşı baskın çıkar.

Tanrı ve Özgürlük

Anselm, "geleneksel" klasik tanrıcılık olarak adlandırılabilecek görüşü paylaşır. Onun Tanrı'sı, kendisi olmayan her şeyin doğrudan sebebidir. Ontolojik statüsü olan her şeyin varlığı, Tanrı'nın iradesiyle devam eder. Anselm'in evreninde, aşağıda ele alınacak olan bir kilit istisna dışında, gerçekliği Tanrı'dan bağımsız olan tek bir önerme bile yoktur. Matematik ve mantık, Tanrı'nın mutlak varlık olarak yansımalarıdır. Doğanın kanunlarına veya bazı varlıkların varoluşuna ilişkin olanlar gibi koşula bağlı olarak doğru olan önermeler, Tanrı'nın yaratıcı etkinliğine dayanır. Kendi doğasından veya yaratıcı etkinliğinden bağımsız hakikatlerle karşılaşan bir "ilah", her şeyin mutlak yaratıcısı Tanrı olamaz.

Kilit istisna, insanın özgürlüğüyle alakalıdır. Ontolojik statüsü olan her şeyin sebebi doğrudan Tanrı'dır. Gerçi, eğer "Rogers *t* anında günah işledi" önermesi doğru ise, doğruluğu Tanrı'ya bağlı değildir, daha ziyade bana bağlıdır, tıpkı "Rogers *t* anında günah işleme potansiyeline sahipti, ama kendini tuttu" önermesinin doğruluğu gibi. Anselm, (*On the Freedom of the Will* [İradenin Özgürlüğü Üzerine]) Tanrı'nın günaha sebep olmasının mantıksal açıdan imkânsız olduğuna inanır, çünkü günah işlemek, Tanrı'nın sizin yapmamanızı istediği bir şeyi yapmayı istemektir. Dolayısıyla günah işleme seçimi ve bununla birlikte kendini tutma seçimi, yaratılmış aracıya dayanır. Tanrı, aracıyı var etmeye devam eder, aracının yaptığı seçim de, gerçekliği olan her boyutuyla (irade yetisi ve tüm tetikleyici nedenler) aracıya aittir. Ancak ahlaki seçim, Tanrı tarafından sunulmuş, ikisinin birden aynı anda gerçekleştirilmesi mümkün olmayan (rekabet içindeki) iki tetikleyici nedenden birini takip etmek konusunda, başarılı olmayı kapsar. Fiili seçim, basitçe ifade etmek gerekirse, bu aracının bir istek yerine diğerini izlemek konusundaki başarısıdır. Bir arzunun diğeri karşısında "galip gelmesi", gerçekte yaratılmış aracıya bağlıdır, ancak ontolojik bir statüyle, yeni var olmaya başlayan bir *şey* değildir (*On the Fall of the Devil* [Şeytanın Düşüşü Üzerine]).

Böylelikle Anselm, geleneksel, klasik tanrıcılığı bir kenara bırakmadan, liberteryenizm için esas kabul edilen iki unsuru, kendi-kendine sebep olma özelliğini ve açık uçlu seçeneği içerecek şekilde, özgürlüğe dair bir analiz sunar. "Kendi-kendine sebep olma" ile söylemek istediğim, yapılan seçimin nihai sorumluluğunun aracıya ait olduğudur. Seçim, aracıyla birlikte *ortaya çıkar*. Belirlenmiş değildir, burada "belirlenmiş" kelimesinden kasıt, aracıyla tanımlanmayan bir unsur tarafından ortaya çıkarılmış, sebep olunmuş olmasıdır. Dolayısıyla, örneğin, eğer Tanrı veya beyninizin kontrol edemediğiniz bir parçacığının bir hareketi seçiminize neden olursa, seçiminiz belirlenmiş olur. Ahlaki açıdan bunun nihai sorumlusu olamazsınız.

Anselm'e göre öncelikli olan, kendi kendine sebep olma özelliğidir. Tanrı'nın kaçınılmaz olarak en iyiyi yaptığına inanır, ancak yine de Tanrı özgürdür, çünkü yaptığı seçimler bütünüyle kendisine aittir, tam bir bağımsızlık içinde var olur. Peki "açık uçlu seçenekler" ile ilgili durum nedir? Yaratılanlar Tanrı'ya tam bir bağımlılık içinde var olur. Dolayısıyla, yaratılmış aracının yaptı-

ğı seçimin kendisine ait olması için, birbiriyle çelişen tetikleyici nedenlere sahip olması ve hangi seçeneği seçeceğinin yaratılana bağlı olması gerekir. Yaratılanın, kendi seçimi olması haricinde, herhangi bir başka bir seçim yapamamasına neden olan veya bu durumu gerektiren bir şey olamaz. Anselm'in bakış açısına göre, Tanrı ontolojik statüsü olan her şeyin kaynağı olmasına rağmen, yaratılmış aracılar için de küçük bir alan oluşturmuştur. Yaratılan, yalnızca Tanrı'nın verdiği adalet duygusuna bağlı kalabilir ya da bunun yerine başka bir şey isteyerek, adaleti bir kenara bırakabilir. Bu, evrende yeni bir şey yaratan bir yetenek değildir, ancak ahlaki sorumluluğa zemin oluşturmak için yeterlidir.

Anselm'in liberter çıkarımları onu, dünyada Tanrı tarafından sebep olunmamış ya da istenmemiş olayların var olduğu görüşüne bağlı tutmuştur. Ahlaki seçim, alternatif olasılıklar arasında gerçekten seçim yapabilen, yaratılmış aracıyla birlikte ortaya çıkar. Bu iddia Tanrı'nın önceden bilme özelliğiyle bağdaştırılabilir mi?

Açık Tanrıcılık ve Molinizm

Din felsefecileri arasında özgürlük ve önceden bilme üzerine yapılan çağdaş tartışmalar, Açık Tanrıcıların ve Molinistlerin etkisi altındadır. İki yaklaşım da insanların liberter özgürlüğe sahip olduğu görüşündedir. Açık Tanrıcılar böylesi bir özgürlüğü, Tanrı'nın önceden bilme özelliğiyle bağdaştırmanın mümkün olmadığını düşünür ve Tanrı'nın geleceği bildiğini reddetmeyi seçer. (Hasker 1989; 1994). Bu yaklaşımın sonuçlarına dair de net bir görüş içindedirler. Görüşün pratik sonuçlarını açıklayan David Basinger, geleceğin açık uçlu olduğunu, kariyerimizi şekillendirmek açısından sağlam bir tavsiyeyi, Tanrı'dan bile alamayacağımızı, çünkü beş yıl sonra ekonomik durumun ne olacağını O'nun da bilemeyeceğini yazmıştır (Basinger 1994).

Şurası açık ki, Açık Uçlu Tanrıcılar, Anselm'in anladığı şekilde bir ilahi kusursuzluk anlayışını terk etmiştir. Geleceği bilmeyen bir Tanrı, geleceği bilen bir Tanrı'dan çok daha azını bilir ve başarabilir. Zaman zaman, önceden bilme özelliğinin Tanrı'nın gücünü artırmayacağı iddia edilir, çünkü eğer önceden bildiği şey fiili gelecekse, fiilen gerçekleşeni gerçekleşmez hale getiremez ve böylece hiçbir şeyi değiştirememiş olur (Basinger 1986; Hasker

1989; 1994). Geleceği bilmenin, Tanrı'ya mantıken imkânsız olanı yapma yeteneği vermeyeceği ve *t* anında gerçekleşenin *t* anında gerçekleşmesini *önleyemeyeceği* konusunda Anselm de hemfikir olurdu ama yine de bu durum, olanlara *sebep olmak* açısından Tanrı'ya müthiş bir güç verir (Rogers 2007). Yani olacakları önceden bilmek Tanrı'nın gücünü muazzam ölçüde artırır. Açık Uçlu Tanrıcılık, gerçekten sarsılmaz bir anlayışla, Tanrı'nın her şeyi bildiğine ve her şeye gücünün yettiğine inananlar için uygun bir seçenek değildir.

Peki diğer başlıca karşıt görüş, Molinizm için durum nedir? Adından da anlaşılacağı üzere ismini bu anlayışın kurucusu İspanyol felsefeci Luis de Molina'dan (1535-1600) alan Molinizm, liberter özgürlüğün, Tanrı'nın olacakları önceden bilme özelliğiyle gerçekten bağdaştırılabileceğini iddia eder. Buna göre Tanrı üç tür bilgiye sahiptir. Tüm zorunlu hakikatlere ve kendisinin yaratması mümkün olan her şeye dair "doğal" bilgisi vardır. Fiilen nasıl bir dünya yaratacağına ve fiilen gerçekleşecek olan her şeye dair "özgür" bilgisi vardır. Aynı zamanda "ara" bilgisi de vardır. "Ara" bilgi, Tanrı'nın, yapabileceği muhtemel herhangi bir yaratıcı seçim göz önünde bulundurulduğunda, *gerçekleşecek olan* her şeye dair bilgisidir. İlahi ara bilgiye dahil olanlar arasında "özgürlüğün karşıolgusal unsurları" denen kavramlar da vardır. Bunlar, herhangi bir muhtemel özgür (liberter şekilde özgür) aracının, herhangi bir muhtemel durumda seçeceği önermelerdir. Tanrı hangi muhtemel aracıları fiilen yaratacağı ve onları hangi muhtemel olayların içine fiilen sokacağı konusunda kendi niyetini daima bildiği için, özgür yaratılmış aracıların neyi seçeceğini (de) her zaman bilmiştir (Flint 1998; Freddoso 1988).

Molinizm'i eleştirenler bu teoride karşı çıkılacak çok şey bulmuştur. Örneğin, ortada "zemine oturtma" probleminin oluşturduğu bilmece vardır. Özgür seçimle ilgili önerme, özgür seçim fiilen söz konusu olmadan önce ve hatta özgür seçimin hiçbir zaman fiilen sözkonusu olmaması halinde doğrudur ve bu yüzden de onu doğru yapanın ne olduğunu anlayabilmek güçtür (Hasker 1989). Dahası Molinizm, geleneksel klasik tanrıcılığın Tanrı'sını reddeder ve gerçek liberter özgürlüğü de korumayı başarır gibi görünmez. Geleneksel, klasik tanrıcılık, evrende varolan her şeyin ya Tanrı'dan olduğunu ya da ona bağımlı olduğunu söyler. Özgürlüğe dair karşıt öğeler ise bu iki gruba da girmez. Tanrı'nın

seçeneklerini kısıtlayan seçilmemiş bir çerçeve olarak, O'nunla birlikte sonsuz şekilde var olurlar. Dolayısıyla, ara bilgi hipotezi, Tanrı'yı her şeyin yaratıcısı olarak gören geleneksel, klasik tanrıcı anlayışla tutarsızlık içindedir.

Aynı karşı çıkış Anselmci bakış açısına karşı ortaya koyulabilir mi? Anselm'in analizinde "Rogers *t* anında günah işledi" ifadesinin doğruluğu Tanrı'ya değil, bana bağlıdır. Bu iddia Molinizm için ortaya atılan problemi doğurmaz mı? Hayır. Fark şudur: Anselm'in açıklamasında, özgür aracının neyi seçtiği hakkındaki önermenin doğruluğu, özgür aracının fiili seçimiyle birlikte ortaya çıkar. Ancak özgür aracı, Tanrı onu yaratmayı seçtiği için var olur yalnızca. Tanrı kendisi için böyle bir "sınırlamayı", yaratılanlara ilahi kendi kendini var etme gücünden bir parça vermek adına, iyilik yönünün baskın çıkmasından dolayı seçer. Molinizmde olduğu gibi, Tanrı'ya ister istemez dışarıdan empoze edilen bir sınırlama durumu yoktur.

Dahası Molinizm, liberteryenizmle (de) bağdaştırılamaz, çünkü bir aracının kendi seçimi dışında, yaptığının aksini seçememesini gerektirecek veya neden olacak bir şey olamaz. Molinist, aracıyı bir seçeneği diğerine tercih etmeye nedensel olarak zorlayacak herhangi bir şeyin dünya tarihinde var olduğunu reddedebilir. Ancak yine de aksini seçememesini gerektirecek şekilde kendi seçimi dışında bir şey vardır. Özgürlüğün karşıolgusal unsurlarının gerçekliği, tüm sonsuzluktan beri var olur ve gerçek aracının fiili seçimlerine dayanmaz (Flint 1998). Aracı, Tanrı'nın önceden bildiği seçiminin dışında bir seçim yapamaz. Böylece aracının seçimi, aracının kontrol edemediği, kendisi dışında bir faktör tarafından gerekli kılınır. Molinizm, liberter özgürlükle Tanrı'nın önceden bilme özelliğini bağdaştırmak konusunda başarılı olamaz (Hasker 1989).

Sonsuzlukçuluk Adına İki Deneme

Bu ikilemin sonsuz bir Tanrı fikriyle çözülebileceği iddiası ne durumda? Sonsuzlukçu çözüme dair, dört-boyutlu olmayan iki versiyonun başarısız olduğunu öne süreceğim. Consolation of Philosophy adlı çalışmasıyla Boethius, Tanrı'nın bilgisi ebedi ise, bu durumda Tanrı'nın önceden bilme özelliğinin, insanın özgür seçimleriyle çelişki içinde olmayacağını öne süren ilk filozoftur. Bu yaklaşıma da çoğunlukla "Boethian" denir. Gerçi Boethius,

Tanrı'nın önceden bilme özelliğiyle insanın özgürlüğüne dair *liberter* bir anlayışı bağdaştırmak niyetinde değildir. Özgür iradenin kendi kendine sebep olma özelliğini veya açık uçlu seçenekleri kapsaması gerektiğini hiçbir zaman söylemez. Boethius'un yaklaşımına göre problem şudur: Önceden bilme özelliği, önceden bilinen olayın gerçekleşmesini kendi başına zorunlu kılmaz, ancak önceden bilinen bu olayın, özgürlükle çelişen doğal, gerektirici bir sebebin sonucu olması gerektiğine dair kanıt teşkil eder. Dolayısıyla eğer Tanrı bir olayı önceden biliyorsa, bu olayın doğal gereklilik neticesinde gerçekleşmesi gerektiği ve bu yüzden de özgür olmadığı anlamına gelmez mi?

Bizim hatamız, der Boethius, Tanrı'nın bilgisinin bizimki gibi olduğunu ve bu yüzden de gelecekteki olayı gerekli kılan, önceden gelen sebeplere dair şimdiki algımız üzerine inşa edilmiş olması gerektiğini düşünmemizdedir.

Tanrı, sonsuzluğun "bir bütün, eş zamanlı ve sonsuz yaşama ilişkin kusursuz bir mülk" olduğu durumda, sonsuzdur (Boethius 1973: 5. 6, 423).

> O'nun bilgisi, zamanın tüm devinimini aşar, şimdiki zamanın sadeliği içinde daimidir, geleceğin ve geçmişin tüm sonsuz alanlarını kucaklayarak, onları şu anda gerçekleşiyorlarmış gibi kendi basit bilgi etkinliği içinde varsayar... En dipteki nesnelerden bile daha uzakta konumlanmış haliyle, tüm o nesnelere dünyanın en yüksek zirvesindeymiş gibi bakar (Boethius 1973: 5. 6, 427)

Ancak bu dört-boyutlu çözüm değildir. Bizim geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek dediğimiz, Tanrı için eşit şekilde gerçek ve şimdiki zaman değildir. Boethius'a göre, Tanrı gelecekteki olayları şimdiki zamandaymış gibi görür, böyle görmesi bu olayların şimdiki zamanda olmasından değildir. Ve Tanrı'nın bizim gelecekteki özgür seçimlerimizi biliyor olması, kesinlikle bizi bu seçimleri yaparken "görüyor olmasından" değildir. "Ebedi ön bilginin sebebinin, zamansal olayların gerçekleşmesi olduğunu söylemek durumunda olmak, her şeyi nasıl da alt üst (*praeposterum*) etmiştir! Ancak gelecekteki olaylar gerçekleştiğinde, bu olayların Tanrı'nın en üst öngörüsünün sebebi olduğunu düşünmektense, bu olaylar gerçekleşeceği için Tanrı'nın gelecekteki olayları öngördüğünü düşünmekten başka yapacak ne var?" (Boethius 1973: 5. 3, 397).

Yaratılan, Tanrı üzerinde herhangi bir nedensel etki sahibi olamaz. Daha ziyade, "...Tanrı, şu andaki anlık algıya ve her şeye dair görüsüne, gelecekteki olayları tasnif ederek değil, kendi basitliği sayesinde sahip olur... Çünkü bizim tanımladığımız şekliyle onun bilgisinin yapısı, her şeyi şimdiki zamandaki bir bilme eylemiyle kucaklayarak, her şey için bir ölçüt oluşturur, ancak daha sonra gerçekleşecek olaylara hiçbir şey borçlu değildir" (Boethius 1973: 5. 6, 433).

Tanrı'nın bilgisi, her şeyin sebebidir. Boethian tezi hem bugüncülüğü hem de ilahi değişmezliği varsayar durumdadır. Tanrı tüm zamanı bilir ve kendisi için bütünüyle şimdiki zaman*mış gibi* zamanın tümünde eylemde bulunur. Boethius öne çıkan soruları ele almaz: Eğer Tanrı tüm zamanı kendisi için şimdiki zamanmış gibi görüyorsa, zaman gerçekten şimdiki zaman olmadığında, olayları yanlış görmüş olmaz mı? Ve eğer bugüncülük doğru ise, ama Tanrı zamanın tümünü eşit derecede gerçek ve şimdiki zamanmış gibi görüyorsa, bu durumda *şu anda* zamanın ne olduğunu bilemez. Daha kötüsü, gelecekteki seçimleri günahların sebebi olarak gördüğü için, bu durumda kendisi de günahın sebebi olur. Boethius Tanrı'nın önceden bilme özelliğiyle liberter özgürlüğü bağdaştırmak konusunda kesinlikle başarılı olamamıştır.

Şimdi de farklı bir sonsuzlukçu çözüme bakalım. Brian Leftow, dört-boyutlu bir bakış açısı ortaya koymaz, daha ziyade zaman algısının farklı algılayıcılara göre değişebileceğini söyleyerek görelilik teorisine başvurur (Leftow 1991; Stump ve Kreutzmann 1981). "Eşzamanlılığın çerçeve-göreliliği" bize, referans alınan bir çerçevede eşzamanlı olan iki olayın, bir başka çerçevede eşzamanlı olmadığını söyleme imkânı verir. "Eğer sonsuzluğu ek bir referans çerçevesi olarak kabul edersek, bu durumda... olaylar hep birden (eşzamanlı olarak-ed) sonsuzlukta mevcuttur ve edimseldir, ancak referans alınan diğer çerçevelerde sıralı olarak mevcut ve edimseldir" (Leftow 1991: 234-5). Böylelikle bizim için eş zamanlı olan bugün ve yarın, Tanrı için sonsuzlukta eş zamanlı olabilir. Bugünümüzü bildiği gibi yarınımızı da "aynı anda" bilebilir ve buradan hareketle geleceğimizi bildiği de söylenebilir.

Ancak Leftow'un yaklaşımının geleneksel klasik tanrıcılıkla ve Tanrı'nın *liberter* özgür davranışlarımızı önceden bilebildiği iddiasıyla bağdaşması zordur. Tanrı'nın olayları "ek bir referans çerçevesinden" izlediği düşüncesi, ilahi varlığı evrenin ek bir sa-

kini konumuna indirger. Geleneksel, klasik tanrıcılık, gerçekliği meydana getirenin Tanrı'nın görüşü olduğunda ısrar eder. Bizler olayları bir biçimde görürken, Tanrı'nın başka biçimde görmesi söz konusu değildir ve ayrıcalıklı bir bakış açısı yoktur. Eğer Tanrı, bizim geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek dediğimiz şeyin tümünü, kendi referans çerçevesinden eşit şekilde şimdiki zaman olarak ve dolayısıyla da eşit şekilde gerçek olarak görüyorsa, bu durumda hepsi eşit şekilde gerçektir ve Anselm'in dört boyutluluğu söz konusudur.

Dahası, liberter iddia, özgür seçiminizin sizinle ortaya çıktığı şeklindedir. Bu da şu anlama gelir ki, öznesi sizin seçiminiz olan önermenin doğruluğunun, sizin seçiminize dayanması gerekir. Eğer sizin referans çerçevenizde yarın henüz gelmemişse, bu durumda seçim yapmamışsınızdır. Özgür seçim söz konusu olduğunda, durumun gerçekliği yoktur. Gerçi, özgürlük/önceden bilme ikilemine Leftow'un getirdiği yaklaşımda, yarın ne seçim yapacağınızı Tanrı'nın bildiğini bugünden söyleyebiliyor olmamız gerektiği için, durumun bir gerçekliğinin olması gerekir. Eğer dört-boyutluluk söz konusu değilse, bu durumda geleceğimiz bugün kesinlikle var olmaz durumdadır ve liberter açıklamaya göre yarınki seçiminizle ilgili olarak herhangi bir gerçeklik yoktur. Liberter özgürlük anlayışıyla Tanrı'nın önceden bilme özelliğini bağdaştırmak, yalnızca Tanrı'nın sonsuzluğuna inanmayı değil, aynı zamanda dört-boyutlu zaman teorisini de benimsememizi gerektirir.

Anselm'in Çözümü

Kanaatimce Anselm, zamana dair dört-boyutlu bir anlayışı ilk benimseyen kişidir ve özgürlük/önceden bilme ikilemini çözmek için bu yaklaşımı kullanan tek büyük filozoftur. Anselm'in dört-boyutçuluğuna ilişkin en net saptama, tamamladığı son felsefi eserinde, *On the Harmony of the Foreknowledge and the Predestination and the Grace of God with Free Will* adlı eserinde ortaya konulmuştur (eser bundan sonra *On the Harmony* şeklinde anılacaktır). Ancak aynı konu, daha önceki dönemlere ait çalışmaları *Monologion* ve *Proslogion*'da da karşımıza çıkar, bu kitaplarda Anselm, ilahi kusursuzluğun sonsuzluğu gerektirdiğini açıklar. Tanrı her an her yerde var olduğu gibi, her an her zamanda da vardır. Tanrı "mekânda veya zamanda değildir, tüm zamanlar ve

mekânlar O'ndadır." Geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe ilişkin "... her şey sendedir [Tanrım]. Hiçbir şey seni kapsamaz, ama sen her şeyi kapsarsın" (*Proslogion* 19).

On the Harmony 1. 5'te Anselm, zamanı ve sonsuzluğu, özgürlük ve önceden bilme özelliğiyle ilişkili bir durum olarak tartışır ve şöyle yazar: "Mevcut zamanın tüm mekânı ve herhangi bir yerde varolan her şeyi kapsadığı gibi, sonsuz şimdiki zaman da tüm zamanları ve herhangi bir zamanda ne varsa hepsini kapsar... Çünkü sonsuzluk, kendi eşsiz eşzamanlılığına sahiptir, bu eşzamanlılık içinde aynı yerde veya zamanda varolan her şey ve farklı yerlerde ve farklı zamanlarda varolan her şey var olur." Zaman içinde varolan nesneler ve olaylar, Tanrı için her zaman oradadır ve mevcuttur. Bunlarla ilgili önermelerin Tanrı tarafından biliniyor olması veya Tanrı'nın kendisinin neyi amaçladığını bilerek bunları bilmesi değildir durum. Nesnelerin ve olayların *kendisi* ilahi sonsuzlukta var olur. Akıp giden her bir anla ilişkili (olarak) bizim zamansal perspektifimiz vardır; akıp giden bu anlardan geçmişimiz uzaklaşmıştır ve geleceğimiz henüz var olmamıştır. Ve bunun ötesinde her şeyi eşit derecede gerçek gören ilahi perspektif vardır. Gerçekliği olduğu gibi gören de ilahi perspektiftir; bu perspektif, kendi varlığının sebebi olarak gerçekliği işgal eder ve sürdürülebilir kılar. Anselm'in yukarıdaki ilahi sonsuzluk tanımı, üç mekânsal boyutu içeren zamanın dördüncü boyutunu kapsayan bir tür beşinci boyut olarak, bu durumu açıkça ortaya koyar. Bu yüzden de Anselm ilk net ve tutarlı dört boyutçudur.

Şimdi de özgürlük/önceden bilme ikilemine verilen sonsuzlukçu yanıtın Anselm versiyonuna bakalım: Yarın x'i seçeceğinizi Tanrı bugün bilir. Ve böylelikle yarın x'i seçmeniz zorunludur. Tanrı x'i seçeceğinizi bilir, çünkü yarın, onun için şimdiki zamandır. Sizi x'i seçerken görür. Bu seçim, Tanrı'nın bilgisinin nihai kaynağı olan sizin fiili seçiminizdir. Tanrı'nın bilgisinden doğan gereklilik bu durumda, mantıklı ve "sonuç olarak ortaya çıkan" bir gerekliliktir ve olaya bağlı unsurdan doğar. Bu gereklilik kesinlikle nedensel olarak belirleyici değildir. Bundan fazlasıdır. Kendi seçiminizden kaynaklanan bir gerekliliktir ki buna "gönüllü" gereklilik diyebiliriz. Yarın x'i seçerek, yarın x'i seçmekten başka seçenek bırakmayan sizsinizdir. "Eğer x'i seçerseniz, bu durumda muhakkak x'i seçersiniz" ifadesinin mantıklı, tutarlı gerekliliği, liberter özgürlükle kesinlikle çelişmez.

Yukarıda, liberteryenizmi açıklarken hangi seçeneği seçeceğinin yaratılana bağlı olması gerektiğini ve *kendi seçimi dışında* başka bir seçim yapamamasını gerektiren veya sebep olan bir şey olamayacağını söylemiştim. Dört-boyutçu anlayışa göre, Tanrı'nın önceden bilme özelliği, gerekliliği zorunlu kılar, ancak bu zorunluluk, aracının fiili seçiminden doğan mantıklı bir zorunluluktur. Tanrı'nın sonsuzluk içindeki bilgisi, uzay-zamanın tümünde her an ne olduğunu bilmesiyle "sabitlenmiştir". Gerçekte olup bitenin değiştirilemeyeceği gibi Tanrı'nın bilgisi de değiştirilemez; yani, gerçekleşmeyecek hale getirilemez. Eğer *x*, *t* anında gerçekleşiyorsa, *x*, *t* anında gerçekleşiyor demektir. Ancak, dört-boyutlu bir evrende, Tanrı'nın bilgisinin değiştirilemeyeceği unsuru, liberter, özgür seçimin, Tanrı'nın sabit ve ebedi bilgisinin sebebi olarak düşünülmesine imkân tanımaktadır. Eğer bu doğruysa, Anselm, Tanrı'nın önceden bilme özelliğiyle liberter özgürlüğü, geleneksel klasik tanrıcılık evreninde bağdaştırmayı başarmış demektir. Ve tüm yapması gereken dört-boyutlu zaman teorisini kabul etmek olmuştur. Peki bu çok mu yüksek bir bedeldir?

Dört-Boyutçuluğun Fenomenolojisi

İlahi sonsuzluk ve Tanrı'nın zaman ile ilişkisi meselesi üzerine yapılan son çalışmalar dört-boyutçuluğu benimsemezken, bu önermeyi benimsememiz halinde sonsuz bir Tanrı'nın, zamansal evrenimizle etkileşim içinde olduğu iddiasının doğurduğu birçok zorluğun ortadan kalkacağını da kabul ederiz (Craig 1998). Benim edindiğim izlenim de şudur ki, çoğu din felsefecisi dört boyutçuluğu, mantıksal bir çelişki gördükleri için değil, dünyaya dair deneyimlerimizle belirgin ve etkili biçimde çeliştiğine inandıkları için reddeder. Bu saptamaya ilişkin farklı versiyonlar kaleme alınmış olmasına rağmen, bunlar tam-gelişmiş bir eleştiriye dönüştürülmemiştir. Son bölümde bu iddialardan bazılarını kısaca aktaracağım ve nasıl yanıtlanabileceklerine dair ana hatlarıyla bir tablo çizeceğim.

Dört-boyutçuluğa getirilen eleştirileri ifade etmenin sık rastlanan yollarından biri, duyularımızın bize bunun aksini söylüyor olmasıdır. Alan G. Padgett şöyle yazar: "...geçmişin, şimdiki zamanın ve geleceğin gerçekliğini, duyularımız bize zamansal bir geçiş sunuyormuş gibi kabul edersek akıllıca davranmış oluruz... duyu-

larımızın zamansal geçiş hususunda sunduğu kanıtı reddetmek için sağlam bir sebep yoktur" (Padgett 2000: 16-17). Ancak zaman, tek başına hissedilebilir bir şey değildir. Bugüncülük için elimizde dört-boyutçuluk adına olduğundan daha mı fazla duyusal kanıt vardır? *Confessions* 11'de zamanın doğası üzerine düşüncelerini aktarırken Augustine'in ifade ettiği gibi, Anselmci görüşe sahip kimsenin ilk aklına gelen nokta, zamanın doğasını kavramaya çalıştığımız anda, çok tuhaf bir fenomen olduğunu anlamamızdır. Peki dört-boyutçuluk bugüncülükten daha mı tuhaftır? Bugüncülükte varolan tek şey, içinde bulunduğumuz andır ve bu an, var-olmayan geleceğin var-olmayan geçmişe dönüştüğü, genişlemeyen noktadır. Halbuki dünya bende böyle bir "his uyandırmıyor".

Elbette burada ortaya konan iddia, geçmişin ve geleceğin, ben onları şimdiki zamanda algılayamadığım için, şimdiki zamanla eşit biçimde var olmadığı iddiası değildir. Şüphesiz ben *t* anında *t*+1 anında algıladığım şeyi algılayamam, ama bu *t*+1'in var-olmamasını gerektirmez, yalnızca benim onu *t* anında algılayamadığım anlamına gelir. Philedelphia'dayken Chicago'yu algılayamadığım için Chicago'nun var-olmadığını söyleyemem.

Belki de buradaki eleştiri noktası, dört-boyutçu yaklaşım değişimi reddederken bizim *değişim* gözlemlememizdir (Hasker 2002). Ancak dört-boyutçu görüş, değişimi inkâr etmez. Belli bir anlamda, bütün uzay-zaman evreni ve içindeki her bir unsur değişmezdir. Herhangi bir *t* anında varolan veya gerçekleşen her şey kesinlikle *t* anında var oluyor ve gerçekleşiyor demektir ve *t* anında var olmaması veya gerçekleşmemesi mümkün değildir. Fakat bu yalnızca çelişmeme ilkesidir. İnsanların sık sık "geleceğin akışını değiştirmekten" bahsettiği doğrudur, ama hangi zaman teorisi kapsamında ele alırsak alalım bu tabir, yarım yamalak bir tabir olur. Bugüncü yaklaşımda değiştirilecek bir akış yoktur ve ne yaşanıyorsa o yaşanır. Dört-boyutçu görüşte ise bir akış *vardır* ve bu akış neyse odur. İkisinde de hiçbir şey *değişmez*. Değişim, bizim deneyimlediğimiz gibi, bir şeyin veya bir durumun *t* anında *t*+1 anında olduğundan farklı olmasıdır, ancak dört-boyutçunun bununla ilgili hiçbir problemi yoktur.

Belki de asıl eleştiri noktası, dört-boyutçu bakış açısında varlığın, gerçek anlamda bir dünyaya gelişinin veya yok oluşunun olmayışıdır. En kısa ömürlü yaratık bile bazı açılardan "sonsuzdur". Dört-boyutçu, *t* anında var olmayan, ama *t*+1 anında varolan bir

şeyin varlığa kavuşması ve *t* anında var olup *t*+1 anında var olmayan bir şeyin yok olması anlamında, dünyaya gelişi ve yok oluşu reddetmez. Ama *nihai* bir dünyaya geliş veya yok oluş anlayışı olmadığı da doğrudur. Bizim perspektifimize göre her şey, Tanrı tarafından anlık olarak, varlık halinde tutulur (tutulmaktadır, tutulmuştur ve tutulacaktır) ve onun sonsuzluğunda mevcuttur. Olaylara bu şekilde bakmak tuhaf çağrışımlara neden olabilir, ancak bu bakış açısına karşı ne gibi duyusal kanıtlar gösterilebileceğini bilmiyorum.

Bu tuhaf çağrışımlar arasında, zamansal şeylerin, bugüncülüğün onlara bahşettiğinden daha sağlam bir ontolojik statüye sahip olması sonucu vardır. Varolan her şey, Tanrı'nın doğrudan bilgisi tarafından varlık olarak tutulmuş, her daim-mevcut birer gerçekliktir. Varlığı olan her şeyin iyi olduğu şeklindeki Ortaçağ inancına boğazına kadar batmış Anselmci, bu yaklaşımı çok çekici bir koşul olarak görecektir. Bu yıllarda var olmasalar da Trilobit ve T. Rex gibi canlıların bir hiçlikten ibaret olmamaları güzel bir durum. Zamansal varlıklar kesinlikle Tanrı'nın olduğu şekilde sonsuz değildir. Tanrı'nın sonsuzluğu zaman içinde esneyip yayılmaya değil, daha ziyade "bir anda" tüm zamanlarda, bütünüyle var olmaya dayanır. Zamansal olanla sonsuz olan arasındaki ayrım ortadan kalkmamıştır, ama yine de düşündüğümüzden daha sağlam bir ontolojik statüye sahip olduğumuz söylenebilir –bizim için iyi bir şey!

Bu yaklaşımdan çıkacak sonuçlar arasında şimdi bahsedecek olduğumuz nokta ise bazı Hıristiyanlar tarafından görünüşte problemli bulunmaktadır. Eğer hayatlarımızın her anı, Tanrı'nın sonsuzluğunda her daim-mevcut ise, bu durumda geçmişteki günahlarımız ne olacak? Diyelim ki tövbe ettik ve İsa olarak yeniden doğduk? İlahi perspektifte, bu günahlar uzay-zaman evreninden hiçbir zaman bütünüyle silinmez. Belki *t*+1 anında günahlarımızdan arınmışızdır, ama *t* anında günah işlemişizdir ve *t* anı da *t*+1 anı kadar gerçektir. Benim cevabım da şu ki, evet, durum tam olarak böyle. Tanrı hayatlarımızı bir bütün olarak görür ve şu anda arındırılmış bir günahkâr olsak bile, günah da arınmışlık kadar gerçektir. Tüm bu hikâye sizsinizdir ve ilahi perspektiften bakıldığında hikâyenin hiçbir kısmı silinmez. Kendimizi nasıl değerlendirmemiz gerektiği söz konusu olduğunda, bu yaklaşımın sağlıklı bir durum olduğunu düşünüyorum. İnsanın arınmayla ilgili

umudu ne kadar güçlü olsa ve günahlarından arınmış olsa bile, yine de arınmış bir *günahkâr* olarak kalacağının farkında olmasının, insanda gereken tevazuyu yaratacağına inanıyorum. Dahası, kişi hayatının her anının Tanrı için her daim-mevcut olduğunu düşünerek kendini dört-boyutlu olarak kabul ettiğinde, zaman-sarmalının kendisi adına çirkin bölümlerini kısaltabilmek için davranışlarını hemen düzeltmek eğilimi geliştirecektir.

Dört-boyutçu için son bir güçlük de "zaman oku"ndan doğar. Eğer her bir an, eşit derecede gerçek ise, geçmişin şimdiki zamandan, şimdiki zamanın gelecekten önce olacağı şekilde olayların düzenini sıraya sokan nedir? "Önce" ve "sonra"nın objektifliğini nasıl açıklayabiliriz? Neden t+1 anını kaçınılmaz olarak t anından sonra yaşamamız gerekir, neden tersi mümkün olmaz?

İlk olarak, zaman oku söz konusu olduğunda, bugüncü gerçekten daha iyi bir noktada mıdır? Bazı bugüncüler, geçmiş kesinlikle sabit iken geleceğin kesinlikle ucu açık olduğunu belirterek, geçmiş ve gelecek arasındaki mutlak farka işaret eder. Ancak, *Conefessions* 11'de Augustine'in sorduğu soruya benzer bir soru sormak gerekirse, böylesi özellikleri mevcut-olmayışa atfetmek biraz tuhaf değil mi? Biri, şu anda çıkıp geçmişle ilgili önermelerin bir hakikat değerinin olduğunu ve geleceğe ilişkin önermelerin ise böyle bir değerinin olmadığını söyleyebilir. Ancak geçmişe ilişkin, bir temellendirme problemi yok mudur? Geçmişe ilişkin önermenin doğruluğunu temellendirmek üzere varolan hiçbir şey yoktur, bu durumda geçmiş ve gelecek arasındaki bu radikal asimetri nereden gelir? Var olmayan geçmiş hakkındaki önermenin gerçeklik değerinin *ne olduğuna* dayandırıldığını söylersek ve *ne olduğunun* ve *ne olacak* olduğunun eşit biçimde mevcut-olmadığını düşündüğümüzde, mevcut-olmayan gelecek hakkındaki önermenin gerçeklik değerinin *ne olacağına* dayandırılmasını reddetmek için herhangi bir sebep olmadığını görürüz. Ve böylece sabit geçmiş ve açık uçlu gelecek arasındaki asimetri kaybolur. Zaman okuyla problem yaşamaya başlayan belki de bugüncü olur.

Bu yaklaşım dört-boyutçuyu tabii ki kurtarmaz. "Zaman oku"na dair deneyimlerimizin hayali olduğuna, evren hakkında herhangi bir gerçeklik yansıtmadığına karar verebilir. Ancak bu düşünce de dört-boyutçuluğun sıradan deneyimle çeliştiği eleştirisine güç katabilir ve bu noktada teslim olmak, tartışmanın bu aşamasında tercih edilecek bir durum değildir. Teslim olmamak

adına akla hemen iki hamle geliyor. Dört-boyutçu, öncenin ve sonranın objektifliğinin mantıksız bir unsur olduğu düşüncesine sarılabilir. Dört-boyutçuluk objektif bir önce ve sonra *olmamasını şart koşmaz*. Yalnızca uzay-zaman evreni hakkındaki diğer hipotezlerin hangisinin bu fenomeni açıklayabildiğini fark etmeyi zorlaştırır. Tanrıcı dört-boyutçu, Tanrı'nın olayları önce ve sonra şeklinde sıraya konulmuş halde "görüyor" olabileceğini söyleyebilir –bu durumda zaman oku için getirilecek açıklama, Tanrı'nın düzeni böyle kurduğu şeklindedir.

Farklı bir yaklaşım da önce ve sonranın objektifliğini, nedensel bağlantıların objektifliği ile temellendirmek olabilir. "Önce" objektif olarak "sonra"dan farklıdır, çünkü sonra, öncede işleyen sebeplerin bir sonucudur. Bu hamleyi yapabilmek için, bir "sonuç"un *öncüsü olan* ve bu sonuca daimi olarak eklemlenen "sebep"ten daha fazlasının olduğunu kabul etmek gerekir. "Önce" ve "sonra" arasındaki farkı, sebebin sonuçla ilişkisine başvurarak açıklamak ve sonra da "sebep" ve "sonuç" arasındaki objektif farkı, "sebep"in *daha önce gelen* olduğunu söylerek açıklamak döngüseldir.

Anselmci, Hume'un güçsüz nedensellik yaklaşımına sempati beslemez, çünkü sonuçlarını üretmek için bir miktar güç uygulayan sebeplere inanır. Tanrı nesneleri var eder. Yaratılan aracı kendi seçimini ve bunu takip eden eylemleri üretir. İşlemeyi seçtiğim suç, benim seçimimin ardından geliyor olsa da, bu seçimin *ürünü değilse* ben nasıl suçlanabilirim? Ve geleneksel klasik tanrıcılığın "ikincil sebepler" (sonuçlarını üretmek için güç uygulayan doğal sebeplerdir, ancak bu güçler ve tüm sistemdeki her şey "birincil sebep" Tanrı tarafından varlık halinde ve hareket halinde tutulur) dediği şeyi var saymak için geçerli nedenlerimiz var. Eğer sebepler, sonuçlarını üretmeleri itibariyla bu sonuçlardan objektif şekilde farklı ise ve en az bir büyük sebep kategorisi, standart şekilde sonucundan önce gerçekleşiyorsa, bu durumda zaman okunu temellendirebilecek olan öncenin ve sonranın gerçeklik payı vardır diyebiliriz.

Bunlar, dört-boyutçuluğu, tecrübelerle aksinin ispatlanabildiği suçlamasına karşı savunmak adına, yalnızca kesin olmayan önerilerdir. Dört-boyutçuluk karşıtlarının eleştirilerini geliştirmek için çaba sarf edeceklerini umuyorum, böylelikle savunucuları da daha etraflı yanıtlar geliştirebilir. Ancak nihayetinde dört-boyutçuluğun

insani deneyimlerle uyuşmadığı ispatlanırsa ne olur? Anselmci, dört-boyutçuluğun ilahi kusursuzluk tarafından gerektirildiğini öne sürer ve özgürlükle önceden bilme özelliği arasındaki en uygun uzlaşmaya imkân verir. Eğer fiziki evrenin bize *görünen* biçimi dört-boyutçulukla bağdaştırılamazsa, Tanrı'nın kusursuzluğundan vazgeçmek ve O'nun önceden bilme özelliğini ya da bizim özgürlüğümüzü bir kenara atmak yerine, görünenin aldatıcı olabileceğini kabul etmek belki de daha doğru olur.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Dindar bir insan, Tanrı'nın geleceği bilmesinin önemli olduğuna neden inanır?
2 Dindar bir insan, insanların gerçekten özgürlüğe sahip olmasının önemli olduğuna neden inanır? Ve "gerçek özgürlük" ile kast edilen nedir?
3 Tanrı'nın önceden bilme özelliği insan özgürlüğüyle neden çelişir?
4 Zamana dair dört-boyutçu bir görüş benimsemek ve Tanrı'nın, kendisi için tüm zamanlar "şimdiki zaman" olacak şekilde sonsuz olduğunu varsaymak, Tanrı'nın önceden bilme özelliğiyle insanın özgürlüğü arasında nasıl bir uzlaşma sağlar?
5 Zamana dair dört-boyutçu teori, insani tecrübeler düzeyinde oldukça tuhaf görünür. Dört-boyutçuluğu benimsemenin sonuçlarından bazıları ne olabilir? Bu tuhaflık azaltılabilir mi?

Kaynakça

Anselm (1077-8) *On the Harmony of the Foreknowledge, The Predestination, and the Grace of God with Free Will.* Anselm'den yapılan çeviriler bana ait (1968) *Sancti Anselmi Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag.

Basinger, D. (1986) "Middle Knowledge and Classical Christian Thought." *Religious Studies* Sayı: 22, s: 407-22.

— (1994) "Practical Implications." İçinde C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger (Der.), *The Openness of God.* Downers Grove, IL: Inter Varsity Press. Boethius (1973) *The Consolation of Philosophy*, Çev. S. J. Tester. Loeb Classical Library edn. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Craig, W. L. (1998) "The Tensed vs. Tenseless Theory of Time." İçinde R. Le-Poidevin (Der.), *Questions of Time and Tense.* Oxford: Clarendon Press.

Flint, T. (1998) *Divine Providence: The Molinist Account*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Freddoso, A. (1988) *On Divine Foreknowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Hasker, W. (1989) *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
— (1994) "A Philosophical Perspective." İçinde C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger (Der.), *The Openness of God*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.
— (2002) "The Absence of a Timeless God." İçinde G. Ganssle, D. Woodruff (Der.), *God and Time*. Oxford: Oxford University Press.
Leftow, B. (1991) *Time and Eternity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Padgett, A. (2000) "God the Lord of Time." *Philosophia Christi* Sayı: 2, s: 11-20.
Rogers, K. (2007) "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God." *Faith and Philosophy* Sayı: 24, s: 3-27.
Stump, E., N. Kretzmann (1981) "Eternity." *The Journal of Philosophy* Sayı: 78, s: 429-58.
Zagzebski, L. (1991) *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford: Oxford University Press (bölüm 2).

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Anselm (1077-8) *On the Harmony of the Foreknowledge, the Predestination, and the Grace of God with Free Will*. (Anselm'in özgürlük ve önceden bilme özelliğini bağdaştırma girişimi.)
Augustine (388-95) *On Free Will, book 2*. (Augustine'in özgürlük ve önceden bilme özelliğini bağdaştırma girişimi.)
— (397-401) *Confessions*, book 11. (Augustine'in zamanın doğası ve zamanın ilahi sonsuzlukla ilişkisi üzerine düşünceleri.)
Boethius (ca. 519) *The Consolation of Philosophy*, book 5. (Boethius'un özgürlük ve önceden bilme özelliğini bağdaştırma girişimi.)
Hasker, W. (1989) *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (Hasker'ın, özgürlük ve önceden bilme özelliğinin bağdaştırılamaz olduğunu kanıtlama girişimi.)
Zagzebski, L. (1991) *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford: Oxford University Press. (Zagzebski'nin ucu açık seçenekler içermeyen bir tür özgürlüğü önceden bilme özelliğiyle bağdaştırma girişimi.)

Onbeşinci Bölüm

İlahi Gizlilik, Ölüm ve Anlamı

Paul K. Moser

Phaedo'da* Platon, "felsefeye doğru açıdan yaklaşanlar, kendilerini doğrudan ve gönüllü olarak ölmek ve ölüm için hazırlar" demiştir. (64a). Bu iddia bugün bize tuhaf görünür. Eğer Platon haklıysa, çağdaş felsefeciler "felsefeye doğru açıdan yaklaşmayı" başaramamış demektir. Belki de bu kişiler Platon için doğru dipnotlar değildir. Ya da belki felsefenin amacına dair Platon'un asıl niyetini ıskalamışlardır. Böyle olsa bile, ölümle ilgili önemli sorular, Platon hakkında değildir.

Peki ölümün felsefeyle ilişkisi ne? Veya daha dolaysız söylemek gerekirse, felsefeci olsak da olmasak da ölümün *bizimle, insan olarak* bizimle ilgisi ne? Ölümün bize verdiği önemli bir ders var mı (biz bu dersleri görmezden gelmeye meyilli olsak bile)? Herkesçe aşikâr olanla başlayalım: Ölürüz.

Ölüm Gerçeği

Ölüm, *bedensel* hayatın son bulmasıdır. Bazı zihin-beden düalistleri (ikiciler), Platon'un etkisi altında ölümün *zihinsel* hayatın sonu olduğunu reddeder. Ancak, en azından bildiğimiz kadarıyla bedensel yaşamın sonudur. Öldüğümüzde belki başkaları *bizi*, yani ruhlarımızı yakmaz veya gömmez ama bedenlerimize bunu yapar. Zihin-beden ikicileri ve materyalistler bu kadarında hemfikirdir: Bedensel ölüm gerçekleşmektedir. Ama bedensel ölümün zihinsel yaşama izin verip vermediği konusunda anlaşmazlık içindedirler.

* Platon, *Phaidon*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013. (ç.n.)

Ölümü inkâr edebiliriz. Ancak yine de öleceğiz. Ölümden kaçabiliriz, ama saklanamayız. Ölüm gerçeği insanlığın çıkmazını gösterir, mekânda ve/veya zamanda nereye gidersek gidelim kaçış yoktur. Ölüm, insanlar için evrenseldir. Ölüm gerçeği yaygın bir yıkıcı *güç* gerçeğidir. Bizi, zihinsel ve hatta sosyal olarak olmasa bile en azından fiziksel olarak yok eder. Modern tıbbın eriştiği nokta düşünüldüğünde, bazen geciktirilebilir. Yine de kendi kaynaklarımız çerçevesinde ölüm, kaçınılmaz görünmektedir. Onun gücü, en iyi ilaçlarımıza ve bilimin ulaştığı en üst noktaya bağışıktır. Ölüm, sahip olduğumuz tüm güçlere karşın insanlığa karşı kaçınılmaz bir zafer kazanır.

Peki, eğer varsa ölümün anlamı nedir? Bu sorunun yanıtı, ölümün tam olarak ne olduğuna bağlıdır. Sorulardan biri *geri alınamaz* yıkıcılıkta bir güç olup olmadığıdır. Ölüm daimi midir? Materyalizm açısından, daimidir, geri dönüş yoktur. Eğer gerçeklik homojen biçimde maddeselse, entropi, kalıcı ve dengeleyici bir karşı güçle karşılaşmaz, ölüm de öyle. Fizik biliminin ulaştığı en yüksek seviye, uzun vadede fiziksel evrenin yok olmaya mahkûm olduğunu söyler. Fiziksel evrenin enerjisi de dengelenmediğinde doğal yollarla dağılıp gidecektir. Bir buz küpünün sıcak bir odada, doğal yollarla nasıl eriyip dağıldığını düşünün. Aynı buz küpü dağıldıktan sonra hiçbir zaman geri dönemez. Maddesel dünya bize insanlar olarak, ölüme karşı kalıcı bir alternatif sunmaz. Bizi bedensel yaşamın dağılmasıyla birlikte ölmeyle ve ölümle baş başa bırakır. Varlığımız açısından bedensel yaşama bağlıysak eğer, materyalizm gereği, biz de sonsuza değin dağılırız (bkz. 11. bölüm, Evrene Dair Natüralist Bir Açıklama).

Ölümle Gelen Kayıp

Materyalizm anlayışına göre, ölümümüzden sonra artık bireyler olmayız. Dolayısıyla bireyler olarak geleceğimize ilişkin, *bizim* için kalıcı bir umut yoktur. Kalıcı bir geleceğimiz yoktur, dolayısıyla da kalıcı iyi bir geleceğimiz yoktur. Kaderimiz yalnızca dağılıp giden fiziksel enerjimizden kalan boşluktur. Sonrasında boşlukta bir değerimiz olmayacak, çünkü varoluşumuz sonlanmış olacak. Bir zamanlar değerli olan insanlar değerini yitirecek. Artık önemli veya değerli olmayacağız. Varoluşumuz ve değerimiz, tekrar geri gelmemek üzere sonlanmış olacak. Bazı insanlar

bizi hatırlayabilir, ancak yalnızca hatıralar bizi birey halinde tutamaz. Hatıralarda kendimiz olarak yaşamımızı sürdüremeyiz. Materyalizme göre sonsuza kadar gitmiş, dağılmış ve bitmiş olacağız.

Bizim kaybımız, gerçek bir kayıp olacak. Peki neden? Çünkü şu anda değerliyiz, yani birçok açıdan işe yarar ve iyiyiz. Birçok açıdan (kötülüğü de temsil ediyor olsak da) iyiliğe örnek teşkil ediyoruz. Dolayısıyla cenaze törenlerimiz birçok kişi için üzüntü verici bir an olacak –*bizim* için değil tabii ki, ancak başka birçok kişi için. Onların üzüntüsü, yaşıyor olmamız dahil bize dair neyin değerli olduğuna ilişkin kayba karşılık gelir. Ölümün bir kayıp olmadığını düşünmeye çalışan insanlar ise yanlış yönlendirilmiştir, hatta belki de kendi kendilerini kandırırlar. İnsanların cenaze törenlerindeki üzüntülerine bakarak gerçekliği gözden geçirmeleri gerekir. İnsan, ölüm gerçekliğini zorlama bir teoriye uygun hale getirecek kadar evirip çevirebilir, ancak bunlardan bihaber kişilerin cenazelerde verdiği tepkiler, asıl gerçekliği gösterir.

Bu noktada materyalistler ölçüsüz bir pozisyon alabilir. İleri sürüldüğü gibi, eğer birey olarak değerimiz ölümle birlikte ortadan kalkıyorsa, bu durumda ölümümüzün bir önemi yoktur, çünkü gerçek anlamda değerli değilizdir. Yalnızca (deyim yerindeyse) entropik olarak dağılmayı bekleyen enerji merkezleri olmaktan ibaretizdir. Böylesi bir aşırılık, kafa karıştırıcıdır. Materyalizm, kalıcı veya nihai değerimizin olmadığını söylese de, bu bizim hiçbir değerimizin olmadığı anlamına gelmez. Her şeye rağmen *geçici* bir değerimiz olabilir ve materyalizm, nihai geleceğimizi kasvetli hale getirse de (gerçekte) bir değerimiz vardır. Buna paralel olarak, geçici olarak iyi olma hali için *kısa-vadeli* umut sahibi olmamız da mantıklı olarak değerlendirilebilir. Kalıcı, nihai bir iyi olma hali için umut taşımak ise boşa çıkacaktır. Materyalizm, böylesi bir umut için herhangi bir dayanak sunmaz. Entropi, bizleri umuda yer bırakmadan terk eder. Materyalizmin nihai umutsuzluğu çok belirgindir. Benzer şekilde kalıcı bir anlam veya amaç da kapsam dışı kalır. Örneğin Camus (1955), kalıcı anlamı olmayan bir hayata dair güçlü bir portre çizer.

Materyalizm anlayışındaki nihai anlamda umutsuz kaderimiz, değiştirmeye gücümüzün yetmeyeceği bir gerçekliktir. Nihai dağılmanın ve yok olmanın boşluğundan kendimizi veya bir başkasını kurtaramayız. Ne kadar gelişmiş olursa olsun, zekâmız da bizi kurtaramaz. Felsefemiz, ne kadar derin olursa olsun bizi kurtara-

maz. İrademiz ne kadar sağlam olursa olsun, bizi kurtaramaz. Bizi ailelerimiz, arkadaşlarımız, meslektaşlarımız veya toplum da kurtaramaz, ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar. Ölüm, zekâmıza, irademize veya tanıdıklarımızın kim olduğuna bakmadan bizi soğuk kollarına alacaktır. Dolayısıyla materyalizm, ölüme pek keyifle yaklaşmaz. Materyalistler de materyalizmi benimsedikleri sürece, benzer bir yaklaşımda olmalıdır. Tabut onların kaderidir.

Dış Yardım

Ölüm karşısında yalnızca, ölümü yenebilecek bir dış yardım alırsak mantıklı şekilde umutlu olabiliriz. Böylesi bir yardım *dış* yardım olacaktır, çünkü bu yardımın gücü, bizi aşan bir güç olacaktır. Çünkü ölümü yenebilecek bir güce bizler sahip değiliz. İhtiyaç duyulan yardım, yalnızca muhtemel bir yardım değil, fiili bir yardım olacaktır. Bu yardım ölümü, ölümün getirdiği yıkımı yenebilmek için gerçek bir fırsat sunuyor olacaktır.

Gayrişahsi bir güç bizi ölümden kurtarabilir mi? Böylesi bir güç, planları veya amacı olmayan bir güç olacaktır. Ölümün getirdiği yıkımı aşmamızı sağlayacak, ancak bunu kasten veya amaçlayarak yapmayacaktır. İstemeden, körlemesine gerçekleşecektir, tıpkı rüzgârın Michigan Gölü'nün kumla kaplı kıyısına Rahibe Teresa'nın üç boyutlu portresini tesadüfen yapabilmesinin mümkün olduğu gibi. Rüzgâr bunu yapabilir, ama bunu yapacağına güvenemeyiz. Eğer bu gerçekleşirse, her şekilde tahmin edilmez biçimde gerçekleşir, dolayısıyla da mantıklı olarak ümit edebileceğimizin çok ötesindedir. Rahibe Teresa için gerçekleşmiş olsaydı bile (tüm olanaksızlığına rağmen) bir başkası için de gerçekleşeceğini varsaymak, mantık çerçevesinde olmazdı. Bu yüzden de kıyıda birinin kumdan portresi çıkar mı diye beklemeyiz. Bunu yaparsak akıl sağlığımız sorgulanır.

Ölümü yenmek yönünde ayakları yere basan bir umudun (eğer böyle bir umudumuz varsa), ölümün bizim tarafımızdan alt edileceğine dair bir zemine oturtulması gerekir. Bu temellendirme, bölgesel rüzgâr hareketlerinin tahmin edilemez kararsızlığı olamaz. Tahmin edilebilir ve güvenilir bir zemin gerekir, yani uygulamada tahmin edilebilir ve güvenilir olmalıdır. Güvenilir bir şahsi aracının açıkça beyan edilmiş niyeti, böylesi bir zemini sunacaktır. Örneğin, güvenilir bir arkadaşım beni arabasıyla eve

bırakmaya söz verdiğinde, kampüsten eve zamanında döneceğim yönünde mantıklı bir umut beslerim. Bu umudun üzerinde kurulduğu zemin, Michigan Gölü kıyısında, rüzgâr tarafından insan portresi yapılacağına dair dileğimin zemininden farklı bir türdedir. Umudum iyi bir sebep zeminine oturtulmuştur, dileğim ise oturtulmamıştır.

Şimdi, ölümü alt edebilecek güce sahip, güvenilir bir şahsi aracıdan gelecek türden dış yardımı düşünelim. Burada "gerçekten böylesi bir yardım var mı" sorusundan kaçınmak için "gelen" değil, "gelecek" dedim. Bir başka muhtemel soru da şöyledir: "Eğer şahsi bir aracıdan gelen bir dış yardım varsa, bu aracı neden evvela ölümün ortaya çıkmasına izin versin ki?" Bazı insanlar, böylesi bir aracı gerçekten yardımcı olmak isteseydi, ölümü baştan durdururdu diye düşünür. Bu aşamada tanrıcılık açısından, kötülük problemi olarak adlandırılan duruma benzer bir çıkmazın başlangıç noktasına gelmiş oluruz (bkz. 10. bölüm, Kötülük Argümanı).

Peki bir insanüstü şahsi aracı, ölümü yenmemize yardım etmek isteseydi bile, ölüme maruz kalmamıza izin verir miydi? Verseydi, niye verirdi? Bu açıdan dikkate değer bir yanıt Paul'ün Romalılara yazdığı bir mektuptan gelir: "Yaratılan beyhudeliğe maruz bırakıldı, kendi iradesiyle değil, onu buna maruz bırakan Varlık'ın iradesiyle oldu; Varlık'ın umudu, yaratılanın çürümenin kölesi olmaktan kurtulması ve Tanrı'nın çocuklarının ihtişamlı özgürlüğüne kavuşmasıydı" (Rom. 8: 20-21). Bunu biraz açalım.

Paul'ün beyhudelikten dem vurması, Ecclesiastes'in yazarını akla getirir: "Beyhudeliklerin beyhudeliği! Her şey beyhude" (Eccles. 1: 2; 12: 8). Onların zihninde kendi haline bırakıldığında, nihayetinde anlamsız, beyhude olan bir durum vardır. Paul bu yüzden, Tanrı'nın, yaratılışın kendisinin, nihayetinde beyhude, amaçsız, anlamsız olduğunu göstermek için ölümü verdiğini söyler. Özelde de, yaratılışın bir parçası olarak biz insanlar da nihayetinde hiçliğe varırız. Kendi halimize bırakıldığımızda ölüm, bizi umutsuz bir kaderle baş başa bırakır. Kendimize ait tüm projelerimiz ve başarılarımız, hatta felsefi çabalarımız bile aynı akıbete uğrayacaktır: Beyhudelik. Her şeyin kaderi, hiçbir zaman geri gelmemek üzere boşluktur. Kötü haberden başka bir şey yokmuş gibi görünüyor, peki durum gerçekten bu mu?

Paul, ölümün beyhudeliğinin ardında belli bir umudun yattığını söyler: Tanrı'nın insanları beyhudelikten kurtarması ve

Tanrı'nın ailesine katılma umudu. Ölüm, bu umudun gerçeğe dönüştürülmesi için bir araç olarak tanımlanır. Ama ölüm, ölümümüz, nasıl olur da yaşama, yaşamımıza götürür bizi? Böylesi bir kayıp, bu tür bir iyiliği nasıl doğurabilir?

Yaşamak İçin Ölmek

Ölüm, bizim için ölümü yenebilen bir aracının "öğretmek" amacına hizmet ederse, (bu durumda) gereksinim duyulan bir öğrenim programına (da) imkân verebilir. Peki böyle bir aracının bize ölümle, bizim ölümümüzle öğreteceği ne olabilir? Kendi imkânlarımızla kısıtlı kaldığımızda düşeceğimiz çaresiz durumda, hepimizin yönlendirilmeye ihtiyacı olur. Tüm iyi niyetimizin, çabalarımızın ve başarılarımızın, kendi başımıza kaldığımızda beyhude, anlamsız olacağını öğrenmemiz gerekir. Ölüm, alçakgönüllülüğü öğreten bu dersin uyarı mesajıdır. Kendi imkânlarımızla kalıcı bir tatmin düşünemeyeceğimizi, isteyemeyeceğimizi ve elde edemeyeceğimizi gösterir. Kendi başımıza kaldığımızda kırılgan ve hatta nihayetinde umutsuz olduğumuzu gösterir. Ölüm, kalıcı tatmin ve anlamı bulmak adına dış yardıma ihtiyacımız olduğunu söyler bize. Ölümlerin ardından geride kalanları ciddiyetle uyarır: kendi başımıza kaldığımızda, dış güçler olmadan işimiz bitiktir, sonsuza kadar.

Ölüm gerçeği, bizim kendimizden daha güçlü, bizim için ölümü yenebilen bir Varlık'a bağlanmak üzere yaratılmış varlıklar olduğumuz görüşüyle, büyük uyum içindedir. Böylesi bir bağlılık, güvendir. Bir varsayım veya kanıtların ötesine geçiş değildir, ölümü yenebilmek, daima yaşayabilmek için ihtiyaç duyduğumuz Varlık'a (duyulan) gönüllü bir güvendir. Peki bu güven tam olarak nedir ve ölümün bununla ilgisi nedir?

Konuya doğrudan girmek gerekirse, söz konusu Varlık için "Tanrı"dan bahsetmeye başlayalım. "Tanrı" kelimesi kaygan bir zemin üzerinde oturur, bir unvandır, tam anlamıyla bir isim değildir. Yalnızca ölümü alt edebilen değil, aynı zamanda ibadet edilmeye layık bir Varlık'ı işaret eder, bir başka deyişle ahlaken kusursuz Yaratıcı ve Koruyucu olarak koşulsuz bağlılığa ve sevgiye layıktır. Bu anlamda bir başlığı, hatta "Tanrı" unvanını, Tanrı'nın var olup olmadığı sorusunu gerektirmeden anlaşılır biçimde kullanabiliriz. Bir unvanın, düz anlamı olmasa bile yan

anlamına bağlı olarak semantik bir önemi olabilir. Dolayısıyla, "Tanrı" terimini bir başlık olarak kullanışımız, ateistlerin ve agnostiklerin şüphelerini otomatik olarak göz ardı etmez.

Tanrı'ya uygun biçimde güvenimiz, bağlılığımız veya inancımız, O'na (tam anlamıyla) Kurtarıcımız ve Efendimiz olarak gönülden güvenmemize bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı'ya güvenerek, Tanrı'ya *benim* Tanrım olarak inanırım. Bu yüzden de Tanrı'nın iradesini kendi iradem üstünde görmeye inanırım, tıpkı İsa'nın Getsemani Bahçesi'nde Tanrı'ya dua ederken yaptığı gibi: "Benim istediğim değil, Senin istediğin" (Mark 14: 36). Tanrı'ya tevekkül etmekle, Tanrı'nın istediği şekilde yaşamak için kendi bencil yaşamımı terk etmeye inanırım. Kısaca, Tanrı için yaşamak adına kendi bencilliğimi yok ederim. Bu yaklaşım bencilliği, özellikle de kendi irademi Tanrı'nınkinin üstüne çıkaran herhangi bir bencilliği reddetme inancını gerektirir. Bencil olduğumda Tanrı'yı Tanrı olarak onurlandıramam. Kendimi ve kendi anlayışımı öne çıkarmış olurum. Bunun aksine Tanrı'ya inanma çağrısı, bizim için ölümü yenebilecek Varlık adına bencilliği terk etme çağrısıdır. Bu çağrı başka anlamlara da çekilebilir, ama her ne olursa olsun kesinlikle kanıtların ötesine geçme çağrısı *değildir*, Tanrı inancı algısal açıdan kusurlu olmalıymış gibi bir durum yoktur ortada. Tanrı'ya duyulan inanç ve güven, algısal olarak en azından bir arkadaşınıza duyduğunuz güven kadar geçerlidir.

Gerçi Tanrı'nın istediği gibi yaşamak için neden kendi davranışlarımı değiştirmek zorunda olayım ki? Bu yaklaşım, Tanrı'ya inancın kapsamına dair sapkınlık derecesinde sert bir yaklaşım değil midir? Eğer benim kendi durumum insanlığın durumuna dair örnek teşkil ediyorsa, hayır değildir. Benim problemim, insanlığın problemidir: Derinlere yerleşmiş bencillik; yani Tanrı'nın ahlaken kusursuz karakterine paralel, bencil-olmayan bir sevginin antitezi. Ayrıca bencilliklerimi kendimden ve başkalarından saklamak konusunda da çok iyiyimdir. Bu bencilliklerin ne kadar da mantıklı ve hatta iyi olduğuna dair kendi kendime hikâyeler uydururum. Kökleşmiş bencilliğimiz, bizi ahlaken kusurlu hale getirir ve hemen Tanrı sınıfından çıkarır. Sahibinin ahlaken kusursuz bir karakteri olmasını gerektiren "Tanrı" unvanı, bize uymaz. Böyle olsa da, hayatlarımızın en azından belli bölümlerinde Tanrı'yı oynamak yönünde süregiden bir eğilimimiz vardır. Özellikle de refahımız için hayati önemde gördüğümüz alanlarda,

Tanrı taklidi yaparız. Düşmanlarımıza, refahımız için belirgin bir tehdit olarak gördüğümüz tanıdıklarımıza nasıl davrandığımızla ilgili olanlarda mesela. En iyi ihtimalle onları görmezden geliriz; en kötü ihtimalle onları yok etmenin yollarını araırız. Onlara çok ender olarak kendimizi düşünmeden, gerçek Tanrı'da bulunabilen türde bağışlayıcı bir sevgiyle yaklaşırız (bkz. Matt. 5: 43-8). Varsadığımız risk çok büyük, kendi rahatımız ve refahımız için fazlasıyla tehdit edicidir. Bu yüzden de herkese sevgi gösteren bir Tanrı'nın yöntemlerinden ayrılmayı seçeriz. Daha iyisini bildiğimizi zannederiz. Dolayısıyla Tanrı'yı oynarız. Tanrı'ya güvenmek, Tanrı'yı oynamayı reddetmektir.

Tanrı'yı oynadığımız bir başka alan da Tanrı'nın gerçekliğine dair uygun kanıt hesabı yapmaktır. Tanrı'nın gerçekliğiyle ilgili olarak, Tanrı'nın ne tip kanıtlar sunması *gerektiğini* söyleyebilecek bir pozisyonda olduğumuzu varsayarız. Bertrand Russell ve diğer birçok filozofla fikirbirliği içinde şöyle akıl yürütürüz: Eğer Tanrı gerçek olsaydı, W yoluyla kendini gösterirdi. Örneğin önemli miktarda havai fişekle belirirdi veya haşmetli bir şekilde ortaya çıkardı. Ancak Tanrı W yoluyla kendini göstermedi. Dolayısıyla Tanrı gerçek değil. Russell (1970) ölümden sonra Tanrı'yla buluşması halinde vereceği tepkiyi şöyle ifade etmişti: "Tanrım bize yeterince kanıt sunmadın." Buradan hareketle kendimizi Tanrı üzerinde algısal bir yargıç, jüri ve infazcı mertebesine yükseltiriz. Tanrı'nın *bize göre* algısal biçimlerde ortaya çıkması gerektiğini zannederiz. Böylesi bir algısal inanç çerçevesinde (bkz. Moser 2002), Tanrı'nın gerçekliğine dair "mantıklı" denilebilecek idrakı imkânsız kılan algısal standartlar koyarız. Böylece algısal gururumuz intihara meyilli hale gelir. Kendi felaketimiz uğruna Tanrı'yı oynarız. Yaklaşan ölümümüz gerçeği, gerçek bir Tanrı olmadan, nihayetinde umudumuzun olmayacağını gösterir. Bu durumda ortaya Tanrı'yı oynamamızın yalnızca bir sahtekârlık olduğu çıkar.

Eğer sonsuza değin yaşamak istiyorsak, Tanrı'yı oynamayı bırakmalıyız. Ölüm, bize yapılan son ikazdır. Tanrı'yı oynamamızın daimi olmayacağına, bizi yalnızca mezara götüreceğine ve sonsuza değin orada tutacağına dair acı bir çağrıdır. Ölüm bizi yok ederken tüm planlarımızı da bozar. Dolayısıyla ezeli bir hayat için ihtiyaç duyulan güç, kendimizden veya planlarımızdan gelmez. Yalnızca körü körüne bir gurur insanı bunu inkâr etmeye yöneltir. Ölümün insana tevazuyu öğreten etkilerinin yokluğun-

da, (bencilce) gururumuz şaha kalkar. Ölüm, ebediyen önemli olan şeyin bizim elimizde olmadığını gözler önüne serer. Yaşamın kendisine dair en büyük emniyetsizliğimizi (ve kifayetsizliğimizi), yani hayatlarımızın geleceğine dair güvencesizliğimizi ortaya çıkarır. Hayatlarımızın *sona ereceğini* biliriz, ama *ne zaman* sona ereceğini bilemeyiz. Sonumuz 20 yıl içinde ya da 20 dakika içinde gelebilir. Bu belirsizlik, en azından durumu gerçekten düşündüğümüzde (bizi) güvensizliğe ve endişeye sürükler. Sonuç olarak da genellikle ilgimizi ölümden ve ölümle ilgili gerçeklerden uzak tutacak bir kayıtsızlığa götüren yollara saparız.

Ölüme Nasıl Yaklaşmamak Gerekir

Ölümden sakınma ve kayıtsızlık, zaman zaman hepimizi korkularımız, güvensizliğimiz ve zayıflığımızda yakalayıp tehdit eder. Blaise Pascal şöyle yazar:

> Varlıklarının kaybına kayıtsız kalan insanların olması... doğal bir durum değildir. (İnsanlar) Bunun dışında her konuda oldukça farklı davranır: En önemsiz şeylerden bile korkarlar, onları öngörürler, hissederler. Bir iş kaybı halinde veya onurunun kırıldığını düşünmesi durumunda, günler ve geceler boyu öfke içinde yaşayan insan, ölümle beraber her şeyini kaybedeceğini bilmesine rağmen hiçbir endişe duymayan, duygu beslemeyen insanla aynı kişidir. En küçük olaylara bu hassasiyeti gösterirken aynı anda en önemli olaya bu şaşılası kayıtsızlıkla yaklaşanın aynı yürek olduğunu görmek, korkunç bir durum. ([1660] 1995: sec. 681)

Ölümü görmezden gelir ve ona karşı kayıtsızlık içinde oluruz, çünkü kendi imkânlarımızla onu yenemeyeceğimizi biliriz. Ölümün bizi alt edeceğini biliriz. Böylece kendimizi ona teslim etmeye karar veririz. Sonrasında da gereken çözümü (O Varlık olan çözümü) doğru yolda aramayı başaramayız.

Russell, ölüm karşısında kendi imkânlarımızın yetersizliğini fark eder, ancak yine de ölüm yazgımız üzerine cesaretle ve bilinçli şekilde "kafa yormamızı" tavsiye eder: "Kısa günümüzü onurlandıran kibirli düşünceleri... yüceltmek kalır elimizde yalnızca... kendi ellerimizle yaptığımız mabetlerde tapınırız." Burada kastettiği, *zihinlerimizin* inşa ettiği mabetlerdir. Russell ayrıca ölüme, "insanlara hiç yorulmayan bir sevginin katıksız hazzını veren, kırılan cesareti artıran, umutsuzluk anlarında inanç aşıla-

yan" bir olgu olarak bakılmasını tavsiye eder ([1903] 1957: 18). İnanç? Peki neye inanç? Russell sessiz kalır, çünkü önerebileceği, ümit veren bir inanç objesi yoktur.

Russell'ın retoriği kulağa hoş gelebilir, ancak bu sözleri yerine getiremez. Tutkuyla sevdiği sonsuz gerçekler, ölmekte olana ümit vermez. Nasıl verebilir ki? Ölmekte olan için ölümü alt etmez. Dolayısıyla, bu gerçekler, "umutsuzluk anlarında inanç aşılayan" bir temel sağlamaz. Russell ölümü, felsefeciler için bile acil bir problem olarak görmekle övgüyü hak eder. Ancak elinde cesareti, hazzı veya inancı için bir temel yoktur. Onun inancı ölüm vasıtasıyla yaşam getirmez, çünkü onun inancında ölümü yenebilen bir inanç *objesi* yoktur. Psikolojik bir insani durum olarak yalnızca inançlı tavır takınmanın, ölümü yenmeye bir faydası yoktur. Bu durumda Russell, bu insanlık dramını çözmek açısından faydalı olamaz. Gerçek anlamda yardım sunamaz. Ölmekte olan için verebileceği iyi bir haber yoktur.

Peki dışarıdan yardım istiyor muyuz? Bazılarımız bunu istemez. Thomas Nagel, Tanrı'nın varlığının bizim için ciddi bir "kozmik otorite problemi" doğurduğunu, hatta o kadar ki, Tanrı'nın var olmamasını dilediğini söyler. Şöyle yazar Nagel: "Ateizmin doğru olmasını istiyorum... Umarım Tanrı yoktur! Bir Tanrı'nın var olmasını istemiyorum; evrenin bu şekilde olmasını istemiyorum" (Nagel 1997: 130). Bu cesur yaklaşımı, benzer şekilde tanrıcı olmayan Yale cerrahlarından Dr Richard Selzer'in daha ılımlı düşüncesiyle kıyaslayalım: "Kendi yaşamımla ilgili belki de en büyük, en üzücü olay hiçbir zaman Tanrı inancına sahip olmamamdır. Tanrı'ya inananlara gıpta ediyorum. İnançsız bir hayat bayağı zor bir mesele" (Selzer 2000). Tanrısız bir hayatın inkâr edilemez güçlüklerinden biri, nihayetinde bir hiçliğe ulaşmasıdır ve hayatın beyhudeliğine dair işaretlere zaten sahibiz. Selzer, Tanrısız bir hayatın acısını haklı olarak çeker. Nagel ise bir şekilde (böyle bir acıyı) çekmez. Ebedi ve iyi bir yaşam sürme fırsatının kaçması trajedisini gözden kaçırmış görünür.

İnsanlar için ciddi bir kozmik otorite problemi oluşturmayan bir Tanrı, tuhaf, defolu bir Tanrı olurdu. Nihayetinde Tanrı olma statüsünün bir parçası, Tanrı'nın insanlar üzerinde eşsiz bir otoritesinin, hükümdarlığının olmasıdır. Biz insanlar Tanrı olmadığımıza göre, gerçek bir Tanrı'nın üzerimizde otoritesi olacaktır ve ciddi derecede bencilce davranışlarımızı düzeltmeye çalışacaktır.

Nagel, Tanrı inancı içeren herhangi bir dinden korktuğunu itiraf eder. Böylesi bir korku insanlar arasında yaygın görülür ve bu korkuyu her insan zaman zaman yaşar. Bu, insanın kendi kararları ve yaşamı üzerindeki hâkimiyetini kaybetme korkusundan kaynaklanır. Körü körüne kibirli şarkıda söyleneni söyleyebilmeyi isteriz: "I did it my way [bildiğim gibi yaptım]." Şımarık, bencil çocuklar bu yaklaşımı göstermek konusunda çok iyidir, yetişkinler de benzer şeyler yapabilir. Anlayışımız şudur: "Ya dediğim gibi olur ya da olmaz." İnsanın şımarıkça bencilliği, mantığın algılayabileceğinden daha derinlere gider, trajik biçimde *hiç durmadan* intihar etmek gibi olabilir. Nihayetinde mantık da her derde deva bir ilaç değildir. Eğer öyle olsaydı, Tanrı'ya ihtiyaç duymazdık.

Nagel tarafından itiraf edilen, sözüm ona kendini korumaya alan korkumuz, kendi iyiliğimiz içinmiş gibi *görünebilir*. Ancak, daimi olarak iyi bir hayata sahip olmamızı önler. İnsanlar için ebedi ve iyi bir yaşam sunabilecek, herkesi seven bir Tanrı'nın varlığını düşünün. Her şey göz önünde bulundurulduğunda, biz insanlar için böylesi bir Tanrı'nın varlığı iyi bir şeydir. Nagel böylesi bir Tanrı'nın olmamasını umar. Ve bunu umarak da, hepimiz için iyi olan bir şeyin var olmamasını ummuş olur. Bizim için iyi olan bir şeyin gerçekliğine karşı böylesi bir umut, Nagel'in ahlaki bağımsızlık ve otorite sahibi olma arzusundan doğar. En azından ben daha iyi bir teşhis bulamıyorum.

Nagel'in arzusu doğru bir muhakemeye saygısızca karşı gelmesi açısından, (bahse konu) şımarıkça bir bencillik içerir. Dayandığı yaklaşım şudur: "Tanrı benim için iyi ve herkesi seven bir varlık olsa bile, eğer ahlaken Tanrı'dan bağımsız olamıyorsam, o zaman Tanrı'nın hiç var olmamasını dilerim. Tanrı'nın benim ve başkalarının üzerinde ahlaki otorite olduğu bir evrende var olmak istemiyorum. Böylesi bir ahlaken bağımsız-olmama haline katlanamam. Ahlaken Tanrı'dan bağımsız olamıyorsam, o zaman hiç var olmam daha iyi." Nagel, kendisi ve başkaları için iyi olan bir şeyi (yani, daimi bir iyi yaşamı) Tanrı'dan ahlaken bağımsız olabilmek adına şımarıkça bir arzu uğruna feda etmeyi istemektedir. Ancak eğer Tanrı herkesi seviyorsa (unvan itibariyle öyledir), bu şımarıkça yaklaşım, tehlikeli biçimde yanlıştır. Bu yaklaşım (ın şımarıkça bencilliği), herkesi seven bir Tanrı'nın varlığıyla kutsanmış bir dünyada, intiharın getirdiği gereksiz yıkımı doğurur. Böylece şımarıkça bencillik iyi, doğru bir muhakemeyi engeller.

İnsanın *sözüm ona* kendini korumaya alan korkusunun bir göstergesidir bu.

Tanrı'nın varlığına yaklaşımlarımız, kökenleri ve beslenip sürdürülmeleri açısından bütünüyle algısal değildir. *Şımarıkça bencilliğimiz* büyük önem taşır. Bu durumda, Tanrı'nın bizim için ölümü yenebilecek Varlık olmasına ilişkin *kanıtların* rolünü ele alalım.

Gizli Yardım

Eğer Tanrı varsa da varlığı gizlidir. Pascal çok haklıydı: "... Tanrı'nın gizli olduğunu söylemeyen herhangi bir din, gerçek değildir" ([1660] 1995: sec. 275). İsa'nın kendisi de Tanrı'ya gizli olduğu için teşekkür eder. Tanrı'nın krallığına ilişkin vaazlarla ilgili olarak havarilerine talimatlar vermesinin ardından şöyle dua eder:

> Sana teşekkür ediyorum Baba, cennetin ve dünyanın Efendisi, çünkü bunları bilgelerden ve eğitimlilerden gizledin ve çocuklara gösterdin. Evet, Baba, senin nazarında böylesi iyidir. (Luke 10: 21; cf. Matt. 11: 25-6; Isa. 45: 15)

Eğer herkesi seven bir Tanrı, ölümü yenmemize yardımcı olmayı amaçlarsa, bu durumda hepimizin Tanrı'nın gerçekliğine dair mantıklı bir şüphenin ötesinde, açık bir ifşa ile karşılaşmamız gerekmez mi? Herkesi seven bir Tanrı, kendi gerçekliği ve insanın ölümünün önemi hakkındaki şüpheleri dağıtmak için belirgin biçimde ortaya çıkmaz mıydı?

Herkesi seven bir Tanrı'dan ne *beklememiz* gerektiğini bildiğimizi düşünürüz. Bunun bir sonucu olarak, Tanrı'nın gerçekliğine ilişkin parametreleri, Tanrı'nın gerçekliğiyle ilgili olarak belirleyici konumdaymış gibi bir güvenle belirleriz. Ancak *Tanrı'nın bizden* ne beklediğini pek ender sorarız. Herkesi seven bir Tanrı, bencilce olmayan bir sevgiyi desteklerdi ve dolayısıyla da yalnızca Tanrı'nın var olduğunu bilmemiz, O'nun için yeterli olmazdı. Tanrı'nın var olduğunu kabul edebilir, ama O'ndan nefret edebilirim. Hatta Tanrı'nın gerçekliğine dair kanıtlar arttıkça O'ndan nefretim de artabilir. Benim üzerimde gerçek bir otorite olarak Tanrı hakkında daha fazla kanıt elde ettikçe, O'na karşı nefretimi derinleştirebilirim. Bu durum, hayatımın en azından belli bölüm-

lerinde kendi kendimin ahlaki otoritesi olmak şeklindeki bencilce isteğimden ileri gelir.

Tanrı'dan nefret etmek kimseye fayda getirmez, Tanrı'dan nefret eden kişi dahil. Bu nefret, bir insanla, ölümü yenebilecek ve o kişi için ebedi ve iyi bir yaşam sunabilecek yegâne Varlık arasındaki sevgi dolu bir ilişkinin önüne geçer. Herkesi seven bir Tanrı, Tanrı nefretini körüklemeyecektir. Kararlılıkla Tanrı'ya karşı çıkan biri için Tanrı'nın varlığına dair daha fazla kanıt oluşması genellikle zararlı olur, çünkü Tanrı'ya karşı muhalif duruşu yoğunlaştırır ve sertleştirir. Bu yüzden İsa, havarilerinden, kutsal mesajını kararlı muhaliflerin önünde aktarmamalarını ister, böylelikle mesajını ayaklar altına almalarının önüne geçmeye çalışır (Mattç 7: 6). Böylesi kötü niyetli bir tepki, muhaliflerin kendilerine bile fayda getirmezdi. Herkesi seven bir Tanrı, şımarıkça karşıtlığı kırmanın yollarını arar, ancak bunu amacına zarar veren doğrudan saldırılarla yapmaz. Bunun yerine Tanrı, bizi çeşitli şekillerde duygularımıza yönelmeye çağırır ve bekler. İnsanlar piyon değildir, bu yüzden Tanrı'nın tam bir zafer kazanmasını beklememek gerekir. İnsanlar Tanrı'nın çağrısını özgürce reddebildikleri için bazıları Tanrı'nın bütün çabalarına rağmen, O'nu kabullenmenin yakınından bile geçmeyebilir.

Peki "agnostiklerin" durumu nedir? (Onlar) Aksi yönde iddia edilen kanıtlara dayanarak Tanrı'nın varlığına dair yargıda bulunmaktan kaçınırlar ve "kanıtlar dolayısıyla" agnostisizmi uygun gördüklerini ifade ederler. Ancak agnostikler Tanrı'nın gerçekliğine dair en önemli kanıtı, yani Tanrı'nın İsa'ya karşı, kendini düşünmeden beslediği fedakârca sevginin gerçekliğini, dolayısıyla da O'na Efendim diyerek kendini teslim eden, böylelikle de Tanrı'nın Ruh'unu kabul eden bir insanın yaşamındaki gerçekliği genellikle görmezden gelir. Bu türden bir sevgi, havari Paul'ü (Pavlus) konuyla ilgili şu *algısal* saptamayı yapmaya itmiştir: "[Hıristiyan] umudu hayal kırıklığına uğratmaz, çünkü Tanrı sevgisi bize verilen Kutsal Ruh'la yüreklerimize dolar" (Rom. 5: 6). Paul böylelikle, Tanrı'dan medet uman kişiyi hayal kırıklığından kurtaracak bir tür kanıt tespit etmiş olur: Tanrı'nın fedakârca sevgisinin eşlik ettiği Tanrı Ruhu'nun varlığı. İsa'nın takipçileri Tanrı'nın kutsal sevgisine yapılan yüce çağrıya göre yaşamayı genellikle başaramaz, ancak bu durum az önce ifade ettiğimiz özgün kanıta karşı bir durum teşkil etmez.

Tanrı'nın Ruhu'nun varlığından gelen kanıt, vicdanla gelen kanıta benzer türdedir, özverili bir yardımseverliğin iyiliğiyle gereksiz eziyetin kötülüğü arasındaki farkın ayrımı gibi. Vicdani yaklaşımlarla gelen böylesi bir kanıt, hakiki bir kanıt olmasına rağmen şüpheciler karşısında sorgusuz kabul edilecek bir argüman doğurmaz, ancak bu kanıtın kusurlu olduğunu göstermez. Buna ek olarak, böylesi bir kanıt bizim tarafımızdan da, vicdanımızla çelişen bir şeyi yapmaya *heves ettiysek* göz ardı edilebilir. Vicdani yaklaşımdan gelen kanıt, yine de hakiki ve belirgindir. Benzer şekilde Tanrı'nın Ruhu'na dair kanıt için de durum böyledir; bu kanıt Tanrı'nın fedakârca gerçekleştirdiği ilahi davranışların benzerlerini yeterince sergilemediğimiz şeklindeki vicdan muhasebesiyle gelir.

İrade ile ilgili faktörler, Tanrı'nın gerçekliğine dair kanıt toplamak açısından büyük önem taşır. Herkesi seven bir Tanrı, insanların iyiliği için *Tanrı olarak* tanınmak arayışında olacaktır. Dolayısıyla Tanrı, bizim Tanrı'mız olarak bilinmek isteyecektir. Tanrı, bizim yanımızda olduğunu, bize karşı olmadığını göstermek için İsa'yı canlı bir kanıt olarak göndermiştir. İsa'nın fedakârlığı, Tanrı'nın bizim yararımıza müdahalesini göstermek açısından bir uyarı niteliğindedir. İsa, Gethsemane'dan Calvary'ye yaptığı yolculukta, Tanrı için yaşamak adına bencilliğine direnir ("bencilliğinden vazgeçer"). Kendi iradesiyle Baba'sının fedakâr iradesine boyun eğer. Bu tavır, ahlaken olduğu kadar zihinsel olarak da önemlidir. Bu durum, Tanrı'nın Tanrı olarak gerçekliğine dair kanıtları kabul etmek açısından, otobiyografik faktörlerin altını çizer. Tanrı'nın itaat çağrısına İsa'nın yaptığı gibi boyun eğdiğimde, Tanrı *benim* Tanrım haline gelir ve böylece ben de Tanrı'nın hizmetkarı ve çocuğu olurum. Yalnızca bu şekilde, kendi irademle boyun eğdiğimde, Tanrı *benim* Tanrım olur. Böylece benim Tanrım olarak Tanrı'ya dair sahip olduğum sağlam bilgi, beninle ilgili irade unsurlarına, Tanrı'yla ilişkim söz konusu olduğunda irademi nasıl yönlendirdiğime bağlıdır. Vicdanımdaki Tanrı Ruhu'nun hüküm verici ve yönlendirici müdahalelerine karşı kendi irademle boyun eğmem gerekir. İrade-içermeyen bir yaklaşımla, benim Tanrım olarak Tanrı'ya dair sağlam bilgi sahibi olamam. *Eğer* Tanrı bize hayret verici bir biçimde görünmüş olsaydı, *o zaman* Tanrı'ya Tanrı olarak boyun eğerdik, diye düşünürüz kendi kendimize. Ancak bu, şüpheli bir yaklaşımdır, çünkü

bu yaklaşımla, kendimizi Tanrı üzerinde kavramsal karar verme yetisine sahip bir yargıç olarak konumlandırmış oluruz.

Tanrı'nın Ruhu'nun varlığından gelen kanıt, Tanrı'nın varlığına dair sorgulanamaz bir argüman doğurmaz. Bu durum problem teşkil etmez, çünkü kanıtın gerçekliği sorgulanamaz bir argümana bağlı değildir. Örneğin, şu anda uyanık olduğum inancıma dair sorgulanamaz bir argümanım yoktur (en azından aşırı şüpheci birinin sorusuna karşılık olarak), ama yine de şu anda uyanık olduğuma dair sağlam kanıtlarım vardır. Ayrıca bir argümanın sorgulanamaz olup olmadığı, karşılıklı etkileşim esnasında ortaya çıkan sorulara göre değişir. Bu şekilde kanıtın kendisi, etkileşimle-ilişkili değildir. Kanıta *sahip olmamız,* herhangi bir tür cevap *vermeyi* şart koşmaz. Dolayısıyla, bir agnostiğin soruları söz konusu olduğunda, sorgulanamaz bir argümanımızın olmaması bizi sıkıntıya sokmamalıdır. Bunun yerine, yalnızca mantıklı bir inançtan ziyade irade dönüşümü arayan bir Tanrı'ya, herkesi seven bir Tanrı'ya uyumlu bir kanıt tanımlamamız gerekir.

Gerçek Tanrı'ya bağlılık, açıklayıcılık açısından en üst seviyede değerde olabilir, en azından durumun sorgulandığı belli alanlarda. Böylesi bir bağlılığın kim olduğumuza ve neden var olduğumuza dair en iyi açıklamayı getireceğini öne sürebiliriz. Böylece tanrıcı inancın akla yatkınlığı, bazen bizi en iyi açıklamaya götüren yargıyla teminat altına alınmış bir yaklaşım olarak tavsiye edilir. Yine de, Tanrı'nın gerçekliğine dair temel kanıt, Tanrı'ya özgü Ruhun varlığını deneyimlemek meselesidir. Bu varlık, herhangi bir tür argüman değildir. Daha ziyade insanın yaşamı üzerinde Tanrı'nın otoriter çağrısıdır. Ve eğer bir çağrı nefreti körüklüyorsa, bu çağrı herkesi seven bir Tanrı'dan gelen bir çağrı değildir. Sahte tanrılar gerçek Tanrı'yla rekabet halindedir ve bu tanrılar, kendini düşünmeyen fedakârca sevgi standardı kullanılarak tespit edilir.

Bazı agnostikler Tanrı'yla ilgili olarak yalnızca "varoluş-argümanları" ile başlamamızı talep eder. Bu yanlış bir yaklaşımdır. Konu gerçek Tanrı olduğunda, öz, karakter ve değer gibi özellikler, yalnızca varoluş-argümanları uğruna parantez içinde bırakılmamalıdır. Mevcut yaklaşım bu özellikleri bir arada tutar, bununla birlikte Museviliğin/Hıristiyanlığın Tanrısı tarafından sunulan kanıtların açıklayıcı, psikolojik ve varoluşsal özgünlüğünü göz ardı etmez. Gerçek Tanrı'ya ilişkin hakiki varoluş-kanıtı, Tanrı'nın İsa aracılığıyla bizlere verdiği iyi haberlerin gerekli

bir öncülü değildir, daha ziyade bu iyi haberler *vasıtasıyla* ortaya çıkar. Tanrı'nın İsa'yla aktardıkları, Tanrı'nın Ruhu'nun hüküm verici ve yönlendirici gücüyle uyum içindedir. Tanrı'nın gerçekliğine ait uygun hüküm verme özelliği, Tanrı'nın bizim için yaptıklarının olumlu sonuçlarıyla kesişen, kendine özgü Ruhu'nun dönüştürücü çalışmasıyla gelir. Dolayısıyla, yalnızca varoluş-kanıtıyla değil, daha ziyade Tanrı'nın, İsa'nın getirdiği iyi haberler aracılığıyla yaptığı lütufkar kişisel çağrı anlamında, yaptıklarına ve yapmakta olduklarına bakarak konuyu ele almaya başlamamız gerekir. Böylece deizme ya da yalnızca kuru kuruya bir tanrıcılığa veya gerçek Tanrı'nın ve İsa'nın Babası'nın gerçekliği kadar sağlam olmayan inanışlara yönelme riskinden sakınmış olacağız. Sonrasında da Tanrı'nın tüm insanlara, hatta cahil olanlara bile İsa'nın iyi haberleri aracılığıyla sunduğu zarif uzlaşma teklifini, daha net bir şekilde göreceğiz. Bir insanın Tanrı'nın gerçekliğine dair kanıtları algılayabilmesi için çetrefilli argümanları anlayabiliyor olmasına gerek yoktur. Ve bu iyi bir haberdir.

Argümanlar bir kenara, İsa'nın getirdiği iyi haberlerin tanrıcı-olmayan geleneklerle yetişmiş insanlar arasında kaybolmasına da gerek yoktur. Tanrı'nın Ruhu'nun hüküm verici ve yönlendirici gücü, her gelenekten anlayışlı insanı, hatta bu Ruh'u henüz göğe yükselen İsa'nın Ruhu olarak kabul etmemiş insanların anlayışlı olanlarını bile değiştirmeye başlayabilir. Söz konusu iyi haberler bu insanlara gerçekten ulaştığında ve zamanı geldiğinde, Tanrı'nın Ruhu'nun yüreklerinde yaptığını, göğe yükselen İsa'nın Ruhu'nun işi olarak benimseme noktasına geleceklerdir. İsa'nın iyi haberlerinin temelinde insana argümanlardan ve dini geleneklerden çok daha derin işleyen bir güç vardır: Yaşayan Tanrı'nın Ruhu'nun değiştirici gücü.

Sonuç

Tanrı'nın yolunu izlemeye istekli kişi için eldeki kanıtlar biraz belirsiz ancak yeterli kanıtlardır. Bu kanıtlar insanı mütevazı kılmak ve toplumu alaşağı eden türde kibirli gösterişçilikten uzak tutmak açısından biraz belirsizdir. Kibrimizle, rahatlıkla bulabileceğimiz bir Tanrı'yı, kendimize hizmet eden bir metaya dönüştürürüz. Bu eğilim İsa'yı "bir işaret arayan günahkâr bir nesil bu" demeye itmiştir (Matt. 16: 4). Elimizdeki kanıtlar ölümün verdiği

eğitimle uyumludur: Amaç bizi ölümden ve yozlaşmadan kurtaracak yegâne Varlık'a güvenmeyi öğretmektir.

Ders şudur ki, gerçek Tanrı'nın yoluna girmek için, kendi yolumuzdan sapmamız gerekir. Zor bir görevdir bu, çünkü göremediğimiz bir Tanrı'ya güvenmek açısından sıkıntı yaşarız. Eğer bu görünmez Tanrı'ya güvenirsek, mutluluğumuzun ve mantığımızın risk altında olacağından korkarız. İşin gerçeği, mutluluğumuz ve mantığımız eğer Tanrı'ya güvenmezsek risk altındadır ve hatta ters gitmeye mahkûmdur. Ölüm, belirgin bir uyarı vazifesi görür. Güvendiğimiz Kurtarıcı olarak Tanrı olmadan bizi bekleyen, yalnızca ölümdür. Tanrı'nın yolundan gitmek için kendi yolumuzdan döndüğümüzde, Tanrı'yı ölüme ve yozlaşmaya karşı Kurtarıcımız olarak kabul ederiz. O zaman hiçbir şey, ölüm bile bizi yok edemez. İlk durumda ölüm bizi ya nihayetinde boş bir trajedi olan hayatlarla ya da bu dünyayı kurtarmak için onu beyhudeliğe tabi tutan bir Tanrı'yla baş başa bırakır. İkincisini ummaya başladığımızda bizi ebediyen, hatta ölümden yaşama doğru değiştirecek bir tür kanıta açık hale geliriz. Tanrı'ya umut bağlamak cesaretini bulduğumuzda, Platon'un haklı olduğunu göreceğiz: Felsefe doğru yapıldığında, bizi ölmeye ve ölüme hazırlar. Ayrıca bizi ihtiyaç duyduğumuz yegâne Varlık'a da götürür.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Herkesi-seven bir Tanrı, insanın ölmesine izin vermekle bir amaç taşıyorsa neyi amaçlıyor olabilir? Ölüm bir tür ikaz olabilir mi? Eğer öyleyse, bu ikazın amacı nedir?
2 Eğer kişisel bir Tanrı yoksa insan hayatının anlamı veya amacı hakkında anlatabileceğimiz en iyi hikâye nedir? Bu hikâye nihayetinde bir çaresizliği mi ortaya koyar yoksa buna karşı mı çıkar? İntihara karşı çıkar mı?
3 Herkesi-seven bir Tanrı'nın varlığının belli oranda anlaşılmaz veya gizli olduğunu düşünmek, mantıksal açıdan tutarlı mıdır? Eğer öyleyse, ilahi anlaşılmazlıkla Tanrı'nın amacı ne olabilir? Buradaki problem bizden kaynaklanıyor olabilir mi? Eğer öyleyse, nasıl?
4 Herkesi-seven bir Tanrı'nın gerçekliğini bilebilmeyi nasıl bekleriz? Bencilce eğilimlerimiz göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'nın gerçekliğini bilebilecek durumda mıyız? Veya ilahi

gerçekliği anlayabilmek için önemli bir değişime uğramamız gerekir mi?

5 Bencil ve riyakar davranışlarımız düşünüldüğünde, herkesi seven bir Tanrı mecbur olmasa bize yaklaşır mıydı? Eğer yanıt hayırsa, Tanrı'nın gerçekliğini kendi kendimize anlayabilmeyi bekleyebilir miydik? Bu konuda durumu kavramak açısından yeterli alçakgönüllüğe sahip miyiz?

Kaynakça

Camus, A. (1955) *The Myth of Sisyphus*, Çev. J. O'Brien. New York: Knopf.

Moser, P. K. (2002) "Cognitive Idolatry and Divine Hiding." İçinde D. Howard-Snyder, P. K. Moser (Der.), *Divine Hiddenness*. New York: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1997) *The Last Word*. New York: Oxford University Press.

Pascal, B. ([1660] 1995) *Pensées*, Çev. H. Levi. New York: Oxford University Press.

Plato (1969) *Phaedo*. İçinde *The Last Days of Socrates*, Çev. H. Tredennick. London: Penguin.

Russell, B. ([1903] 1957) "A Free Man's Worship." İçinde *Mysticism and Logic*. Garden City, NY: Doubleday.

— (1970) "The Talk of the Town." *New Yorker* (February 21), 29. Alıntı yapılan yer A. Seckel (Der.) (1986) *Bertrand Russell on God and Religion*. Buffalo, NY: Prometheus.

Selzer, R. (2000) "Interview." *Teen Ink* (Aralık).

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Moser, P. K. (2002) "Cognitive Idolatry and Divine Hiding." İçinde D. Howard-Snyder, P. K. Moser (Der.), *Divine Hiddenness*. New York: Cambridge University Press. (İlahi gizliliğin amaçlarını tanımlar.)

Pascal, B. ([1660] 1995) *Pensées*, Çev. H. Levi. New York: Oxford University Press. (İnsan iradesinin ilahi gizlilikle ilişkisini ortaya koyar.)

Russell, B. (1903 [1957]) "A Free Man's Worship." İçinde *Mysticism and Logic*. Garden City, NY: Doubleday. (Tesadüfi bir evrende yaşama dair saptamalar yapar.)

Dördüncü Kısım

Öne Çıkan Konular

Onaltıncı Bölüm

Kıtasal Din Felsefesi

Bruce Ellis Benson

Giriş

"Kıtasal din felsefesi olarak adlandırılmış bir düşünce sistemi, bir miktar yapay durur ve görece yeni bir fikirdir. Bir yandan büyük oranda analitik bir düşünce şeklidir ve Avrupa kıtasında yapılan felsefeyi (veya Avrupalı felsefecilerden esinlenen felsefeyi) sınıflandırmak için "kıtasal" terimini kullanan Anglo-Amerikan felsefeciler tarafından ortaya atılmıştır. Avrupa'nın önemli ölçüde farklı gelenekleri kapsıyor olması, genellikle gözden kaçar. Dahası, analitik ve kıtasal din felsefesi anlayışları, hem metot hem de çalışma alanı bakımından belirgin biçimde çeşitlilik gösterdiği için, kıtasal din felsefesi, analitik tartışmaların yalnızca "kıtasal" bir versiyonu olarak görülemez. Analitik felsefe büyük oranda dini inancın meşrulaştırılması ile ilgilenirken (ve böylece Tanrı'nın varlığı, kötülük problemi ve özgür iradeyi ilahi önceden bilme özelliğiyle bağdaştırma ihtimali hakkındaki kanıtlar ve argümanlar gibi konulara odaklanırken) kıtasal felsefeciler daha çok dini inancın ne olduğu, insanın Tanrı'dan uygun biçimde nasıl bahsedebileceği ve ne tür ilişkide olabileceği şeklindeki temel sorularla ilgilenir. Bunlara ek olarak, iki gelenek için fazlasıyla ortak olan bir soru da inanç ve mantık ilişkisidir.

Diğer yandan, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, Johann Fichte, Ludwig Feuerbach, Soren Kierkegaard, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Maurice Blondel ve Paul Ricoeur gibi daha eski dönemlerde yaşamış kıtasal figürler, büyük ölçüde din ve teoloji

üzerine yazılar yazmışken, Dominique Janicaud'nun *The Theological Turn of French Phenomenology* (Janicaud 2000) adlı eserinin 1991 baskısı ve günümüz Avrupa düşünce hayatında "dine dönüş" denilen durum, son birkaç on yılda çağdaş kıtasal din felsefesinin yeniden filizlendiğine işaret olarak kabul edilebilir.

Bu bölümde, hem alanımızın kısıtlı olması hem de güncel gelişmelerin kayda değer doğası göz önünde bulundurulduğunda, odaklanacağımız nokta öncelikli olarak bu çağdaş akımlar olacaktır. Ancak bu güncel tartışmaları tarihi bağlam üzerine oturtarak başlamamız gerekir. Bu amaçla, inanç, mantık ve benlik kavramlarının Kant, Edmund Husserl ve Heidegger tarafından örneklenmiş ilişkisini ele almak faydalı olacaktır.

İnanç, Mantık ve Ben Merkezcilik

Kant'ın inanç ve mantık konusunda derin bir belirsizlik içinde oluşu, gelecekteki kıtasal düşünce hayatı için birçok açıdan paradigmatik bir durum oluşturur. Aldığı çelişkili pozisyon (mantığın duruma hâkim olduğu veya ikinci planda kaldığı farklı durumları kapsayan pozisyon), kendisinden sonraki felsefeciler için ya takip edilen ya da eleştirilen bir yöntem olmuştur. *Critique of Pure Reason** adlı kitabında Kant, bilindiği gibi "*inanç* için yer açabilmek adına *ilmi* reddetmem gerekti" demiştir (Kant [1787] 1998: Bxxx). Bununla da inanca öncelik verir gibi görünmektedir, mantığın ise ya yeterlikle sınırlı olduğunu ya da kontrol altında tutulması gerektiğini (ya da her ikisini birden) ima eder. Ancak *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*** adlı eserinde inancın, mantığa boyun eğmesi gereği üzerinde durulur. Ve elbette Kant daha önceki dönemlerde, "heyecan (enthusiasm)" ve "dogmatizm" güçleri hakkında endişelenmiştir (Kant [1787] 1998: Bxxxiv); dolayısıyla böylesi bir fikir değişimi çok da beklenmedik bir durum değildir. Kant'ın sonraları benimsediği duruşun tutuculuğu konusunda ne düşünülürse düşünülsün, mantık, inanç karşısında net biçimde hâkimiyet kazanır, bu da (uygulamada) şu anlama gelir ki, Hıristiyan geleneğinden neyin beklenip neyin beklenemeyeceği konusunda belirleyici olan mantıktır.

---

* Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2003 (y.h.n.)

** Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Çev. Suat Başer Çağlan, Literatürk Academia, Konya, 2012 (y.h.n.)

Mantığın bu şekilde ayrıcalıklı tutulması, yarattığı sonuç itibariyle benliğin ayrıcalıklı tutulmasıdır ve benzer bir yaklaşım Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" adlıma kalesinde bulunabilir. Bu makalede Kant, kişi yalnızca kendi mantığına güvenerek hareket edebildiğinde "aydınlanma"nın gerçekleşeceğini şu cümlelerle iddia eder:. "Kendi anlayışınızdan faydalanmak cesaretini gösterin! Aydınlanmanın parolası budur" (Kant [1784] 1996b: 17). Kant bu formülü *Critique of the Power of Judgement** adlı eserinde de hemen hemen aynı şekilde tekrar ederken, otonom mantığın, insanın yargı yetisinin "başkaları tarafından yönlendirildiği" "mantığın heteronomisi"nin tam karşıtı olduğunu, net şekilde ortaya koyar (Kant [1790] 2000: 174-5). Onunla birlikte mantık, inanç üzerinde egemenlik kurmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin kendi mantığı başkalarının mantığından önce gelir. Yine de Kant'ın duruşunu karmaşık hale getiren nokta, Tanrı'nın (fenomenal bilgi için uygun bir obje olmaması nedeniyle) hiçbir zaman gerçek anlamda ortaya çıkmaması ve bu yüzden de insan anlayışının erişim alanında olmamasıdır.

Husserl, din üzerine görece daha az yazmış olmasına rağmen, fenomenolojisi çağdaş kıtasal din felsefecileri arasında birçok tartışmayı ateşlemiş temel bir felsefi ideali aydınlatıcı niteliktedir. Bu ideal en az Platon'a kadar gider, ancak en iyi biçimde Ortaçağ felsefecilerinin kullanıldığı ifadeyle tanımlanır, yani "*adaequatio intellectus et rei*" (kelimesi kelimesine, "aklın ve nesnenin yeterliliği"). Bu ideale ilişkin Husserl'ın versiyonu, amaçlılık ve sezgi bağlamında geliştirilebilir. Onun açıklamasına göre, bir objeyi algıladığımızda, bu objeyi bizim düşüncemizin objesi şeklinde bir "amaçlı yaklaşımla düşünürüz" ve böylece "sezinlemiş" oluruz. Husserl'a göre düşünce, "bilincin daima bir rolünün olması dolayısıyla" her zaman "amaçlı"dır (Husserl 1967: 13). Doğal olarak, bir şeyi amaçlayabilmemizin dereceleri vardır (Husserl'ın "sezgisel verilmişlik" diyebileceği durumun dereceleri); bu dereceler, bir objenin neredeyse "boş" bir sezgiyle algılanmasından, objenin bilinç için büyük oranda mevcut olduğu, kendisinin "orada olduğu", "doğrudan sezildiği" noktaya kadar uzanabilir (Husserl 1973: 57). Böylesi bir durumda, düşünme eylemi (*noesis*) düşünülen objeye (*noema*) eşdeğer olacaktır. Nihayetinde, ilim için ideal olan,

* Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul. (y.h.n.)

Husserl'ın "tüm prensiplerin prensibi" olarak adlandırdığı şeydir: "Bize aslen 'sezgide' sunulmuş olan her şey, varlık olarak sunulduğu şekliyle ve aynı zamanda *yalnızca varlık haliyle sunulduğu sınırlar dahilinde* kabul edilir" (Husserl 1983: 44). Bu durumda amaç, bir objeye dair bilgimizin izah edici herhangi bir unsur eklenmeden "arı" olmasıdır. Bununla birlikte, bu ideal ne kadar nötral görünürse görünsün, Emmanuel Levinas ve Jean-Luc Marion gibi sonraki dönem filozofları, sezginin yine de belli "sınırlarla" yönlendirildiğinin altını çizer, ki bu sınırları Husserl'ın kendisi de ima eder. Husserl'ın arayışında olduğu, sezgisel verilmişliğin arılığını ortadan kaldırma tehdidi yaratan bu sınırlardır, bu da şu anlama gelir ki, özne, bilinen obje üzerinde bir tür "kontrol" sahibidir.

Aslına bakılırsa Heidegger, Kant'ınkine benzer bir metot geliştirir, ancak kesinlikle tersinden olacak şekilde. Geçmişte, "Fenomenoloji ve Teoloji" (1927) başlıklı bir dersinde, inancın, Hıristiyan teolojisinin (ayrı bir "bilim" olduğu için) varsayımı (*positum*) olduğunu öne sürmüştür. Teoloji, inançtan doğar ve amacı da inancın beslenmesi ve açıklığa kavuşturulmasıdır. Buna paralel olarak, "*teoloji pozitif bir bilimdir ve böylelikle felsefeden kesinlikle farklıdır*" (Heidegger 1998c: 41). Teoloji inançla ilgilenir, felsefe mantıkla. "İnancın felsefeye ihtiyacı yoktur" der Heidegger, bir yandan da "bir *pozitif* bilim olarak, inanç *biliminin* ihtiyacı vardır" diyerek devam eder (s. 50). Teoloji, en azından temel kavramları açısından felsefenin "doğrulamasına" ihtiyaç duyar, felsefe "*yalnızca varlıksal olanın ve bilhassa Hıristiyanlık-öncesi temel teolojik kavramların içeriğinin düzelticisi olarak işlerlik gösterir*" (s. 52). Böylelikle felsefe, inanç ve teoloji karşısında üstünlüğü ele geçirir.

Heidegger "Hümanizm üzerine Mektup"unda (1946) ise bu duruşundan uzaklaşır. Dilin konuşanı tarafından kontrol edilemeyeceği veya sahip olunamayacağı gibi, Heidegger düşünceyi de bizim kontrolümüzün dışında görür: "Bunun aksine, düşünmek, kendisinin varlık tarafından öne sürülmesine izin verir, böylelikle varlığın hakiki yönünü söyleyebilir" (Heidegger 1998b: 239). Heidegger'in "çözümü" teolojik olarak, Tanrı'yı varlığın sınırları içine yerleştirir, çünkü "yalnızca varlığın hakiki yönünden (bu perspektifle) kutsal olanın özü düşünülebilir" ve "yalnızca ilahiliğin özün ışığında 'Tanrı' kelimesinin neyi işaret ettiği söylenebilir" (s. 267). Dolayısıyla felsefe kontrolü tamamen bırakmamıştır.

Diğer yandan Heidegger, "Metafiziğin Onto-teo-lojik Kurumu" (1957) adlı çalışmasında, felsefenin teoloji üzerinde kontrol sahibi olmasının gerçek önemini fark eder. Burada, ontolojik farklılığın, (kendisi "olmak" ile çeşitli "varlıklar" arasındaki fark) Batı metafiziğinin temelini oluşturduğunu ve bu farklılığın ayrı bir teolojik biçim aldığını öne sürmüştür: "Metafizik teolojidir, Tanrı hakkında bir saptamadır, çünkü ilahi varlık, felsefenin konusu içine girer. Böylelikle metafiziğin onto-teolojik karakteri daha da keskinleşerek şu soruya dönüşür: İlahi varlık felsefenin kapsamına, yalnızca modern felsefenin de değil, böyle bir felsefenin kapsamına nasıl girer?" (Heidegger 2002: 55). Sonuç olarak Tanrı, hem varlıklar zincirindeki nihai varlık hem de ilk sebep olarak metafiziğin nihai temelidir. Bu durum, ilahi varlık açısından onur duyulacak bir şey olmaktan uzak olmasının yanı sıra, şu anlama da gelir ki, "ilahi varlık, ancak felsefe kendi arzusuyla ve kendi doğası itibariyle onun felsefenin konusu olmasını gerekli kıldığında ve nasıl olabileceğine karar verdiğinde, felsefenin kapsamına girebilir" (s. 56). Bir başka deyişle, felsefe başından beri Tanrı'yı kontrolünde tutmuştur. "Tanrı", insan zihnine düşünebiliyorsa, yalnızca odur. Tabi ki bu "Tanrı", Hazreti İbrahim'in, Hazreti İsmail'in ve Hazreti Yakup'un Tanrı'sı değildir, "felsefecilerin soyut Tanrısıdır", insan ürünüdür. Heidegger şunu kabul eder: "İnsan bu tanrının önünde ne dua edebilir ne de onun için fedakârlıkta bulunabilir, karşısında ne huşu içinde diz çökebilir ne de müzik çalıp dans edebilir" (s. 72), çünkü insan yalnızca kendi kendisine tapıyor olacaktır. Felsefe bir kez daha inancın mantığa dönüştüğü bir tür hâkimiyet kurma girişiminde bulunmuştur.

Levinas ve Öteki

Felsefenin ötekini (ister insan ister ilahi varlık olsun) hâkimiyet altına alma girişimi, Levinas'ın başlıca ilgi alanıdır. Felsefeciler geleneksel olarak metafizik veya epistemolojik soruları öncelikli olarak ele alırken Lavinas, *etiğin* (ötekiyle olan ilişkinin) birincil felsefe alanı olduğunda ısrar eder. Kant'ın benliğin otonomisine vurgusu yerine Levinas, kişinin *heteronom* (bağımlı) hareket ederek doğru davranmış olacağını düşünür, böylece öteki, benim özgürlüğüme gem vuracaktır. Şurası açık ki, *Totality and Infinity* adlı çalışmasında, "Öteki'nin, yani ayrıcalıklı bir heteronominin

varlığı, benim özgürlüğümle çatışmaz, onu donanımlandırır" dediğinde Levinas, bambaşka bir özgürlük anlayışı taşıyordu (Levinas 1979: 88). Onun düşüncesine göre, ötekine hizmet ettiğimde özgürümdür. Ancak bu "öteki" kimdir? Levinas bu soruyu tam olarak yanıtlayamaz, çünkü öteki, "sınırlandırılmayı reddettiğinde varolan bir yüz" olarak belirir (s. 194). Yüz, karşılaştığımız şeyden anlam çıkarmak için kullandığımız fenomenolojik bilinç kategorilerine uymak yerine, tüm bu sınıflandırmalara karşı koyar. Hatta daha da anlaşılmaz şekilde, ötekinin paradigmatik figürü Levinas için, "kesinlikle savunmasız" olan benim üzerimde bir güç uygulayan dul eştir, öksüz çocuktur ve yabancıdır (Levinas 1987: 21).

Bu etik endişeler, din için de benzer şekilde önemlidir. Levinas'a göre öteki, "Tanrı'yla olan ilişkim açısından olmazsa olmazdır... Öteki, Tanrı'nın enkarnasyonu değildir, ancak tam da cisimsiz olduğu yüzünde, Tanrı'nın ortaya çıktığı mertebenin tezahürü vardır" (Levinas 1979: 78-9). Böylece, Tanrı'nın bizim için görünür olması, ötekiyle olan bu ilişkide yatar, bu da, bu ilişkinin Levinas için "dini" teşkil ettiği anlamına gelir. Elbette, insan ötekiyle olan ilişkinin, Tanrı'yla olan ilişkiyle iç içe geçirilmesi, yanıtlanması zor bir soru doğurur: Eğer ikisi de "ebediyen öteki" ise, bu durumda onları ayıran çizgiyi insan tam olarak nereye çizer? Levinas, ilk dönem yazılarında bu soruya yanıt olacak çok az bilgi verir. Bununla birlikte, "Tanrı ve Felsefe" adlı makalesinde bu durumu açıkça ortaya koyar: "Tanrı basit şekilde 'ilk öteki' değildir, ortalama mükemmelikte veya 'mutlak öteki' değildir, ama öteki dışındakidir, öteki türlü ötekidir, ötekinin ötekiliğinden önce gelen, ötekiliği olan ötekidir, ötekiyle olan etik bağdan önce gelendir ve her komşusundan farklı olarak, yokluk derecesinde aşkın olandır" (Levinas 1996: 141). Dolayısıyla Tanrı, varlığı hiçbir şekilde kısıtlanamayan en yüce ötekidir. Varlığı metafizik tarafından kusursuz biçimde izah edilen felsefecilerin tanrısının aksine "İncil'in Tanrı'sı, her şeyin ötesindeki varlığı, aşkın olanı işaret eder" (s. 130).

Jacques Derrida, Levinas'ın etik ve dini endişelerine hayli sempatiyle yaklaşırken hem ötekilik konusundaki abartılı kavramlandırmasını ve hem de geleneksel metafizik kategorilerin ötesine geçme girişimini eleştirir. İlk olarak, "Şiddet ve Metafizik" adlı çalışmasında Derrida, *yalnızca ben, ötekini bir başka "ego" olarak*

tanımlayabildiğim için ötekini "bir taş değil", bir insan "Öteki" olarak algılayabildiğimi iddia eder (Derrida 1978: 125). Ona göre, Levinas, Husserl'ın yaklaşımında yer alan öteki kavramının ötesine geçmeyi denemiştir. Husserl'da ise öteki, kısaca bana, benliğime benzer bir kavram olarak ele alınır. Ötekinin, yalnızca benliğin bir yansıması olarak ele alındığı herhangi bir kavramlandırma tehlike arz ederken, benzer şekilde ötekini, insan ötekini *insan olarak* değerlendirmeye değer kılan özellikleri kaybettirecek kadar çok ötekileştirmekte de benzer bir sakınca vardır. İkincisi ve çok daha önemli olanı, Derrida, Levinas'ın Yunan felsefesinin rasyonelliğini geride bırakıp bırakamadığını merak eder. Kişi felsefe yapmamayı denediğinde bile "yine de felsefe yapması gerekir" diyen Derrida, Yunan metafiziğinin köklü geleneğine çok şey borçlu olan bizlerin, bu kavramları kolayca bir kenara bırakamayacağımızı öne sürer (s. 152). Bir başka deyişle, Levinas'ın önerdiği gibi "başka türlü" düşünmek ne anlama gelebilir?

Levinas, felsefenin "diğer tüm söylemleri kendini haklı çıkarmaya zorladığını" ve "rasyonel teolojinin bile bu vassallığı kabul ettiğini" onaylasa bile ikinci suçlamaya boyun eğmeyi reddetmiştir. (Levinas 1996: 129). Bu durumda Levinas'ın "inanca" sığınacağı düşünülebilir, ancak o ısrarla "inanç/mantık" ikiliği anlayışının bile, inancı mantığın gerisinde tutarak, felsefe bağlamı üzerine inşa edildiğini söyler. Levinas benzer şekilde, Tanrı'nın veya vahiylerin felsefe yoluyla herhangi bir şekilde "evcilleştirilmesi"ne de karşı çıkar. (Derrida'ya) *"Felsefe yapmamak 'yine de felsefe yapmak' değildir"* diye sert bir yanıt verir (s. 148). Ancak Levinas mutlak ötekiliğe dair fikrinin öncüsü olarak, felsefeden yararlanır. Tanrı hakkında görüş oluşturmak için Platon'dan "varlığın ötesi" olarak İyi fikrini alıp kullanır. Dolayısıyla Tanrı, varlığa özgü ortak özelliklerle sınıflandırılamayan veya irdelenemeyendir. Levinas, Descartes'tan da Descartes'ın kendi zihni dahilinde bulduğu sonsuz Tanrı fikrini alır. Tıpkı Descartes'ın böylesi sonsuz bir Tanrı'yı hiçbir zaman "hayal edemeyeceği" sonucuna vardığı gibi, Levinas da Descartes'ın böyle bir Tanrı'yı algılamasının, Tanrı'nın insan bilincine "zorla girmesi"nin bir örneği olduğunu öne sürer. Ancak bu noktada bir problem doğar. Descartes'ın bir Hıristiyan olarak yetiştirildiği için sonsuz bir Tanrı fikrine sahip olmasının muhtemel göründüğü gibi, Levinas'ın Tanrı'sı da açıkça teolojik ve daha önemlisi Musevi görünmektedir. Gerçekten de Levinas

"Exodus 33'te söylendiği gibi, kendisini yalnızca işaretleriyle gösteren Yahudi-Hıristiyan maneviyatımızın açıklığa kavuşmuş Tanrısı" der (Levinas 1996: 359). Janicaud ise Levinas'ın görüşünde "fenomenolojinin, fenomenolojinin adını bile anmayan bir teoloji tarafından esir alındığını" iddia eder (Janicaud 2000: 43). Eğer Janicaud haklıysa, Levinas felsefe kisvesi altında, aslında teoloji yapıyor demektir. Ancak Janicaud'dan uzun zaman önce Derrida şu soruyu sormuştu bile (cevabını bilerek): " 'Teolojik bağlamından' (Levinas'ın büyük ihtimalle reddedeceği bir ifade) bağımsız olduğunda, tüm bu söylem çökmez mi?" (Derrida 1978: 103) Nihayetinde Levinas açıkça, inancı felsefenin tahakkümünden kurtarmak ve böylece "inanç için yer açmak" şeklinde formüle edilebilecek teolojik bir dava için felsefi dili kullanmış, temelinde teolojik bir düşünürdür.

Derrida ve Mesih

İnanç ve mantığa dair sorular, Levinas'tan daha derinden etkilenir hale geldikçe, Derrida'nın zihninde gitgide daha önemli hale gelmiştir. Bu 'Levinasçı endişe'yi dikkate alarak Derrida, "dekonstrüksiyon"un (yapısöküm) her zaman adalet dağıtmakla ilgili olduğunu öne sürer ve "*dekonstrüksiyon adalettir*" diyecek kadar ileri gider (Derrida 2002a: 243). Elbette Derrida'ya göre adalet daima geciktirilir ve ertelenir, bu demektir ki adaletin bize geleceği gösteren "mesihvari" bir yapısı vardır. Benzer şekilde dekonstrüksiyon, bu mesihvari mantığın vücuda gelmiş halidir. "Dekonstrüksiyon" tanımlanması zor bir kavram olsa da, Derrida bunun gerçek bir "metot" olmadığı konusunda son derece katıdır; ona göre dekonstrüksiyon daha ziyade, formüller ve inançlar daima yetersiz olduğu için, tüm bu formüllerin ve inançların sorgulanması, modifiye edilmesi ve yeniden formüle edilmesi olasılığıdır. "Hukukun Gücü"nde Derrida, dekonstrüksiyonun, hukukun adalete hizmet edip etmediğini sürekli sorarak adalete hizmet ettiğini öne sürer. Derrida'ya göre adalet, yapısı sökülemeyecek kadar kesin bir tür düzenleyici idealdir. Adalet sağlamak, öteki için sonsuz sorumluluk almak anlamına geldiği için, hukukun amacı adaleti vücuda getirmek iken, yasalar adaleti somutlaştırmayı amaçlayan kusurlu girişimler olmaktan öteye gidemez. Bu kusurluluğu göz önünde bulundurarak, Derrida daha yüksek bir sorumluluk duygusu ve özen çağrısı yapar.

Derrida'nın adalet endişesi, doğası itibariyle hem etik hem de dinidir ve *The Gift of Death* adlı çalışmasında bu iki yönü birbirine bağlar. Hıristiyan etiğinin, kült olanın esrarengizliği ve gizemi yerine, açıkça sorumluluğu getirdiğini öne süren Jan Patocka'ya yanıt verirken, Hıristiyanlığın özünde benzer şekilde gizemli bir şeyler olduğunu söyler. Anca ketik sorumluluğun evrensel bir kural olmaktan ziyade nihayetinde tekil ötekine karşı olduğunu iddia ettiği için, bu sorumluluğun tam olarak nerede yattığını belirlemek güçtür. "Donner la mort" (kelimesi kelimesine tercüme edildiğinde "ölüm vermek"), intiharın üstü kapalı Fransızca ifadesidir, ancak Derrida bunu, insanın kendisini öteki için feda etmesi olarak yorumlar. Ona göre Hıristiyanlığın kalbinde böylesi bir fedakârlık vardır. Diğer yandan bunun gerçek bir fedakârlık olması için, gizli yapılması gerekir. Hazreti İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmeye niyetlenmesine Kierkegaard'ın getirdiği açıklamayı yeniden yorumlayan Derrida, Hazreti İbrahim'in, bu davranışını hukuka göre "açıklayamayacak" olması bağlamında, gizli davranmaya mecbur kaldığını öne sürer. İnsanın kendi oğlunu öldürmesi, en yumuşak şekliyle ifade etmek gerekirse, bütün ahlak yasalarına göre hayli sorumsuzca bir davranıştır. Ancak Derrida'ya göre bu gizlilik (ve feda etme) tüm etik eylemlere atfedilebilir. İnsanın konuştuğu an, "karar verme ihtimalini veya hakkını kaybettiği" andır. Böylece her karar, temelinde, aynı anda yalnız, sessiz ve sır olarak kalacaktır" (Derrida 1996: 60). Derrida'ya göre sorumluluk, özünde bir çıkmaz halindedir, çünkü insanın davranışı için hesap vermesiyle (etik, evrensel olan) vermemesi (etik olmayan, tekil) arasında bir yerdedir. Dahası, ne ahlak ne de inanç iktisadi bir alışveriş olarak nitelendirilebilir. Tanrı İbrahim'i ödüllendirse de, kaybını "ona geri vermez". İbrahim, yalnız ve yalnız oğlunu feda etmeye hazır olduktan *sonra* (herhangi bir ödül umudu olmadan), ödüllendirilir. Buradaki mantık hediye verilmesindeki mantıktır; herhangi bir şey hiçbir hesap veya beklenti olmadan verilir, dolayısıyla da gerçek bir fedakârlıktır. Derrida elbette böylesi bir hediyenin yalnızca zor olmadığını, aynı zamanda "imkânsız olduğunu", "hatta imkânsızlığın sembolü" olduğunu fark etmektedir (Derrida 1992b: 7). Ona göre, Hıristiyanlığın bütün yapısı (hem Hıristiyan ahlakı hem de inancı) bu mantığa benzer şekildedir. Yahut da yalnızca böyleymiş *gibi görünür*. Derrida *The Gifth of Death*'i ucu açık bir soruyla bitirir: İsa'nın havarile-

rine yapmalarını emrettiği gibi (Matt. 6) gizlice vermek, nihayetinde bir hediye olur mu, yoksa karşılığında *daha bile fazlasını* almanın hesapçı bir yolu mudur?

Kişi bu soruyu nasıl yanıtlarsa yanıtlasın, Derrida'nın ta kendisinin herhangi bir spesifik "Mesih inancı" mantığını (Hıristiyan, Musevi veya İslami) fazlasıyla sert ve kesin bularak reddettiği açıktır. O da bunun yerine herhangi bir spesifik mesih şart koşmayan, böylece genel anlamda anlamda mesihvari olan ucu açık bir inanç türü arayışına girer; bunu da "tam bir sürpriz olarak" gelen, "ötekinin gelişine veya geleceğe açılış" olarak tanımlar (Derrida 2002a: 56). Ayrıca bilhassa "dogmatik olmayan bir dogma çiftinden bahseder.. din olasılığını, din olmadan 'tekrarlayan' bir *düşünmek eylemi*" (Derrida 1996: 49). Bunun, dinin "dogmatik olmayan" bir versiyonu olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Derrida'nın "kimsenin hakkında bir şey anlamadığı dinim" demesi sürpriz olmaz. Ayrıca, "Ateist sayılmam için oldukça haklı sebepler var" demesine rağmen "dua ederim, dua etmeyi hiç bırakmadım" da demiştir. (Derrida 1993: 154-5, 56). Tıpkı Augustine gibi Derrida da kendisini, "Tanrı'mı sevdiğimde neyi severim?" sorusuyla boğuşurken görür. Kant'ın inanca yer bulma arzusuyla, kendi mantık çerçevesinde ilgi çekici bir yolla bir din kurgulama girişimini bir araya getirirken, inancı destekler, bir yandan da "bildiğini iddia eden" ve böylece "inanç ile bilgi arasındaki farkı görmezden gelen" herhangi bir "dogmatik inanç" türünü eleştirir (Derrida 2002a: 49). Dahası, tıpkı Kant gibi O da doğası itibariyla incelikle ahlaklı olan bir inançla ilgilenir. Fazlasıyla dogmatik olmak köktendinciliğe götürebilen bir tehlike olsa da, inancın da bir inanma "objesi" olmalıdır gibi görünmektedir. Veya bunu Derrida'nın kendi yaklaşımıyla ortaya koymak gerekirse, ona göre tehlike, karar verilemezliğin kararsızlığa dönüşme riski taşımasıdır. Bunun da ötesinde, kesinliği korumak adına bu kadar endişe duyan biri için, somut bir Mesih inancının mantığını kendine mal etmek, mesihe dayalı inançların tekilliğini görmezden gelmek anlamını taşır. İlginç şekilde genellikle bir tür "rölativist (göreci)" olarak algılanmış olmasına rağmen, Derrida'nın adaleti ve inancı hiçbir zaman yeterince somut bir hal alamayacakları kadar ideal ve aşkın bir hale getirip getirmediği sorusu da sorulabilir. Nihayetinde, bu durumda mantığın gereklerinin, onun için inanç ihtimalini ortadan kaldırdığı söylenebilir. Her ne

kadar Derrida inancın destekçisi gibi görünüyor olsa da, bu inanç daima "gelmesi beklenen" bir inançtır, dolayısıyla da hiçbir zaman gerçekleşmeyecek gibi görünen bir inançtır.

Marion ve Putperestlik

Marion'un Roma Katolikliğine bağlılığı, hem teolojik hem de felsefi yaklaşımları açısından belirleyici görünse de inanç ve bilgi arasındaki farka Derrida kadar uyum sağlamış görünmektedir. Levinas ve Derrida'da gördüğümüz tartışmaların çoğu, Marion'da idol ve idolün ikondan farklılaşması bağlamında yeniden ele alınmıştır. Daha The Idol and Distance adlı eserinde Marion, Friedrich Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" ilanını, felsefecilerin tanrısının ölümü olarak yorumlar –başka deyişle, "canlıyken bile 'Tanrı' olduğunu iddia etme hakkı dahi olmayan" bir idolden fazlası olmayan bir tanrının ölümüdür bu (Marion 2001: 1). Marion bir dizi benzer onto-teolojik tanrı tanımlar: Platon'un İyi'ye dair formu, Aristo'nun "kendini düşünen düşüncesi", Platinus'un Bir'i, Kant'ın "ahlaki kurucusu" ve Hegel'in Tin'i. Heidegger'in "acaba Hıristiyan teolojisi bir gün havarilerin sözünü ciddiyetle ele almaya ve böylece felsefe kavramını saçmalık olarak değerlendirmeye karar verecek mi?" (Marion 1998a: 288) şeklindeki retorik sorusunu alıntılayan Marion, şöyle iddia eder: "Felsefenin bir saçmalık olduğu önermesini ciddiye almak, bizim için ilk olarak (ama sadece bununla kalmayarak) onto-teolojinin "Tanrı"sının, kati suretle bir idole eşdeğer olduğunu ciddiye almak demektir" (Marion 2001: 18).

Böylece idoller ve ikonlar arasındaki ayrım, *God Without Being* [Varlığı Olmayan Tanrı] için merkezi önem kazanır. İdol bize, tıpkı bir ayna gibi bizi yansıtır ve bize yine kendimizi işaret eder. İdol kesinlikle bakışı tatmin edendir, çünkü kendisini görmeyi amaçlayan bilince yeterli görünür. Bunun aksine, "ikon, görünür olanı ortaya koyarak bakışları toplar... görünmeyenle azar azar doygunluğa ulaşır (Marion 1991: 17). Sonuç olarak, ikon kendimizden dışarı bakmamızı sağlayan bir pencere gibidir. Paul, İsa'yı Tanrı'nın "ikonu" olarak adlandırdığı için (Col. 1: 15), Marion onun, tüm ikonlar için "norm" olduğu çıkarımını yapar; bu ikonlar Marion'a göre, "doygunluğa ulaşmış fenomen" örnekleridir. Husserl'ın "tüm prensiplerin prensibi"nin, insan zihninin olduğu

gibi görünmesine imkân tanıdığı objenin, zihnin "sınırları dahilinde" olduğunu daha önce söylemiştik. Bu son sınırlamanın aksine Marion, bazı fenomenlerin zihnin sınırlarını "aştığını" öne sürer. Buradaki problem, sezginin, önünde ortaya çıkan her şeyi algılama yetisinin olmamasıdır. *Yeterliliğin* eksikliği objeyle değil *subjeyle* ilgilidir. Doyuma ulaşmış fenomenin çeşitli türleri olsa da Marion bilhassa "ifşaat" ile ilgilenir. Diğer yandan, durumu daha net ortaya koymak açısından, Kant'ın "üzerinde düşünülebilecek çok fazla şeyle donatan" "estetik düşünce" analizine başvurur, bu analizi o kadar çok konuyla teçhiz eder ki, "hiçbir belli düşünce veya kavram yeterli olamaz" (Marion 2000: 196). Tıpkı Platon'un mağaradan kaçan insanının güneşten "gözünün kamaşması" gibi, sezgi de tam bir aşırılığa mağlup olur. "Bazı şeylere bakıldığında kaldırılamaz gelir, çünkü haddinden fazla ağırlığı vardır... Burada ağır basan durum mutsuzluk, acı veya yokluk değildir, bunun yerine haşmet, haz ve aşırılıktır" (s. 200). Sonuç olarak, ego merkezsizleşir ve doyuma ulaşmış fenomenin her şeyi açığa vuran gücüyle, kontrolü kaybeder.

Marion "çifte putperestlik"ten bahsettiğinde, putperestliğin ilk biçimi açık şekilde onto-teolojidir. Bu anlamda Heidegger, Marion'un yandaşıdır. Ama O, Heidegger'i kendi putperestlik versiyonunu getiren biri olarak yorumlar: "Metafiziğe has putperestliğin ötesinde *bir başka* putperestlik daha işlerlik gösterir, bu putperestlik böylesi bir Varlık düşüncesine özgüdür" (Marion 1991: 41). Heidegger'in sonraki dönem çalışmalarında "Hümanizm üzerine mektup" çalışmasında gördüğümüz gibi, Tanrı hâlâ "Varlık"a tabi haldedir. Buna karşılık Marion "Tanrı'yı herhangi bir kıstas olmadan düşünmek ister, Varlık'tan gelen kıstaslar bile olmadan" (s. 45). Hamlesi Levinas'ın "başka türlü" düşünme girişimine çok benzer. Marion Tanrı'yı, varlık bağlamında düşünmek yerine *agape* [kutsal sevgi] açısından düşünmeyi önerir, bu anlayışta Tanrı bize bir *armağan* olarak gelir ve kontrol edilemez. Zihnin sınırları ve zihne neyin görüneceğini bu sınırların kontrol etmesi konusunda Husserl'den ayrılan Marion, daha bile belirgin şekilde "verilmişliğin", fenomenolojinin merkezinde bulunduğunu öne sürer ve bunun neticesinde "fenomen, kendini verdiği ölçüde tezahür eder" (Marion 2002a: 248). Marion, fenomenolojik verilmişliğin kesinlikle zihinden önce geldiğini öne sürer (bu da zihin tarafından kontrol edilemeyeceği anlamına gelir). Aslında,

Tanrı'nın çağrısı, egoyu etkin şekilde dünyanın merkezindeki yerinden eder. Bir *-interloque*'a (aracıya)- çağrı yaptığında, yanıt vermem için çağrı yapar. Böylece tuhaf bir tersine dönüş olur, uslamlayışım "özerkliğini kaybeder ve şaşkınlığa düşer", bu da "interloque'un kavrayışını" tam ve uygun bir yeterlilik anlamında "engeller" (Marion 1998: 201).

Tanrı'yla doğru şekilde iletişim kurmak, hem münasip bir sessizliği hem de "verilen hükümlerin övgüye boyun eğdiği" bir konuşmayı gerektirir, bunun anlamı "inanç ne konuşur ne de saptama yapar" şeklindedir (Marion 1991: 106, 183). Burada Marion açık şekilde negatif teoloji yönünde hareket eder. Ve Marion'un negatif teolojiye (veya *negatif yöntem* olan "*demezcilik*"e) dönüşü, Derrida'nın negatif teoloji tartışması bağlamına yerleştirilmelidir. Derrida, henüz daha "*Differance* [Fark]" adlı makalesinde, düşüncelerinin zaman zaman "negatif teolojiden neredeyse ayırt edilemez" olduğunu kabul etmiştir. Diğer yandan, dekonstrüksiyon ve kendi *differance* fikri ("farklılaşmak" ve "ötelemek" fikirlerini birleştiren yaklaşımı), mevcudiyetin yüksek ihtimalle zihinde olmasıyla, dolayısıyla da genel olarak düşüncede ve dilde olmasıyla ilgilenirken, negatif teoloji, bilhassa "varlığın özünün ve varoluşun sonlu kategorilerinin ötesinde bir süper-gereklilik" ileri süren teolojik dille ilgilenir (Derrida 1982: 6). "Konuşmaktan Nasıl Kaçınılır: Ret" adlı çalışmasında Derrida, negatif teolojinin mantığını, öncelikle de bir sav haline gelerek neticelenen açık reddini dikkate alır. Negatif teoloji, Platon'un "varlık ötesi" kavramının mantığını takip eder görünür. Nitekim, Platon gibi Dionysius da "Tanrı, İyi'yi aşan İyi'dir ve Varlık'ı aşan Varlık'tır" der (Derrida 1992a: 113). "Sauf le Nom"da Derrida, "apofatik* yüreklilik"e dair bu mantığı, "mantıken daha ötesine geçilmesine izin verilen mantık" olarak nitelendirir. "Bu, bütün negatif teolojinin ana özelliklerinden biridir: Limiti aşmak, daha sonra sınırı geçmek." Ancak aynı zamanda, "negatif teoloji tanımı, yönelimi itibariyle kendini bütün sezgisel bolluktan arındırır" ve netice olarak "söylemin *kenosis*'i** [boşalması]" haline gelir. Bu durumda negatif teoloji, Husserl'ın *yeterliliğinin* tersidir: "Tam bir sezgi" değildir, ama "boş veya sembolik bir niyetlenmedir" (bir "yetersizliktir") (Derrida 1995: 36, 50).

---

* Tanrı'yı olmadığı şeyler yoluyla tanımlayan teoloji. (ç.n.)

** Hıristiyan teolojisinde insanın kendini kendi iradesinden arındırması ve bütünüyle Tanrı'nın iradesine bırakması. (ç.n.)

Derrida –nihayetinde– yalnızca "sav ve olumsuzlaması" olduğunu düşünürken, Marion bunların ötesine geçen "üçüncü bir yol" ortaya koymak peşindedir. Onun açıklamasına göre "övgünün dili kendi oyununu oynar" (Marion 2001: 193). Derrida, negatif teolojinin Tanrı'yı "üstün, anlaşılmaz ve tanımlanamaz bir varoluş şekli olarak" metafiziğe geri ittiğini iddia etiğinde (Derrida 1982: 6), Marion, "negatif teolojinin, temelde, ne bir hüküm vermeyi (predication) ne de Varlık'ı hedeflediği için bir 'süpergerekliliği' yeniden oluşturmayı" amaçlamadığını söyleyerek yanıt verir (Marion 2001: 230). Derrida'nın mı yoksa Marion'un mu haklı olduğu, "hyperousios"tan [Tanrı'nın, varlığın özünün ötesinde olduğunun söylenmesi] nasıl anlam çıkardığımıza bağlıdır. (Bu) Tanrı'yı bütünüyle Varlık'ın dışında (Marion'un görüşü) veya diğer tüm varlıklardan ne kadar uzak tutulursa tutulsun, en yüksek muhtemel varlık olarak görmek (Derrida'nın görüşü) meselesidir. Marion, hüküm vermenin doğru ve yanlış mantığının ötesine geçen bir övgü dili olasılığı önerir. Ancak Derrida karşılık verir: "Yaygın şekilde hüküm verici bir doğrulama olmasa bile, methiye [övgü], hüküm verici bir doğrulamanın tarzını ve yapısını korur" (Derrida 1992a: 137). Derrida "katıksız" bir duanın (hiç kimseye yöneltilmeyen) mümkün olduğunu düşünse de, övgünün belli bir Tanrı'ya belli nitelikler atfetmesi gerektiğini düşünür. Ancak övgü bir yana, duanın bile nasıl bu kadar yönelimsiz olabileceğini düşünmek güçtür. Dolayısıyla Marion'un, bir üçüncü yolu ikna edici şekilde nasıl ortaya koyabileceğini tahmin etmek de güçtür.

Bir negatif teoloji, belli bir dini yönelime (Hıristiyanlık veya diğer dinlere) ne ölçüde sahip olursa, belli bir dini geleneğe o ölçüde yerleştirilebilir (bu bağlam içinde ne derece alışılmadık veya "doğru kabul edilene aykırı" olursa olsun). Ancak bu problem bizi Marion'un yüzleştiği bir başka probleme götürür. Çünkü O da *interloque*'a yapılan "çağrı"nın kaynağının, benzer şekilde radikal biçimde belirsiz olduğunda ısrar eder. Onun ifadesiyle, "mevcudiyet bağlamında Tanrı'yı bilmemek ve isimlendirmemek gereği, Hıristiyan teolojisinin bütünlüğünü bozup başka yöne götürür" (Marion 2002b: 150). Önemli bir nokta olarak, Marion, objenin (bu olayda Tanrı'nın), bizim tarafımızdan konulan herhangi bir sınırlamanın dışına taşarak insan bilincine göründüğünü ısrarla söyler. Ve bu açıdan kendisinin Derrida'ya göre daha net bir fe-

nomenolojik yaklaşım içinde olduğunu düşünür. Gerçi Derrida da "çağrının katıksız bir biçiminin" olup olamayacağını sorgular (Derrida 1992b: 52) ve Marion'la tartışma halinde, fenomenolojinin daima "sınırlar" veya Husserl'ın ifadesiyle "ufuk çizgisi" gerektirdiğinde ısrar eder (Derrida 1999: 66). Buna alternatif olarak, Janicaud, Marioun'u, fenomenolojik ufkunu teolojiden ithal etmekle suçlar, öyle ki "tüm inkârlara rağmen, fenomenolojik tarafsızlık bir kenara bırakılmıştır" (Janicaud 2000: 68).

Tanrı yeterince bilinemiyor veya isimlendirilemiyor olsa bile, bu durum O'na dair *hiçbir* bilginin veya kimliğin mümkün olmadığı anlamına gelmez. Görünen odur ki, Tanrı'yla ilgili bazı iddiaların mümkün olması gerekir ve bu iddialar O'nunla ilgili her tür konuşmada muhakkak ima edilir. Ama, eğer Marion, unvanlandırma-manın "*yokluğa dair bir pragmatik teolojiyle* sonuçlanacağı" konusunda haklıysa (Marion 2002b: 155), o zaman teolojinin ne gibi bir kapsamı olabilir? Dahası, eğer hiçbir hükme ulaşmak veya isimlendirme yapmak mümkün değilse, bu durumda idolü ikondan ayıran nedir? Ayrıca bu ayrım kesin olarak korunabilir mi? Verilen hükmü hemen reddetmektense üzerinde yeniden düşünmek daha iyi olabilir. Eğer Aristo, felsefenin hayret duygusu içinde veya Marion'un şaşkınlık dediği durumda başladığı konusunda haklıysa, bu durumda verilen hüküm, belki de *hiçbir zaman* her şeyin kusursuz bir yeterlilikle bilindiği "kavrama" noktasına ulaşmaz. Bu durumda, hayretin yerine yalnızca teori yerleştirilmeyecek (Aristo olsa böyle yapardı), hayret daima Tanrı'yla ilgili hüküm verme ve anlama deneyiminin bir parçası olarak kalacaktır. Tanrı'yla ilgili söylenebilecek hiçbir şey tam bir yeterlilikte olmayacaktır, bu doğru. Ama hükmün sınırları anlaşıldığında, övgü tam bir sonuca ulaşır. Dolayısıyla, kendi kendisinin farkında olan, her şeyi doğru ölçüde hesaba katan bir hüküm ortaya çıkar (Vaftizci Yahya gibi); bu, hiçbir zaman kavranamayana "şahitlik eden" bir hükümdür.

Sonuç

Marion'la birlikte, felsefeyi yeniden Kant ve Heidegger tarafından ortaya konmuş problemin içinde buluruz –inancın mantıktan ne kadar "bağımsız" olduğu sorusu. Dahası, Marion getirdiği yaklaşımın sonucu olarak, benzer şekilde Husserl'in ortaya attığı

soruya da geri dönmüş olur: Fenomen, insan zihnine, mantığın dayattığı herhangi bir sınırlandırma olmadan doğrudan görünebilir mi? Sonuç olarak da kıtasal din felsefesi bu noktadan nereye ulaşır?

Gidilecek yönlerden biri Marion'un ortaya koyduğu yoldur; O, inancı hem mantığın hem de zihnin ufkunun kontrolünden kurtarmaya çalışır. Diğer Fransız felsefeciler de (çalışmaları daha yeni İngilizce'ye çevrilmiş olanlar) benzeri bir yol izlemiştir. Örneğin, *The Word and the Cross* adlı çalışmasında Stanislas Breton, haçın "mantığı"nın, dünyanın aklıyla büsbütün çeliştiğini ve "ahmaklık"ı temsil ettiğini öne sürer. Benzer şekilde, *I am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*'de Michel Henry, "yaşamak yalnızca dünyanın dışında bir yerde, bir başka Hakikatin hüküm sürdüğü bir yerde mümkündür" diye iddia eder (Henry 2003: 30). Ve Jean-Louis Chretien de *The Call and the Response* adlı eserinde, Tanrı'nın çağrısının merkezi konumunu ön plana çıkarır, çağrının insan mantığının doğruluğunu kaçınılmaz olarak sorguladığını öne sürer.

Gianni Vattimo ise çok farklı bir yöne ilerleyerek, yalnızca yapısını kenotik (İsa'nın insan olabilmek için bir takım tanrısal özelliklerden vazgeçmesi) gördüğü için, kendini inancı benimseyebilir halde bulur. Vattimo, inanç için yer açmak adına mantığı sınırlandırmak yerine, *Belief* adlı çalışmasında, Hıristiyan inancının kendisinin "zayıf" olduğunu ve enkarnasyonun da bu zayıflığa örnek teşkil ettiğini öne sürer. Ateist Marksist Slavoj Žižek de benzer bir yaklaşımla, Hıristiyanlığın asıl mantığının "Hıristiyanlığın ortaya çıkması için ölmesi gereken İsa gibi, kendini feda etmeyi gerektiren" bir yapıda olduğunu söyler (Žižek 2003: 171). Hıristiyanlığın nihai amacı, kendi kendini yenmektir. Žižek kadar ateist olmasına rağmen Alain Badiou, St. Paul'ü "*evrensel tekillik*"e dair bir düşünür olarak benimser (Badiou 2003: 13). Paul'ün hamlesini, Yahudi kanunlarıyla Yunan mantığı arasında radikal bir ayrılık yaratmak olarak algılayan Badiou, Paul'ün yeni evrensel düzenini, Levinas, Derrida ve Marion'un yaklaşımlarındaki kesinlik vurgusuna karşı bir duruş olarak görür.

Bu durumda, çağdaş kıtasal din felsefesi, Kant, Husserl ve Heidegger tarafından ortaya konmuş konulara dair süregiden bir tartışma olarak görülebilir. Pozisyonunu almış halde beklediği nokta, bugün itibarıyla böylesi bir noktadır.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Eğer felsefenin uzun zamandan beri Tanrı'yı kısıtlama eğilimi vardıysa (Tanrı'nın varlığı veya ortaya çıkma yeteneği bağlamında), bu durumda son dönemdeki kıtasal felsefeciler bu eğilimi yenmek açısından ne derece başarılıdır?
2 Levinas gerçek anlamda geleneksel metafizik kavramların/amaçların ötesine geçebilmiş ve "başka türlü" düşünmek adına alternatif bir alan yaratabilmiş midir? Tanrı'nın bütünüyle "ötekiliği" üzerine yaptığı vurgu, Tanrı'ya dair geçerli bir tecrübe olasılığını ne derece etkin biçimde azaltır?
3 Derrida'nın "dinsiz din" kavramı, "Tanrı'yı içine alma" anlayışının felsefe bağlamında ifade edilmiş halinden mi ibarettir? Bu anlamda Derrida Kant'a ne ölçüde benzer?
4 Marion hüküm vermenin yerine övgüyü koyarak ne kazanır ve ne kaybeder? "Doyuma ulaşmış fenomen" fikri, teolojiyi yeniden düşünmek adına ne derece yardımcı olur?
5 Levinas, Derrida ve Marion'un radikal ötekilik, karar verilemezlik ve mevcut olmama konularında getirdiği yaklaşımlar, çeşitli tiplerdeki kökten dincilik gibi küresel dini ve siyasi olaylarla ne açıdan ilgilidir?

Kaynakça

Badiou, A. (2003) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Çev. R. Brassier. Stanford: Stanford University Press.

Breton, S. (2002) *The Word and the Cross*, Çev. J. Porter. New York: Fordham University Press.

Chrétien, J. -L. (2004) *The Call and the Response*, Çev. A. A. Davenport. New York: Fordham University Press.

Derrida, J. (1978) "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas." İçinde *Writing and Difference*, Çev. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press. İlk basım 1964.

— (1982) "Différance." İçinde *Margins of Philosophy*, Çev. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press. İlk basım 1968.

— (1992a) "How to Avoid Speaking: Denials", Çev. K. Frieden. İçinde H. Coward, T. Foshay (Der.), *Derrida and Negative Theology*. Albany, NY: State University of New York Press. İlk basım 1987.

— (1992b) *Given Time I: Counterfeit Money*, Çev. P. Kamuf. Chicago: University of Chicago Press.

— (1993) *Circumfession*. İçinde G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.

— (1995) "Sauf le Nom." İçinde T. Dutoit (der.), *On the Name*. Stanford: Stanford University Press. İlk basım 1993.
— (1996) *The Gift of Death*, Çev. D. Wills. Chicago: University of Chicago Press. İlk basım 1992.
— (1999) "On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion." İçinde J. D. Caputo, M. J. Scanlon (der.), *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
— (2002a) "Force of Law: The 'Mystical Foundation' of Authority." İçinde G. Anidjar (ed.), *Acts of Religion*. New York: Routledge. İlk basım 1989.
— (2002b) "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone." İçinde G. Anidjar (der.), *Acts of Religion*. New York: Routledge.
Heidegger, M. (1998a) "Introduction to 'What is Metaphysics?'" Çev. W. Kaufmann. İçinde W. McNeill (der.), *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
— (1998b) "Letter on Humanism", Çev. F. A. Capuzzi. İçinde W. McNeill (der.), *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
— (1998c) "Phenomenology and Theology", Çev. J. G. Hart, J. C. Maraldo. İçinde W. McNeill (der.), *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
— (2002) "The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics." *Identity and Difference*, Çev. J. Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press.
Henry, M. (2003) *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, Çev. S. Emanuel. Stanford: Stanford University Press.
Husserl, E. (1967) *The Paris Lectures*, Çev. P. Koestenbaum. 2. basım The Hague: Martinus Nijhoff.
— (1973) *Cartesian Meditations*, Çev. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
— (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*, book. 1, *General Introduction to a Pure Phenomenology*, Çev. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff.
Janicaud, D. (2000) *The Theological Turn of French Phenomenology*, Çev. B. G. Prusak. In *Phenomenology and the "Theological Turn:" The French Debate*. New York: Fordham University Press. İlk basım 1991.
Kant, I. ([1793] 1996a) *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. İçinde *Religion and Rational Theology*, Çev. ve der. A. W. Wood, G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
— ([1784] 1996b) "What is Enlightenment?" İçinde *Practical Philosophy*, Çev. ve der. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
— ([1781/1787] 1998) *Critique of Pure Reason*, Çev. ve der. P. Guyer, A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
— ([1790] 2000) *Critique of the Power of Judgment*, Çev. P. Guyer, E. Matthewsand der. P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Levinas, E. (1979) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Çev. A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff. İlk basım 1961.
— (1987) *Collected Philosophical Papers*, Çev. A. Lingis. Dordrecht: Kluwer.
— (1996) "God and Philosophy." İçinde A. T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi (der.), *Basic Philosophical Writings*. Bloomington, IN: Indiana University Press. İlk basım 1975.
Marion, J. -L. (1991) *God Without Being*, Çev. T. A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press. İlk basım 1982.
— (1998) *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, Çev. T. A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press.
— (2000) "The Saturated Phenomenon", Çev. T. A. Carlson. İçinde *Phenomenology and the "Theological Turn:" The French Debate*. New York: Fordham University Press.
— (2001) *The Idol and Distance: Five Studies*, Çev. T. A. Carlson. New York: Fordham University Press. İlk basım 1977.
— (2002a) *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, Çev. J. L. Kosky. Stanford: Stanford University Press.
— (2002b) *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, Çev. R. Horner, V. Berraud. New York: Fordham University Press.
Vattimo, G. (1999) *Belief*, Çev. L. D'Isanto, D. Webb. Stanford: Stanford University Press.
Žižek, S. (2003) *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA: MIT Press.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Benson, B. E. (2002) *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press. (Nietzsche, Derrida ve Marion'da putperestlik konusunun açıklanması ve eleştirisi; Husserl, Heidegger ve Levinas'ın düşünceleri bağlamına oturtulmuştur.)
Caputo, J. D. (1997) *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington, IN: Indiana University Press. (Derrida'nın bir inanç insanı olarak değerlendirilmesi.)
Carlson, T. A. (1999) *Indiscretion: Finitude and the Naming of God*. Chicago: University of Chicago Press. (Hegel, Heidegger ve Dionysius'tan Derrida ve Marion'a kadar Tanrı üzerine konuşmalar hakkında bir irdeleme.)
De Vries, H. (1999) *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Kıtasal düşünce hayatında son dönemde görülen dine dönüş hakkında ayrıntılı bir açıklama.)
Hart, K. (2000) *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology, and Philosophy*. New York: Fordham University Press. (Dekonstrüksiyonun teolojiye faydasının keşfi.)

Horner, R. (2005) *Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction.* Aldershot: Ashgate. (Bir teolog olarak Marion'un yaklaşımlarına giriş.)

Westphal, M. (2001) *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith.* New York: Fordham University Press. (Postmodern düşünceyi Hıristiyan inancına yerleştiren makalelere ait bir derleme.)

Onyedinci Bölüm

Doğu'da Din Felsefesi

Gavin Flood

Doğu'da din felsefesi, Güney ve Doğu Asya bölgelerinde yapılan felsefeyi kapsar; bu bölgedeki ülkeler arasında Hindistan, Tibet, Çin ve Japonya yer alır. Elbette ki, 3000 yıllık bir zamana yayılan bu büyük çeşitliliği kapsamlı bir şekilde ele almamız mümkün değil, ancak Güney ve Doğu Asya'da doğan ana felsefi konulara dair belli ölçüde açıklama getirme imkânımız var. Ve gerçekten de, en verimli gelişmelerden bazıları, fikirlerin karşılıklı alışverişle çoğalmasıyla, özellikle de Budizm'in Hindistan'dan Çin'e yayılmasıyla gerçekleşmiştir. Ancak ilk olarak Doğu bağlamındaki "felsefe" kategorisine dair bir şeyler söylememiz gerekir (King 1999; Ram-Prasad 2005). Batı'daki felsefe tarihi, Hindistan ve Çin'de gelişmiş felsefe anlayışının farkına son döneme kadar varmamıştır. "Doğu" düşüncesine birçok açıdan sempatiyle yaklaşmasına rağmen Heidegger, bilime ve teknolojiye can veren felsefenin, "özünde Yunan" olması gerekçesiyle Avrupalı-olmayan felsefe diye bir şey olmadığını söylemiştir (Halfbass 1988: 168). Heidegger Avrupa düşüncesinin teknolojik ve bilimsel biçimlerinin dünyaya hükmetmesinden bahsetse de, felsefenin Batı dünyasına özgü bir alan olduğuna dair algısı, ancak son dönemlerde erozyona uğramaya başlamıştır. Bu elbette, "felsefe"den ne anladığımıza bağlıdır. Eğer felsefeyi, rasyonellik olarak görürsek veya dünya ve insanın durumu hakkında sistematik düşünce olarak algılarsak, bu durumda net bir şekilde Doğu medeniyetlerinin önemli bir özelliği olmuştur diyebiliriz. Hem Hindistan hem de

Çin'in güçlü rasyonalist gelenekleri vardır; ikisi de bilimi, matematiği, tıbbı, dil bilimini, mantığı geliştirmiştir; ikisi de insanlığın anlamı, Tanrı'nın var olup olmadığı, benliğin ve dünyanın yapısı konularında sorular sormuştur ve ikisi de bu sorulara sistematik yanıtlar geliştirmiştir. "Doğu felsefesi" tartışmalı bir kategori olsa da, kendi amacımız doğrultusunda bu felsefeyi, erken dönemlerden beri Hindistan'da ve Çin'de ortaya çıkmış, bilgiye, varoluşa ve insani amaçlara dair sorular hakkında sistematik, rasyonel bir irdeleme olarak algılayabiliriz.

Doğu felsefesinin, Batı üniversitelerinin felsefe bölümlerinde tanınmamasının sebeplerinden belki de biri, onun yoruma dayalı yapısıdır. Çin'e taşınmış olan Hint felsefesi, öncelikle vahiy olarak kabul edilen metinlerin tefsirlerine ve alt-tefsirlerine (tefsirlerin tefsirlerine) dayanılarak ifade ediliyordu. Hindu felsefesinin büyük bölümü, geleneğin temel kutsal metinlerine dayanan yorumlardır ve Budist felsefesi de benzer şekilde öncelikli olarak kurucu düşünürlerin çalışmalarının veya Buda'nın sözleri gibi görünen metinlerin yorumlarıdır. (Aslında) Böylesi yoruma dayalı bir felsefe, Batı skolastisizminin de bir parçasıydı ve her iki temel anlayışa metot veya işlem açısından tarihi bir perspektiften bakıldığında, daha da fazla benzerliğe sahiptir. Biz de incelememize, benliğin, dünyanın ve aşkınlığın gerçekliği hakkındaki soruların ilk olarak Hindistan'da ve daha sonra Çin'de ele alınış şekillerini değerlendirerek başlayacağız.

Hindistan'da Felsefe

Metafizik yorum, Güney Asya'da erken dönemlerde gelişmiştir. Uğruna kurbanlar verilen tanrılar için okunan övgü dolu ilahiler, Sanskritçe'nin Veda (kelimesi kelimesine "bilgi") olarak bilinen erken dönem formlarından birinde yazılmış bir grup metinde toplanmış, bu ilahilerin en eskisi de muhtemelen MÖ 1200 yılında bestelenmiştir. İlahilerden bazıları erken dönem felsefi yorumlar içerir. Özellikle de başlangıçta varlık (*sat*) mı yoksa hiçlik (*asat*) mi vardı sorusuyla varoluşun kökenlerini ele alan ilahi, göklerin en yüksek mertebesinde olan'ın bunu bildiğini veya "belki de bilmediğini" söyleyerek bir tahminde bulunur (*R g-veda* 10. 129). Veda'nın sonraki katmanları, bilhassa daha sistematik bir sorgulama sunan Upanisads adlı bir grup

metin, (MÖ 800-400) evrenin özünün, ferdi benliğin (*ātman*) özdeş olduğu yüce bir güç (*brahman*) olduğunu öne sürerek, bu "varlık" konusunu geliştirir (örn., *Chāndogya-upanisad* 6. 2. 1-2). Daha sonraki dönem filozoflarının da bunlar üzerine geliştirdikleri yorumları (metinleri kendi felsefi pozisyonlarının ışığında okuyarak) kaleme almaları sonucu, böylesi metinler, felsefe tarihinde hayli etkili hale gelmiştir. Bu noktada *sūtra* edebiyatı özel bir önem taşır, yoruma dayalı geleneğin başlangıcını teşkil eder. *Sūtra,* özlü sözdür, üzerine yorumlar yazılan felsefi bir geleneğin öğretilerini özetleyen özlü dizelerdir. Bunlara ait yorum da (*bhāsya*) sütras'a ait açıklamalardır ve daha kısa yorumlarla (*vrtti*) daha ileri açıklamaları (*vārttika*) içerir. Yazar, kendi dizeleri üzerine oto-yorum da yazabilir. Hint felsefi geleneğinin skolastik yapısı, bu geleneğin anlaşılması açısından temel bir öneme sahiptir ve yeni fikirler, aslında daha önceki dönemlere ait metinlerde yer alan eski fikirleri içeren (bir ve aynı olduklarını gösteren) bir yöntemle sunulmuştur.

Bu tefsir gelenekleri MS ilk bin yılda gelişmiş ve sonrasındaki Ortaçağ döneminde devam etmiştir. "Felsefe" teriminin anlamsal eşdeğeri, bu dönemde *darsana* kelimesinde bulunabilir, kökü *drs*, yani "görmek" fiilidir. Darsana, açığa çıkarılmış kutsal metinler, sütras üzerine yazılmış Sanskritçe yorumlar aracılığıyla ve ortak bir dil ile ortak tartışma konuları içeren bağımsız ilmi eserlerden yararlanarak ifade edilen bir düşünce sistemidir. Bir başka terim *ānvīksīkī,* "eleştirel irdeleme" veya "araştırmacı bilim" olarak yorumlanabilir ve özellikle de mantığa (*nyāyā*) başvurarak uygulanmıştır. (Halbfass, 1988: 263-86; Ganeri 2001: 7-17).

Orta çağın ilerleyen dönemlerinde farklı felsefe sistemleri, Veda'yı vahiy (*astika*) olarak gören ve bunu reddedenler (*nāstika*) olarak altı sınıfa ayrıldı. Sāmkhya-Yoga, Mīmāmsā-Vedānta ve Nyāya-Vaisesika adlarını taşıyan üç çift halinde gruplanan bu altı ekol, Hindu anlayışını bütünüyle kapsamamakla beraber, Hindu *darsanas* olarak bilinir. Bu altı geleneksel ekolü kısaca listelemek faydalı olacaktır.

- Sāmkhya - Sıralama ekolü. Ebediyen ayrı olan benlik (*puruşa*) ve cisim (*prakrti*) arasında bir düalizm önerir. Hayatın amacı, benliği cismin bağlarından kurtarmaktır. Bu, Hint felsefesinin temel bir geleneğidir ve daha sonraki ekoller de bu anlayışın

terminolojisini, özellikle de evrenin (*tattvas*) unsurlarına dair yaptığı sınıflandırmayı veya sıralamayı benimser.

- Yoga –Patanjali tarafından *Yoga-sūtras* adlı eserinde derlenmiş ekoldür. Sāmkhya'nın düalizmini kabul eder ancak meditasyonun odak noktası olan özel bir ruh olarak, hiçbir zaman sınırlandırılmamış Tanrı'yı (*Īsvara*) ekler.
- Mīmāmsā – Veda üzerine yorum yapılması geleneği. Bu ekol realist ve çoğulcudur, Veda'nın amacının, itaatkar Brahmin'e neyin yapılacağını ve neyin yapılmayacağını söylemek olduğunu öne sürer. Ritüel emirler (*vidhi*), insanlığa fedakârlığı nasıl yapacaklarını söyleyen vahyin ana işlevidir, metnin diğer açıklayıcı boyutları, emirleri gerçekleştirmek adına cesaret veren açıklamalardan (*arthavāda*) ibarettir.
- Vedānta – Upanisads'tan gelişen gelenektir ("Veda'nın sonu"). Bu gelenek sonraki dönem (Uttara) Mīmāmsā olarak da bilinir ve ilimle (jnāna) ilgili vahiy bölümlerine emirlere göre daha öncelikli olarak yer vermesi itibarıyla, diğerlerinden önemli ölçüde farklılaşır. En önemli metinlerinden biri, Bādarāyana tarafından yazılan ve üzerine önemli felsefecilerin yorum yaptığı *Brahma-Sūtras*'tır. Vedānta'nın başlıca üç okulu vardır. Önde gelen sembol ismi Sankara (MS 788-829) olan ya da düalist olmayan (ikiliksiz) Vedānta, ferdi benliğin özdeş olduğu tek mutlağın gerçekliğine inanır. Başlıca sembol ismi Rāmānuja (1017-1137) olan Visistādvaita okulu, yani nitelikli nondüalizm, benliğin Tanrı'dan ayrı olduğuna ama yine de Tanrı'ya katıldığına ve Tanrı tarafından devam ettirildiğine inanır. Son olarak da Madhva (1238-1317) tarafından ortaya koyulan Dvaita veya düalist Vedanta, benlik ve Tanrı arasında kesin bir düalizm olduğuna inanır. Dolayısıyla başlıca mezhepsel eğilim Visnu'ya bağlılık yönünde olsa da, Vedānta dahilinde temsil edilen oldukça farklı görüşler vardır.
- Nyāya – Öncelikli olarak epistemolojinin sorularıyla ilgilenen mantık geleneğidir. Nyākika için dünya gerçektir ve dünyaya dair algımızı, yine bu dünya doğurur. Algımız aynı objeyi farklı duyular aracılığıyla algılayabilir ve zihin de bunları koordine eder, dünyaya ve kendimize dair algımıza tutarlılık veya devamlılık verir. Nyāya mantığı ve uslamlamayı da geliştirmiştir.
- Vaisesika – Atomist ekoldür. Dünya, algılanamaz atomları içeren gerçekliklerden oluşan bir çoğul yapıdır. Vaisesika ge-

leneği, benlikten bağımsız olarak, bilinebilen bu bileşenlerin veya kategorilerin (*padārtha*) haritasını çıkarmakla ilgilenir. Bu kategorilerin bilinmesi, insanı mutluluğa ve etrafını saran sınırlamalardan kurtuluşa götürür.

Bu altı anlayış, Hint felsefi geleneklerinin tamamını kapsamaz. 14. yüzyıla ait önemli bir metin, Mādhava'ya (yaklaşık MS 1340) ait *Compendium of All Philosophies* (*Sarvadarsanasam-graha*), 16 farklı okul tanımlar, bunların arasında Budizm ve Jainizm'in farklı okullarıyla beraber Saiva okulları da (odak noktası kutsal Şiva'dır) bulunur. Saiva okulları, düalist olduğu kadar (Saiva Siddhānta) monist (Pratyabhijnā) bir geleneği de izleyebilir; bu monist gelenek Siddhānta'nın vahyini kendi monistik metafiziğinin objektifinden görür. Her bir okul arasında önemli ölçüde fark olabilir. Bir yanda benliğin ve mutlak olanın ayrı olmadığını iddia eden Sankara'nın düalizm karşıtlığı ve diğer yanda da benlik ve mutlak varlık arasında kesin bir düalizm olduğunu söyleyen Madhva gibi.

Hint felsefi geleneklerinin bu muazzam çeşitliliğinin altının çizilmesi gerekir. Gerçekten de felsefi ekollerin özelliklerinden biri, birbirleriyle hemfikir olmaya çok da fazla istek duymamış olmalarıdır, bunun yerine kendi yaklaşımlarının doğruluğunu, savlar ve yorumlamalar yoluyla inşa etmeye çalışmışlardır. Söylem veya *vāda*, bunların diğer geleneklerden gelen rakip ekoller karşısında sınırlarını belirlemek ve kavramsal berraklığını kazanmak üzere belirleyici bir özelliğini oluşturur. (Clayton 1992). Bu sınırlar, ortak dil Sanskritçe, ortak felsefi terminoloji ve ortak felsefi konular sayesinde mümkün olabilmiştir. (Ram-Prasad 2001). Bilhassa önemli noktalardan biri de, felsefi okulların çoğunun ele aldığı geçerli bilginin (*pramāna*) aktarım biçimleridir. Altı farklı metot vardır; bunlar algılama (*pratyaksa*), sonuç çıkarma (*anumāna*), tam hükme varma (*Sabda*), mukayese etme (*upamāna*), varsayım oluşturma (*arthāpatti*) ve algılamama (*abhāva*) olarak adlandırılır. Farklı okullar, farklı türde geçerli bilgileri kabul veya reddetmiştir; varoluş ve hiçlik, birlik ve çoğulluk ve dilin yapısı ile ilgili sorulara dair tartışmalar için gerekli zemini sağlamışlardır. Bilginin aktarımına ait bu yöntemler, ulaşılmak istenen hedeflerin rasyonel yollarla izlenmesinde kullanılmış ve tüm okullar rasyonel araştırma yollarına güven duymuştur. Bir hedefe ulaşmak adı-

na rasyonel metotlar kullanan kişi, rasyonel bir kişi olarak kabul edilmiştir (Ganeri 2001: 10). Algı, dünyaya dair bilgi verir, ancak tek başına yanlış yönlendirici veya aldatıcı olabilir, dolayısıyla mantık yürütmeye de ihtiyacımız vardır. Buradan hareketle, dağdaki dumanı algılamamız neticesinde orada yangın olduğu yargısına varabiliriz. Ancak bilginin bu formları bile yeterli değildir ve biz de otorite pozisyonunda bir insanın (*āpta*) tam hükmüne ve daha da spesifik olarak, ortaya çıkarılmış (vahyedilmiş-ed.) kutsal kitapların sözüne güvenmek zorundayızdır. İlk üç metot, çoğu okul tarafından kabul edilmiş başlıca öğrenim yolları iken, diğerleri mukayese etme yöntemini (dağdaki duman, mutfaktakine benzer bir ateşi akla getirir), varsayım oluşturmayı (örneğin, eğer Devadatta şişmansa ve onu hiçbir zaman yemek yerken görmüyorsak, bu durumda geceleri yemek yiyor olmalı türünde bir yargı) ve algılamamayı (mutfakta demliğin görülmemesi, demliğin algılanmamasıdır) kabul eder. Bu altı metodu tüm felsefe okulları benimsemez; örneğin, tahmin edilebileceği gibi materyalistler, algılamayı yalnızca doğru bilgiye ulaşmak olarak kabul eder.

Darsanas, hedeflerle veya hayatın amaçlarıyla rasyonel araştırmayı ilişkilendirmiştir. Geleneksel Hinduizm'de bir insanın dört amacı vardır (*purusartha*); bunlar, özellikle kişinin dahil olduğu sosyal sınıf ve yaşam düzeyi bakımından, sosyal ve ahlaki sorumluluklarını yerine getirme arayışında olması (*varnasramadharma*), zenginlik arayışı (*artha*), haz arayışı, özellikle de cinsel haz arayışı (*kāma*) ve kurtuluş ya da özgürlük arayışıdır (*moksa*) (Flood 1997). Bu son hedef, genellikle, bilhassa felsefi gelenekler tarafından en üst seviye olarak kabul edilir ve her bir felsefi geleneğin amacının, benliği acı çekmekten kurtarmak veya daha spesifik olarak, kişinin eylemlerinden gelen gücün (karma) zorunlu kıldığı doğum ve ölüm döngüsünden (samsāra) benliği azat etmek olduğunu tekrar tekrar görürüz. Şüphesiz birçok Hint felsefeci felsefi sorularla yalnızca bu soruların çözümü açısından ilgilenirken, Hint geleneklerindeki felsefi sorgulama, sadece dünyayı algılamakla tatmin olmaz, aynı zamanda bilginin veya doğru kavrayışın, bir insanı sınırlayıcı baskıların zincirlerinden kurtarabilen azat edici bir güç olduğunu da iddia eder. Bu baskılar ve kısıtlamalar, insanların içinde bulunduğu tarihi-sosyal durumlardır veya kendi özel, alışkanlıklara dayalı zihinsel kısıtları ve benliğin kendi özgürlüğünü reddetmesine neden olan arzulardır. Mantık,

dünyadan azat olunmasını sağlamak için kullanılan bir araç haline dönüşür. Bu noktada hem özgürlüğün reddine neden olarak bizi kısıtlayan hem de bu reddin ortadan kaldırılmasını sağlayan araç dildir.

Dil ve Zihin

Dil, Hint felsefi yorumunun başlıca ilgi alanlarından ve ana konularından biridir. Kontrol altında tutulmayan kavramsal düşünce anlamında dil, bir varlığı transmigrasyon döngüsünde tutan gücün bir parçasıdır, çünkü birçok geleneğe göre, kontrol altında tutulmayan zihin, ben-merkezci arzu arayışına götürür ve bizi döngüye bağlayan unsurların oluşmasına yardımcı olur. Diğer yandan dil, doğru mantık yürütmenin (dil aracılığıyla) ikilemleri çözebilmesi ve böylece çekilen sıkıntıları ortadan kaldırması itibarıyla özgürleştirici de olabilir. Bunun da ötesinde, vahyedilmiş kutsal metinlerdeki ilahi dille iletişime geçmek insanda dönüştürücü bir etki yaratabilir. "Mükemmelleştirilmiş" dil Sanskritçe, aşkın bir kaynaktan gelen vahiyleri dile getirir. Bu vahiyler, insan topluluğuna emirler ve yasaklar getiren dilsel bir aktarımdır. Gerçekten de mutlak varlık (*brahman*) sesle ilişkilidir ve meşhur hece *om* veya *aum*, açıklanamaz mutlak varlık ile insan dünyasındaki dilin kendine has özelliği arasında bağlantı kurar (*Māndukya-upanisad* 10. 2). Bu ses dünyaya yayılır ve tıpkı yaprakların dal üzerinde bir arada tutunması gibi, dilin tamamını bir arada tutar veya yayılır (*Chandogya-upanisad* 2. 23. 3).

Yalnızca Veda'nın içeriği hakkında değil, aynı zamanda dilin kendisinin yapısı hakkında yapılan yorumlar da Hint geleneğinde çok erken dönemlerde gelişmiştir. Henüz MÖ beşinci yüzyılda, gelişmiş bir dil bilimi oluşturulmuştu ve dilbilgisinin felsefenin hizmetinde kullanıldığını düşünen Bhartrhari'nin eserlerinde ifade edilen türde bir dilbilgisi okulunu biz kurduğumuzda, tarih MS beşinci yüzyılı bulacaktı. Dilbilgisinin felsefi bağlamda öğrenilmesi, bir özgürleştirme metoduna dönüşmüştür ve dilin, karşılıklı etkileşime dayalı insan dünyasını kutsal dünyaya bağladığı şeklindeki eski zamanlardan kalma düşünce, Bhartrhari tarafından geliştirilmiştir. Benliğin ve dünyanın hakikati, ses halinde mutlaktır; nihai gerçekliğin öncelikle sesle ve dille ifade ediliyor olması düşüncesine dayanan bir yaklaşımdır. Ses halindeki bu

mutlak (*sabdabrahman*), bizim bilgisizliğimizle gölgelenir, ancak bu gölge, dil ve dilbilgisi öğrenimiyle kaldırıldığında, dilin sonsuz kaynağını kavrayabiliriz (Bhartrhari bu kaynağı "gören dil", *pasyantī* olarak adlandırır). Böylece dil, zamanın gücü tarafından yönlendirilen, üstü kapalı formda zihinsel bir söylev olarak tezahür eder (vasıta, *madhyama*). Ve son olarak da dil, söylevin ve zamanın en farklı halinde, yani büyük söylev halinde dışa vurulur ("incelikle işlenmiş dil", *vaikharī*) (Houben 1995: 278). Dilin bu yapısı, evrenin doğasıyla bütünleşmiş olması anlamında kozmolojiktir; burada dil, daha alt seviye formların daha yüksek, daha üstü kapalı formların dışa vurumu ve somutlaşmış hali olduğu, hiyerarşik bir varlık olarak yer alır.

Bharthari bu yorumları bir anlam teorisine (*sphota*) bağlar, bu teoride anlam, açığa vurucudur. Sözlü aktarım düzeyinde anlam, ani bir kavrayışla veya sezgiyle algılanır ve cümle bütün bir birim olarak görünür. Gerçekten de, anlamın cümle düzeyinde mi yoksa cümlenin anlamını ortaya çıkaran sözcük düzleminde mi aktarıldığına dair tartışmalar olmuştur (Raja 1963: 95-148). Dilbilgisi okulu, daha büyük dil birimlerinin, bir anlam bütünü olan mutlak sese bağlı olarak daha fazla semantik yoğunluğu olduğu düşüncesine sahiptir. Bu yorumlamalar arasında göze çarpan bir fikir de, dilin, işaret ettiği olguya ayrılmaz biçimde bağlı olduğudur. Böylece, bir sözcüğün, atıfta bulunduğu unsurla nedensiz bir ilişki içinde olan bir işaretten ibaret olduğu yolundaki Saussure'nin 21. yüzyıl dilbilimsel yaklaşımının bütünüyle aksine, sphota anlayışına göre, sözcük ve atıfta bulunduğu unsur arasında içsel bir bağlantı vardır (kutsal bir dil olarak Sanskritçe'nin yüksek statüsü, bu bağlantıya işaret eder).

Dille ilgili yorumlar, dilbilgisi uzmanları için bir tür din felsefesi durumundadır, çünkü dilin sorgulanması, varoluşun doğasının, zamanın doğasının ve zamanın ötesinde olanın sorgulanmasıdır. Bu yaklaşım Hint felsefesinin tüm ekollerine girmiştir, özellikle de dile ilişkin yorumlamaların, aynı zamanda zihne ve bilince ilişkin yorumlama anlamına geldiği, ikiliksiz Saivizm için geçerlidir.

Zihin (*cit, caitanya, samvit*), birçok Hint felsefi anlayışının odak noktasıdır. Başta Advaita Vedanta ve Pratyabhijna olmak üzere bazı ekoller zihni, benliğin ve dünyanın temel gerçekliğiyle özdeşleştirir. Örneğin Pratyabhijnā'ya göre yüce hakikat veya

dünyanın anlamı, tüm özne ve nesnelerin saf zihnin görüngüleri olması düşüncesinde yatar. Abhinavagupta (975-1025) ve öğrencisi Ksemarāja gibi düşünürlere göre bu saf zihin, sınırlı öznelliğin ("fedakârlık yapıyorum" veya "nihalenin üstünde çaydanlığı görüyorum" örneklerinde olduğu gibi birinci şahıs olan özne durumunu belirtir) ve nesnelliğin (nihale üzerindeki çaydanlık) iki biçiminde ortaya çıkar. Biz bunu ifşa, mantık yürütme ve kişinin aslında saf zihinle (*pratyabhijnā*) özdeş olduğunu kavrama ve kabul etme yoluyla biliriz. Ancak Budist idealistlerin aksine, Saiva yorumcusuna göre kavrayışlar akımı (idrak seli-ed) bir kavrayıcıda bulunmalıdır; bu da saf bir öznelliktir (*ahantā*).

Tanrı

Darsanas sistemleri arasında, Tanrı'yı, evrenin dışında duran ve onun sebebi olan bir güç olarak ele almayanlar da vardır. İkiliksiz sistemler bile, Advaita Vedānta anlayışında olduğu gibi, mutlak varlığın (brahman) insan-dışı gücüne tabi olan herhangi bir *theos*'un [tanrı] yüceliğini reddettikleri ölçüde, tanrıcılıktan uzaktır veya Pratyabhijnā anlayışındaki gibi evrensel bir akla ya da saf öznelliğe tabi olunması reddedildiğinde, yine tanrıcılıktan uzaklaşılır. Advaita Vedānta, *brahman*'ı, varlık (*sat*), zihin (*cit*) ve mutluluk (*ānanda*) olarak över, Pratyabhijnā ise Şiva'yı saf zihin olarak yüceltir. Tanrı'yı ayrı bir varlık ve daha alt düzeyde bir düzenin yaratıcısı seviyesine indirgeyen ikiliksiz sistemler dışında, Materyalistler, Budistler, Jainler, Sāmkhya ve Mīmāmsā gibi belirgin biçimde ateist sistemler de bulunmaktadır; bunlardan son ikisi halen vedik inancı kapsamında yer alır. Ancak Tanrı düşüncesini açıkça savunan gelenekler de vardır ve Batı'da geliştirilenlere (bkz. Kısım II, Tanrı'nın Varlığı) fazla da uzak olmayan güçlü felsefi kanıtlar sunmuşlardır. Bunlardan bilhassa önemli olanı, Nyāya geleneğidir.

Nyāya ve Vaisesika sistemlerini birleştiren filozof Udāyana (MS yaklaşık 1050-1100) *Nyāyakusumanjali* adlı eserinde, evreni tekrar tekrar yaratan, devam ettiren ve yıkan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Tanrı'nın varlığını kurgulamak adına birçok argüman sunar. Burada bunlardan üç tanesini özetleyebiliriz. İlk olarak, nedensel argüman: Dünya, bilinci olmayan atomların ve ebedi, sonsuz maddelerin bir kombinasyonudur. Dahası, dünya

kendisi de bileşik olan unsurları barındırır. Bilinci olmayan her bir bileşik, bir sebebin sonucudur, ancak bu sebebin kendisinin bilinçli ve akıl sahibi olması gerekir, çünkü atom kombinasyonlarını yönlendirir. Sebep, bu sonsuz atomların kombinasyonlarının ne olacağını bilebilmek için, her şeyi bilen durumunda da olmalıdır. Bu sebep Tanrı'dır ve bilinci olmayan çekici kontrol eden bilinçli marangoz gibidir. Udāyana, ikinci olarak, hisseden varlıklara dayanan bir argüman sunar: Dünyanın, ruhların gerçekleştirdikleri eylemlerin meyvelerini toplayabilecekleri şekilde (*karma*) yaratılmış olması gerekir; bu meyveler görünmez bir potansiyel olarak var olur (*apūrva*). Dolayısıyla dünyanın akıllı bir unsurun yönlendirmesine ihtiyacı vardır ve bu unsur Tanrı'dır. Üçüncü olarak da, kutsal metinlerden gelen argümanında, Vedaların, yazarı Tanrı olması gereken otorite konumunda vahiyler olduğunu söyler, çünkü Vedaların bildirdiği hakikatleri yalnızca O bilebilir.

Tüm tanrıcı argümanlar gibi Udāyana'nın argümanları da ortaya çıktıkları bağlamda ele alınmalıdır ve ateist felsefecileri dine döndüren girişimler olmaktan ziyade, inancı destekleyen tartışmaya açık unsurlar olarak görülmelidir. Dolayısıyla, eğer bir düşünür vahyin geçerliliğini kabul etmezse, bu durumda Udāyana'nın Veda'ya dayanarak Tanrı'nın varlığına dair öne sürdüğü argümanları da kabul etmeyecektir. Udāyana, Tanrı'nın doğası hakkında da argümanlar ortaya koyar. Tanrı bir maddedir, çünkü diğer maddelerin bir takım özelliklere sahip olması gibi, O da akıl özelliğine sahiptir. Gerçi Tanrı'nın özellikleri sıradan ruhların özelliklerinden oldukça farklıdır ve böylece Tanrı farklı bir tür benliktir. "Tanrı evreni niçin yaratmıştır" sorusuna Udāyana, "nasıl ki dünya doğası gereği üzerindeki unsurları taşıyorsa, Tanrı'nın doğası veya özünün (*svabhāva*) bir parçası da, etkinlik içinde olmak ve yaratıcı güdüdür" diyerek yanıt verir. (Chemparthy 1972; Potter 2004: 581-88; Tachikawa 1982).

Böylesi tanrıcı argümanlar, elbette, *nāstika* geleneklerince, yani Budizm, Jainizm ve Materyalizm tarafından reddedilmiş; bunların hepsi yönelimleri itibariyle katı biçimde ateist kalmıştır. Ancak yine de bu gelenekleri karakterize eden ve Hindu okullarının kapsamı dışına çıkaran Veda'nın reddi kadar (ateizm) değildir. Şimdi kısaca bu gelenekleri inceleyeceğiz.

Vedik Kapsamı Dışındaki Felsefi Yaklaşımlar

Materyalistler, Jainler ve Budistler, yalnızca onları reddeden Hindu geleneklerce bir grup olarak bir araya konur. Ancak bu felsefi anlayışlar, MÖ önce birinci yüzyılda *sramana* (veya Pali *samana*) olarak bilinen gezgin din adamlarının ve felsefecilerin, Brahminlerin aksine, görüşlerini açıklayıp yaydıkları daha geniş çaplı bir hareketin parçalarını oluşturur. Sramana gelenekleri, Buda (ölüm: yaklaşık MÖ 400) döneminde bile birlik olmamış ve Brahmancılarla olduğu kadar birbirleriyle de tartışarak, oldukça bağımsız yaklaşımlar sergilemiştir. Ne yazık ki Materyalistlere ait hiçbir metin bugüne kadar gün ışığına çıkmamıştır ve onların yaklaşımlarını ve argümanlarını yalnızca muhaliflerinden öğrenme imkânına sahibiz. Buna göre, materyalistler genel olarak yalnızca idrak yeteneğinin geçerli bir algıya götürdüğüne inanır ve idrak edilemeyen, algılanamayan, maddi olmayan tüm gerçeklikleri, özellikle de maddi olmayan benliği (*ātman*) ve aşkın bir Tanrı'yı reddeder. Bunun sonucu olarak da hayatın amacı, öncelikli olarak dünyevi başarı (*artha*) ve haz (*kāma*) olarak belirlenir.

Budistler ve Jainler ise izledikleri dini yollar kadar felsefi görüşleri açısından da farklıdır. Hindu emsalleriyle birlikte onlar da yaşamı cefa çekmek olarak gören yaklaşımı paylaşır ve cefa çekmenin sonu olabileceğini savunur. Yine Hindular gibi onlar da yeniden doğumu kabul eder, ancak Hindu geleneklerin aksine Budizm, sonsuza dek reenkarnasyona uğrayan ruh anlayışını ve diğer *nāstika* okullarına paralel şekilde, Veda'nın otoritesini reddeder. Jain geleneğinin ilkeleri bazı açılardan Hindu felsefi yaklaşımlarına daha yakındır, ancak karmayı, tarafsızlık, şiddetsizlik ve çilecilik vasıtasıyla tertemiz yıkanması gereken ruha bağlanan bir madde olarak algılaması itibarıyla farklılaşır. Burada Budist felsefenin iki okuluna odaklanacağız. Hindu felsefecilerin eleştirel biçimde ele aldıkları bu gelenekler, Mahāyāna Budizm'in Madhyamaka ve Yogācāra gelenekleri olarak adlandırılır.

Hindu *darsanas* gibi Budist felsefi yaklaşımlar da bir *sūtra* modelini ve tefsirlerde yer alan sütralar hakkındaki felsefi öğretileri takip etmiştir. Budizm, Veda'nın vahiy olduğunu reddederken, Mahāyāna'nın çokça saygı gören kendi metinleri vardı ve Mahāyāna bunların Buda'nın sözleri olduğuna inanıyordu. Yalnızca Hindistan'da değil Çin'de de bilhassa önemli ve etkili olan bir grup metin, bilgeliğe dair sütraların (Prajnaparamitā) MS ilk

yüzyıllarda yazılarak kusursuzlaştırılmış versiyonlarıydı. Madhyamaka, bu metinlerin ilmi eseri (*sāstra*) niteliğindedir, en önemli filozofu ve kurucusu da Nāgārjuna'dır (MS yaklaşık 150).

Nāgārjuna, Middle Way/Orta Yol (*Mūlamadhyamaka-kārikās*) üzerine yazdığı dizelerde, ileri dönem Budist gelenekler için temel nitelikte bir metin oluşturmuştur. Yazdığı bu metinde, zamansal gerçeklik akışının, her an oluşan ve hemen yok olan *dharma*'lardan ve akıllı varlıklardan meydana geldiğini söyleyen, Abhidharma'nın daha eski geleneklerine yanıt verir. Bizim kendimize ve dünyaya dair tecrübemizi kapsayan, *dharma*'ların bu akışıdır. Nāgārjuna, Abhidharma'yı öncelikli olarak iki açıdan eleştirmiştir. İlk olarak, hem bir nedensellik doktrinine inanmak hem de her bir düşünüş anının akıllı olduğunu ve bir özünün veya "kendi-varlığının" (*svabhāva*) bulunduğunu söylemek çelişkilidir. Özü olan bir şey, özü olan başka bir şeye neden olamaz, çünkü aralarında hiçbir zaman bağlantı olamaz. Sebep olunmuş bir şey, Nāgārjuna için sebep olunmamış bir şeyden daha az gerçektir ve birbirine bağımlı olmak açısından her şey sebep olunmuş olduğu için, gerçekliğin, diğer şeylerin bağlı olduğu bir temeli olmaz (Potter 1991: 237-8). Nāgārjuna'ya göre nedensellik, kendisi de cisimden yoksun olan birbirine bağımlılıktır. Varoluşun gerçek doğası boşluktur (sūnyatā); varoluş özden ve benlikten yoksundur; dolayısıyla aydınlanmanın bilgeliği (*prajnā*) boşluğa uyanmak ve en üst seviyenin veya nirvāna'nın sınırının nihai (en üst) evre ve *samsāra* olduğunu fark etmektir. Eğer boşluk gerçeklik ise nihayetinde boşluk ile insanın dünyevi deneyimi arasında bir ayrım olamaz. Aydınlanma, özü benliğe ve dünyaya dayandıran kavramdan azat olmaktır, (bu) temelci görüşlerin istenmeyen sonucunu gösteren rasyonel metodun (*prasanga*) uygulanmasıyla ele geçen bir özgürlüktür (Bhattacharya 1998; Burton 1999; Potter 1991; Siderits 2003).

Nāgārjuna, Mahāyāna Budist geleneklerinin başlangıç döneminde, Hindistan, Tibet ve Çin'de son derece etki sahibi bir düşünürdü. Açıkladığı boşluk doktrini, Budizm'in ana felsefesi olarak adlandırılmıştır ve bu yaklaşımı da temelsiz değildir (Murti 1955). Madhyamaka geleneği, bilgeliğin mükemmelleştirilmesi sütra'ları (*prajnāparamitā*) olarak bilinen kutsal kaynaklara dayanırken, ikinci bir önemli gelenek de bir başka kaynak grubuna dayanıyordu: Yalnızca bir zihin doktrinine inanmış olan ve

Samdhinirmocana-sūtra gibi (kutsal) metinler içeren Yogācāra veya Vijnānavāda okulu. Bu (ikinci) metin, Buda'nın nihai mesajının sadece boşluktan ibaret olmadığını öğretir. İlkin, Buda Dört Yüce Gerçek'i, temel Buda öğretisini ve öğretilerin veya *dharma*'nın ilk tekerleğinin dönüşünü öğretmiştir. Sonrasında ise Prajnāparamitā literatüründeki boşluğun üzerine, daha ileri bir öğreti aktarmıştır (tekerleğin ikinci dönüşü). Son olarak, *dharma* tekerleğinin üçüncü dönüşü, en az bir şeyin, saf zihinden ibaret bir özü (*svabhāva*) olduğunu öne süren *Samdhinirmocana* öğretisidir. Yogācāra okulu, özellikle meditasyon (*yoga*) bağlamında anlaşıldığı şekliyle, zihni vurgular ve sadece-zihin (*citta-mātra*) denen temel ilkeye ulaşır (Williams ve Tribe 2000: 152-4). Boşluk felsefesinde nihilizm probleminden sakınmak için ise aklın üç hali (*trisvabhāva*) anlaşılmalıdır: Zihne dair belirgin özne ve nesneleri algılayan, aydınlanmamış kişinin yapılandırılmış hali, özne-nesne ikiliği tasarımının üzerine inşa edildiği, bir dizi mental olay olarak zihin akışı hali veya bağımlı hal (*paratantrasvabhāva*) ve üçüncü olarak da mükemmelleştirilmiş hal (*parinispannasvabhāva*), yani meditasyonda saf zihin olarak tecrübe edilen gerçeklik hali. Bu hal boşlukla nitelendirilir, ancak boşluk burada deneyime dair belirgin özne ve nesnelere ait boşluk olarak algılanır (Williams ve Tribe 2000: 156-8). Bu salt –zihin öğretisini tanımlamanın bir başka yolu da, duyular aracılığıyla insan zihninin farklı tiplerinin (göz-zihni, kulak-zihni vb) bir temel veya depo-zihinde (*ālāyavijnāna*) yattığını söyleyen doktrindir.

Budizm'in bu idealist versiyonu, halen temel Budist fikirlere ait parametreler dahilinde, özellikle de insanı, özü olmayan bir varlık olarak değerlendiren görüş çerçevesinde işlerlik gösterir. Vasubandhu (MS yaklaşık 400), daha önceki dönemlere ait Sautrantika görüşüne (bir başka deyişle, bizim kavrayışımızı dışarıdan gelen atomların sağladığı düşüncesi) karşı idealist bir felsefe dile getirmiştir; zihinsel kavrayışlar dizisinin oluşması için ne dışsal bir dünyaya ne de cisimsel bir benliğe ihtiyaç duyulduğunu, aksine kendi varlığının farkında olan kavrayışlar akışına ihtiyaç duyulduğunu söyler. Dinnaga (MS yaklaşık 480-540) ve Dharmakīrti'nin (MS yaklaşık 600-660) felsefi yaklaşımlarındaki, Madhyamaka argümanlarıyla birleştirilmiş Yogācāra anlayışından, muazzam bir mantık okulu gelişmiştir. Dinnaga, dünyaya dair sağduyulu bir anlayışı korumak ister ama bu anlayışı da on-

tolojik inanışlardan uzak tutmak niyetindedir (Ganeri 2001: 98). Gerçekliğin, kavrayışın ilk anında doğrudan kavradığımız anlık hususlar (*dharmas*) akışını kapsadığını öne sürmüştür, ancak sonrasında zihinlerimiz bu anlık hususları kavramsal, dilsel bir araçla aydınlatır. Bu ilk algı anı yapılandırılmamıştır (nirvikalpa), ancak bunu takip eden tüm anlar, algı objesi var olmayı bıraktıktan sonra yapılandırılır (savilkalpa). Dolayısıyla Dinnaga, zihnin gerçekliği yapılandırması (ve böylece sadece-zihin) düşüncesiyle beraber, geçicilik (ve böylece boşluk) doktrinini benimser (Williams ve Tribe 2000: 120; Hattori 1968).

Madhyamaka ve Yogācāra Budizmi, Tibet ve Çin'de gelişmeye devam etmiştir. Bilhassa Madhyamaka, Budizm'in, Taoizm ve Konfüçyanizm'in yerel Çin gelenekleriyle iyi bir karışım oluşturduğu Chan Budizmi'nin (daha sonraları Japonya'daki Zen) felsefi aktarımında önemli olmuştur. Son olarak Doğu Asya'daki bu gelişmeleri kısaca ele alacağız.

Çin'de Felsefe

Hint felsefesinin temel ilgi alanları, ontoloji ve epistemoloji üzerinedir. Hint felsefeciler dünyanın ve benliğin temel varlığı, algı süreçleri, algı ve dünya arasındaki ilişki, aşkın bir gerçekliğin muhtemelliği ve yapısı ile algının insanı zincirlerinden nasıl kurtarabileceğine dair yöntemler üzerine odaklanmıştır. Buna karşın Çinli felsefeciler, etikle ve toplum içinde uyumlu ilişkiler kurmakla çok daha fazla ilgileniyordu. Hindistan'da, Mohistler gibi bazı grupların geliştirdiği formel mantığın aksine Çin, daha az soyut olan edebi, ahlaki ve politik söyleme önem vermiştir ve insanın dünyasına daha fazla odaklanmıştır (Liu 2006). Hatta Wing-Tsit Chan, Çin felsefesini, "insan ve Cennet birliğini ele alan hümanizm" olarak niteler (Chan 1963: 3). Taoizm ve Konfüçyanizm gelenekleri, MÖ altıncı ve üçüncü yüzyıllar arasında "Yüz Okul" denilen yerde, geniş bir felsefi yaklaşım çeşitliliğiyle beraber geliştirilmiştir; Mencius'a göre bu süreç boyunca "işsiz alimler, mantıksız söylemlerin tadına varmıştır" (Yu-lan 1952: 132). Bu gelenekler, Han hanedanından (MÖ 206 – MS 220) başlayarak 11. yüzyıla gelindiğinde sağlam bir yapıya ulaşmıştır; Budizm'in Çin'e ilk geçisi de MS birinci yüzyıla tarihlenir. Neo-Konfüçyanizm ise bu dinleri 11. yüzyıldan alıp özümseyerek moderniteye taşımıştır.

Çin'de felsefe, öncelikli olarak sosyal uyum ve sosyal değerlerle ilgilenir, aynı zamanda sağlam ve eşi bulunmaz bir bilimsel gelenek de yine burada gelişmiştir (Needham 1956). Güncel amaçlar için Çin felsefesini, Konfüçyüsçü, Taoist ve Budist geleneklerin geniş parametreleri çerçevesinde inceleyebiliriz.

Konfüçyus'un *Analektleri* (K'ung fu-zu MÖ 551-479) Çin felsefesinin, sosyal ve politik düzenin temeli olarak ele alınan ahlaki değerleri gibi bazı belli başlı ilgi alanlarını içerir. Sosyal ve siyasi uyum, her bir bireyin kendisine oğul, baba, keşiş, özne, eş, kız çocuğu veya kral olarak biçilen rolü bilmesi ve yerine getirmesiyle korunur. En yüce erdem *jen*'dir, yani "sevgi" veya "insanlık"tır. Evlat ve kardeş sevgisi; gelişim, sadakat ve görev bilinci gibi bir dizi niteliği kucaklar. Eğer insanlar bu nitelikleri besleyip geliştirirse, bu durumda sosyal uyum yakalanır ve toplum hiyerarşisi doğal ahlaki düzene uygun hale gelir. Hindistan'ın aksine sosyal hiyerarşi, ahlaki bir düzene karşılık gelirken hiyerarşik bir kozmolojiyle bağlantılandırılmaz. Usta geleneğini benimseyen Mencius (Meng-tzu, MÖ 371-289) kendi adını taşıyan kitabında, Konfüçyusçu ahlaki düzeni ve insanların vahiy edilen iyiliğe doğuştan meyilli oldukları düşüncesini savunur, örneğin, kuyuya düşmek üzere olan bir çocuğu kurtarmak için verdiğimiz doğal reaksiyon bunu gösterir. Eğer içimize dönüp bakarsak doğru ortamda geliştirilebilen doğuştan iyiliğimizi algılayabiliriz; bu doğru ortam da adil bir hükümdarı olan, adil bir devlet tarafından sağlanan, doğru ahlaki düzendir. Mencius'un adil hükümdarlı siyasi felsefesi, ahlaki düzeni sağlar ve insanların içindeki iyiliğin gelişimini teşvik eder (Yu-lan 1952: 119-27).

Taoizmin, benzer şekilde yönetmeyle ilgilenen, ancak doğanın güçlerine de vurgu yapan klasik kaynağı, Lao-tzu'nun *Tao te ching* ("Yol ve Gücü") adlı çalışmasıdır. Lao-tzu "yaşlı usta" anlamına gelir ve MÖ dördüncü yüzyıl civarında yazdığı metne çok sayıda yazar da katkıda bulunmuştur. Özlü sözlerle ifade edilen başlıca ilke, her şeyin üretilmesine vesile olan, her şeye nüfuz eden bir ilk prensibin olduğudur ve hayatın amacı da *tao* adı verilen bu prensiple uyum içinde yaşayabilmektir. Metin bize şunu söyler:

> Şekilsiz ancak bütünlüğü olan bir şey var. Göklerden ve dünyadan önce o vardı. Sesi yok, cismi yok, değişmeden yalnız başına duruyor. Her şeye nüfuz ediyor ve hep var oluyor. İnsan onu göklerin altındaki her şeyin

> anası olarak düşünebilir. Adını bilmiyoruz ama ona *Tao* diyoruz. Ona bir unvan vermek gerekirse, bu unvan "Mükemmel" olur. (Yu-lan 1952: 177)

Tao terimi "yol" demektir ve insan ahlakının yöneldiği veya uygulandığı yola karşılık gelir. Bilge kimse *tao* ile uyum içinde olacak şekilde hayatını yönlendirmelidir. *Tao*, pratikte benliğin saflaştırılmasını ve *tao*'nun içsel kavranışının geliştirilmesini içerir. Benliğin saflaştırılması, eylemsizlik aracılığıyla eyleme de bağlantılandırılır: "*Tao* hiçbir zaman yapmaz, ama *tao* aracılığıyla her şey yapılır" (Yu-lan 1952: 178). Bu yaklaşım sosyal çalkantıların ve savaşların olduğu bir dönemde, hükümdar için siyasi anlamı olan bir tür dinginciliktir ve bu ortam, metnin oluştuğu siyasi bağlamı yaratmıştır. Taoizm'in bir sonraki büyük eseri MÖ dördüncü yüzyılda yazılmış olan *Book of Chuang-tzu*'dur. Chuang-tzu, Lao-tzu'daki gibi bir tao anlayışını kabul eder ancak evrenin ebediyen değişime uğrayan yapısını (da) vurgular. Bu değişim, iki prensip veya iki güç gereğince gerçekleşir: Aktif, maskülen enerji *yang* ve pasif, feminen enerji *yin*. Hayatın amacı, nesne ve kavramların doğasıyla uyum içinde yaşayarak mutluluğu bulmaktır ve bu mutluluğu ölümden başka bir biçimde ölümsüzlüğe taşımaktır. Bilgelik, evrenle ve daimi değişimiyle bir olmaktır.

Bu doktrinlerin Budizm'le iyi bir uyum içinde olduğunu görebiliriz ve hatta Budizm'le Taoizm arasında karşılıklı etkileşim ve ortak noktalar oluşmuştur, bilhassa nefes alma teknikleri gibi mistik zihin tekniklerinde ve eylemsizlik (*wu-wei*) alanında. Budizm, Hindistan'dan Çin'e yavaş yavaş yayılmış ve metinler Çince'ye çevrilmiştir. Popüler Budizm'in Çin'de iki ana yörüngesi bulunur: İnsanın kurtuluşunun Buda Amitabha'ya (Çince'de Amit'o) inanmakla geldiğini öne süren saf toprak geleneği ve manastırlara kurulmuş olan meditasyon okulu Ch'an. Bu bağlamda çeşitli Budist felsefi yaklaşımlar gelişmiştir. Geleneksel olarak 10 okul vardır, bunlardan dördü, sadece-zihin okulu (Wei-shih), Hua-yen, Tien-tai ve Chan, ana dallar olarak gelişmiştir. Sadece zihin okulu, özne veya benlik (*ātman*'ın çevirisi olarak *wo*) ile zihnin nesnesi (*dharma*'nın çevirisi olarak *fa*) arasındaki ikilik anlayışının hatalı olduğunu söyleyen Vijnānavāda ilkesidir. Aydınlanma, zihnin evrildiğini ve bu evrimin boşluk olduğunu fark etmektir. Ancak hakikat, bundan bile daha belirsizdir ve K'uei-chi'ye (MS 632-

82) göre, insan bir yandan "boşluk" doktrininden, diğer yandan "varlık"tan kaçınmalıdır (Yu-lan 1952: 301-2). Hua-yen okulu ise, Sanskritçe yazılmış *Avatamsaka-sūtra*'nın MS 420 çevirisi olan *Hua-yenching*'in ("Çiçek Süsleme Yazıtları") öğretilerine dayanır. Çin'de Hua-yen son derece önemli hale gelmiş ve Fa-tsing (MS 643-712) tarafından bir sisteme dönüştürülmüştür. *Dharma*lar dünyası, iç içe geçme özelliğiyle nitelendirilen bütün evreni ifade eder. Her şey birlikte yaşam halinde ilişki içindedir, her bir dharma veya varolan her şey, evrenselliğin altı özelliğini ihtiva eder. Bunlar, genellik, özgünlük, benzerlik, farklılık, bütünleşme ve ayrılmadır. Neticede bir *dharma*'nın ortaya çıkışı, tüm diğerlerinin ortaya çıkmasını ve tüm *dharma*'ların ortaya çıkışı da tek bir *dharma*'nın ortaya çıkmasını gerektirir (Chan 1963: 407; Chang 1971). Hua-yen'le zıtlık oluşturmayacak şekilde, Tien-tai (Japon Tendai) Budist felsefi yaklaşımlarının bir sentezini oluşturmaya çalışmış ve Buda ile özdeşleştirilen mutlak hakikatin, fenomenal varoluş ile en yüce mertebe veya amacın birliği olduğu görüşünü savunmuştur. Mutlak ve fenomenal, iç içe geçer ve ikisi de gerçektir. Son olarak, Chan (Japon Zen) Çin'e geleneksel biçimiyle MS 520 yılında Bodhidharma tarafından getirilmiştir, ancak Çinli öğretmenlerin en önemlisi, ailesinin son üyesi olan Hui-neng'dir (MS 637-713). Chan geleneği bütünüyle değilse bile (Faure 1994) genel anlamda meditasyonla ilgili olsa da, Nāgārjuna'nın felsefesi önemliydi ve *Madhyamakakārikās* adlı eseri, bir yorumla beraber *Chung-lun* (Bocking 1995) adıyla Kumarajiva tarafından Çince'ye çevrilmiştir (MS 409). Siyasi ve sosyal reform arayışındaki Neo-Konfüçyanizmin Budizm'e karşı tepkisi olmuştur ve dini nedenlerle cinsellikten uzak durma, çilecilik ve bireyselliğin reddi konularındaki ilkelerinden dolayı Budizm'i, sosyal ahenge tehdit olarak görmüştür. Daha eski Konfüçyusçü fikirlere dönen Chou Tun-yi (MS 1017-73) ve Shao Yung (1011-77) gibi düşünürler, yolu, doğa ve insanların içinde aktif olan evrensel ilke olarak savunmuşlardır. Bu fikirler, insanın ve cennetin birliğinin altını çizen Chang Tsai tarafından sistematik hale getirilmiştir (Yu-lan 1952: 434-97).

Doğu Felsefesi ve Modernite

Sömürgecilik, teknolojinin yaygınlığı ve üniversiteler aracılığıyla Batı'nın modern yaşamının Doğu üzerinde yarattığı güçlü etki, Doğu felsefesinin, Batı'nın felsefi anlayışını (da) özümsemesine yol açmıştır. Örneğin, Hindistan'daki felsefe bölümleri, Anglo-Amerikan ve Avrupa felsefesi geçmişine dayanan felsefi problemlerle ilgilenirken geleneksel Hint felsefesi, Batı dünyası üzerinde daha az etki yapmıştır. Çin'de felsefe, Bertrand Russell ve John Dewey'nin ziyaretlerinin yanı sıra Batı'da felsefe okuyan Çinli öğrencilerden etkilenirken devrim de Marksist felsefeye duyulan ilgiyi tetiklemiştir. Tersi yönde de etkiler de olmuştur elbette, özellikle de Hegel, Schlegel ve daha sonraki dönemde de Nietzsche gibi Romantik Alman filozofları üzerinde Hint felsefesinin etkileri görülür (Halbfass 1988; Macfie 2003). Ayrıca daha da yakın dönemde Hint felsefesi, analitik felsefe, özellikle de mantık alanında kendine yer bulmuştur (örneğin, Matilal 1986; Ganeri 1999; Chakrabarti 1997). Bilhassa din felsefesi alanında, Doğu felsefesinin felsefi tartışmalara yaptığı katkı, ciddiye alınmaya başlamaktadır (örn., Griffiths 2001).

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 "Doğu Felsefesi" kategorisi anlamlı mıdır ya da faydalı olduğu söylenebilir mi?
2 Hindistan ve Çin'deki felsefecileri meşgul etmiş farklı felsefi problemleri belirtiniz.
3 Hint ve Çinli felsefeciler kötülük problemiyle nasıl başa çıkar? Bu geleneklerde böylesi bir problem var mıdır?
4 Doğu ve Batı'da felsefenin ele alınış şekli açısından farklılıklar ve benzerlikler nelerdir?

Kaynakça

Bhattacharya, K. (der.) (1998) *The Dialectical Method of Nagarjuna: Vigrahavyavartani*. Delhi: MLBD.

Bocking, B. (1995) *Nagarjuna in China: A Translation of the Middle Thesis*. New York: Mellen Press.

Burton, D. (1999) *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*. Richmond: Curzon.

— (2004) *Buddhism, Knowledge and Liberation.* Burlington, VT: Ashgate.
Chakrabarti, A. (1997) "Rationality in Indian Philosophy." İçinde E. Deutsch, R. Bontekoe (der.), *A Companion to World Philosophies.* Oxford: Blackwell.
Chan, W. (1963) *A Sourcebook in Chinese Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.
Chang, G. C. C. (1971) *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
Chemparthy, G. (1972) *An Indian Rational Theology: Introduction to Udayana's Nyayakusumanjali.* Leiden: E. J. Brill.
Clayton, J. (1992) "Thomas Jefferson and the Study of Religion." Inaugural Lecture. Lancaster: Lancaster University.
Faure, B. (1994) *The Rhetoric of Immediacy.* Princeton: Princeton University Press.
Flood, G. (1997) "The Meaning and Context of the Purusarthas." İçinde J. Lipner (der.), *Fruits of our Desiring: An Enquiry into the Ethics of Bhagavad Gita for our Time.* Calgary: Bayeux Press.
Ganeri, J. (1999) *Semantic Powers: Meaning and the Means of Knowledge.* Oxford: Clarendon Press.
— (2001) *Classical Indian Philosophy.* London: Routledge.
Griffiths, P. (2001) *Problems of Religious Diversity.* Oxford: Blackwell.
Halbfass, W. (1988) *India and Europe.* Albany, NY: State University of New-York Press.
Hattori, M. (1968) *On Perception: Being the Pratyaksapariccheda of Dignaga's Pramanasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Houben, J. E. M. (1995) *The Sambandha-samuddesa (a Chapter on Relation) and Bhartrhari's Philosophy of Language: A Study of Bhartrhari Sambadha-samuddesa in the Context of the Prakirna-prakasa.* Gonigen: E. Forsten.
King, R. (1999) *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
Liu, J. L. (2006) *An Introduction to Chinese Philosophy.* Oxford: Blackwell.
Macfie, A. L (der.) (2003) *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
Matilal, B. K. (1986) *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge.* Oxford: Clarendon Press.
Murti, T. R. V. (1955) *The Central Philosophy of Buddhism.* London: Allen and Unwin.
Needham, J. (1956) *Science and Civilization in China.* Cambridge: Cambridge University Press.

Potter, K. H. (2004) *Presuppositions of India's Philosophies*. 2. basım Delhi: MLBD.

— (ed.) (1991) *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Cilt 4, *Indian Philosophical Analysis Nyayavaiseika from Ganesa to Raghunath Siromani*. Delhi: MLBD.

Raja, K. (1963) *Indian Theories of Meaning*. Madras: Adyar.

Ram-Prasad, C. (2001) *Knowledge and Liberation in Classical Indian Thought*. Basingstoke: Macmillan.

— (2005) *Eastern Philosophy*. London: Cassell.

Siderits, M. (2003) *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons and Buddhist Philosophy*. Burlington, VT: Ashgate.

Tachikawa, M. (1982) *The Structure of the World in Udayana's Realism: A Study of the Laksanavali and the Kiranavali*. Dordrecht: Kluwer.

Williams, P., A. Tribe (2000) *Buddhist Thought*. London: Routledge.

Yu-lan, F. (1952) *A History of Chinese Philosophy*, 2 cilt Princeton: Princeton University Press.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Chan, W. (1963) *A Sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press. (Bu kitap çeviriye dayalı Çin felsefesine dair tarihi bir antoloji sunmaktadır.)

Chemparthy, G. (1972) *An Indian Rational Theology: Introduction to Udayana's Nyayakusumanjali*. Leiden: E. J. Brill. (Hint felsefi tanrıcılığına dair mükemmel bir metin.)

Ganeri, J. (2001) Classical Indian Philosophy. London: Routledge. (Felsefi problemleri Batı felsefesinin okurlarına tanıdık gelecek bir tarzda sunan çok iyi bir Hint felsefesi kitabı.)

King, R. (1999) *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press. (Hint felsefesi incelemelerini modernite ve sömürgecilik sonrası söylem bağlamına oturtmaya da çalışan, başlıca okulları tanıtan iyi bir çalışma.)

Liu, J. L. (2006) *An Introduction to Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell. (Açık, güzel yazılmış bir tanıtım metni.)

Potter, K. H. (2004) *Presuppositions of India's Philosophies*. 2. basım Delhi: MLBD. (İlk kez 1974 yılında basılan bu kitap, Hint felsefesine dair hâlâ ilgi çekici bir çalışma niteliğinde.)

Prasad, C. (2005) *Eastern Philosophy*. London: Cassell. (Doğu felsefesindeki felsefi hareketlere ve geleneklere dair açıklama getiren harika bir tanıtım metni; bu konuları çağdaş Batı okuruyla ilişkili kılıyor.)

Smart, N. (1964) *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*. London: Allen and Unwin. (Başlıca okulları net ve güzel biçimde açıklayan bir me-

tin. Sanskritçe terimlerden kaçınarak metin içerisinde yalnızca İngilizce kullanan kitapta bu terimler için ayrıca bir ek bölüm sunuluyor.)

Williams, P., A. Tribe (2000) *Buddhist Thought.* London: Routledge. (Çok iyi, sistematik bir araştırma.)

Yu-lan, F. (1952) *A History of Chinese Philosophy*, 2 cilt Princeton: Princeton University Press. (Çin felsefesini açıklayan klasik bir metin, bilgilendirici ve kapsamlı bir tarihçe.)

Onsekizinci Bölüm

Feminist Din Felsefesi

Pamela Sue Anderson

Bağlam: Felsefede Feminizm

Din felsefesinin, felsefenin diğer branşlarına dokunması ve iç içe geçmesi, feminist felsefeciler için oldukça önemlidir. Bu branşlar arasında ahlak felsefesi, epistemoloji, metafizik, bilim felsefesi, dil felsefesi ve felsefe tarihi sayılabilir. Felsefe tarihi boyunca feminizm, eleştirel düşünce ve değişim adına gerçekleştirilen eylemlerle karakterize edilir. Bu değişim, kadınları dışlamış veya üzerlerinde olumsuz etki yapmış uygulamaların ve kavramların dönüşümü anlamına gelir. Din felsefesindeki feminizm de aynı şeyi yapar, değiştirilmesi gereken benzer engellerle, özellikle de epistemolojik ve etik bariyerlerle yüzleşir. Feminizm, kadını hem obje haline getiren hem de ilahi varlığa ilişkin kerameti yalnızca kendinden menkul inançlara götüren felsefi ideallere, ciddi ve esaslı bir yolla karşı koymuştur.

Feminist filozofların öncelikli iddialarından biri, erkeklerin, kendi suretleri doğrultusunda oluşturulmuş ilahi varlık idealleriyle desteklendikleri ve bu yüzden de gerçekliğe, gerçek nesne ve objelere yeterince kulak veremedikleri şeklindedir (Anderson 2003). İkinci bir feminist iddia ise din felsefesinin, bilginin doğasını, epistemik uygulamaları şekillendirmek konusundaki bağlamsal değerlerin rolünü ve epistemik adaletsizliklere neden olmuş metafizik varsayımları yeniden gözden geçirirken, cinsiyet konusunu da göz önünde bulundurması gerektiğidir (Harris 2005).

İlk iddia "mantık adamı"nın keşfinden türer. Janet Martin Soskice'nin gözlemlediği gibi, bu mantık adamı, "farklı kamuflajlar ve kimlikler altında çetin mücadeleler vererek modern felsefenin ilk dönem eserleri arasından yol alır "inancını yitirmiş bir evrende bağlantısı olmayan bir benlik olarak yürür bu yolda" (Soskice 1992: 60). Şöyle devam eder Soskice: "Bu... bilim ajanı, 'bağlantısızlık' ve nesnelleşme [etrafındaki dünyaya karşı olduğu kadar kendi duygularına, korkularına ve yükümlülüklerine karşı da nesnelleşir] vasıtasıyla kendi ahlaki yaşamı üzerinde bile kontrol sahibi olur" ve "bu kendine-hükmetme mucizesi, şüphesiz ki ruhani teoloji metinlerinden aşina olduğumuz bir figürdür" (s. 60-1). Genevieve Lloyd, bu mantık adamının, Batı felsefesi tarihindeki öznenin benlik-imajınının canlı bir örneği olduğunu gösterir (Lloyd 1993). Iris Murdoch ise bu figürü, Soskice ve Lloyd'dan çok önce fark etmiştir (Murdoch 1970: 80). Murdoch övgüye değer şekilde, ahlak felsefesi ve dini idealler arasındaki bağlantıyı da görür. Ve Lloyd'un mantık tasviri, Michelle Le Doeuff'un felsefe tarihinde esası oluşturan ancak üzerinde düşünülmemiş unsurlara dair yorumlarını da göz önünde bulundurur (Le Doeuff 1989: 27-32; krş. Lloyd 2000).

Mantık adamı tasviri ve kadının felsefeden sembolik olarak uzaklaştırılması, 20. yüzyılda feminist eleştiriyi harekete geçirmiştir. Gerçi felsefedeki bu ilerici hareket hiçbir zaman apaçık olmamıştır ve tarafsızlık normları dahilinde hareket ettiklerini söyleyen Anglo-Amerikan analitik felsefecilerin güçlü direnciyle karşılaşmıştır. Bu felsefeciler, açık ve titiz felsefî uslamlamanın, herhangi bir politik veya cinsiyete dayalı önyargı içermediğini varsayar; feministler buna "erkek-tarafsızlığı" der ve ister istemez erkek yaklaşımı olduğunu söyler (Anderson 1998: 13). Buna ilave olarak feminizm, bir dizi çeşitli feminist yaklaşımı ve görüşü kapsar. Dolayısıyla felsefe alanındaki feminizm de belirgin biçimde tek bir unsurdan ibaret değildir. Diğer yandan felsefede belli bir metnin okunması veya branşın ele alınması bağlamında feminizm, felsefecilerin cinsiyet önyargılarına dair örnekleri ortaya koymak açısından, tekil ve kritik bir odak noktası arayışına girer. Feminist eleştirinin konusu, yalnızca kadınların hangi alanlarda dışlandığını ortaya koymak değildir. İkinci iddiayı din felsefesindeki feminizm açısından, karşılıklı ilişki içindeki üç grup konu bağlamında ele aldığımda, bu noktaya döneceğim. Bu son konu-

lar, hakikat ve kutsallık gibi temelden tartışmalı kavramların kullanımıyla ilgili sorular ortaya çıkaracaktır.

Felsefeciler düşüncelerinde ve eylemlerinde, cinsiyetin veya "cinsel farklılıkların" ayırt edici rolünü daha fazla göz ardı edemez (Anderson 1998: 5-9, 98-105; 2001: 195-202). 20. yüzyıl feminist din felsefecileri, insan ve kutsallığa dair cinsiyete dayalı önyargılar içeren veya cinsiyetçi bir tabloyla karşılaşmıştır. Felsefedeki geleneksel problemlerin, inançların ve argümanların oluşturulması açısından izlenen yolları, cinsiyet ayrımı belirlemiştir ve hâlâ da sıklıkla belirlemektedir (krş. Anderson 1998: 5-13). Din felsefesi, kadını dışlayan ve değersizleştiren patriyarkal geleneklerden oluşan bir geçmiş içerisinde ortaya çıkmakla kalmaz, felsefenin diğer alanları gibi erkeği kadının ve masküleni feminenin karşısına koyarak rasyonel algılar oluşturur. Hem ayrıcalıklı erkek mantık tarihi hem de dindeki maskülen semboller 20. yüzyıl din felsefesinin baskın biçimini belirlemiştir. En azından dünyanın İngilizce konuşulan bölümündeki çağdaş din felsefesi söz konusu olduğunda, felsefecilerin en popüler antolojilerde ve kitaplarda bulunan şöylesi standart konuları ele alıyor olması yanlıştır denemez: Tanrıcılık anlayışındaki bedeni olmayan kişi niteliğine sahip (bir başka deyişle bir ruh), ebedi, bütünüyle bağımsız, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, kusursuz biçimde iyilik sahibi ve her şeyin yaratıcısı Tanrı'nın varlığı lehindeki ve aleyhindeki argümanlar; bu Tanrı'nın doğası ve özellikleri; dini inancın ilim olarak gerekçelendirilmesi; dini veya mistik tecrübenin doğası; kötülük sorunu ve teodise sorusu; dini dil problemi; ölümsüzlük umudu ve inancın mantıkla ilişkisi. Ancak, tartışmaya açık şekilde, bu konu başlıkları dine ve hakikate dair erkeklerin tablosunu çizmiştir ve çizmeye devam etmektedir. Feminist varsayımlardan biri, Tanrı'nın varlığını ve geleneksel özelliklerini savunan her felsefecinin, kutsal varlığı en azından bilinçaltında erkek olarak tasavvur ettiği şeklindedir. Bu cinsiyetlendirme, insan ilişkilerine, duygularına ve arzularına dair algılarımızla ilgili meseleler doğurmaktadır.

Nihayetinde, din felsefesinin cinsiyetlendirilmesi, kadınların ve erkeklerin nasıl yaşadığına ilişkin bir dizi yeni felsefi soruyu zorunlu kılmış; insanın vücuda geldiği –cinsiyet kazandığı– haliyle sevgi, iyilik ve kusursuzluk özlemini nasıl karşıladığı soruları ortaya çıkmıştır. Hem cinsellik hem de cinsiyet konuları sor-

gulanmaktadır. Bu sorulardan bazıları, Hıristiyan tanrıcılığının indirgemeci yaklaşımlarının oluşturduğu zemine karşı ortaya çıkmıştır denilebilir. Ancak en azından bu sorgulamayla birlikte tanrıcılığa, tanrıcılığın cinsiyete dayalı önyargılarına ve tartışmalı boyutlarına karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirme süreci başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak, kişisel bir Tanrı'ya ilişkin daha radikal yaklaşımlara, yeni ve daha kapsayıcı tanrıcılık anlayışları eşlik eder hale gelmiştir. Diğer yandan feministler, din felsefesi eleştirilerinde mutabakat içinde değildir; kadın felsefeciler de bu dalın geçmişindeki diğer tüm felsefeci grupları kadar değişken yaklaşımlar gösterir.

Cinsiyet: Tesadüfi Bir Özellik mi?

Bir değişim hareketi olarak feminizmin varlığına rağmen, din felsefesinde ne cinsiyet ne de cinsellik henüz felsefecilerin veya feministlerin genel ilgi alanlarının bir parçası haline gelmiştir. Bu durum daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan destek grupları için de aynı şekilde temel, ancak zıt sebepler dolayısıyla geçerlidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu sebepler, felsefedeki eleştirel düşünce ve eylemin normları haline gelmiş, cinsiyetlendirilmiş ideallerle ilişkilidir. Tarafsızlığa ve cinsiyete dair idealler, erkek analitik felsefecilerle kadın (feminist) inananları veya eleştirmenleri birbirlerinden ayırmaktadır; genellikle karşıt görüştedirler.

Bir yandan, çağdaş feministler için, ki kadın veya erkek olabilirler, Batı dinlerinin patriyarkal yapısının, özellikle de geleneksel Hıristiyanlığın, geçmişin bir parçası olarak kalması gerektiği şeklindeki görüş, sık rastlanan bir yaklaşımdır. Bu anlamdaki seküler bakış açısı, kişinin toplumsal sınıfı, etnik kimliği, cinsel veya dini eğilimi ne olursa olsun, erkeklerin ve kadınların birbirlerine eşit derecede saygı göstererek ilerleme kaydedebilecekleri şeklindedir. Diğer yandan, felsefi düşüncelerinde kendine özgü bir tarafsızlık normu benimsemiş analitik din felsefecileri, politik bağlılıklara şiddetle direnmiştir. Tanrıcılık adına geliştirdikleri rasyonel (tarafsız) argümanlar, geleneksel Tanrı kavramının erkek olmadığını ve çelişkili de olmadığını göstermeyi amaçlayan argümanlar olarak ele alınır.

Ancak, bedeni olmayan, kudreti aşılamaz, her şeyi gücü yeten, her şeyi bilen, ebedi, sonsuz rahmet sahibi Tanrı'nın, ister

istemez erkek olup olmadığı sorusu ortada kalır. Bazı feministler bu Tanrı'nın erkek olmak adına ideal özelliklerde bir cinsiyete sahip olduğunu iddia eder; "Kadınlarla ilgili tek şeytani şey de Tanrıları'nın olmayışı ve Tanrı'dan yoksun olmaları faktörüyle beraber, kendilerine uymayan modellere uymak zorunda kalmalarıdır" (Irigaray 1993: 64; ayrıca 61-4). Bu cinsiyet ayrımı, erkek ve kadın cinsinin doğasındaki iki ana farklılığa dayanır; bir kadın ve bir erkek, her biri kendi suretinde bir Tanrı'nın varlığını gerektirir.

Tanrı'ya dair değişmez, her şeye gücünün yetmesi özelliğinin ister istemez erkeklik anlamına gelmesinin aksine, bazı Hıristiyan teologlar Tanrı'nın incinebilir veya aşılabilir olduğunu öne sürer. Kişisel bir Tanrı'ya dair ilk ifade ettiğimiz aşılamazlık fikri, aşılabilir ilahi aşk anlayışıyla nasıl bağdaştırılabilir? Bu iki Tanrı anlayışından herhangi biri çelişkisiz ve eril-olmayan bir yaklaşım olabilir mi? Veya herhangi biri, tanrıcı'nın kişisel Tanrısı'nın cinsiyeti hakkında doğru bir şey ortaya koyar mı? Eğer aşılamazlık anlayışının ister istemez erkek lehinde bir anlayış olduğu ispatlanırsa, ilahi aşk kavramına dair aşılabilir anlayışın, kişisel bir Tanrı'ya dişil özellikler verdiğini mi söyleyeceğiz? Tanrı'nın kişisel doğasının acılara hatta aşka karşı incinebilir olup olmadığını bir kez sorgulamaya başladığımızda, Tanrı'ya dair geliştirdiğimiz anlayışlara ilişkin cinsiyet meseleleri de mutlaka ortaya çıkacaktır. Ve cinsiyetle birlikte de "O"nun cinsel özellikleri olup olmadığı sorusu doğar.

Buna rağmen Hıristiyan analitik din felsefecileri, argümanlarının tarafsız ve rasyonel olduğunu iddia ederken, seküler feminist felsefeciler tanrıcılığı reddedişlerinin bütünüyle rasyonel ve etik (ama belki de tarafsız değil) olduğunu öne sürer. Örneğin seküler feminist, eleştirel düşünceye ve somut eylemlere ait belli normları destekler. Bu normlar, kadınların hayatını iyileştirme arzusundan ve geleneksel patriyarkal baskı biçimlerini, özellikle de cinsiyet eşitsizliğine dayananları desteklediği için dini inançlara karşı direnç gösterme eğiliminden doğar. Seküler feminist felsefeci için eğitim, kadınların kendi adlarına düşünmelerini ve kendi inançlarını geliştirmelerini sağlamak anlamına gelir.

Cinsiyet tarafsızlığı ve cinsiyet eşitsizliği üzerine farklı iki bakış açısını ortaya koymak açısından, T. J. Mawson'ın Tanrı'ya atıfta bulunurken "he (İngilizce'de erkek için kullanılan zamir)"

zamirini seçtiğinde, "mantıklı bir tanrıcı" ve "anlayışlı" olabilmek adına gösterdiği gayreti değerlendirmek faydalı olacaktır. Masumane olduğu aşikâr (ve adil denilebilecek) bir tutumla Mawson, kişi "kavramsal açıdan anlayışlı" olduğu sürece, Tanrı'ya "he" demenin patriyarkal bir önyargı taşımak anlamına gelmeyeceğini iddia eder (Mawson 2005: 19-20). Ona göre Tanrı'nın kişileşme durumu zaruri olsa da cinsiyet, tesadüfi bir özelliktir. Mawson'ın deyişiyle, "Aklı başında hiçbir tanrıcı Tanrı'nın cinsiyet sahibi olduğunu hiç düşünmemiştir" (s. 19). Bu, tartışmaya değer bir ifadedir. Bu yaklaşım, cinsiyetin insanların rastlantısal bir özelliği olduğu ve buna bağlı olarak gereksiz olduğu anlamına mı gelir? Eğer öyleyse, tıpkı beden gibi cinsiyetin de hem insanlar hem de kutsal kişiler için gereksiz olduğu anlamı çıkar. Ancak çözülemeyen problem şudur ki, Tanrı hakkında kişileşmiş bir ilahi varlık olarak konuştuğumuz anda, O'na kaçınılmaz olarak (İngilizce'de) bir cinsiyet veririz. Bu durumda, kişileşmişlik için neyin gerekli olduğunu nasıl bildiğimiz konusu belirsiz kalır. Vücuda gelme, cinsiyet ve cinsellik konularının her birinin, herhangi bir başka *kişisel* ilişki hali sözkonusu olduğunda belli rollerinin olması gerekir. Bir kişiyi tanımak için hangi koşullar zaruridir? Kişileşmiş olmak için hangi özellikler esastır?

The Philosophical Imaginary adlı çalışmasında Le Doeuff, felsefedeki "gereksiz" meselesini keşfe çıkar. Keskin bir zekâyla kaleme aldığı "Saçı Uzun, Aklı Kısa" başlıklı bölüm, kadının felsefeden, felsefenin uygulamalarından, kurumlarından ve yetki alanından dışlanmasında imgelemin oynadığı rolü ortaya koyar (Le Doeuff 1989: 27-32). Le Doeuff felsefe tarihinde belirleyici olmuş bir problemi açımlar: Bir kadın kendi fikirlerine sahip olabilecek veya kendi adına düşünebilecek bir özne olarak tasavvur edilmemiştir. Dolayısıyla konu felsefeye geldiğinde kadın, tanım itibariyle gereksizdir. Gerekli özne, eril veya tarafsız-eril olarak tanımlanır, diğer yandan kadın veya kadının cinsiyeti gereksiz olandır. Felsefeyi bu şekilde cinsiyetlendirmenin doğurduğu problemin farkında olunması, feminist felsefecilerin Batı felsefesine getirdikleri içsel ve dışsal eleştiriler açısından büyük önem teşkil etmiştir.

Buradan hareketle din felsefesi, üzerinde düşünülmemiş unsurların (bilhassa kadınlar ve örneğin günah veya yanlış bilgiler hakkında yazılmış metinlerdekiler dışındaki unsurların), Batı felsefesinin temel argümanlarını oluşturan rasyonelliğin dışında

kalan konular olarak varsayıldıkları ölçüde cinsiyetlendirilmiştir. Gerçi işin aslı şudur ki, üzerinde düşünülmemiş bu unsurlar, felsefeci açısından yalnızca rastlantısal değil, aynı zamanda *zaruri unsurlar* olarak kalır; daha net ifade etmek gerekirse, bu unsurlar neyin rasyonel neyin tutarlı olduğunu tanımlamak açısından, rasyonelliği ve çelişmezliği göz ardı etmek pahasına da olsa, zaruridir (Le Doeuff 1989; Anderson 1998: 9-11, 50-53). Burada belirleyici nokta, ister bilgi ister rasyonellik olsun, felsefedeki zaruri unsurlar, erkeklerin ve kadınların somut yaşamlarının felsefi açıdan önemsizmiş gibi göz ardı edilmesiyle, hasır altı edilmiş olur. Bilgi edinmek ve rasyonel tutarlılığı artırmak yerine cinsiyet konusunda görmezden gelme sürecini (veya eleştirel varsayımları görmezden gelmeyi) devam ettirmek, net ve eksiksiz bilgi oluşturmak yönündeki felsefi iddiayı baltalar.

Feminist din felsefecileri, hem felsefe hem de felsefi teoloji alanlarındaki kültürel tartışmalar neticesinde cinsiyete dair bilgiyi açımlamıştır. Felsefi ve teolojik metinlerdeki cinsiyetlendirilmiş imgelerin önemi, Havva'nın bilgi ağacındaki meyveyi yemesi ve bilgiye doğru kolay ama yanlış yolu seçmesiyle ilgili Yaratılış hikâyesi kadar eskilere dayanır. Bu hikâye tek bir paradigmatik eylemle, bilginin cinsiyetlendirilmesini gösterir; kadınlar bilgiye doğru yanlış yolu seçmiş olmakla dışlanır. Peki, doğrunun ve yanlışın veya iyiliğin ve kötülüğün ne olduğuna dair doğru bilgiye kim sahip olabilir? Bilgiye giden doğru yol nedir? Konu cinsiyetle ilgili algısal iddialara (Tanrı'nın cinsiyetle ilişkisi dahil) geldiğinde, erkeklerin kendi başlarına kesinlikle bir yanıtları yoktur. Bunun yerine kadınları ve bilgiye ulaşmak adına bulundukları girişimlere ilişkin her şeyi dışladıkları ölçüde, cinsiyetle ilgili soruları da dışlamışlardır. Kabul etmek gerekir ki, bu biraz kestirmeye kaçan bir yaklaşımdır, hal böyleyken Mawson ve onunla hemfikir olanlar, cinsiyet ve Tanrı konusunda kadınlardan korkmuş ve onları Havva gibi bilginin kaynağından uzaklaştırmış teologlardan daha mı anlayışlıdır? Belki de kadınlar yüzyıllar boyu bilgiye kendi zorlu yollarından ulaşarak cinsiyet hakkında daha fazla şey öğrenmiştir.

Eğer Le Doeuff kadınların felsefi bilgiden uzak tutuldukları konusunda haklıysa; cinsiyet ve cinsiyete dair bilgi hakkında netlik olduğu şeklindeki iddiaların ta kendisi, bu anlamda asıl netlik getirecek konuyu kolayca gözden uzak tutuyor olabilir. İlmin cin-

siyeti sorusunu bugüne kadar yeterince ele aldık mı? İronik şekilde, rasyonelliğin ve ilmin (cinsiyetlendirilmiş) sınırlarına ilişkin önemli sorular sözkonusu olduğunda, belli derecede bir netliğe razı olmanın bedeli, netliğin bütünüyle ortadan kalkması (matlık) olabilir. Bu açıdan netlik, ciddi karmaşıklıkları ve daha da kötüsünü gizleyebilir (yani, bilgi edinmeyi ve inançları gerekçelendirmeyi sağlayabilecek mevcut konular ve uygulamalarla ilgili tehlikeli yanlışları göz ardı etmemize neden olabilir). Kendimizi cinsiyet ve diğer cinsel ve sosyal önyargılar konusunda kolaylıkla kandırabiliriz. Dahası, din felsefesi alanında geçmiş dönemlerde yazılmış metinler, bize felsefenin geçmişi hakkında bir şeyler söylemekle kalmaz, aynı zamanda felsefenin gelecekteki konularını dönüşüme uğratmak açısından da gerekli materyali sunar. İmgeleme dair metinsel ve tarihi bir keşfe çıkmak, felsefenin konuları ve cinsiyetlendirilmiş kişilik-imajımızın gerçek şekli üzerinde düşünmeye iter bizi. Feminist değişimin başarılı olabilmesi için, felsefe üzerine kafa yoran hem erkeklerin hem de kadınların, materyal ve sosyal açıdan konumlarını kavramaları gerekir.

Le Doeuff'u bu noktada bırakarak, din felsefesinin günümüzdeki durumuna ilişkin feminist eleştirilere dönelim. Din felsefesi alanındaki bu eleştiriler, erkeklerin ve kadınların kimlik oluşum sürecini kutsallık kavramıyla ilişkili olarak değerlendirmektedir. Eğer felsefe kendi özünü oluşturan düşünmeye dayalı anlayışa sadık kalacaksa, bu durumda materyal ve sosyal konumunun karşılıklı ilişki içindeki boyutlarını kavramak zorunda olacaktır. Bu da, cinsiyetin, din felsefesi alanındaki kavramları ve epistemolojik uygulamaları nasıl şekillendirdiğini açımlamak anlamına gelir.

Din Felsefesi Alanında Göz Ardı Edilmiş Meseleler

Batı felsefesine dair daha büyük resmi görebilmek adına bir adım geri çekilmek, din felsefesi alanında kadınlarla ilgili temel meselelerden oluşan bütün bir ağı çözmeye başlamamıza yardımcı olur. Bu meseleler felsefi metotlarla, felsefenin tarihsel konumuyla ve felsefecinin siyasi yöneliminin kaçınılmazlığıyla ilişkilidir (Anderson 2003). Bu üç olgu, günümüz pozitivist, postpozitivist, temelci ve anti-temelci felsefecilerinin karşılaştıkları epistemolojik ve metafizik sorularla iç içedir.

İlk olarak, din bugüne kadar cinsiyet eşitsizliğinin belirgin bir kaynağı olmuştur ve her bir din cinsiyet eşitsizliğini daha geniş çaplı olarak meşrulaştırmak adına metodolojik araçlar kullanmıştır. Dini toplulukların gerek içinde gerek dışında yer alan feministler, dini uygulamaların içine yerleşik erkek egemen anlayışa karşı eleştiriler getirmişlerdir. Diğer yandan, felsefe alanındaki cinsiyetçiliği artıran deneysel-tümevarımsal meşrulaştırma metotları gibi metodolojik uygulamaların ve erkek egemen anlayışın görmezden gelinmesi, din felsefecilerinin kendi kişisel-imajlarının temel boyutları hakkındaki düşünsel yaklaşımlarının yetersizliğini ortaya koyar. Bu durumda, kendi dini inançlarının, hem kendi epistemik uygulamaları hem de cinsiyete ilişkin varsayımları tarafından nasıl şekillendirildiğine dair bir farkındalık geliştirmekten aciz kalmış olurlar.

Felsefecinin kendi kişilik-imajının dini boyutları konusunda düşünsel yaklaşım geliştirmekten tuhaf şekilde aciz oluşunu ele almak hayli önem taşır. Örneğin kadınlar, "Tanrı'nın bakış açısı" denen imgelem aleyhlerinde kullanıldığında, Tanrı'nın ideal temsilcileri olarak görülmemeleri itibariyle ahlak felsefesi geliştirme uygulamalarının dışında bırakılırlar (Anderson 2005; Taliaferro 2005). Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse; her şeyi bilen tarafsız bakış açısının ne olduğu konusundaki erkek önyargılarının herhangi bir kontrol mekanizmasına tâbi tutulmaması, kadınlar ideal varlıklar olarak bile görülmediği sürece epistemik anlamda adaletsizlik doğurmaya devam edecektir.

İkinci olarak, din felsefesi alanına ilişkin feminist eleştiriler ve yeniden yapılandırmalar, dini epistemolojinin içeriksel değerlerini de içeren epistemik uygulamaların konumuyla ilişkili meselelerle karşı karşıya kalır. Bu meseleler arasında, elde edilen bulguların durumuna ve anlaşılamamış değerlerin rolüne bağlı olarak felsefi varsayımların değiştirilmesi anlamındaki yetersizlik yer alır; ki bu anlaşılamamış değerler de genellikle kadın araştırmacıların bildirimlerini baltalayacak konumdadır. Son derece hayati önem arz eder şekilde, 20. yüzyılda din felsefesi büyük oranda pozitivist metotlar ve değerler temel alınarak modellendirilmiş durumdaydı. 1960'larda ve 1970'lerde pozitivizme içerden yapılan eleştiriler, bilim insanlarını, bazı bilim felsefecilerini ve bilhassa belli feminist felsefecileri post-pozitivist araştırmalar geliştirmeye zorlamıştır. Bu post-pozitivist araştırmalar, felsefi yaklaşımların

odak noktasını ampirizmin sade biçimlerinden, inanca dair ince elenmiş, disipline-özel ve uygulamaya-özel araştırmalara, dini bilginin kazanılmasına ve bilgi-yaratan uygulamalarla metodolojilerin değerlendirilmesine doğru kaydırmıştır.

Üçüncü olarak, din felsefesindeki feminizm, kendi politik yönelimlerini kavrayamayan felsefeciler tarafından gösterilen bir dirençle karşılaşır. Feminizme karşı gösterilen bu dirence iyi bir örnek, post-pozitivist bilgiyi kullanan epistemolojistleri göz ardı eden pozitivistin tutumudur. Pozitivist felsefeci tipik şekilde "feminist felsefeci"nin terim olarak bir çelişki olduğunu iddia eder: Politik bir feminist pozitivist bir felsefeci olmaya uygun değildir, çünkü pozitivist felsefeci apolitik olduğu iddiasındadır Bu uyumsuzluk, feminist kıtasal din felsefecisi Grace M. Jantzen ile feminist-olmayan analitik felsefeci Paul Helm arasındaki güncel anlaşmazlığı ortaya çıkaran unsur niteliğindedir. Helm ve Jantzen arasındaki afişe olmuş anlaşmazlık, analitik din felsefesinin inanca karşı metodolojik yaklaşımına ve inancın gerekçelendirilmesine veya teminatına odaklanır. Jantzen bu noktaya odaklanmayı reddederken Helm, bunun reddedemeyeceği bir ilgi alanı olduğunu söyler ısrarla. Bu "tartışmada" açık biçimde görülen karşılıklı anlayışsızlık, analitik ve feminist felsefeci arasındaki olası politik bariyerlerden birini yansıtır (krş. Anderson 2003).

Din felsefesinin cinsiyetlendirilmiş yapısına dair farkındalık oluşturmanın daha az radikal bir yolu ise analitik felsefe dahilinde faaliyet göstererek, kaleyi içeriden fetheden kadınların izlediği yoldur. Örneğin, Sarah Coakley, Anglo-Amerikan din felsefecilerinin oluşturduğu baskın ekoldeki kör noktalardan birini, feminist amaçlar için kullanır (Coakley 2002; krş. Anderson 2002). Coakley, bu cinsiyetlendirme sürecinde kendi hesabına William Alston, Richard Swinburne, Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff'un argümanlarını, kayda değer ölçüde cinsiyetlendirmenin söz konusu olduğu bilgi işleme yöntemlerini göz önünde bulundurarak ele alır. Alston'ın Hıristiyan dini inancındaki uygulamalara dair oluşturduğu yaklaşımda saklı, cinsiyetlendirilmiş bakış açısını çözümler, Swinburne'un Tanrı'nın varlığını desteklemek için geliştirdiği argümanındaki "nazik" bir epistemik merkezi, bir başka deyişle Swinburne'un başkalarına itimat etmeyi veya güveni ön plana çıkardığı noktayı kendi lehine kullanır ve Wolterstorff'un ve Plantinga'nın "uygun biçimde temel olma"

yaklaşımlarında ifade edilen kırılganlık unsurlarını ortaya çıkarır. Coakley'nin iddiasına göre, (erkek) felsefeciler, kendi yaklaşımlarına ters düşer gibi görünse bile, başka alanlarda öznelliğin "feminen" biçimleri olarak değersizleştirdikleri güven, kırılganlık ve acı çekme gibi özellikleri, işlerine geldiği zaman pekâlâ olumlu anlamda kullanır. Geleneksel olarak feminen olduğu düşünülen özellikler, erotik tutkuyu da kapsayan duyguların insan ve kutsallık arasında bedensel bir ilişki ortaya koyduğu noktaları işaret eder. Bilgi işleme yöntemlerinin bu şekilde cinsiyetlendirilmesi, açık şekilde birer göstergedir ve feminist din felsefesi açısından bilhassa önem taşır.

Yine de, eğer bu uygulama Anglo-Amerikan din felsefecilerinden oluşan çekirdek grubun odak noktasının ötesine taşınırsa, cinsiyet(ler) konusunun içeriği problemli bir hal alır; yani cinsiyete dayalı özellikler, erkekler veya kadınlar için sabit özellikler olarak ele alınamaz. Bir yandan bilgiyi işlemenin sert, maskülen yollarını, diğer yandan da erkek felsefecilerin *hassas epistemik merkezi* olarak düşündüğü unsur arasındaki ayrıma odaklanın. Sonrasında ısrarla ilahi varlığın aşılabilirliğini öne süren teolog Paul Fiddes'i ele alalım. Fiddes, maskülen, sert biçimde bilgi sahibi olduğu varsayılan veya değişmez tanrısallık sahibi bir Tanrı için ideal sayılamayacak şekilde acı çeken, kırılgan bir portre çizer. Tartışmaya açık şekilde, Fiddes'in ilahi kırılganlık kavramı, klişe dişil tarzı (bilgi işleme tarzını) yansıtır, bir yandan da Tanrı'nın (anaç) sevgisinin, ilahi acının ve merhametinin nazik, feminen boyutunu vurgulayan patriyarkal bir yaklaşım olarak da yorumlanabilir (Fiddes 2000). Değişkenlik gösteren bu alternatif Tanrı'nın yorumlanışı ne olursa olsun, bu karşı örnek, cinsiyete ilişkin ideal olduğu varsayılan özelliklerin hem haksız hem de yanlış olabilecek şekilde, klişe yollarla empoze edildiği faktörünü destekleyici niteliktedir.

Bu durumda bilgiyi işleme yöntemlerinin, sert ve hassas (nazik) olarak cinsiyetlendirilmesi yani eril ve dişil olarak tanımlanması anlam taşır mı? Fiddes'in, *bizimle birlikte acı çeken, sevgide ve sıkıntılarda insan ve ilah varlık olarak karşılıklı empati kurduğumuz Tanrı* kavramı, kadınlar ve erkekler için hayli cezp edici olabilir. Ancak geleneksel tanrıcılığın zamandan bağımsız olarak değişmeyen Tanrı'sının tersi biçimde olması, bu alternatif Tanrı kavramını feminen veya feminist yapar mı? Bu Tanrı kavramı ga-

yet feminizm dostu olabilirken, bir yandan patriyarkal uygulamaların kadınlar üzerindeki olumsuz etkilerini değiştirmek şeklindeki feminist amaca ulaşamıyor olabilir.

Cinsiyet özelliklerinin değişkenliğine dair bu tabloyla birlikte, cinsiyetin, Tanrı'nın zaruri mi yoksa rastlantısal bir özelliği mi olduğu sorusu yeniden karşımıza çıkar. Hal böyleyken cinsiyetin felsefi önemi, daha derin bir seviyede varlığını sürdürür. Merhamet konusunu ele alalım. Merhametle ilgili felsefi problem, mantıksal ve kavramsal açıdan iki güçlükten doğar: Bir yandan suçu işleyen suçunun kefaretini ödediyse merhametin anlamsız bulunması, diğer yandan da suç için herhangi bir kefaret ödenmediyse merhametin gerekçesiz görülmesi. Örneğin uzun süre kötü muameleye maruz kaldığı için ruhen yıkıcı olacak derecede özsaygısını yitirmiş, bu yüzden de merhamet özelliğini büyük oranda kaybetmiş bir kadın düşünelim. Bu kadın, bitmek bilmeyen kötü muameleye karşın kocasını sonsuza kadar "sevmeye" devam etmeli ve süregiden acılara katlanarak evli kalmayı sürdürmeli midir? Hıristiyan evliliklerine dair patriyarkal bir yaklaşım, bu soruya affetmek ve evli kalmak yönünde olumlu bir yanıt verecektir. Her ne kadar bu yaklaşım muhtemelen kocanın davranışlarını değiştirmeye çalışmayı içerse de, uzun yıllara dayanan kötü muamele, değişimin kolay veya kesin olmasını engelleyecektir. Diğer yandan, kocanın eşi tarafından affedilmesi, kadın eşini terk ettiğinde ve bu yıkıcı muameleden kurtulduğunda gerekçelendirilmiş olabilir. Bu kadın eşini, kendi duygularını ve özsaygısını tamir edebilmek için affedebilir. Daha güvenli koşullar için evliliği bitirmesi, kadının iki şekilde eski kocasını affetmesini sağlayabilir: Ya adam bu kötü muamelesinin kefaretini bir şekilde öderse ya da herhangi bir telafi olmasa bile kadın, kocasının süregiden kötü muamelesi olmadan hayatını idame ettirebileceğini anlarsa. Buradaki can alıcı nokta, her şeyden önce kötü muamelenin cinsiyetlendirilmiş yapısının anlaşılması gereğidir. Evliliğin patriyarkal yapısı yalnızca kötü muamelenin devam etmesine izin vermekle kalmamış aynı zamanda yıkıma götüren bir durumu da daimi kılmıştır. Nihayetinde, cinsiyet ilişkilerine dair bilgimiz, kötü muameleye uğramış kadının nasıl ve neden harekete geçmesi gerektiğine dair bilgi verir: (1) uygun seviyede bir öz-sevgi nedeniyle ve (2) patriyarkal evliliğin baskıcı bir biçimini reddetmek amacıyla.

Bu örnek, hem cinsiyet hem de merhamet konuları açısından bize bir şeyler söyler. Affetmek, insanın bir başkası ve/veya kendisi için duyduğu sevgiden dolayı gerçekleştirdiği bir eylemdir, ancak anlayış göstererek ve değişen duygular suretiyle karşılıklı saygı arayışı gibi özel bir bağlamdaki affetme eylemi, yalnızca "adalet" dolayısıyla gerçekleştirilir. Bu da şu anlama gelir ki, (bu) ne kesinlikle üleştirmeci ne de yalnızca cezalandırıcı bir adalettir. Cinsiyet konusu üzerine edinilmiş bilgiler, anlayışlı bir Tanrı fikri ile tutarlılık içinde olacaktır ve hem insanın hem de ilahi varlığın kırılganlığını ortaya koyan merhametli uygulamalarla örtüşecektir. Karşılıklı empati, kendisine kötülük yapılmış olanlarla, değişme arayışında olanların, ilahi sevginin yaratıcı gücü çerçevesinde bir araya gelmelerini sağlar. Cinsiyet, bu tablonun içine erkek ve kadın arasındaki eşitsizliğin fark edildiği noktada, en güçlü haliyle girer ve bu farkındalık, hem kötü muamelenin denetimsiz kalmasına neden olan patriyarkal evlilik kavramına karşı koyar hem de kadının kendi kimliğini ve potansiyel olarak da erkeğin reforme edilmiş kimliğini oluşturmasına imkân verir. Feministlerin aradığı değişim, kadınlar için koşulları iyileştirmek ve nihayetinde erkekler için de yeni bir kimlik yaratmak, kadınlarla ilişkilerini dönüşüme uğratmak amacında olacaktır.

Dini Uygulamalar Politikası

Coakley'e geri döndüğümüzde, yaptığı katkının yalnızca dini epistemolojideki feminen, nazik noktalara değil, aynı zamanda dini ibadetlere de fayda sağladığını görürüz. Manevi bir uygulama olarak ibadetin ve duanın siyasi gücü, seküler ahlak felsefecileri tarafından beklenen bir durumdur ve bedensel uygulamalar politikasını savunan çağdaş feminist teorisyenler tarafından da sahiplenilir. Murdoch duayı, iyiliğe yönlendirilmiş güçlü bir etik uygulama olarak görür (krş. Murdoch 1970: 55-6) ve dua etkinliğini, bağımsız bir gerçekliğe ve nihayetinde iyiliğe ulaşmaya dair felsefi uygulamaya ilişkin bir noktayı tasvir etmek amacıyla açıklar: "İnsan dua etmenin teolojik bağlamı için ne düşünürse düşünsün, göründüğü kadarıyla dua gerçekten de daha yüksek kalite bir vicdanı tetikleyebilmekte ve başka türlü mümkün olamayacak iyilikte eylemleri gerçekleştirmek adına enerji sağlamaktadır" (Murdoch 1970: 83). İster Hıristiyan olsun ister olmasın,

duanın ve ibadetin gücü kavramı, hem kadınlar hem de erkekler için, özellikle de Tanrı'yla ve iyilikle olan ilişkilerinde dönüştürücü bir potansiyeli tanımlar. Son yıllarda feminist din felsefesi kapsamında dini uygulamalara doğru görülen kayma, "dindarlık politikası"nda olduğu gibi, aşkın bir gerçekliğe gösterilen ilgiyle alakalı temel sezgi üzerine kurulmuş etkinliklerle uyum içindedir. Böylelikle bu etkinlikler, gerçek nesne ve öznelere gösterilen ilgiyi şekillendirir (krş. Mahmood 2005).

Diğer yandan Coakley'e karşı başka eleştiriler (de) bulunmaktadır. Feminist kıtasal felsefeci-teolog Jantzen, Hıristiyan mistiklerin uygulamalarını cinsiyetlendirirken, Coakley'nin manevi uygulamalarına ciddi şekilde karşı çıkar. Ona göre böylesi bir maneviyat,

> "Mistisizmin gizli bir iç dünya olarak serpilip gelişmesine olanak verir ve böylesi bir iç dünya besleyen insanlar genellikle, çalıştıkları iş yerlerinin, cinsiyete ilişkin rollerinin ve politik sistemlerin statükosuna karşı çıkmaktan ziyade destekler durumda olabilirler; çünkü bu insanların endişeleri ve öfkeleri, yüreklerindeki barış ve huzur arayışının mahremiyeti altında hafiflemiş olur" (Jantzen 1995: 346).

Bununla beraber Coakley ilahi varlığa teslimiyetin getirdiği yoğunluğun, politik gidişatı değiştirebileceğini ısrarla söyleyerek iç dünyanın ve maneviyatın uyanık kalmasının güç veren doğasına inanır. (Coakley 2002).

Çağdaş feminist teorisyen Saba Mahmood, dindarlıkla ilgili yaklaşımlarında daha da ileri giderek kendi politikalarını başkalarına empoze etmeye çalışmayan feminist din felsefecileri için kritik bir güçlüğü ortaya koyar: "Feminizmin, kadınların gördüğü zulmün altına imza atan uygulamalara izin verir durumdaki kültürel argümanlara karşı nöbette olmayı empoze etmesi şeklindeki politik talebi anlıyorum. Ancak ben, analitik keşiflerimizin, politik yargıların gerekliliklerine indirgenmemesi gerektiğini söylüyorum" (Mahmood 2005: 195). Mahmood şöyle iddia eder: "Teorik araştırmaların, stratejik politik eylemlerin gerektirdiklerine bir miktar bağışıklık kazanmasını sağlayarak, düşünmek görevinin, anlık politik olayların gidişatı ve mantığı tarafından dikte edilmediği yönlerde ilerlemesi ihtimalini canlı tutmuş oluruz" (s. 196). Ve şöyle sonlandırır: "İşaret etmek istediğim nokta,

Öteki'yle karşılaşmanın bir türü... Bu da... alçakgönüllü olmak erdemini gerektirir: İnsanın neye karşı çıktığını her zaman bilmediği hissi ve politik bir görüşün, neye karşı çıkmaya çalıştığını kavrayabilmek için kendi sınırlılığını zaman zaman kabul etmesinin gerekliliği" (s. 199).

Buradaki soru, ibadetin veya herhangi bir dindarlık politikasının nöbette oluşunun, din felsefesindeki statükoyu değiştirip değiştiremeyeceğidir. İnsanın kendini dine vakfetmesi, hatta ilahi iyiliğe tevekkül etmesi, tartışma konusu olan durumlardır, ayrıca feminist din felsefesi alanındaki son tartışmaların çoğu açısından önem taşırlar. Bedensel ibadetlerin felsefi açıdan incelenmesi, öznenin oluşturulmasına dair Foucaultçu açıklamalarla kesin olarak değişime uğramıştır (krş. Asad 1993).

Günümüzde feminist din felsefecileri arasında sıklıkla duyulan bir polemik konusu da dini inançlarla kendi içine kapalı şekilde meşgul olmak yerine dini uygulamalarla ilgilenen bir yaklaşıma kaymamız gerektiğidir. Akademisyenlerin öne sürdüğü konulardan biri de, din felsefesine inancı savunmak meşgalesini veren modern felsefenin ayırt edici biçiminin, Aydınlanma-öncesi felsefi teolojisinin daha dini metinlerinin aksine, seküler olduğudur. Problem şudur ki, ister Batı felsefesinin cinsiyet ve etnik açıdan kendi içine kapalılığını ister modern felsefenin sekülerliğini kabul edelim, din felsefesinin çağdaş feministlerin etik ve politik ilgi alanlarını şekillendirip şekillendiremediği konusu şüpheli hale gelir. Konu yalnızca Tanrı hakkındaki inançlarla alakalı değildir, aynı zamanda gerçeklik, etik formasyon ve pratik rasyonelliğe ilişkin sorularla da ilgilidir.

Özetlemek gerekirse, felsefi tartışmaların belli bir seviyesindeki teorik anlaşmazlıklara rağmen, feminist din felsefecilerinin politik ve pratikteki yaklaşımları, alanda değişiklik yaratmaya başlamıştır. Ortak çalışmalara dayalı etkileşimler, ana kavramların ve dini uygulamaların elzem fakat tartışmaya açık yapısı ile yüzleşmeyi başarmıştır. Bu çekişmeli konuların örnekleri, geleneksel tanrıcılıktaki cinsiyet açısından tarafsız belli varsayımlara ilişkin, ilk dönem feminist eleştirilere verilen çeşitli (eleştirel) karşılıklarda görülebilir. Ayrıntılı olarak ifade etmek gerekirse, gerçekliğin ve ilahi varlığın yapısına ilişkin sorular, özellikle de insanın kutsal varlıklarla olan ilişkilerine dair somutlaştırılmış gerçekliğe iliş-

kin bilgiler, canlı tartışmalar kadar değişim de üretmektedir (krş. Hollywood 2004; Coakley 2005).

Sonuç

Yeni ve önemli felsefi analiz metotları, cinsiyetlendirilmiş bireylerin bedensel ve manevi uygulamalar aracılığıyla ahlaki gelişiminde arzu ve duyguların rolüne işaret etmektedir. Din felsefesindeki feminist müdahalelerin çeşitliliği, cinsiyet, inanç ve dini ritüellere dair küresel bir anlayış sunma potansiyeline sahiptir. Ayrıca din felsefesindeki feminizm, Kant ve Hegel gibi geçmişin heybetli filozoflarının gerçeklik, mantık ve kutsallık üzerine görüşlerini de yeniden ele alır. Dolayısıyla din felsefesindeki feminizm, geçmişin ana felsefi kavramlarına ilişkin daha geniş çaplı bir anlayış geliştirmek adına yeni kapılar açar, gelecek için daha yeni ve daha kapsamlı yöntemler kullanır.

Bir örnek vermek gerekirse, felsefe ve cinsiyet kavramlarıyla daha geniş çaplı olarak ilgilenilmesiyle birlikte, feminizmin post-pozitivist ve post-yapısalcı biçimlerinin ardından, ilahi varoluşun anlamına ve hakikatin doğasına dair *A Feminist Philosophy of Religion*'daki (Anderson 1998) [Feminist din felsefesindeki] boşluğu doldurma fırsatı doğar. Analitik ve kıtasal feminist din felsefecileri birlikte çalışarak dini ibadetlerin yalnızca öznelliği değil, öznellikler-arasılığı da etkilediği önemli uygulamalara katkı sağlayabilir. Feminist felsefeciler, ilahi varlıkla yakınlığı, somut tecrübelerimizin önemli sosyal boyutlarından ayrı tutmak yerine, din felsefesininin pozitivist biçimlerinin dar sınırlarının ötesine geçmiştir. (Anderson 2005; Coakley 2005: 516-25). Post-Hegelci feminist felsefeciler, felsefi tanımlamalar yapabilmek adına, feminist din felsefecilerini, bedensel ve manevi ibadetler hakkında olduğu kadar realizm hakkında da Kantçı felsefe dahilinde ve onun ötesinde düşünmeye yönlendirmişlerdir (Butler 1997; Hollywood 2004).

Buradaki belirleyici soru, ilahi gerçekliği yeniden-kavrayabilmek adına hangi (cinsiyete dayalı) kavramların kullanılacağı sorusudur. Cevap olarak, gerçekten umut taşıyabiliriz. Konu kadınlar, ahlaki gelişimleri ve manevi ibadetleri olduğunda, feminist din felsefesi, Anglo-Amerikan dünyada, Avrupa'da ve dünyanın farklı bölgelerinde, tartışmaların keskin tarafında olacak gibi gö-

rünmektedir. Diyalog ortamı karşı tarafın düşüncelerine eleştirel biçimde açık ve saygılı olduğu sürece, özgün yanıtlar ve yeni bedensel uygulamalar ortaya çıkacaktır.

Üzerinde Düşünülebilecek Sorular

1 Din felsefesine getirilen feminist eleştiriler, mantığın doğasına ve rolüne dair anlayışımızı ne şekilde değiştirmiştir?
2 Eğer cinsiyet Tanrı'nın rastlantısal bir özelliğiyse, bu durumda kişileşmişliğin zaruri bir özellik olduğunu söylemek ne gibi bir anlam taşır?
3 Tanrı'nın herhangi bir tutarsızlığa düşmeden hem tarafsız hem de her şeyi anlayan olduğu inancını sürdürebilir miyiz?
4 Din felsefesi uygulamalarında epistemik adaletsizliğin eleştirel bir gözle değerlendirilmesi, alanda ne gibi değişiklikler yaratabilir?
5 "Kadınlarla ilgili tek şeytani şey, Tanrı'dan yoksun olmalarıdır" iddiasıyla söylenmek istenen nedir?

Kaynakça

Anderson, P. S. (1998) *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief.* Oxford: Blackwell.

— (2001) "Gender and the Infinite: On the Aspiration to Be All There Is." *International Journal for Philosophy of Religion* Sayı: 50, s: 191–212.

— (2002) "Feminist Theology as Philosophy of Religion." İçinde S. F. Parsons (der.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (2003) "Feminism in Philosophy of Religion." İçinde D. P. Baker, P. Maxwell (der.), *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion.* Amsterdam: Rodopi.

— (2005) "What's Wrong with the God's Eye Point of View: A Constructive Feminist Critique of the Ideal Observer Theory." İçinde H. A. Harris, C. J. Insole (der.), *Faithand Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion.* Aldershot, Hants: Ashgate.

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Butler, J. (1997) "Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness." İçinde *The Psychic Life of Power.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Coakley, S. (2002) *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender.* Oxford: Blackwell.

— (2005) "Feminism and Analytic Philosophy of Religion." İçinde W. J. Wainwright (der.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Fiddes, P. (2000) *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*. London: Darton, Longman and Todd.

Harris, H. A. (2005) "Does Analytical Philosophy Clip Our Wings? Reformed Epistemologyas a Test Case." İçinde H. A. Harris, C. J. Insole (der.), *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Aldershot, Hants: Ashgate.

Hollywood, A. (2004) "Practice, Belief and Feminist Philosophy of Religion." İçinde P. S. Anderson, B. Clack (eds.), *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. London: Routledge.

Irigaray, L. (1993) "Divine Women." In *Sexes and Genealogies*, Çev. G. C. Gill. New York: Columbia University Press, s: 55-72.

Jantzen, G. M. (1995) *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Le Doeuff, M. (1989) *The Philosophical Imaginary*, Çev. C. Gordon. London: Athlone.

Lloyd, G. (1993) *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Routledge.

— (2000) "Le Doeuff and History of Philosophy." İçinde M. Deutscher (der.), *Michèle LeDoeuff: Operative Philosophy and Imaginary Practice*. New York: Humanity Books. Yeniden basım G. Lloyd (der.) (2002) *Feminism and History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Mawson, T. J. (2005) *Belief in God: An Introduction to Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Murdoch, I. (1970) *The Sovereignty of Good*. London: Routledge and Kegan Paul.

Soskice, J. M. (1992) "Love and Attention." İçinde M. McGhee (der.), *Philosophy, Religion and the Spiritual Life*. Cambridge: Cambridge University Press. Yeniden basım P. S. Anderson, B. Clack (der.) (2004) *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. London: Routledge.

Taliaferro, C. (2005) "The God's Eye Point of View: A Divine Ethic." İçinde H. A. Harrisand C. J. Insole (der.), *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Aldershot, Hants: Ashgate.

Başvurulabilecek Diğer Kaynaklar

Anderson, P. S. (1998) *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief.* Oxford: Blackwell. (Feminist din felsefesi üzerine yayınlanmış ilk monograf.)

Anderson, P. S., B. Clack (der.) *(2004) Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings. London: Routledge.* (Felsefedeki feminist tartışmalar açısından genellikle çelişen, farklı bakış açılarını yansıtan çağdaş kadın yazarların makalelerinden derlemeler.)

Coakley, S. (2002) *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender.* Oxford: Blackwell. (Hıristiyan tanrıcılığa feminist perspektiften yaklaşan, ancak analitik felsefenin araçlarını da kullanan makaleler ve konferans notlarından oluşan bir derleme; kırılganlık ve diğer cinsiyete dayalı hassas noktalardaki epistemolojik ve manevi gücü gün yüzüne çıkarıyor.)

Jantzen, G. M. (1995) *Power, Gender and Christian Mysticism.* Cambridge: Cambridge University Press. (Hıristiyan mistisizminin sosyal yapılanmasına dair oldukça dikkat çekici ve popüler bir çalışma; kıtasal felsefecilerin genbilim ve dekonstrüksiyon metotlarını cinsiyet ve güç arasındaki bağlantıları göstermek için kullanıyor.)

Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press. (İslam dinine mensup kadınların ruhani ve politik uygulamaları hakkındaki, teorik feminist tartışmalara en son katılan çalışmalardan biri; liberal feminizmden ziyade Foucault ve Asad'dan türetilmiş metotları kullanıyor.)

Ek
Önde Gelen Din Felsefecileri

Aşağıdaki tablolarda yer alan çağdaş din felsefecileri listesi kesinlikle çok kapsamlı bir liste değildir. Bu listeler, ilgili alanlarda çalışma yapmaya yeni başlayanların kullanımı için oluşturulmuştur.

Tablo 1. Bilim, inanç çeşitliliği ve dini bilgi

Din ve bilim	İnanç çeşitliliği	Reforme edilmiş epistemoloji	Dini tecrübe
Ian Barbour	David Basinger	William Alston	William Alston
Philip Clayton	Gavin D'Costa	Kelly James Clark	Jerome Gellman
Ernan McMullin	Paul J. Griffiths	George Mavrodes	Gwen Griffith-Dickson
Arthur Peacocke	John Hick	Alvin Plantinga	William E. Mann
John Polkinghorne	Harold Netland	Nicholas Wolterstorff	William Wainwright
Mikael Stenmark	Joseph Runzo	Rene van Woudenberg	Keith E. Yandell

Bu tablolar Charles Taliaferro'nun *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) adlı eserindeki muhteşem çalışmasından ilham alınarak hazırlanmıştır.

Tablo 2. Tanrı'nın varlığı lehinde ve aleyhinde argümanlar

Kozmolojik	Tasarım	Ontolojik	Ahlaki	Evrene dair natüralist açıklamalar	Kötülük problemi: tanrıcılığı destekleyen	Kötülük problemi: tanrıcılığa karşıt
William Lane Craig	Robin Collins	Charles Hartshorne	Robert M. Adams	Daniel C. Dennett	Marilyn McCord Adams	Paul Draper
William L. Rowe	Elliot Sober	Norman Malcolm	Paul Copan	J. L. Mackie	John Hick	Michael Martin
Quentin Smtih	Stephen T. Davis	Graham Oppy	C. Stephen Evans	Kai Nielsen	Daniel Howard-Snyder	Derek Parfit
Richard Swinburne	John Leslie	Alvin Plantinga	George Mavrodes	David Papineau	Alvin Plantinga	William L. Rowe
Richard Taylor	Richard Swinburne	William L. Rowe	John M. Rist	John Searle	Richard Swinburne	Quentin Smith
			Linda Zagzebski	Quentin Smith	Peter van Inwagen	Michael Tooley

Tablo 3. Tanrı'nın doğası ve özellikleri

Tanrı'nın basitliği	Sonsuzluğu	Her şeyi bilmesi	Her şeye gücünün yetmesi	İyiliği
David Burrell	William Lane Craig	Marilyn McCord Adams	Harry Frankfurt	Robert M. Adams
Brian Davies	William Hasker	John Martin Fisher	Alfred J. Freddoso	C. Stephen Evans
Norman Kretzmann	Paul Helm	Thomas Flint	Joshua Hoffmann	Laura L. Garcia
Brian Leftow	Brian Leftow	Alfred J. Freddoso	George Mavrodes	Paul K. Moser
William E. Mann	Alan Padgett	William Hasker	Nelson Pike	Philip L. Quinn
Jay W. Richards	Katherin A. Rogers	Nelson Pike	Gary Rosenkrantz	Charles Taliaferro
Eleonore Stump	Linda Zagzebski	Edward R. Wierenga	Edward R. Wierenga	Linda Zagzebski

Tablo 4. Din felsefesinde öne çıkan konular

Doğu	Kıtasal	Feminist
Roger Ames	Ellen T. Armour	Pamela Sue Anderson
Chung-ying Chen	Bruce Ellis Benson	Sarah Coakley
Gavin Flood	John D. Caputo	Harriet A. Harris
Paul Griffiths	Dominique Janicaud	Grace M. Jantzen
Sallie King	Jean-Yves Lacoste	Kathleen O'Grady
Arvind Sharma	Jean-Luc Marion	Rosemary Radford Reuther
Paul Williams	Merold Westpal	Janet Martin Soskice

Dizin

A
Abhidharma 352
Abhinavagupta 349
acı 46, 183, 201, 203, 205, 206, 208, 212, 213, 216, 252, 264, 266, 307, 332, 346, 372
açık kapsayıcılık 88, 90, 105
Açık Tanrıcılık 286
ada 175, 176, 178
Adams 184, 194, 198, 200, 267, 280, 382
Advaita Vedanta 116
Advaita Vedantin 112
agnostik 87
agnostisizm 115, 312
ahlak 69, 93, 94, 95, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 219, 329, 362, 363, 370, 374
ahlaki açıdan kusursuz 217
ahlaki argüman 181, 197
ahlaksızlık 94, 204
akıl 31, 32, 145, 149, 251, 275, 303, 307, 350
akıllı tasarım 143
aksiyolojik fikir birliği 94, 95
Alfa Centauri 38
algılama 194, 195, 332
algılamama 345, 146
Allah 98, 111
Alston, William 26, 41, 63, 73, 77, 78, 79, 196, 198, 207, 219, 371, 381
alternatif vahiy 92
altın kural 95
altruistik 190
ampirik önerme 65
Analects 97, 99
Analektler 97
analitik felsefeciler 19, 262
analitik gereklilik 226
Anderson, Pamela Sue 19, 362, 363, 364, 368, 369, 370, 371, 377, 378, 379, 380, 383
anekantavada 84, 92
Anglo-Amerikan 18, 19, 321, 358, 363, 371, 372, 377
anonim Budist 91
Anselm 9, 10, 11, 16, 45, 51, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 247, 254, 255, 261, 265, 268, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 291, 292, 293, 298, 299
antik Mısır 246
antropik 138, 154

antropomorfık 258
apofatik yüreklilik 333
apolojist 94
a posteriori 174, 175
a priori 162, 173, 174, 175, 178
aptal 27, 164, 175
aptal dahiler 27
Aquinas, Thomas 46, 51, 75, 157, 222, 223, 238, 247, 274, 275, 276, 278, 280, 281
aracı 31, 32, 87, 102, 161, 255, 257, 270, 288, 297, 304
arayış 44, 45, 92, 193, 198, 313, 324, 330, 346, 357, 363, 374, 375
Aristo 123, 189, 215, 226, 331, 335
aşılamazlık 366
aşkın 15, 46, 128, 151, 182, 200, 259, 264, 326, 330, 347, 351, 354, 375
aşkın din tarihi 15
astrofiziksel kanıtlar 137, 140
ateist 84, 108, 127, 129, 147, 158, 191, 336, 349, 350
Atman 84
Augustine 9, 47, 282, 294, 296, 299, 330
avatar 84
Avrupa 18, 43, 82, 89, 321, 322, 341, 358, 377
Aydınlanma 323, 352, 356, 376
Ayer, A. J. 258, 259, 261
Azize Teresa 93, 96, 303

B

Baba 34, 85, 103, 167, 168, 171, 174, 175, 311, 313
Babil 246
Badiou 336, 337
bağımsızlık bildirgesi 196
Bahai 82
Balaguer 133, 140
Baptist 107
Barbour, Ian 44, 60, 61, 381
Basinger, David 99, 115, 118, 286, 287, 298, 299, 381
basitlik 243
Başka Yaşam Formları İtirazı 153
Batı 14, 62, 83, 84, 88, 97, 102, 104, 143, 341, 342, 349, 358, 360, 363, 367, 369
Batı Dünyası 14
Bavinck, Herman 63, 69, 70, 79
Bayes 210, 211, 218
Bayesci 210, 211, 212, 213, 215, 218, 219
BBC 124
BCCF (Büyük Rastlantısal Birleşik Unsur) 124, 125
beden 32, 266, 300, 367
Bedensel Organlar Argümanı 250
bencillik 306, 310
benliğin yokluğu 116
benlik 322, 343, 344, 345, 356, 363
Benson, Bruce 7, 18, 19, 321, 339, 383
beyhude 304
bhakti 92, 93
Bhartrhari 347, 348, 359
Big Bang 12, 17, 47, 48, 53, 56, 136, 137, 142, 186, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239
bilim 7, 14, 15, 43, 44, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 131, 136, 138, 143, 147, 151, 152, 153, 234, 324, 343, 362, 363, 370, 381
bilinç 187, 252, 253, 323, 326
birincil sebep 297
Block, Ned 186, 187, 198
Boethius 282, 283, 289, 290, 298, 299
Bohm, David 54, 55, 131
Bohr, Niels 54, 55
Boltzmann, Ludwig 156
Boyle, Robert 64
Brahman 84, 98, 112, 116

Breton, Stanislas 336, 337
Buda 84, 342, 351, 353, 356, 357
Budizm 25, 82, 84, 85, 91, 95, 97, 104, 106, 108, 112, 116, 341, 345, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357
bugüncülük 283, 290
Bush, George W. 175
bütün 15, 17, 34, 38, 39, 45, 78, 83, 91, 124, 127, 131, 136, 137, 147, 149, 156, 180, 204, 205, 206, 221, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 238, 239, 244, 264, 265, 267, 275, 283, 289, 294, 295, 312, 329, 333, 348, 357, 369
bütünleşme 28, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 92, 357
Büyük Balkabağı İtirazı 70
Büyük Birleşik Teori İtirazı 154
Byrne, Peter 87, 99, 100, 115, 118

C-Ç

Cadılar Bayramı 71
Calvin, John 63, 70, 74, 75, 76, 79, 84
Cambridge Platoncuları 273
Cantor, Georg 132, 134
Carr, Bernard 8, 154, 158
cazibe 45
Cebrail 112
cehennem 89, 137
CEL 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158
Celalettin-i Rumi, Mevlana 87
cennet 137, 269, 311, 354, 317
Chan 354, 356, 357, 359, 360
Chan, Wing-Tsit 354, 356, 357, 359, 360
Chihara 133
Chretiende, Jean-Louis 336
Chuang-tzu 356
cisimsizlik 243, 262
cinsiyet 19, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 380
Clifford, W. K. 62, 79
Coakley, Sarah 371, 372, 374, 375, 377, 378, 380, 383
Collins, Robin 7, 16, 143, 146, 147, 155, 157, 158, 382
Copan, Paul 1, 2, 3, 8, 10, 13, 16, 180, 182, 185, 196, 198, 200, 249, 261, 382
Copleston, Frederick 124, 141
Craig, William Lane 1, 8, 12, 16, 118, 123, 135, 139, 140, 142, 158, 188, 200, 239, 249, 261, 293, 299, 382
çilecilik 351, 357
çıkarım metodu 149
çıkarımsal inanç 64
çoğulculuk 81, 82, 83, 84, 85, 87, 91, 95, 98, 102, 103, 104, 106, 112, 117
çoktanrıcı 25
Çin 82, 84, 341, 342, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 361

D

dalgalanma hipotezi 138
Darsanas 346, 349
Darwin, Charles 43, 44, 48, 51, 143, 191, 192, 198
Davies, Paul 9, 51, 60, 139, 141, 147, 156, 159, 160, 382
Dawkins, Richard 71
D'Costa, Gavin 90, 92, 99, 106, 118, 381
de dicto 228
deizm 48, 54
dekonstrüksiyon 328, 333, 380
de Molina, Luis 284, 287
deney 15, 64
denklik tezi 115
Denton, Michael 147, 159

de re 228
Derrida 7, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339
Descartes, Rene 45, 63, 67, 69, 162, 163, 169, 170, 171, 175, 178, 179, 222, 223, 226, 238, 266, 267, 275, 280, 281, 327
Dewey, John 358
dharma 94, 97, 346, 352, 353, 356, 357
Dharmakīrti 353
diaspora 387
Dickens, Charles 23, 24, 41
dil 30, 35, 84, 110, 177, 252, 255, 258, 259, 342, 343, 345, 347, 348, 362, 364
dinbilimci 57, 103
dine dönüş 322, 339
dini çoğulculuk 81, 82, 83, 87, 95, 98, 103, 112, 117
dini fikirler 13, 14
dini hakikat 86, 87, 110
dini inanç 13, 18, 43, 62, 77, 78, 81, 112, 113, 254
dini tecrübe 14, 24, 25, 26, 27, 39
dinsel dışlayıcılık 109, 113
Dirac, Paul 53, 148, 159
din felsefesi 1, 7, 10, 13, 18, 19, 81, 321, 336, 341, 348, 358, 364, 365, 367, 369, 370, 372, 375, 376, 377, 380
Dodson, Edward 149, 150, 152, 159
doğal teoloji 52, 59, 117
doğaüstü 24, 37, 76, 201, 203, 212, 214, 215, 251
doğa yasaları 148
Doğu 19, 82, 97, 143, 189, 341, 342, 354, 358, 360
Doğu felsefesi 19, 342
dört-boyutlu 283, 288, 289, 290, 291, 293, 296
Dostoyevski, Fiyodor 206
Draper, Paul 8, 17, 201, 210, 213, 216, 219, 382
dua 56, 60, 73, 244, 254, 306, 311, 325, 330, 374
düalist 344, 345
düşük entropi 138, 156
düşüncenin dili 29
duyusal 26, 28, 29, 30, 31, 192, 193, 294, 295
Dyson, Freeman 138, 139, 141, 144, 159

E

Eckhart, Meister 30, 31, 32, 33, 34, 35, 41
ego 326, 332
Einstein, Albert 52, 146, 148, 158
ekol 343, 344
Ekpyrotic Döngüsel Evren 137
Eliot, T. S. 90
empati 372, 374
Endo, Shusaku 89, 90, 99
enkarnasyon 264
epistemoloji 12, 13, 14, 23, 74, 80, 83, 185, 354, 362, 381
erkek-taraf sızlığı 363
esas 83, 272, 285
eskataloji 456, 56, 57, 137
Eski Ahit 269
eşzamanlılık 290, 292
etik 17, 92, 95, 181, 189, 191, 196, 197, 200, 244, 326, 329, 362, 366, 374, 376
eudaimonist etik 189
Euthyphro 17, 193, 194, 195, 196, 198
Euthyphro Problemi 193
evanjelik 105
Evanjelik Protestan 102
evre 233, 234, 235, 236
evren 16, 48, 53, 57, 124, 126, 127,

128, 129, 130, 135, 137, 138, 139, 146, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 181, 186, 187, 223, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 236, 238, 296
evrensel görevler 97
evrensel sorumluluklar 97
evrensel tekillik 336
evren üreteci 154
evrim 44, 143, 149, 151, 152, 153, 193
evrimsel etik 17, 181
ex nihilo 221, 235
eylemsizlik 356
ezeli 109, 243, 246, 248, 249, 259, 262, 269, 307
ezoterik 282

F
Fadl, Khaled Abou El 94, 98, 99
faz uzay 147
fedakârlık 50, 329, 349
felsefi düşünce 13, 84, 100, 365
feminist din felsefesi 19, 372, 375, 377
feminizm 362, 363, 371, 373, 377
fenomen 37, 83, 108, 294, 331, 332, 337
fenomenoloji 24, 25, 28, 40, 323, 324, 332, 335
Fiddes, Paul 372, 379
finitist 132
fizik 11, 52, 56, 127, 144, 145, 148, 152, 155, 215, 253, 254, 256
fizikalizm 253, 254
fiziki evren 18, 53, 225, 298
Flood, Gavin 9, 19, 341, 346, 359, 383
Freud 77

G
gagalı ağaçkakan 39
Galileo 43
Gandhi, Mahatma 96
Gaunilo 175, 176, 177, 178, 179
geleneksel felsefe 13
gerçeklik 26, 28, 65, 106, 156, 250, 271, 272, 275, 291, 296, 297, 301, 352, 353, 376, 377
Getsemani Bahçesi 306
Gnostisizm 83
görüngübilim 24
Griffiths, Paul 88, 105, 115, 118, 119, 358, 359, 381, 383
güçsüz nedensellik 297
günah 75, 76, 87, 109, 285, 288, 295, 367

H
hak 96, 149, 203, 208, 309
Hale, Bob 126, 127, 141
Hannay, Alastair 253, 254, 261
Hartle, James 137
Havariler Amentüsü 62
Havari Pavlus 182
Havva 368
Hawking, Stephen 47, 137
hayalet 23, 24, 25, 28
Hazreti İbrahim 325, 329
Hazreti Muhammed 112
Hegel 321, 331, 339, 358, 377, 378
Heidegger 321, 322, 324, 325, 331, 332, 335, 336, 338, 339, 341
Heisenberg 55
Helm, Paul 262, 272, 280, 371, 382
henofideizm 85, 90, 91, 98
Heraklitos 143
her şeye gücü yeten 190, 201, 203, 205, 206, 214, 226, 243, 260, 263, 264, 265, 274, 277, 278, 349, 364
her şeye kadir 49, 157, 172, 226

her şeyi bilen 157, 172, 201, 203, 205, 206, 214, 226, 246, 247, 260, 264, 265, 272, 349, 350, 364, 365, 370
her yerde 35, 62, 243, 262, 269, 272, 273, 281, 292
Hick, John 14, 87, 91, 99, 100, 104, 106, 111, 112, 118, 119, 123, 141, 381, 382
Hilbert, David 133
Hilbert'ın Oteli 133
Hindistan 82, 84, 89, 191, 341, 342, 351, 352, 354, 355, 356, 358
Hint felsefesi 342, 358, 360
hipotez 138, 148, 149, 151, 155, 156, 157, 212, 214, 251
Hıristiyanlık 4, 25, 34, 35, 59, 89, 90, 91, 95, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 112, 243, 245, 264, 265, 278, 324, 334
Hinduizm 82, 84, 85, 89, 97, 104, 106, 108, 112, 346
homo sapiens 192
Horton, John 108, 118
Hua-yen 356, 357
Hume, David 52, 69, 124, 125, 127, 130, 141, 159, 182, 183, 198, 220, 226, 232, 233, 238, 297
Husserl, Edmund 322, 323, 324, 327, 331, 332, 333, 335, 336, 338, 339

I-İ

Indo-Aryan 89
İbrahim Peygamber 108
içsel 29, 49, 50, 54, 55, 58, 110, 116, 157, 186, 187, 214, 215, 228, 237, 264, 273, 348, 356, 367
ikilem 34, 195
ikincil sebepler 297
ikon 331, 335
ilahi 15, 18, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 56, 57, 70, 74, 75, 87, 89, 98, 101, 103, 104, 139, 158, 195, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 256, 258, 259, 260, 262, 264, 269, 272, 273, 278, 282, 283, 286, 288, 290, 291, 292, 295, 298, 299, 313, 316, 317, 321, 325, 342, 347, 362, 366, 367, 372, 374, 375, 376, 377
ilahi duygu 74
ilahi gizlilik 195, 300, 317
inanç objesi 309
ince ayar 16, 53, 144, 147
indirgemeci argüman 230
infinitum 135
insan hakları 11, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 181, 185, 196, 197, 198
İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 180, 196
İsa Mesih 102, 264
İslami dışlayıcılar 94
itibar edilebilir 62, 63, 67, 68, 73, 75
itiraz 88, 131, 135, 154, 156, 167, 168, 173, 174, 248, 257
iyilik 107, 157, 181, 184, 195, 206, 207, 212, 217, 243, 265, 288, 364
izafiyet teorisi 137, 148
İncil 47, 57, 72, 83, 102, 116, 326
İshak 109, 197, 329
İsmail 109, 325
İsrail 194

J

Jain 82, 92, 93, 109, 351
James, Williams 7, 26, 28, 29, 30, 33, 34, 41, 83, 84, 91, 99, 137, 181, 190, 381
Janicaud, Dominique 322, 328, 335, 338, 383
Jantzen, Grace M. 252, 371, 375, 379, 380, 383
Japonya 82, 341, 354
jen 355

jiva nosyonu 93
Johnson, Samuel 184

K
kabul edilebilirlik 77
kainat 23
kanıt 17, 24, 34, 37, 38, 39, 63, 64, 70, 78, 113, 144, 149, 150, 153, 154, 157, 163, 169, 190, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 216, 218, 260, 289, 294, 307, 311, 312, 313, 314
kanıtçı varsayım 63, 66, 67
Kantçı felsefe 377
Kant, Immanuel 7, 51, 83, 173, 179, 195, 226, 321, 322, 323, 324, 325, 330, 331, 332, 335, 336, 337, 338, 377
kaos teorisi 54, 55
Kaotik Enflasyon Evreni 136
kaotik sistem 50, 55
kapalı kapsayıcılık 88, 90
kapsayıcılık 16, 85, 88, 90, 91, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 117
Karamazov Kardeşler 206
karbon 53, 56
karma 92, 346, 350
karşılaşma 25, 27, 44
Kartezyen anlayışı 275
Katolik 35, 63, 80, 91, 94, 180
kavram ampirizmi 30
kelam 16, 130, 131, 139, 142
kelam argümanı 142
kelam kozmolojik argümanı 131, 139
kendi kendine sebep 221, 222, 223, 226, 285, 289
kilise 35, 43
Kim, Jaegwon 156, 187, 198
King, Martin Luther 96, 341, 359, 360, 383
Kingsley, Charles 48
kipli zaman teorisi 135
kipsiz zaman teorisi 283
kişisel olmayan Tanrı 44, 189
kişisel Tanrı 197, 198
kıtasal din felsefesi 18, 321, 336
kıyamet günü 46, 89
kıyamet bilim 46
klasik fizik 56, 139
klasik temelcilik 63
Konfüçyüs 84, 97
Konfüçyüsçülük 82, 89
konsept ampirizmi 30
konstrüktivizm 133
Kopenhag yorumu 54
koruyucu 102, 103, 167, 168, 174
kötülük 46, 73, 181, 184, 189, 196, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 215, 218, 219, 220, 263, 271, 304, 321, 358, 364, 374
kötülük argümanı 202, 203, 207, 212, 213, 219, 220
kozmik otorite problemi 309
kozmik tekillik 17, 237
Kozmik Tiran 48
kozmoloji 8, 12
kozmolojik argüman 125, 130, 229
kozmolojik sabit 138, 153
Kristoloji 103
Ksemarāja 349
kuantum 45, 47, 54, 55, 56, 131, 149, 257
kuantum teorisi 53, 54, 55, 56
kuantum vakumu 131
Kumarajiva 357
küme 128, 132, 134, 228, 231, 234
kürne teorisi 132, 134
kümülatif durum argümanı 149
Kuran 98, 109, 112
kusursuz 18, 34, 49, 150, 152, 157, 161, 169, 170, 171, 172, 178, 201, 203, 204, 205, 214, 217, 226, 244, 247, 248, 256, 265, 266, 267, 268,

269, 271, 274, 276, 279, 284, 289, 305, 306, 326, 335, 364
kutsal metinler 16, 116, 343
Kutsal Ruh 76, 77, 85, 103, 312
kutsal varlık 376
Kuzey Kutbu 166, 167, 171, 174, 192

L
laik 96
Lama, Dalai 91, 96, 97, 99
Lao-tzu 355, 356
Le Doeuff, Michelle 363, 367, 368, 369, 379
Leibnizci 16, 124, 125, 126, 128, 130, 139, 140
Leibniz, G. W. 8, 47, 123, 124, 125, 141, 142, 162, 179, 229, 230, 238, 280
Le Poidevin, Robin 9, 17, 194, 199, 263
Leslie, John 146, 147, 159, 382
Levinas, Emmanuel 324, 325, 326, 327, 328, 331, 332, 336, 337, 339
Lewis, David 155, 156, 159, 239
liberter 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293
Lloyd, Genevieve 363, 379
Lockwood, Michael 253, 261

M
maddecilik 257
Madhva 344, 345
Madhyamaka 351, 352, 353, 354
Mahabharata 97
Mahayana 82
Mahāyāna 351, 352
Mahmood, Saba 375, 379, 380
Maniheizm 83
Mann, William 9, 15, 23, 41, 179, 381, 382
mantığın heteronomisi 323
mantık adamı 363
mantıksal 13, 14, 51, 66, 67, 68, 69, 73, 75, 77, 78, 88, 115, 116, 123, 133, 139, 161, 163, 171, 172, 183, 184, 203, 204, 205, 207, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 238, 239, 274, 275, 276, 280, 285, 293, 316, 373
mantıksal gereklilik 226, 228
Marion, Jean-Luc 7, 324, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 383
Maritain, Jacques 180, 197, 199
Markos İncili 97
Marley, Jacob 23, 24, 25, 28
Marx 77
Mascall, Eric 44, 60
materyalizm 301, 302, 303
Mavrodes, George 63, 80, 192, 199, 200, 381, 382
Mawson, T. J. 366, 367, 368, 379
McGinn, Colin 253, 261
meditasyon 89, 353, 356
Meditation 5 163, 169, 171
Meinongcu 167, 168
mekân 32, 133, 245, 251, 272, 273, 275, 279
mekanik felsefe 43
Mencius 354, 355
merhamet 96, 185, 189, 195, 373, 374
metafizik 9, 12, 13, 14, 37, 54, 56, 84, 87, 93, 95, 127, 129, 131, 132, 134, 139, 171, 181, 186, 197, 212, 223, 224, 227, 235, 246, 276, 277, 279, 281, 325, 326, 337, 362, 369
meta-soru 52, 53
Mīmāmsā 343, 344, 349
mistik 15, 29, 36, 37, 40, 41, 356, 364
mistik tecrübe 15, 29, 35, 37, 40, 41, 364
mit 89, 96, 112, 251

mitolojik 111, 112, 113
modal mantık 16
modernite 355, 358, 360
modus tollens argümanı 209
Mohistler 354
Molinizm 286, 287, 288
monolog 29
Monologion 291
More, Henry 273
Morris, T. V. 196, 199, 247, 262, 264, 278, 280, 281
Moser, Paul 1, 8, 10, 18, 198, 200, 300, 307, 317, 382
MT argümanı 207, 208
M-teorisi 137
mukayese etme 345, 346
mükemmellik 52, 53, 148, 170, 243, 247
Murdoch, Iris 280, 363, 374, 379
Musa'nın yasası 182
Musevilik 34, 265
Müslüman 81, 98, 109, 111, 113
Müslümanlık 25

N

Nāgārjuna 352, 357
Nagel, Thomas 309, 310, 317
Narveson, Jan 251, 252, 261
nāstika okulları 351
natüralist-tekil-evren hipotezi (NSU) 150, 151
natüralizm 17, 78, 149, 150, 158, 160, 181, 189, 190, 211, 213, 214, 215, 216, 218
nedensellik 80, 238, 250, 256, 269, 270, 276, 281, 297, 352
Nedensellik Argümanı 250
negatif teoloji 333, 334
Neo-Konfüçyüsçü 84, 114
Neo-Platonist 28
Netland, Harold 10, 15, 101, 117, 118, 381
Newton 43, 54, 55, 145, 252, 256, 273
Nielsen, Kai 184, 199, 382
Nietzsche, Friedrich 7, 200, 331, 339, 358
nihai birlik hipotezi 155
Nihai Gerçeklik 85
Noel Baba 167, 168, 171, 174, 175
Noel Şarkısı 23, 41
Nostra Aetate 91, 94
numen 83
Nürnberg Mahkemeleri 180
Nyāya 343, 344, 349

O-Ö

Oğul 85, 103, 278
olabilirlik ilkesi 150, 151
olasılık 17, 57, 58, 138, 204, 210, 246, 251, 264, 274, 276
olasılık teorisi 17
olay 27, 28, 83, 133, 135, 235, 245, 309, 353
olaylar silsilesi 135
Olimpos 246
ölümden sonra yaşam 57, 60, 61, 206
önceden bilme 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 298, 299, 321
öncelik 124, 223, 322
önerme 15, 29, 31, 65, 66, 67, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 135, 164, 168, 203, 213, 215, 216, 228, 250, 267, 284, 287
önermesel karmaşıklık 29
ontoloji 185, 354
ontolojik argüman 161, 162, 163, 169, 173, 175, 178
Oppy, Graham 10, 16, 161, 163, 168, 173, 177, 178, 179, 382
Orta Çağ 47, 51
Ortodoks 34, 81

öteki 325, 326, 327, 328, 329
ölüm 57, 59, 300, 301, 302, 304, 308, 309, 316, 329, 346, 351
övgü 334, 335, 342
özel lisan 86
özgür irade 248, 271
özgür irade savunması 390
özgürlük 48, 282, 283, 286, 291, 292, 298, 299, 326, 346
öznelcilik 85

P

Padgett, Alan G. 272, 281, 293, 294, 299, 382
Paley, William 51, 52, 143, 159
paneksperientalizm 386
panenteizm 46, 211, 273
panteizm 211
parçalar 89, 138, 179, 227, 229, 231, 233, 243, 268
parçasız 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 232
Parfit, Derek 123, 382
parodi 175
partikül 131, 137, 138, 187
partikülarizm 103
Pascal, Blaise 308, 311, 317
Patocka, Jan 329
patriyarkal gelenekler 364
Pauli Dışlama İlkesi 144
Penrose, Roger 139, 141, 146, 147, 159
Pereboom, Derk 190, 199
peygamber Amos 182
Pime, T. W. 37, 38, 39
Planck sabiti 55
Plantinga, Alvin 10, 14, 63, 64, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 113, 114, 118, 162, 163, 172, 173, 176, 179, 184, 192, 199, 203, 204, 220, 267, 281, 371, 381, 382
Platon 181, 193, 260, 300, 316, 323, 327, 331, 332, 333
Poincare, Henri 138
Polanyi, Michael 45, 60
Polkinghorne, John 11, 15, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 54, 55, 57, 60, 61, 147, 159, 381
Pollock, Jackson 40
post-Hegelci 377
post-pozitivist 369, 370, 377
post-yapısalcı 377
pozitivist 14, 369, 370, 371, 377
pragmatizm 83
Pratyabhijna 348
prima facie 17, 208
pronobis 195
Proslogion 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 178, 179, 265, 280, 291, 292
Proslogion 2 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 178, 179
Protestan 81, 102, 103
Pruss, Alexander 125, 129, 141, 142
püritan 94
putperestlik 332, 339

Q-R

Quine, W. V. O. 84, 234
Race, Alan 102, 118
Rahibe Teresa 96, 303
Rāmānuja 344
rastlantı 130, 267, 268
rastlantısal 72, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 233, 245, 276, 367, 368, 373, 378
rasyonellik 72, 193, 327, 341, 367, 368, 369, 376
realist argüman 230, 234, 236
Rees, Martin 145, 154, 158, 159
Reforme Edilmiş Epistemoloji 62, 63, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 113, 184

Reid, Thomas 12, 67, 69, 80, 183, 199, 257
Rescher, Nicholas 83, 87, 88, 93, 94, 99, 100
Rist, John 196, 199, 200, 382
ritüel 89, 96, 101, 344, 377
Rogers, Katherin 11, 18, 282, 285, 287, 288, 299, 382
rölativizm 191
Roma Katoliği 81
rönesans 13
Rorty, Richard 84, 99, 193, 199
Rowe, William 207, 211, 212, 219, 220, 222, 223, 238, 382
ruh 31, 33, 57, 58, 84, 92, 109, 266, 344, 351, 364
Rundle, Bede 129, 130, 141, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 261
Runzo, Joseph 11, 15, 81, 86, 96, 97, 99, 100, 381
Ruse, Michael 191, 199
Russell, Bertrand 54, 57, 60, 61, 71, 124, 125, 127, 130, 141, 159, 160, 174, 190, 199, 200, 226, 245, 246, 255, 261, 307, 308, 309, 317, 358

S-Ş

Sacks, Oliver 27, 41
sade 17, 214, 215, 221, 222, 223, 371
sadece-zihin okulu 356
saflık ilkesi 183
Saflık Prensibi 39
Salınımlı Evren Teorisi 136
Samanyolu 28, 33
Sāmkhya 343, 344, 349
Sankara 344, 345
sanskritçe 9, 342, 343, 347, 348, 357, 361
Schrag, Calvin 84, 98, 100, 112, 116
Scrooge, Ebenezer 23
seküler 96, 98, 365, 366, 374, 376
Selzer, Richard 309, 317
Semavi 59, 85
sensus divinitatis 70, 74, 75, 76
sevgi 49, 94, 96, 189, 194, 201, 203, 263, 307, 312, 314, 332, 355, 364, 373
Siddhānta 345
Sih 82
Sınırı-olmayan Evren 137
Smart, Ninian 41, 117, 119, 189, 199, 360
Smith, Quentin 7, 8, 12, 17, 110, 111, 119, 142, 208, 209, 221, 234, 239, 261, 382
Smith, Wilfred Cantwell 7, 8, 12, 17, 110, 111, 119, 142, 208, 209, 221, 234, 239, 261, 382
Sobel, Howard 133, 134, 135, 141, 142, 165, 170, 171, 178, 179
Socrates 193, 317
soft doğal teoloji 117
soncu 132
sonlu ötesi 133
sonsuz 16, 25, 50, 58, 109, 125, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 156, 197, 229, 236, 239, 251, 265, 268, 273, 283, 288, 289, 292, 295, 298, 309, 327, 328, 348, 349, 350, 365
sonsuzluk 248, 259, 273, 282, 292, 293
sonsuzlukçuluk 288
sonuç çıkarma 345
Soskice, Janet Martin 363, 379, 383
soteriolojik 87, 101, 104, 106, 107, 112
soykırım 49, 94
Spinoza 46, 82, 239
Stace, Walter T. 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 177
string teorisi 137, 138, 155
sünnet 191
Sūtra 343

Sünni 81
Swinburne, Richard 39, 41, 50, 61, 124, 141, 157, 159, 188, 199, 214, 220, 229, 231, 239, 243, 249, 261, 262, 265, 266, 269, 270, 271, 273, 276, 277, 279, 281, 371, 382
Şeytan 68, 204, 245
Şinto 109
şüpheciler 13, 313
şüpheci tanrıcılık 216, 220
Şii 81

T
tabiat 148, 164, 165
Taliaferro, Charles 12, 17, 179, 243, 245, 247, 254, 261, 262, 272, 281, 370, 379, 381, 382
tam hükme varma 345
tanımlanamazlık 30
Tanrı 14, 15, 16, 17, 18, 19, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 86, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 98, 102, 103, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 150, 152, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 169, 170, 171, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 342, 344, 349, 350, 351, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 382
tanrıcı 25, 35, 37, 62, 63, 66, 70, 72, 75, 76, 79, 86, 92, 109, 128, 142, 144, 152, 154, 155, 156, 162, 163, 170, 171, 172, 183, 185, 187, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 200, 211, 213, 216, 217, 243, 244, 245, 247, 250, 252, 255, 257, 258, 260, 288, 309, 314, 315, 350, 366, 367
tanrıcı olmayan vakalar 28
Tanrı'nın nitelikleri 17
Tanrı'nın Oğlu 62
Tanrı'nın varlığı 14, 29, 157, 187, 190, 204, 207, 208, 223, 224, 249, 263, 310, 321, 337, 364, 382
Tanrı'yla bütünleşme 28, 33, 34, 35, 37
tao 355, 356
Taoizm 82, 84, 85, 97, 354, 356
tasarım 8, 16, 51, 63, 73, 74, 113, 143, 144, 148, 150, 151, 153, 154, 157, 189, 194, 196, 220, 260
tasarım argümanı 8, 16, 143, 157, 220
taş paradoksu 277
Taylor, Richard 126, 141, 229, 230, 239, 382
tecavüz 183, 185
tecessüm 102, 109, 112
Tegmark, Max 155, 159
teist 18, 147, 183, 188
teizm 18, 211
tekçilik 82
tekillik 17, 136, 235, 237, 336

tektanrıcı 25, 201
teleolojik argüman 143, 149, 158
temel inanç 65, 73, 75
teminatlı inanç 74
Temple, Frederick 48, 80, 261, 262
teodise 207, 220, 364
teoloji 13, 15, 16, 17, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 89, 100, 103, 117, 251, 321, 324, 325, 328, 333, 334, 363, 368
termodinamik 58, 137
Teslis 50
Theravada 82
Thomist Anlayış 274
Tibet 82, 341, 352, 354
Tien, David 114, 119, 356, 357
Tien-tai 356, 357
Tillich, Paul 89, 92, 100
tin 331
top güllesi 237
transfinite 133
tümdengelimsel 66, 132, 202, 207
tümevarımsal 66, 71, 72, 74, 132, 136, 137, 207, 209, 370
Tun-yi, Chou 357
Türlerin Kökeni 44, 48
tutuculuk 35, 88, 322
Tutu, Desmond 96

U-Ü

Udāyana 349, 350
ulus-devlet 96
upaya 84
uygun 23, 26, 35, 36, 53, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 86, 87, 88, 91, 94, 101, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 123, 129, 130, 133, 134, 148, 154, 162, 168, 172, 183, 191, 216, 253, 254, 259, 263, 270, 287, 298, 302, 306, 307, 312, 315, 321, 323, 333, 355, 371, 373
uygunsuz 65, 66, 70, 223, 228
Üçleme 103, 264, 265, 271, 281

V-W

Vaftizci Yahya 335
vahiy 16, 23, 45, 91, 92, 342, 343, 344, 351, 355
Vaisesika 343, 344
Vakum Dalgalanma Evreni 137
van Woudenberg, Rene 12, 15, 62, 80, 381
Varlık 32, 33, 85, 93, 124, 173, 187, 265, 304, 305, 306, 308, 311, 312, 316, 332, 333, 334
varoluş 14, 130, 131, 135, 168, 170, 174, 175, 222, 267, 268, 314, 315, 334, 345, 352, 357
varsayım oluşturma 345
Vatikan 90, 103
Vattimo, Gianni 336, 339
Veda 342, 343, 344, 347, 350, 351
Vedānta 343, 344, 349
Visistādvaita okulu 344
Ward, Keith 91, 92, 100
Weinberg, Steven 146, 147, 148, 160
Wei-shih 356
Whitehead, A. N. 45, 61, 226
Wigner, Eugene 53, 149, 160
Wilson, E. O. 190, 200
Wittgenstein, Ludwig 84, 86, 100, 123, 141, 258
Wolterstorff, Nicholas 63, 67, 77, 80, 118, 249, 262, 371, 381
Wright, Crispin 126, 127, 141

Y

Yandell, Keith 101, 116, 119, 381
yang 356
Yangming, Wang 114, 119
yaratancılık 54
yaratıcı 34, 59, 74, 109, 114, 156,

187, 248, 264, 268, 284, 287, 350, 374
yaratılan 31, 32, 34, 46
yaratılışçılık 47
yaratılış ilkesi 43
yaratım 53, 60, 187
yerçekimi 144, 145, 146
Yeter Sebep İlkesi 124, 125, 126
yin 356
Yoga 343, 344
Yogācāra 351, 353, 354
yol 28, 31, 48, 51, 64, 82, 85, 88, 91, 111, 115, 139, 148, 162, 202, 208, 251, 275, 284, 334, 336, 356, 358, 363, 368
Yoruba geleneği 82
yüce 32, 44, 48, 49, 50, 51, 87, 91, 92, 101, 109, 111, 143, 194, 200, 225, 312, 326, 343, 348, 355, 357
Yüce Gerçeklik 87
Yuhanna İncili 89
Yunan felsefesi 89
Yung, Shao 357
Yüz Okul 354

Z

zaman 16, 18, 27, 29, 31, 32, 34, 35, 37, 39, 47, 48, 50, 56, 57, 62, 65, 68, 69, 77, 79, 82, 84, 91, 94, 96, 106, 108, 110, 115, 123, 125, 128, 130, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 156, 164, 165, 167, 168, 170, 172, 174, 176, 184, 187, 188, 190, 194, 201, 204, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 217, 222, 228, 235, 237, 245, 249, 256, 259, 260, 263, 265, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 281, 282, 283, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 304, 308, 309, 310, 313, 316, 323, 327, 328, 330, 331, 333, 335, 344, 346, 352, 356, 363, 372, 376
zamansızlık 268, 270, 271, 277
zaruri fizikalizm 253, 254
Zen 112, 354, 357
Zerdüşt 82
zihin 31, 127, 175, 251, 300, 332, 344, 347, 349, 352, 353, 354, 356
zihin felsefesi 186
Žižek, Slavoj 336, 339
zorunluluk 113, 114, 130, 281, 283, 293

Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna dair sunulabilecek argümanlar nelerdir? Eğer sonsuz iyilik sahibi bir Tanrı varsa korkunç acılar ve kötülükler neden var, Tanrı niçin görünmüyor, ölüm ne anlama geliyor?

Din Felsefesi, dinlerin var olmaya başladığı günden beri süregelen en önemli fikirleri ve tartışmaları, bu alanın önde gelen otorite ve akademisyenlerinin kaleme aldığı on sekiz farklı makaleyle kapsamlı bir şekilde sunuyor. Din felsefesinin üzerine inşa edildiği tarihsel temelleri somut biçimde ortaya koyarken, dinin günümüz dünyası için ne anlama geldiğini daha derinlemesine algılamamız açısından yeni ufuklar açıyor. Ayrıca Feminist Din Felsefesi, Doğu Dünyasında Din Felsefesi, Dinlerin Bilimle Etkileşimi gibi yakın zamanda ön plana çıkmaya başlayan konular da ana başlıklar halinde ele alınarak detaylı biçimde okura sunuluyor.



AYRINTI • İDEA
ISBN: 978-605-314-151-8



30 ₺