TANRI VAR MI?

Bir Arayışın Tarihi



W. David Beck

ÇEVİREN / MUSA YANIK

FOL


FOL

Tanrı Var mı?
Bir Arayışın Tarihi

FOL 342
© Mak Grup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş.
Sertifika No: 44396

Felsefe 220
Din Felsfesi 04

Tanrı Var mı? –Bir Arayışın Tarihi–
W. David Beck

Çeviren: Musa Yanık

Özgün Adı: Does God Exist? A History of Answers to the Question
Edisyon: © 2021, William David Beck (IVP Academic aracılığıyla). Her Hakkı saklıdır.

Editör: İsmail Yılmaz
Redaksiyon: Mak Grup Redaksiyon Ekibi
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-625-6584-42-6

Baskı: Ayrıntı Basım Yay. ve Mat. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Matbaa Sertifika No: 49599

1. Baskı: Mayıs 2024
2. Baskı: Haziran 2024

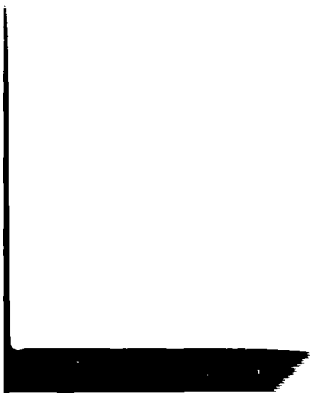
İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Tanrı Var mı?
Bir Arayışın Tarihi

W. David Beck

Çeviren
Musa Yanık

FOL



William David Beck
ABD'li felsefeci ve ilahiyatçı (d. 1947). Houghton College'da lisans, Trinity Evangelical School'da din felsefesi alanında yüksek lisans yaptı. Doktora derecesini Boston Üniversitesi'nden aldı. Liberty Üniversitesi'nde emeritus felsefe profesörüdür. Tanrı kanıtlamaları, dinler ve felsefe tarihi üzerinde çalışan Beck'in yazıları *Philosophia Christi, Journal of the Evangelical Theological Society ve Christianity Today* gibi dergilerde yayımlanmıştır.
Başlıca eserleri: *Raised on the Third Day: Defending the Historicity of the Resurrection of Jesus* (2020, Michael R. Licona ile birlikte ed.)

Musa Yanik
İstanbul'da doğdu (1988). Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu (2012). Yüksek lisansını Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Metin Yasa danışmanlığında hazırladığı Alvin Plantinga'nın dini epistemolojisi üzerine yaptığı çalışmayla tamamladı (2019). Aynı yıl aynı bölümde doktora eğitimine başladı. Çağdaş felsefeci Graham Oppy'nin çalışmaları üzerine hazırladığı doktora tezine halen devam etmektedir. Din felsefesi ve epistemoloji başta olmak üzere çok sayıda yayınlanmış akademik çalışmaları mevcuttur. Stanford Felsefe Ansiklopedisi ve İnternet Felsefe Ansiklopedisi'nden yaptığı çevirileri Öncül Analitik Felsefe Dergisi'nde yayınlanmakla beraber ayrıca bu dergide yazarlık ve akademik bir dergide alan editörlüğü görevlerini yürütmektedir.
Başlıca Eserleri: Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük* (2022); *Dini Epistemoloji Nedir?* (2022), Alvin Plantinga, *Tanrı ve Diğer Zihinler* (2024)

On dört torunuma:
Her biriniz, her zaman doğru ve
Her şeyin kaynağı olarak gerçek olan
Tanrı'ya güvenin.

İçindekiler

Teşekkür 11

Önsöz 12

1
Argümanların Başlangıcı 14

2
Kozmolojik Argümanlar 36

3
Teleolojik Argümanlar 148

4
Ahlak Argümanları 248

5
Ontolojik Argümanlar 302

6
Şimdilik Hikâyenin Sonu 368

Dizin 387

Teşekkür

Şükranlarımı sunmak istediğim birçok kişi var. Din Felsefesi bölümünde 2019 ve 2020 bahar döneminde bulunan öğrencilerimin hepsi, bu araştırma ve incelemede rol oynadılar: Jonathan Smith, Chester Walker, Noah Perrault, Asher Thompson, Kedrick Bradley, Devonte Narde, Corey Walton, Mike Consiglio ve Scout Powell. Sizlere teşekkür ederim! İçindekiler sayfasını hazırlayan öğrencim Israel Healy'ye teşekkür ederim. Don Zeyl, Andrew Loke, David Baggett, Gary Habermas, Alexander Pruss, Jeffrey Koperski, James East ve Lad Sessions'un yanı sıra, eski asistanlarım Max Andrews ve Caleb Brown, bu çalışmanın bazı bölümlerini okuyup bana yorumlarda bulundular. Meslektaşlarım ve dostlarım Ed Martin ve Eberhard Bertsch ise, kitabın taslağının tamamını okudular. Hepsine çok minnettarım. Dolayısıyla kitapta geriye kalan hataların bana ait olduğunu söylemek isterim.

Hepsinden önemlisi, uzun alıntıları yazmak için, sonsuz saatler harcayan ve bir yıllık bu takıntıma katlanan eşim Jean'a minnettarım (aslında birlikte ellinci yılımız. Bunun gibi elli yıl daha dileyebilirim ama birlikte bundan çok daha fazlasını yaşayacağız), onunla, sonsuza kadar daha fazlasını yaşayacağım.

Önsöz

Bu kitabın uzun bir geçmişi var. 1969 yılında, lisansüstü okulumdaki ilk yıllarımda, bir dersi beş kez verdikten sonra, bu ders kitabının yazılması gerektiğini söyleyen Norman Geisler'ın lisansüstü asistanıydım. Görünüşe bakılırsa kendisi, bu kurala her zaman bağlı kalmıştır. Bununla birlikte, ben de neredeyse elli yıldır Tanrı'nın varlığı konusunda dersler veriyor ve bunları, yazıya dökmeye yeni yeni vakit buluyorum. Artık, bazı iyi bahanelerim olduğunu söyleyebilirim. On yıl içinde, yakında Liberty Üniversitesi adını alacak olan ve temel belgelerini ve idari prosedürlerini geliştirmesi gereken yeni bir kurumda, idari sorumluluklar almaya başladım.

Bütün bu çalışmalardan kesinlikle keyif aldığımı, ancak yoğun ders yüküyle birlikte, başka şeylere çok daha az zaman ayırabildiğimi söylemek isterim. Hâlihazırda bu idari görevler geçmişte kaldığı için, tekrar araştırma ve yazmaya başlamak bana büyük bir keyif veriyor. InterVarsity Yayınları'na bu zorlu görevi üstlenme fırsatı verdiği ve özellikle de David McNutt'a yazım sürecindeki iyi rehberliği için, Liberty Üniversitesi'ne ve dekanım Roger Schultz'a da bu projeyi çok daha kolay hale getiren araştırma izni için minnettarım.

Evrensel kültürde, Tanrı'nın varlığı ve onun gerçekliğinden daha fazla dikkate değer bir konunun varlığını düşünemiyorum. Dünyamız, dağılmış ve ayrıştırılmıştır. Bu hususun, evrensel kültürümüzün bizi birleştirecek herhangi bir doğruyu, hatta herhangi bir doğruyu bulmaktan vazgeçmesinin bir sonucu olduğuna inanıyorum. Hatta birçok insan bunun erdemli bir şey olduğunu düşünür. Ancak, bizi içine çekme tehlikesiyle karşı karşıya bırakan göreceli şüphecilik, bize bir-

leştirici bir faktör sağlamamaktadır. Doğru olmadan yalnızca güç vardır. Bu yola devam ettiğimiz sürece, karanlık günlere doğru gideceğimizi düşünüyorum. Bu kitabı yazmamdaki en önemli motivasyon, kesinlikle bu hususturdur.

Bunun gibi bir projenin açık bir güçlüğü, kitaba dâhil edilecek filozofların kesinlikle kimseyi tam anlamıyla memnun etmemesinden ileri gelir. Bu hikâyeye dâhil olan filozofların çoğunun, hatta birçoğunun, gerekli olduğu aşikârdır. Ancak, bunun ötesinde herkesin favorileri ve vazgeçilmezleri vardır. Örneğin, varsayalım ki Bob, bir hususta en önemli noktayı ilk anlayan ya da ona dair nihai bir çürütmeyi yazan kişi olduğunda, nasıl olur da Rob'u dâhil edip, Bob'u dışarıda bırakabilirdim ki? Bu nedenle, bazen çok sınırlayıcı olmak durumunda kaldım. Hem sonuçta son elli yılda, kim ontolojik argümana ağırlık *vermemiştir* ki? Veya kötülük probleminin argümanlardan herhangi biri üzerinde ne kadar etkisi olduğu veya olmadığı konusuna ne demeli? Peki hassas ayar konusu? Dolayısıyla söyleyebileceğim tek şey, *elimdeki* amaçlar için, en önemli olduğunu düşündüğüm şeyleri dâhil etmek adına, elimden gelenin en iyisini yaptığımdır. Mevcut tartışmanın çok azının yeni olduğunu belirtmek için, her argümanın ilk aşamalarına, sıklıkla daha fazlasını dâhil ettiğimi de eklemem gerekir.

Bu projeyi, tarihsel olarak ortaya koymanın bir diğer güçlüğü, halen gelişen ve gelişmeye devam eden bu hikâyeyi anlatabilmekten ileri gelir. Esasında değişime tabi olan bireyler hakkında, birçok tanımlayıcı olgudan bahsettiğimi söylemek isterim. Bu kitap yayınlandığında bile, muhtemelen birkaç değişiklik olacaktır. Bu durumdan bahsi geçen şekilde etkilenecek olan okurlardan özür dilerim, ancak tüm gerçekleri doğru bir şekilde ortaya koymak için, elimden geleni yaptığımı söyleyebilirim.

1
Argümanların Başlangıcı

1.1 Bu Hikâyedeki Karakterlerin Tanıtılması

Görünüşe bakılırsa, tarihin başından bu yana insanoğlu Tanrı hakkında düşünmektedir. Kitabı-ı Mukaddes'in ilk bölümleri, kesinlikle bunu gösterir. Cennet Bahçesi'nin geçtiği yerde bulunan Göbekli Tepe'de yapılan son kazılar, birçok arkeolog tarafından, MÖ. 10.000'lere tarihlenen ibadet merkezli bir topluma işaret eder.[1] 19. yüzyılın sonlarına doğru yaşamış din sosyoloğu Andrew Lang, dünyanın dört bir yanında bulunan en tecrit olmuş kültürlerin bile Tanrı'yı bildiğini ve ondan yaratıcı ve yaratan, hatta çoğu zaman baba olarak bahsettiğini belgelemiştir.[2] En sevdiğim alıntılardan biri, Grönland'dan gelen şu alıntıdır:

> Grönland'daki ilk misyonerler, Kutsal Varlık'a dair en ufak bir inanç izinin bile orada olmadığını varsaydılar. Ancak onların dillerini daha iyi anlamaya başladıklarında, bunun tam tersinin doğru olduğunu görmüş oldular . . . ayrıca sadece bu da değil, bu husus bazı tamamen yabani olan Grönlandlılarla yapmış oldukları rahat diyaloglardan açıkça anlaşılabiliyordu . . . atalarının Yüce bir Varlığa inan-

[1] Örneğin bk. Andrew Curry, "Gobekli Tepe: The World's First Temple?", *Smithsonian Magazine*, Kasım 2008, https://www.smithsonianmag.com/history/gobekli-tepe-the-worlds-first-temple-83613665/.

[2] Bu kitapta, Tanrı söz konusu olduğunda, erkek zamirini kullanmakla yetineceğim. Tüm kaynaklarım böyle gösterdiği için yalnızca onların kullanış şekliyle tutarlı olmaya çalışacağım.

> mış olması gerekirdi. . . . Fakat bir [Eskimo], bir misyonere şunları söyledi: "Hiçbir Grönlandlının, bu şeyler hakkında düşünmediğini zannetmemelisin. Elbette bütün bunları yapan bir Varlık var olmalıdır. O, çok iyi olmalıdır. . . . Ah! onu tanısaydım, onu ne kadar sever ve onurlandırırdım."[3]

Nihai olarak bakıldığında, dünyamızın, bir yaratıcı olmadan düşünülemeyeceğine dair bu kavrayış ve sezgiler, biçimsel argümanlar hâlini bu hikâyenin karakterlerinden alırlar. Bu husus, onlara, kendilerine ait bir yaşam sağlar. Bu insani çabanın neden MÖ. 6. yüzyılın Yunanistanı'nda başladığı, uzun zamandır tartışma konusudur. Dahası, yaklaşık 40 yıl boyunca antik felsefe dersleri verdikten sonra, bu tartışmaya ekleyebileceğim hiçbir şey gerçekten yoktur.[4] Şunu söylemek yeterli olacaktır: Birçok güç bir araya gelerek Thales'in Milet Okulu'nu ortaya çıkarmıştır ve bahsi geçen argümanlar felsefi olarak tartışılmaya o zamandan bu yana devam etmektedir. Bu kitabın hikâyesi, özünde budur.

İlk olarak bu etkileşim, Aristoteles'in *arkhe* dediği şeye, yani kâinatımızın kaynağı ve kökeni olan işleyiş ilkesine odaklanmıştır. Bu fikri, açık bir şekilde Tanrı kavramı hâline getirmek, Thales'ten iki yüz yıl sonra süren bir tartışmayı gerektirmiştir. Evrenin varlık nedeni hakkındaki bu ilk argüman, kozmolojik argüman olarak isimlendirilir. Çevremizdeki şeylerin, nedensel bağlantı zincirlerinin parçaları olduğu fikri günlük gözlemlerimizden kaynaklanır. Gözlemlediğimiz hiçbir şey, her şeyi gözlemlememiş olsak bile, yalnızca kendi başına değil, bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde bağlı oldu diğer şeylerin alanları, ağları, zincirleri, dalları içinde var olur. Bu gözlemden yola çıkarak yaptığımız akıl yürütme, bizi, kendisi

[3] Andrew Lang, *The Making of Religion*, (London: Longmans, Green, 1898), s. 184. Birçok tarihçinin, Homo sapiens'in başlangıcını iddia etmekten hoşlandığı erken Afrika kültürleri hakkında bk. John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, (New York: Praeger, 1970).

[4] Belki de bunun en iyi açıklaması, Frederick Copleston'un başyapıtı olan, *A History of Philosophy*'nin (Londra: A&C Black, 2003) 1. cildinin 1. bölümünde bulunabilir.

nedensiz olan, nihai veya en sonda olan bir "şey"in var olması gerektiği sonucuna götürür.

Aynı akıl yürütmenin arkasında, ikinci türden bir argüman bulunur. Sözümona evrendeki nedensel bağlantılar rastgele değil, yasa gibi görünen, amaçlı ve tasarlanmış kalıplar hâlinde mevcuttur. Bu düzenin kendisi, açıklama gerektirir. Sanatsal ve teknolojik icatlarımızla ilgili deneyimlerimiz göz önüne alındığında bu durumun en olası açıklaması, düzenin ardında yaratıcı ve zeka sahibi bir nedenin olması gerektiğidir. Bu argümansa teleolojik argüman olarak bilinir.

Evrenimizin bu şekilde gözlemlenen düzenliliği ve yasallığının özel bir durumu olarak, üçüncü bir argüman türü daha ortaya çıkar: ahlak argümanı. İnsan olarak bizi gerçekten eşsiz kılan, ahlaki yükümlülük algımızdır. Kendimizi bizden, adil, sevgi dolu, hoşgörülü davranmamızı, ancak aynı zamanda nefret, şiddet veya ayrımcılıkla hareket *etmememizi* bekleyen bir toplumsal düzenin parçası olarak deneyimleriz. Dahası, sezgisel olarak diğerlerinden, bir bütün olarak toplumdan, hatta kendimizden de aynı şeyi bekleriz. Bu husus, çok daha özel bir açıklamayı gerektirir çünkü burada, yalnızca kişisel ve irade sahibi bir zekâ, bahsi geçen amaca uygun olarak görülür.

Ortaçağın büyük teoloğu ve filozofu Canterburyli Anselmus'tan bize ulaşan dördüncü ve epey farklı türden bir argüman daha vardır: ontolojik argüman. Bu argümanda farklı olan nokta, onun gerçek dünyadaki durumların gözlemlerine dayanmaması ve *a posteriori* değil *a priori* olmasıdır; yani yalnızca söz konusu kelimelerin veya kavramların mantığına dayanmasından ileri gelir.

Bu kitapta, *argüman* kelimesinin kullanışıyla ilgili bir yorum yapmam yerinde olacaktır. Argüman dediğimde basitçe, bir sonucu işaret eden herhangi bir akıl yürütme kalıbını veya zincirini kastediyorum. Mantıkçılar, üç genel argüman türünü birbirinden ayırırlar: tümdengelimli, tümevarımlı ve savavarımlı [abdüktif, retrodüksiyon]. İlerleyen sayfalarda bu farklılıklar hakkında daha fazla şey söyleyeceğiz.

Alıntılarda geçtiği yerler dışında kullanmaktan kaçınacağım kelime ise *kanıt* kelimesi olacak. Bu aslında geleneksel bir kelimedir. Fakat son yıllarda *kanıtlama*, matematiğe özgü muhakeme türlerini ifade etmek üzere kullanılmaya başlamıştır. Bu çerçevede kalındığındaysa herhangi bir gerçek veya fiili dünya değerlendirmesinden oldukça ayrı olarak var olan ve tamamen belirli bir matematik sisteminin belirli kurallarından türeyen, bütünüyle mantıksal bir ilişki türünü ifade eder.

Argüman kelimesini kullanmak, aynı zamanda bunlardan herhangi birinin, tam olarak tanımlanmış bir Tanrı için tek başına kesin bir kanıt olduğu fikrinden kaçınmak anlamına da gelir. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, her argüman hem öncüllerde kullanılan kanıtlar hem de sonucun kapsamı ve gücü ya da olasılığı açısından çok dar bir odak noktasına sahiptir. Bu nedenle, bahsi geçen argümanların her biri, [üzerinde kısmen duracağım diğer argümanlarla] birlikte, en iyi hâliyle kümülatif bir durumun parçası olarak işlev görürler.[5]

Buradaki fikir, avukatlar tarafından bir davada sunulan şeye çok benzer. Bir davada suçluluk veya masumiyet lehinde sunulan tek bir argüman yoktur. Aksine, birçok kanıt parçasından, görgü tanıklarından, karakter tanıklıklarından, alternatiflerin elenmesinden vb. bir araya getirilen bütün bir hikâye vardır. Aynı şey, burada da geçerli. Öyleyse her biri, bize daha büyük bir sonucun farklı bir bölümünü veren, farklı türden kanıtlara dayanan, farklı türden birden fazla argümana bakmamız gerekir. Elbette bize, genel olarak en iyi açıklamayı verebilmek için, bu dosyanın her bir parçasının, sağlam bir argümana dayanması da gerekir.

Sonrasında, bir Tanrı'nın gerçekliğine ilişkin argümanların geliştirilmesindeki bazı ön aşamalara, kısaca göz atmamız gerekir. Ben, burada, tartışmalarla dolu bir konu olduğu için,

Bu hususun eksiksiz bir tartışması için bk. Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (Londra: Macmillan, 1973), 3. Bölüm. 6.1.1 numaralı başlıkta, bu konuya tekrar değineceğiz.

Tanrının kısmi bir tanımını geliştirmeye çalışmaktan kaçınacağım. Bu konuyu görmezden geleceğim ve konu ilerledikçe, her ne ölçüde olursa olsun, argümanların kendi sonuçlarını açıklamaya çalışacağım. Bu argümanların hiçbiri, hatta genellikle iddia edilenin aksine ontolojik argüman bile, Tanrı'nın bir tür kısmi tanımı bize vermez, onlar, daha çok döngüsel olarak, halihazırda tanımlanmış Tanrı tanımına geri dönerler. Onlar, daha doğrusu, açıklayıcı sonuçların çıkarılabileceği *mümkün* tanımlar da dâhil olmak üzere bilinen belirli gerçekler veya gözlemlerle başlarlar.

Bir husus daha var: Bütün bunların, inanç ya da imanla ilgisi nedir? Bunu yanıtlayabilmek için, bir şeye *inanmak* ile *iman etmek* arasında önemli bir ayrım yapmamız gerekir. Bir kişi, Havarilerin İman Açıklamasında geçen, "Her Şeye Gücü Yeten Baba Tanrı'ya inanıyorum" diye söze başladığında, neyi kastetmiş olabilir? Bu ifade açıkça, atıfta bulunduğum kişiye olan güvenimin, bağlılığımın, sadakatimin ya da itimadımın bir teyididir. Eşime inandığımı söylediğimde, ona güvendiğimi ve itimat ettiğimi ifade etmiş olurum. Bunlar, birisinin varlığına ilişkin ifadeler değildir ama kesinlikle var olduklarına dair temel bir varsayımdır.

Aklımdaki şeyin de tam olarak buna benzer bir şey olduğunu söylemek isterim. Buradaki problem, Tanrı'nın var olduğunu *bilip bilemeyeceğimiz* ve nasıl *bilebileceğimize* ilişkindir. Nitekim *bir şeyi* bilmek, gerekçelendirilmiş doğru bir inanca sahip olmaktır. Sözümona Tanrı'yı bilmek, gerekçelendirilmiş doğru bir inançtır. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmek, Tanrı'nın var olduğuna inanmak da dâhil olmak üzere, [ona yalnızca] iman etmekten çok farklıdır. Bununla birlikte, böyle *bir şeyin* gerçekten var olduğunu bilmeden, kendim, ona nasıl adayabilir veya sadık kalabilirim? Öyleyse imanın gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklinde bir temelinin olması gerekir: Zira "O'nun var olduğuna ve kendisini arayanları ödüllendirdiğine inanmadıkça" (İbraniler, 11:6), Tanrı'ya gerçekten iman edemez

veya ona güvenemezsiniz. Bu konuya hikâyemizin sonunda tekrar döneceğiz.

Bu konu bizi, önümüzde duran en son meseleye getiriyor. *Time* dergisinin, Temmuz 2018 kapağında, şu can alıcı soru sorulur: "Hakikat Öldü mü?" Bana öyle geliyor ki günümüzün en önemli sorusu budur. *Time*, bu sayısında daha ziyade bu ölümün siyasi sonuçlarıyla ilgilenmişti. Hiç şüphesiz bu husus da çok önemlidir! Fakat hâlihazırda, evrensel kültürümüz için daha da yıkıcı olan, genel olarak dinle ilgili hakikatin kaybedilmesidir. [Nitekim mevcut durumda], Tanrı hakkındaki hakikati sormak bile, büyük ölçüde hoşgörüsüzlük, savaş çığırtkanlığı, nefret ve yanlış anlaşılma olarak görülür.

1.1.1 Blaise Pascal

Öte yandan hakikatle ilgili olan bu soruyu, gerçekten *sormamız* gerekir. Çünkü hakikati, doğru ya da yanlış olarak anlamamıza bağlı olan çok fazla şey vardır! Fransız filozof ve matematikçi Blaise Pascal'ın (1623-1662), bu konuyu ele alış şekli yerindedir. Bir vergi tahsildarının evinde büyüyen dahi çocuk Pascal, bu hususu, bir karar sürecinin sonuçlarının değerlendirilmesi olarak düşünür.

Tanrı'nın var olması ya da olmaması ve benim Tanrı'ya inanmayı ya da inanmamayı seçebileceğim göz önüne alındığında, ele alınması gereken dört olası sonuç vardır. Tanrı yoksa benim inanmam ya da inanmamam çok az fark yaratır. Çocukluğumuzdaki Noel Baba gibi, inanırsam daha mutlu olabilir ve inanmazsam haklı olma avantajına sahip olabilirim. Ama her iki durumda önemli değildir. Zira Tanrı yoksa da aynı durum geçerlidir. Fakat Tanrı *varsa* Pascal'ın da ifade ettiği gibi, "burada kazanılacak mutlu bir hayatın sonsuzluğu vardır."[6] Dahası, Tanrı hakkında yanlış yönde bahse girer-

Bu [alıntı, Pascal'ın] *Pensées* [isimli eserinde] s. 233'ten alınmıştır. Pascal'ın bahsi

seniz hem bu hayatta hem de [ölümden sonraki] hayatta her şeyi kaybedersiniz. Bu husus, Tanrı'nın gerçekliğine dair bir argüman değildir ama Tanrı'nın gerçekliğinin, yüzleşmemiz gereken hayati bir mesele olduğunu gösteren bir argümandır.

Öyleyse aslında bireysel ve toplumsal olarak, Tanrı hakkındaki bu hakikat sorusuna doğru yanıt verdiğimizde, kaybedecek ya da kazanacak çok şeyimiz vardır. Elbette hangi sebeple olursa olsun, Tanrı hakkındaki hakikati elde edememiz mümkündür. Ama onu aramamız ve bundan kaçınmamız gerekir.

Bu kitabın amacı da budur: Tanrı'nın gerçek olduğu iddiasındaki gerekçenin, yıllar içerisinde nasıl geliştiğini, buna nasıl itirazların yapıldığını, bunların nasıl yanıtlandığını ve çoğu zaman bu hikâyenin önemli ölçüde nasıl değiştiğini göstermektir. Bununla birlikte, elbette bugünlerde mevzunun nerede olduğu ve aslında gerçeği bilip bilmediğimiz konusunda son bir değerlendirmeye daha ihtiyacımız vardır.

1.2 Hikâyenin Ön Kısımları

Tanrı'nın varlığı üzerine düşünmek, onun varlığı ve doğası hakkında kapsamlı argümanlar biçimini almadan çok önce, insanların etrafımızdaki dünyada Tanrısal faaliyeti[7] görmez-

hakkında çok fazla tartışma vardır. Çoğu yorumcunun hemfikir olduğu nokta, (1) bunun Tanrı'nın varlığına dair bir argüman olmadığı; (2) bunun geçerli bir sonuç değerlendirmesi olduğu ve (3) Pascal'ın da kabul edeceğini varsaydığım tek esaslı itirazın tam da Tanrı'nın var olmaması durumunda bunun anlamsız olduğu yönündedir. Tüm bunların iyi bir tartışması için bk. Alan Hajak, "Pascal's Wager", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Edward N. Zalta, Yaz, 2018, versiyonu: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/pascal-wager/.

Buradaki "divine activity" tanımlaması, esasında "divine action" olarak görülebilir. Tanrısal ya da ilahi faaliyet olarak çevirebileceğimiz bu konu, din felsefesi içerisinde Tanrı'nın amaçları ve hedefleri dâhilinde, evrendeki eylemleriyle alakalıdır. Bu bakımdan "Tanrısal faaliyet" konusu, mucizeler, yaratılış ve ölümden sonra hayat başta olmak üzere, birçok konuyla yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla yazarın burada işaret ettiği nokta, tarihsel olarak çok eski zamanlarda, insanların, Tanrı hakkında özellikle bu konular üzerinde düşünmesiyle alakalıdır. Bk. Alvin Plantinga, "Dünyadaki Tanrısal Faaliyet",

den gelemeyeceği basit gözlemler biçimi şeklindeydi. Dünyanın bütün dinleri ve kültürleri, bunu doğrular niteliktedir. Nitekim [tarihin] erken bir noktasında insanlar düşüncelerini ve [ilahi ezgilerini] yazmaya başlamıştır. Bunlar, bir argümanın biçimsel yapısına sahip değildir, ancak temel çıkarımlar buarada yer alır. Birkaç örnek olarak şunları verebiliriz:

1.2.1 Yahudi Kaynakları

Mezmurlar kitabından alıntıladığımız ilk pasajın en azından büyük bir kısmı, MÖ. 1000 civarında bir zamana tarihlenir ve İsrail'in ikinci kralı Davut'a atfedilir:

> Gökler Tanrı'nın görkemini açıklamakta,
> Gökkubbe ellerinin eserini duyurmakta.
> Gün güne söz söyler,
> Gece geceye bilgi verir.
> Ne söz geçer orada, ne de konuşma,
> Sesleri duyulmaz.
> Ama sesleri yeryüzünü dolaşır,
> Sözleri dünyanın dört bucağına ulaşır.
> Güneş için göklerde çadır kurdu Tanrı.
> Gerdekten çıkan güveye benzer güneş,
> Koşuya çıkacak atlet gibi sevinir.
> Göğün bir ucundan çıkar,
> Öbür ucuna döner,
> Hiçbir şey gizlenmez sıcaklığından. (Mezmurlar, 19:1-6; NIV 1984).[8]

Bu ilahide "açıklamak" sözcüğünün delili olan "gökler" ve "gökkubbe" sözcükleri, "onun ellerinin eseri" olan sonuç

(çev.) Fatih Topaloğlu, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2012, s. 209-217; Anthony C. Thiselton, *Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, (Oxford: Oneworld Publications, 2002), s. 243-244. (Çev.)

[8] [Türkçesi: https://kutsalkitap.info.tr/?q=Mezmurlar+19 (Erişim: 17. 10. 2023)]. Kitabı-ı Mukaddes çevirilerinde, bu kaynaktan yararlanılmıştır (Çev.)

arasında, çıkarımsal bir rol oynar. Ayrıca bu pasajda bize, bunun dil grubu her ne olursa olsun, herkesin anladığı bir şey olduğu da söylenir.

Bir sonraki pasaj Eyüp kitabına aittir. Yazarının kim olduğunu kesin olarak bilmemekle beraber, rabbani Yahudi geleneği, bu kitabı genellikle MÖ. 1391'den 1271'e kadar yaşadığını tarihlendirdikleri, Musa'ya atfeder. Ancak güncel bilim adamlarının çoğu, onu, iki yüz yıl kadar öncesine tarihlendirir, zira kitabın kendisi de belki bundan daha önce ve daha eski ama bilinmeyen bir yazar tarafından yazılmış olabilir.

RAB kasırganın içinden Eyüp'ü şöyle yanıtladı:
"Bilgisizce sözlerle
Tasarımı karartan bu adam kim?
Şimdi erkek gibi kuşağını beline vur da,
Ben sorayım, sen anlat.
"Ben dünyanın temelini atarken sen neredeydin?
Anlıyorsan söyle.
Kim saptadı onun ölçülerini? Kuşkusuz biliyorsun!
Kim çekti ipi üzerine?
Neyin üstüne yapıldı temelleri?
Kim koydu köşe taşını,
Sabah yıldızları birlikte şarkı söylerken,
İlahi varlıklar[a] sevinçle çığrışırken?
"Denizin ardından kapıları kim kapadı,
Ana rahminden fışkırdığı zaman;
Ona bulutları giysi,
Koyu karanlığı kundak yaptığım,
Sınırını koyduğum,
Kapılarıyla sürgülerini yerleştirdiğim,
'Buraya kadar gelip öteye geçmeyeceksin,
Gururlu dalgaların şurada duracak' dediğim zaman?
"Sen ömründe sabaha buyruk verdin mi,
Şafağa yerini gösterdin mi;
Yeryüzünün uçlarını tutsun,
Oradaki kötüler silkilip atılsın diye?

Mühür basılan balçık gibi biçim değiştirir yeryüzü,
Giysi kıvrımları gibi göze çarpar.
Kötülerin ışıkları alınır,
Kalkan kolları kırılır.
"Denizin kaynaklarına vardın mı,
Gezdin mi enginin diplerinde?
Ölüm kapıları sana gösterildi mi?
Gördün mü ölüm gölgesinin kapılarını?
Dünyanın genişliğini kavradın mı?
Anlat bana, bütün bunları biliyorsan. (Eyüp, 38: 1-18).

Bu monolog iki uzun bölüm boyunca, kökeni açıkça insan zekâsının ötesinde olan, karmaşık tasarım ve şaşırtıcı canlı varlık örnekleriyle devam eder. Buradaki argümanın mantığı, Tanrı'nın kendisinden geldiği için tersine döndürülmüştür, ancak sonuç aynıdır: Gözlemlediğimiz şeylerin kökeni için, onları meydana getiren bilimsel süreci gördüğümüzde bile, Tanrı'nın zekâsına ve yaratıcı gücüne varmadan, hiçbir açıklama yapamamamızla alakalıdır.

1.2.2 Hıristiyan Kaynakları

Yeni Ahit'te de bu türden ön tartışma niteliğinde birkaç pasaj vardır. Bunlardan en dikkat çekeni, Yahudi geleneğinde kapsamlı bir eğitim almış olan, ancak İsa Mesih'in insan formunda bile olsa yıllar önce Musa, Eyüp ve Davut'la konuşmuş aynı Tanrı olduğu sonucuna varmış olan, havari Pavlus'un (yaklaşık MS. 5-67) şu sözleridir:

> Çünkü Tanrı'ya ilişkin bilinen ne varsa, gözlerinin önündedir; Tanrı hepsini gözlerinin önüne sermiştir. Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri (sonsuz gücü ve Tanrılığı) dünya yaratılalı beri O'nun yaptıklarıyla anlaşılmakta, açıkça görülmektedir. Bu nedenle özürleri yoktur. (Romalılar, 1: 19-20).[9]

[9] Bir bölüm sonrasında gelen Romalılar 2:14-16'da Pavlus, Tanrı'nın yasalarının,

Bu pasaj gelişmiş bir argümana yakındır ve felsefi açıdan iyi eğitimli olan Pavlus'un, Aristoteles'in argümanını biliyor olması da mümkündür.[10] Buradaki kanıt, "yapılmış olandır" cümlesinden ileri gelir. Yunanca aslında bu, *poiēmasin* şeklinde tek bir kelimeyle ifade edilir. Bu kelime, "şeylerin yapılmışlığı" olarak tercüme edilebilir; yani gözlemlediğimiz şeylerin, yalnızca öyle olmalarına neden olunduğu için, var olduklarını gösteren nitelikler şeklindedir. Bunun için kullanılan felsefi terim *olumsaldır.*

Burada, Tanrı'nın yalnızca gözlemlerimizden çıkarabileceğimiz gerçekliği değil, aynı zamanda her şeye gücü yeten ve tanrısal olan iki özelliği de sonuçta rol oynar. Bunlardan birincisi, her şeyin kaynağı olarak Tanrı'ya yapılan açık bir göndermedir. İkincisi ise Yunancada bağımsızlık veya egemenlik anlamına gelir. Yani Tanrı'nın kendisi, başka hiçbir şeyden kaynaklanmaz veya başka hiçbir şeye bağımlı değildir. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi bunlar tam olarak kozmolojik argümanın sonuçlarıdır.

Aristoteles ve Thomas Aquinas'ta da göreceğimiz türden ikili failliğe benzeyen başka bir akıl yürütme tarzı daha vardır: "Evi yapan nasıl evden daha çok saygı görürse, İsa da Musa'dan daha büyük yüceliğe layık sayıldı. Her evin bir yapıcısı vardır, her şeyin yapıcısı ise Tanrı'dır" (İbraniler, 3: 3-4). Öyleyse Tanrı belirli bir olay da dâhil olmak üzere her şeyin nedenidir ama bir kişi veya bir şey de aynı olayın nedenidir.

"kalplerinde yazılı" olduğunu söylerken, ahlak argümanın öncüsü olarak kabul edilen şeyi bize verir.

[10] Bk. Bir sonraki bölümdeki, Aristoteles hakkındaki tartışma kısmı. Pavlus, Yunan felsefi çalışmalarının merkezi olan ve kendi zamanındaki bütün büyük okulların iyi bir şekilde temsil edildiği, Akdeniz kıyısına yakın (bugünkü Türkiye'de) Tarsus şehrinde [yetişmiştir].

1.2.3 İslami Kaynaklar

Muhammed tarafından 609-632 yılları arasında yazdırılan ve çok çeşitli ve tanrılı bir Arap kültürüne hitap eden Kur'an, açık bir şekilde tüm yaratılış için geçerli olması amacıyla, özellikle insanoğlunu ilgilendiren şu atıflarda bulunur: "Acaba onlar bir yaratıcı bulunmadan mı yaratıldılar, yoksa yaratıcı kendileri midir? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yaratmışlar? Hayır hayır! Onlar bir türlü idrak edip inanmıyorlar."[11] Bu pasaj, kendimize dair gözlem ve tefekkürümüz göz önüne alındığında, aralarından seçim yapmamız gereken dört seçeneği ortaya koymaktadır. Ya hiçbir nedenimiz yoktur ya kendi kendimizin nedeniyizdir ya kendisi neden olan başka bir şeyin nedeniyizdir ya da . . . geriye kalan şey nedir? Düşünmemiz gereken şey tam olarak bu olduğu gibi, ayrıca Tanrı'nın varlığına dair Arap İslam düşüncesinin temelini oluşturan argümanda budur.

1.2.4 Yunan Kaynakları

1.2.4.1 Thales'ten Parmenides'e

Parmenides, bizi, her ne kadar alışılmışın dışında bile olsa, ilk Yunan filozoflarının bir dizi düşüncesinden yola çıkarak, vardığı sonuçlar itibarıyla, daha eski ve çok tanrılı bir kültüre geri götürür. Thales (MÖ. 624-546) ise tarihte bilinen ilk güneş tutulmasını tahmin etmenin yanı sıra ilk felsefi soruyu da sorarak işe başlar: Her düzeyde tahmin edilebilir olan bir evreni nasıl açıklayabiliriz? Böyle bir evreni yaratmak için gerekli olan şey nedir? Hangi koşullar altında ortaya

[11] Çeviri için, *Sahih International Translation* eserini kullandım. Assami, Kennedy, and Bantley (çev.), (Saudi Arabia: Publishing House dar Abul Qasimi, 1997). [Türkçesi: https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/T%C3%BBr-suresi/4764/29-49-ayet-tefsiri Erişim: 18. 10. 2023)]. Kur'an çevirilerinde bu kaynaktan yararlanılmıştır (Çev.)

çıkabilir? Thales'in buna cevabı, böyle bir evrenin, yalnızca tek bir şey olması gerektiği şeklindedir. Hâlihazırda bu iyi bir cevaptır. Zira her şey hakkında bu türden bilimsel iddialarda bulunabiliyorsak evrende birleştirici bir unsur olması gerektiği de açıktır. Birleştirici unsurun yapılan bir madde olduğunu düşünebilmek fazla zorlama bir yorum değildir. Bununla birlikte, evrenin tek bir fiziksel şeyden ibaret *olmadığı da* açıktır ve Thales bu hususta açıkça yanılmaktadır.[12] Yine de birinci adıma ulaşmıştır: Evreni açıklayabilmek için, birleştirici bir unsurun olması gerekir. Ortak bir nokta yoksa bilimin kendisi de yok demektir. Elbette fiziksel bileşenlere ihtiyacımız vardır ama bu yeterli değildir. Çünkü onlar, bütün Yunanlıların düşündüğü gibi sonsuz olsalar bile, burada onların uyumlu ve özellikle tahmin edilebilir düzenini açıklayacak hiçbir şey yoktur.

Bu tartışmadaki bir sonraki aşama, Herakleitos (MÖ. 535-475) ile başlar. O, birleştirici ve kalıcı olanın, aslında fiziksel-kimyasal olmadığını, sonuçta bu kimyanın, sonsuza kadar ve sürekli olarak değiştiğini savunur.[13] Fakat, sabit olan ve onun değişimini düzenleyen şey, fiziksel yasalardır; yani kozmik mantıktır.[14] Dolayısıyla birleşik bir evren elde etmek için, fiziksel bileşenlerin ortak bir listesine (Periyodik Cetvel'e atıfta bulunacağız) ama öncelikle de onu düzenleyen yasalara ve formüllere ihtiyacınız vardır.

Hâlihazırda bu husus, açık bir şekilde doğru görünür. Periyodik tablodaki kimyasal elementler, bize, dünyamızdaki şeyleri tanımlamamızı sağlayan birleştirici bir matris sunar; bu hidrojendir, şu oksijendir ve bu da karbondur gibi. Gelgelelim

[12] Elbette Thales, bunun su olduğunu düşünmüştür. Onun, suyu, katı, sıvı ve gaz olarak gözlemlediği göz önüne alındığında, bu makul bir sonuçtur, ancak sağlam bir kimyaya izin vermeyecek kadar da basittir.

[13] Herakleitos, ona değişim/akış adını verir. Kendisi hem kuvvet hem de element olan ateşin, yönlendirdiği hareketi sürekli olarak birleştiren, aslında dört elementin, toprak, su, hava ve ateşin var olduğunu düşünür.

[14] Onun çağdaşlarından biri, bu yasalardan bazılarını, özellikle de en ünlü teoremini tanımladığı için hâlâ adını anmaya devam ettiğimiz Pythagoras'tır: $a^2 + b^2 = c^2$.

formülleri, kalıpları, yasaları bilmediğimiz sürece, bunun su ya da H_2O olduğunu ve bunun şeker ya da $C_{12}H_{22}O_{11}$ olduğunu açıklamanın bir yolu yoktur. Dolayısıyla bu konu, argümanlara dair hikâyemizde önemli bir adımı oluşturur. Bununla beraber, gözlemlediğimiz dünyayı gerçekten açıklamak istiyorsak yine de bir şeyler eksik kalacaktır. Yasaları birleştiren nedir? Nasıl oluyor da bütün bu farklı formüller birlikte çalışarak karmaşık olayları tahmin edebilmemizi sağlıyorlar? Örneğin nasıl oluyor da şeker suda çözünüyor ve tahmin edilebileceği gibi tatlı bir tat veriyor? Bu husus bizi bir sonraki adıma, yani Anaksagoras'a götürür.

Öte yandan bu adımdan daha önce, biraz önce bahsettiğimiz Parmenides'in (d. MÖ. 515 civarı) varmış olduğu, alışılmışın dışındaki alternatif sonuç vardır. Parmenides Thales'in, evrenin tek ve var olan tek şey olduğu yönündeki görüşlerinden bazılarına yönelik olarak doğru çıkarımlarda bulunur. O, şunları savunur:

> Bize, sözünü edebileceğimiz tek bir yol kalmıştır ve o da *öyle* olmasıdır. Bu yolda [var] olanın, yaratılmamış ve yok edilemez olduğuna dair pek çok işaret vardır; çünkü o, eksiksizdir, değişmezdir ve sonlu değildir. Ne daha önce vardır ne de daha sonra [var] olacaktır. Zira o, bir anda sürekli olandır. Bunun için ne türden bir köken arayacaksınız? [O], gelişimini hangi yoldan ve hangi kaynaktan almış olabilir? ... [Var] olmayan bir şeyden geldiğini söylemene ya da düşünmene izin vermeyeceğim; çünkü [var] olmayan bir şey ne düşünülebilir ne de söylenebilir. Dahası, eğer hiçlikten geldiyse, hangi ihtiyaç onu daha erken değil de daha geç ortaya çıkarmış olabilir? Bu nedenle ya tümüyle var olmalı ya da hiç var olmamalıdır. . . . O hâlde, gelecekte olacak olan şey nasıl [var] [olabilir? Ya da nasıl meydana gelebilir? Eğer var olmuşsa [öyle] değildir; gelecekte [var] olacaksa da [öyle] değildir. İşte bitirilmek ve yok olmak böyle bir şeydir. [Bu şey], bölünebilir de değildir, çünkü her şey birbirine benzer ve bir yerden sonra, bir diğerinden daha fazla [var]

> olup bir arada durmasını engelleyecek bir şey [var] olmadığı gibi, [onun] daha azı da yoktur. Ancak her şey [var] olanla doludur ve bu nedenle tamamen süreklidir. Zira [var] olan, [var] olanla temas hâlindedir.
>
> Üstelik [bu şey], başlangıcı ve sonu olmayan güçlü zincirlerin bağları içerisinde hareketsizdir; çünkü oluş ve yok oluş uzaklara sürülmüştür ve doğru inanç onları [birbirinden] uzaklaştırmıştır. O, aynıdır ve kendi içerisinde kalarak aynı yerde durur. [O], böylelikle, yerinde sabit kalır; zira katı zorunluluk, onu, her tarafından sımsıkı tutan sınırın bağları içerisinde tutar. Bu sebeple sonsuz olması gereken şeye izin verilmez; çünkü hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, oysa sonsuz olsaydı her şeye ihtiyacı olurdu.[15]

Bu noktada işlerin biraz tuhaflaştığını söylememiz gerek. Nitekim bu sonuçlar, Parmenides'in öne sürdüğü sonlu evrene uygulanamaz ama argümanın kendi içerisindeki mantığı tartışılmazdır. Eğer var olan tek bir şey varsa, o hâlde bu, sonsuz, değişmez, bölünmez ve yerinden edilemez olmalıdır. Olabileceği ya da dönüşebileceği başka hiçbir şey yoktur. Eğer değişseydi, zaten olmadığı neye dönüşecekti ki? O, yalnızca neyse odur! Dolayısıyla Parmenides, değişim ve akış söz konusu olduğunda, duyusal deneyimimizin yanlış olması gerektiği sonucuna varmıştır.

Buradaki problem, temelde sonsuzluğun gerçek doğasının kavranamaz oluşundan ileri gelir. Ona göre bu kavram hiçbir tanımı olmayan, dolayısıyla hiçbir şey olmayan ve "her şeye muhtaç" bir şeyi çağrıştırır. O hâlde Parmenides'in gözünde sınırsız ve değişmeyen Varlık, aslında evrenin sonlu, tanımlı ve sınırlı bir çemberidir. Dolayısıyla bu, hatalı bir uygulamadır. Bununla beraber sınırsız olanın gerçekten sonsuz olması doğru bir şekilde anlaşıldığında, artık sınırsız bir varlığın özelliklerini doğru bir şekilde tanımlayan bir dizi argümana

[15] John Burnet'in, *Early Greek Philosophy* isimli eserinin, 3. baskısındaki derleme ve tercümede bulunan, 117-18. fragmanlarından alınmıştır (Londra: A&C Black, 1920).

da sahip olmuş oluruz. Bu konuyu sonrasına bırakalım ve Thales'ten Herakleitos'a ve şimdi ise Anaksagoras'a kadar olan argüman dizisine devam edelim.

1.2.4.2 Anaksagoras

Hikâyemiz, Anaksagoras'la (MÖ. 510-428) birlikte, ileriye doğru hayati bir adım daha atar. Evrenin birleşik fiziksel kimyasını dâhil etmeden, onu kesinlikle açıklayamayız. Thales, bu konuda haklıdır. Ayrıca onu, yasaları ve formülleri, kozmik mantığın dışında da açıklayamayız. Bu konuda da Herakleitos haklıdır. Ama bu açıklama bütünlükten yoksundur. Yasalar kendi başlarına, fiziksel evrenin uyumlu, kesin ve tekrarlanabilir işleyişini bize açıklamaz ve açıklayamazlar. Ancak şekerin suda çözünmesi gibi münferit olayları *tasvir edebilirler*. Evrenin işleyiş ilkelerini açıklayabilirler ama [onun] başlatıcı ve birleştirici nedenini açıklamazlar. Öyleyse Anaksagoras'ın aklına gelebilecek [yanıt], yalnızca bireysel tasarım unsurlarının değil, tüm tasarımı bilen ve tasarımın kendisi olan bir Zihin ya da Akıl olmalıdır. Bu şey yalnızca Logos değildir; onun *Nous* dediği şeydir.[16] Yasalar ve formüller, tek bir büyük tasarımda birleşmedikçe, her şeyin birleşik bir teorisine sahip olamayız. Onun savunduğu şeyi, şu şekilde özetleyebiliriz:

> Nous, sonsuz ve kendi kendini yöneten, hiçbir şeyle karışmayan ama tek başına kendisi olan bir şeyken, diğer tüm şeyler, her şeyden bir parça alırlar. Nitekim kendi başına var olmayıp başka herhangi bir şeyle karışmış olsaydı her şeyden pay alırdı. Zira daha önce de söylediğimiz gibi, her

[16] Bu sözcüğü tercüme edebilmek oldukça zordur. Zira bazen tercüme edilmeden bırakılır. "Zihin" gibi evrenden ayrı bir varlığa ya da "rasyonalite" gibi evrenin bir özelliğine değil, bir duruma işaret eder. Dolayısıyla iyi bir tercüme, daha çok "zihinsellik" veya "akıllılık" gibi bir şey olabilir. Öte yandan "Zihin", klasik tercüme olarak yer edinmiştir. Bu konuda iyi bir tartışma için bk. Stephen Menn, *Plato on God as Nous*, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1995).

> şeyde her şeyden bir parça vardır ve ona karışan şeyler buna engeldir, dolayısıyla böyle olsaydı hâlihazırda tek başına var olduğu gibi, hiçbir şey üzerinde gücü de olmazdı. O, her şeyin en incesi ve en safıdır, her şey hakkında tüm bilgiye ve en büyük güce sahiptir ve Nous'un hem büyük hem de küçük yaşamı olan her şey üzerinde gücü vardır. Öyleyse Nous'un tüm devinim üzerinde gücü vardı ve böylelikle başlangıçta dönmeye başladı. Dahası, ilk olarak küçük bir başlangıçtan itibaren dönmeye başlamakla beraber, onun devinimi, mevcut durumda daha geniş bir alana yayılmış ve daha da genişlemeye devam etmektedir. Ayrıca, birbirine karışmış, ayrışmış ve ayırt edilmiş olan her şey, olacak olan her şey, olmuş olan her şey, şimdi olmayan ve olan her şey Nous tarafından bilinir ve düzene konulur. . . . Ancak bir de pek çok şeyde pek çok kısım vardır. Fakat Nous dışında hiçbir şey, başka bir şeyden tamamen ayrışmış ya da ayırt edilmiş değildir ve başka hiçbir şey, başka bir şeye benzemezken, bütün Nous hem büyük hem de küçük olarak birbirine benzer. Mamafih her bir şey, en açık şekilde kendisinde en çok bulunan şeylerdir ve öyle olagelmiştir.[17]

Şunu kabul etmemiz gerekir ki Anaksagoras, Nous konusunda tutarlı değildir ve ona ilişkin yorumlar da büyük farklılıklar gösterir. Hem Platon hem de Aristoteles, bunu zaten fark etmiştir. Aristoteles, Anaksagoras'ın Zihin konusunda haklı olduğundan ama sonra onu evrenin kökenine dair gerçek biliminde hiç kullanmadığından şikâyet etmiştir. Her ne olursa olsun, bizi ilgilendiren tek şey, onun bir argümana yönelik temel direktifleridir. Anaksagoras, Zihni, gerçek bir Yaratıcı, fiziksel evrenin ötesinde nedensel bir fail ve onun asıl kaynağı olan Tanrı olarak düşünmemiştir. [Bu tartışmadaki] hikâye, henüz oralara gelmemiştir.

Ancak bu aşama, hayati bir öneme sahiptir. Daha büyük bir teori olmadan bilgi kırıntıları var olamaz ve hiçbir anlam

[17] Burnet, *Early Greek Philosophy*, 155. fragman.

ifade edemezler. Lise geometri kitabımın ön kısmındaki tüm bu formüller, yalnızca bir bütün olarak Eukleides geometrisi varsa anlamlıdır. Fizik yasaları, yalnızca fizik bağlamında anlamlıdır. Aslında örneğin kütleçekimi yasasını daha geniş bir şekilde anlayabilmek için Newton ya da Einstein fiziği gibi belirli bir fiziğin var olması gerekir. Günümüz fizikçileri de aynı şeyi söylerler. Stephen Hawking "muhteşem tasarım" olan evrenlerin, kuantum fiziği tarafından başlatıldığını söyler.[18] Max Tegmark'ın şu iddiası, daha da temeldir: Onları yaratan, matematiğin kendisidir.[19]

Bu, açık bir şekilde doğru olarak görünür. Tek tek yasalar, dünyanın nasıl işlediğini, ancak her şeyin fiziği gibi eksiksiz bir teori bağlamında açıklarlar. O hâlde Anaksagoras'ın Nous ile kastettiği, şu gibi görünmektedir: Zihin ya da belki daha da iyisi evrenin Aklı. Evrenin, tek bir birleştirici nedenine dair bir kavrama biraz yaklaşmış olsak bile, hâlâ çok uzağızdır. Ama onu oluşturmaya devam edelim. Anaksagoras'ın kendisi, mevcut durumda, bir panteist ya da öyle bir şeydir. Aristoteles, daha ileri gidememiş olsa bile, onu, ilk aklı başında filozof olarak adlandırır. Geldiğimiz nokta itibarıyla Yunan düşüncesindeki bu tartışma öncesi aşamada, bir adım daha vardır ve bu Platon'la birlikte başlamaktadır.

1.2.4.3 Platon

Platon (MÖ. 427-347), *Timaios* diyaloğunda, nasıl bir evrene sahip olduğumuz ve onun nasıl işlediğine dair daha geniş bir açıklamayla beraber, kendi fiziğini öne çıkarmıştır. Kitabın başlarında geçen ünlü pasaja geçmeden önce, altını çizmemiz gereken bir nokta vardır. *Timaios*, Platon'un pek

[18] Bk. Stephen Hawking ve Leonard Mlodinow, *The Grand Design*, (New York: Bantam, 2010).
[19] Bk. Max Tegmark, *Our Mathematical Universe*, (New York: Random House, 2014).

çok eseri arasında, muhtemelen tek metindir ve bu metin bile eksiksiz değildir. [Bu kitap], patristik ve erken Ortaçağ Hıristiyan bilim adamlarından bu yana açıktır ve yalnızca Latincedir. Özellikle meşhur pasaj, onların ve o zamandan beri pek çok kişinin, Platon'un Yahudi Hıristiyan Yaratıcı Tanrı hakkındaki gerçeğe ulaştığını düşünmelerinin nedenidir. Aslında bu pasaj, bazen Yaratılış olarak anılır. Latince ve sonraki İngilizce tercümelerin çoğunda, Yunanca *demiourgos* sözcüğü için, yaratıcı/yaratan ifadesi kullanılmıştır. Aslında bu, basitçe, bir zanaatkâr ya da zanaatçı anlamına gelmekle beraber, ayrıca "yaratmak" olarak çevrilen kelime ise, basitçe, "yapmak/oluşturmak" anlamına gelir. Aşağıda Donald Zeyl tarafından yapılan daha gerçekçi bir tercümeye bakalım:

> Mevcut durumda, bütün cennete (*ouranos*) veya dünya düzenine (*kosmos*) gelindiğinde, onu, belirli bir bağlamda en kabul edilebilir olan olarak adlandırdığımızda, öncelikle [üzerinde] düşünmemiz gereken bir sorun ortaya çıkar. Bu, herhangi bir konuyu araştırmaya başlamak adına gerekli türden bir sorudur. [Ama] her zaman öyle midir? Onun ortaya çıktığı bir köken (*arkhe*) yok mudur? Yoksa var olup başlangıcını bir kökenden mi almıştır? O, böyle [olabilir]. Çünkü hem görülebilir hem de dokunulabilir bir bedeni olduğundan, bu türden her şey algılanabilirdir. Dahası, gösterdiğimiz gibi, algılanabilir şeyler, duyu algısını içeren imgeler tarafından kavranırlar. Bu açıdan onlar, meydana gelen ve kendisine neden olunan şeylerdir. Ayrıca, meydana gelen şeyin, zorunlu olarak bir nedenin etkisiyle meydana gelmesi gerektiğini [söylememiz gerekir]. Hâlihazırda bu evrenin yaratıcısını ve babasını, [kendisine neden olunan şeyi], (yani *tabiatı*) bulabilmek yeterince zordur ve bunu başarsak bile, onu, herkese duyurabilmemiz imkânsızdır. O hâlde geriye dönüp, evrenle ilgili şu soruyu sormamız gerekir: Yaratıcı, onu yaratırken iki modelden hangisini kullanmıştır? Değişmeyen ve aynı kalan mıdır, yoksa oluşan mıdır? Peki, eğer bu dünyamız güzelse ve zanaatkârı da iyiyse, sonsuz modele

bağlı kaldığı açıktır. Ancak, eğer söylenmesi bile küfür sayılacak bir durumsa, o zaman ortaya çıkan bir şeye bağlı kalmıştır. Öyleyse onun bağlı kaldığı şeyin sonsuz model olduğu herkes için açıktır, çünkü var olan her şey arasında dünyamız en güzelidir ve zanaatkârın en mükemmel olmasına neden olur. Bu durumda dünyamız, şu şekilde meydana gelmiştir: Değişmez olan ve rasyonel bir açıklama, yani bilgelikle kavranan bir şeyi model olarak alan zanaatkârın bir eseridir.

Böylelikle bu dünyanın bir şeyin imgesi olduğu, tartışılmaz bir şekilde zorunludur.[20]

Buradaki yaratılış anlatısında önemli ve yeni olan anlayış, Platon'un bir şekilde genişletilmiş Nous anlayışıdır; yani fizik, her şeyin toplam teorisinin, yalnızca küçük bir parçasıdır. Bununla birlikte bu alıntıda çok daha fazlası –biyoloji, psikoloji, ekonomi, sosyoloji, tarih ve daha fazlası– vardır. Sözümona her şeyin ötesinde, bütün bireysel bilimleri de içerisine alan, hakikatin büyük bir bütünlüğü vardır: Modellerin modeli, biçimlerin biçimi modeli,[21] Hakikatin kendisi, Formların biçimi. Platon için Nous, her şeyi büyük resimde bağlamına yerleştiren ve ona anlam veren, her şeyi kapsayan, tutarlı bir formüldür. Büyük tasarım, toplam tasarımdır. Dolayısıyla dünyamı açıklamak istersem, modeli hayal etmem ve anlamam gerekir. Zira daha azı işe yaramayacaktır. Bu husus, Platon'un, düşünce tarihindeki en büyük başarılarından biridir.

Geldiğimiz nokta, Anaksagoras'ın daha eksiksiz bir versiyonunu içerisinde bulundurur. Fakat Platon bize bir şeyi yaratmak için gerçek bir neden, bir *fail* gerektiğini söylediğinde, çok hayati olan yeni bir adımı daha atmış olur. Açıkçası bu husus doğrudur ve son derece önemlidir! Dahası, yine de

Platon, *Timaeus*, 27c-29b, (çev.) Donald Zeyl (Indianapolis: Hackett, 2000). Yunanca bilen bir çevirmendir.

Örneğin Jowett'inki gibi bazı tercümeler, model yerine, biçim sözcüğünü kullanır. Ben de ara sıra bu kavramı kullanacağım. Platon'un kullandığı sözcük, Latince forma'dır.

Anaksagoras, bizi tam olarak o noktaya götürmez. Buraya kadar her şey iyi olabilir ama hâlâ eksiklikler vardır. Zira tam bu noktada, Platon'un yaratılış anlatısının ciddi bir problemi vardır. Bu, zanaatkârın, değişmez ve sonsuz modele "bakarak" dünyayı şekillendirdiğini söylediğinde açıkça görülür ve bize şunu gösterir; nihai yaratıcı gerçekte zanaatkâr değildir. O, model ya da biçimin kendisidir ve zanaatkâr, yalnızca (önceden var olan) planı takip eder.

Burada eksik olan nokta nedir? Hawking'in, kuantum fiziğinin evrenler yarattığı fikri başlangıçta doğru olabilir ama nihayetinde bu, başarısız bir hamle olacaktır. Telefonum yere düşüp çatladığında bunun nedeni kütleçekimi *yasası* değil, kütleçekiminin ta kendisidir; yani yerçekimi kuvvetidir. Kuantum fiziği hiçbir şeye *neden* olmaz. Aynı şekilde, Tegmark'ın yaratıcı matematik fikri de başarısız olur. Platon bunu fark ettiğinde, kesinlikle haklı bir noktaya temas etmiştir; yani, bir failin eksikliğine. Ancak bu modelin, aslında etkin neden olan zanaatkârın, evreni inşa etmesine nasıl neden olduğu ve aralarındaki ilişkinin ne olduğu Platon için hâlâ bilinmezdir. Öyleyse bu muamma çözülene kadar tam bir açıklamaya sahip olamayız. Platon'un, zanaatkâr ve biçim olmak üzere iki büyük fikri, tek bir ereksel neden olarak bir araya gelmelidir; yani, yaratıcıyı ortaya çıkarmalıdır. Bu fikre yaklaştığımızı söylemiş olsak bile, o noktaya gelene kadar tam olarak şekillenmiş bir argümanı elde edemeyiz.

Bu konu, hikâyemizin önemli bir parçası olmasıyla beraber, esasında, yalnızca bir önsözdür. Platon'un ödüllü öğrencisi Aristoteles, ilk defa Tanrı'nın varlığına dair nihai bir argümana şeklini vermiştir. Uyumlu ve tahmin edilebilir bir olumsal evren, niçin *yalnızca* bir Tanrı varsa anlamlıdır? Her şeyin gerçek ve ereksel nedeni nedir ve neden buna Tanrı diyoruz? Bu sorulara cevap verdiğimizde, açık ve eksiksiz bir argümana sahip olmuş oluruz.

İleri Okumalar

Sokrates öncesi için bk. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, (London: A&C Black, 1892). İnternet üzerinden erişilenler de dâhil olmak üzere, daha sonraki birçok basım ve yeniden basımı vardır. Bu eser, hâlâ Sokrates öncesi fragmanlara ilişkin en iyi derleme ve yorumdur.

Platon'un Timaeus eserinin ve argümanının derinlemesine incelenmesi için bk. Platon, *Timaeus*, giriş kısmı, (çev.) Donald Zeyl, (Indianapolis: Hackett, 2000), xxlxxxix. Ayrıca bk. *Encyclopedia of Classical Philosophy*, (ed.) Donald Zeyl, (Westport CT: Greenwood, 1997) ve Barbara Sattler ve Donald Zeyl, "Plato's Timaeus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Edward N. Zalta, yaz 2019 baskısı, https://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/.

Platon'un *Yasalar* isimli eserinin 894-99. sayfalarında, farklı bir argümanı daha vardır. Buradaki tartışma, ruhun bedene göre önceliğiyle ilgilidir: Ruh, her zaman bedenin eylemini başlatır. Bu nedenle fiziksel dünyanın hareketini başlatan bir Dünya Ruhu olmalıdır. Bu konu hakkında bk. Richard Mohr, *God and Forms in Plato*, (Las Vegas: Parmenides, 2006), 8 ve 11. bölümler.

Sokrates öncesi ve Platon'da Nous hakkında iyi bir tartışma için bk. Stephen Menn, *Platon on God as Nous*, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1995).

Platon'un formlarının (İyi dâhil) gerçekliği yaratmadaki yetersizliği konusunda bk. John Rist, *Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Platon'un ataerkillerin ve Ortaçağdakilerin kullanımına sunulan ilk çevirileri için Barbara Sattler'in yararlı makalesi olan "Plato's Timaeus: Translations and Commentaries in the West"e bakınız. https://open.conted.ox.ac.uk/resources/link/platos -timaeus çevirileri ve yorumları.

2
Kozmolojik Argümanlar

2.1 Olumsallık Argümanları
2.1.1 Aristoteles

Bir önceki bölümde, kısmen ele aldığımız şekliyle, bu argümanın gelişimini anlatan aşama, oldukça sıradandır ve geliştirilmeye açıktır. Bu argüman, basitçe, [doğa] yasalarıyla uyumlu ve mantıksal [olarak tutarlı olan] bir evrenin gözlemlenmesinden hareketle, rasyonel bir kozmik kaynağın olması gerektiği sonucuna ulaşır. İlk örneğine Aristoteles'te (MÖ. 384-322) rastlayacağımız bu argüman, oldukça teknik bir argüman olmakla birlikte, özellikle de evrende gözlemlediğimiz şeylerin varoluşunun nedeni hakkında, bize bir şeyler söyleyen bir argümandır. Bu argüman, Aristoteles'ten çok daha sonra, kozmolojik argüman olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Aristoteles'in, söz konusu argümana dair açıklamalarının ne kadarını hocası Platon'dan aldığını bilmek mümkün değildir, ancak hatırı sayılır bir kısmını ondan aldığına dair kuşku yoktur. Platon'u, yalnızca birkaç istisna dışında, teknik felsefi jargondan uzak, gündelik dilde yazılmış diyaloglar aracılığıyla tanımakla beraber, söz konusu bu kavramlar bile, oldukça anlaşılabilir kavramlardır. Aristoteles'le birlikte, yalnızca teknik anlamda değil, aynı zamanda ciddi argümantasyon sürecinde dahi, yeni bir seviyeye ulaşırız.

Bu argüman, nedensellik ve özellikle de *varlık nedeni* ile ilgilidir. Bu konuda Aristoteles, iki yüz yıllık bir felsefi gelişimin doruk noktası olmakla övünebilir (ve bu konuda haklıdır!). Argümanı anlayabilmemiz için, öncelikle onun, meşhur, dört

aşamalı nedensellik analizini, kısaca irdelememiz gerekir. Bir evi, inşa etmeyi düşünelim. Aristoteles, öncelikle maddi nedenin, yani tüm kerestelerin, çivilerin, tuğlaların, pencerelerin vb. var olduğunu ileri sürerek işe başlar. Zira bu [maddi malzemeler] olmasaydı, hiçbir ev var olamazdı. İkincisi, *etkin neden* vardır, yani onu inşa eden herkesin faaliyette bulunması gerekir. Üçüncüsü, *biçimsel neden* vardır, yani evin mimarı tarafından, spesifik olarak o ev olacak şekilde düzenlemek için kullanılan bir plan ve bunu uygulayan inşaatçılar vardır. Dördüncü ve son olarak ise *ereksel neden* vardır. Nitekim ev sahiplerinin, tam olarak bu evi, akıllarındaki amaçlara hizmet edecek şekilde inşa etme niyetlerinin bir sonucu vardır. Çünkü bütün bu süreci yönlendiren (başka bir deyişle buna neden olan) bir amaç olmadan evin inşa edilebilmesi pek mümkün değildir.

Aristoteles'in felsefe tarihindeki en büyük başarılarından biri olarak görülen şeyi bahsi geçen ereksel neden kavramıdır. Dünyamızda gözlemlediğimiz her şey, Aristoteles'in *telos* dediği şeye sahiptir. *Telos*'un özelliklerinin, çeşitli amaçlar için iyi, diğer başka bazı şeyler içinse, iyi olmadığı söylenilebilir. Nitekim bir taş parçası, [örneğin] bir duvar inşa etmek ya da bir pencere kırmak için iyi olsa bile, bir ineği beslemek veya gül yetiştirmek için iyi değildir. Zira amaçsal varlıklar olarak bizler, belirli özelliklere sahip oldukları için taş parçalarını, amaçlarımız doğrultusunda, belirli şekillerde kullanmaktayız. Geldiğimiz noktada, içinde yaşadığımız ve bilim insanları olarak gözlemlediğimiz evrenin varlığına, Aristoteles'in bahsi geçen bu kavramı nasıl uyguladığına bakabiliriz. Öncelikle şunu ifade edebiliriz: Kendisinden ayrı olan, ancak onun faaliyetlerini yönlendiren nedensiz bir neden olmadıkça, evrende böyle bir nedensellik bağlantısından söz etmemiz pek mümkün değildir.

Aristoteles, büyük eserlerinden biri olan *Metafizik*'in birinci ve ikinci kitaplarında, [kendisinden] önceki felsefi düşüncenin tarihini yeniden anlattığı bölümün çok sonralarında,

yani 12. Kitapta, ele alacağı argümana dair, uzun önbilgiler vermeye çalışır. Yukarıda, Aristoteles'e göre, kısa ve basit şekliyle dünyada gözlemlediğimiz şeylerin, olumsal olarak neden olunan şeylerin ya da olayların varlığı olduğunu zaten belirtmiştik.

> Bundan başka, bir ilk ilkenin var olduğu ve şeylerin nedenlerinin ne doğrudan bir sıralamada ne de tür olarak sonsuz sayıda olmadığı açıktır. Çünkü bir şeyin diğerinden maddi olarak oluşması ne sonsuz bir ilerleme içinde (örneğin, topraktan et, havadan toprak, ateşten hava ve durmaksızın böyle devam eder) ne de hareketin kaynağında (örneğin, dizide herhangi bir sınırlama olmaksızın, insan havayla; hava güneşle, güneş Sürtüşme ile hareket ettirilebilir) devam edemez. Benzer şekilde, Ereksel Neden, sonsuza kadar geri gidemez. Zira yürümenin nesnesi sağlık, sağlık ise mutluluktur ve mutluluk da başka bir şeydir ve bir şey her zaman bir başkası için yapılır. Formel Neden için de durum aynıdır. Çünkü bir dizinin ilk ve son terimleri arasında yer alan tüm ara terimler söz konusu olduğunda, önceki terim, zorunlu olarak kendisinden sonra gelenlerin nedenidir. Nitekim üç terimden hangisinin neden olduğunu söylememiz gerektiğinde, [bunlardan birine] "ilk" dememiz gereklidir. [Ancak bu], her nasılsa son terim değildir, çünkü sonda gelen şey, hiçbir şeyin nedeni değildir. Dahası, ara terim de değildir, zira o da yalnızca bir tanesinin nedenidir (ara terimin bir ya da birkaç tane veya sonsuz ya da sınırlı sayıda olması, farklı olmayacaktır). Ama bu şekilde sonsuz olan serilerin ve genel olarak sonsuz olanın tüm parçaları, şimdiki ana kadar eşit derecede ara terimdir. Dolayısıyla ilk terim yoksa hiçbir neden de yoktur.[1]

Aristoteles, *Metafizik* isimli eserinin 12. kitabında, bu

[1] Aristotle, *Metaphysics* 2, 994a, Aristotle in 23 Volumes, (çev.) Hugh Tredennick, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), vol. 17-18. [Türkçesi: Aristoteles, *Metafizik*, (çev.) Ahmet Arslan, (Ankara: Sosyal Yayınları, 1996), 994a.]

argümanın çok daha kapsamlı ve gelişmiş biçimini verdikten sonra, argümanın sonucunun bazı özelliklerini açıklığa kavuşturmak adına, şunları ekler:

> Öyleyse, yukarıdaki açıklamadan hareketle, duyulur şeylerden ayrı, sonsuz ve değişmez bir töz olduğu açıktır ve ayrıca bu tözün hiçbir büyüklüğe sahip olamayacağı, ama bölünemez ve parçalanamaz olduğu da gösterilmiştir (Çünkü sonsuz zaman içerisinde harekete neden olur ve sonlu hiçbir şey, sonsuz bir potansiyele sahip değildir ve bu nedenle her büyüklük ya sonlu ya da sonsuz olduğundan, o, sonlu büyüklüğe sahip değildir ve sonsuz büyüklüğe de sahip olamamaktadır; zira böyle bir şey yoktur) ve dahası, diğer tüm hareket türleri uzamsal hareketten sonra geldiğinden, hareketsiz ve değişmezdir.
>
> Yalnızca bir tane cennetin olduğu aşikardır. Çünkü göklerin çoğulluğu olacaksa (insanlarda olduğu gibi), onların her birinin ilkesi tür olarak bir, sayıca çok olmalıdır. Fakat sayıca çok olan her şeyin maddesi vardır. . . . Bu nedenle, hareketsiz olan ilk hareket ettirici hem formül hem de sayı bakımından birdir ve ayrıca sonsuzca ve sürekli hareket hâlinde olan şey de öyledir. Dolayısıyla tek bir cennet vardır.[2]

İlk olarak, bu argümana ilişkin önemli bir varsayımı tekrardan hatırlamamız gerekir. Aristoteles, bütün Yunan filozofları gibi, maddi evrenin ezeli ve ebedi olduğunu varsayar. Onun bir başlangıcı yoktur ve kökeni, özellikle de maddenin kökeninin nedeni konusunda hiçbir şüphe yoktur. O, basitçe, her zaman öyledir. Felsefi anlamda yaratılış kavramı, Yahudi, daha sonra Hıristiyan ve daha sonra da İslam düşünürlerine özgüdür. Bu husus önemlidir çünkü Aristoteles'in, zamanın başlangıcını aramadığı ve dolayısıyla zamanda geriye giden bir nedensellik dizisiyle ilgilenmediği anlamına gelir. O, burada maddi neden-

Aristotle, *Metaphysics* 12, 1073a. Burada geçen "cennet" ifadesi, gökyüzünü ya da uzayı ifade eder. [Türkçesi: Aristoteles, *Metafizik*, (çev.) Ahmet Arslan, (Ankara: Sosyal Yayınları, 1996), 1073a.]

sellik hakkında konuştuğunda bile, zamansal bir başlangıç noktasından gelen zamansal bir ardıllıktan bahsetmez.

Öyleyse nedensellik konusunda, başka bir ayrıma daha ihtiyacımız vardır. Zaman içerisinde ortaya çıktıkları şekliyle nedensellik zincirlerinden bahsedebiliriz; yani bunlar, ebeveyn-çocuk ve diğerinin ebeveyn-çocuk ilişkilerinde olduğu gibi, şeylerin *oluşması*, sıralı olarak ortaya çıkmasıyla ilgilidir. *Varlıkların* nedenlerini ortaya koyma konusu ise, oldukça farklı bir tartışmadır. Bu şey, nasıl oluyor da şu anda zamanın bu noktasında olduğu gibi var oluyor da yok olmuyor? Bu türden bir nedensellik, daha çok koşullar, alanlar, dallar veya nedensellikler ağı olarak örneklendirilir. Buna dair, tek bir lokomotif tarafından aynı anda çekilen hareketli tren vagonlarını, sıklıkla kullanılan bir örnek olarak verebiliriz.

Bu husus, aynı zamanda onun, etkin değil ereksel nedensellikten bahsettiği anlamına gelir. Aristoteles, etkin nedenin, her zaman sonsuz maddi nesnelerden/olaylardan oluşan sürece içkin olduğunu söyler.[3] Bu argüman, bir tözün ereksel nedeninin, onu, olduğu ve dolayısıyla olabileceği şey yapan ve "ne için iyi" olduğu hakkındadır.

İkinci olarak, Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserindeki amacı, her şeyin teorisinden başka bir şey değildir; ama bu, en yüksek soyutlama düzeyindedir; yani, varlığın kendisinin, var *olmanın* ne anlama geldiğine dair bir teori. Bu argümanın *Fizik* kitabının sonunda, yedinci ve sekizinci kitaplarda da yer alması şaşırtıcı değildir. Aristoteles burada çok daha fazla bilimsel delil ve örnekle karşımıza çıkar. O, her iki durumda da gerçek dünyaya ilişkin herhangi bir açıklamanın, tek bir [Hareketsiz] İlk Hareket Ettirici ile sonuçlanması gerektiğini savunur.

Aristoteles'e sıklıkla yöneltilen bir itiraz, onun bilimsel

Birazdan göreceğimiz gibi, Thomas Aquinas, madde ezeli olmadığı için, Aristoteles'in bu konuda yanıldığını düşünür. Öyleyse Tanrı, aynı zamanda etkin nedendir. Ancak bu konu, şu andaki tartışma açısından önemli değildir. Zira Aristoteles, Tanrı'nın ereksel neden olduğu konusunda halen haklıdır.

örneklerinin ve açıklamalarının çoğunun yanlış olmasıyla alakalıdır. Örneğin, yukarıdaki bölüm, şu varsayılan nedensel sırayı içermektedir: "Et topraktan, toprak havadan, hava ateşten." Hâlihazırda bu konu güncelliğini yitirmiş olsa bile, argümanın kendisindeki hiçbir şey buna bağlı değil. Gözlemlediğimiz şey neden-sonuç dizileri olduğu sürece, örneklemler ve örnekler önemsizdir. Zira sonuçta bu argümanda önemli olan ve Platon'a nazaran büyük ilerlemenin kaydedildiği nokta, bunun aktüel dünyadaki *gerçek* şeylerden başka bir *gerçek* şeye doğru yapılan bir argüman olmasıdır. Yani, etkin neden gerçekse, nedenin de gerçek olması gerekir.

Aristoteles'in argümanını, mantıksal formda, kısa ve basit şekliyle şöyle ifade edebiliriz:

(1) Nesnelerin nedensel olarak bağlantılı dizeler halinde var olduğu gözlemlenebilir.

(2) Böyle bir dizenin sonsuz gerilemesi yoktur.

(3) Bu nedenle varoluş nedenlerinin sıralamasının sonlu olması gerekir.

(4) O hâlde, bir ilk neden vardır.

(5) Herhangi bir ilk neden, nedensiz, sonsuz, mekansal ve zamansal olarak sınırsız ve tekil olmalıdır.

Bu argümanda, bazı önemli atılımlar vardır. Öncül (1), gerçek dünyadaki koşulların basit bir gözlemidir. Her şey hakkında genel bir iddia olmadığı gibi, genel bir nedensellik ilkesini de ifade etmez. Yalnızca etrafımızda gözlemlediğimiz ya da deneyimlediğimiz şeylerdir.

(2)'den sonra gelen öncül, yeni ve önemli bir noktaya işaret eder. Nitekim Aristoteles, nedensel bir dizeyi, şu şekilde ifade eder:

İlk neden > ara ve etkin nedenler > ereksel neden.

Burada bulunan ara nedenlerin sayısı, felsefi açıdan önemsizdir, ama bir araştırma yapan bilim insanı için elbette önemlidir. Örneğin, belirli türden bir kanserin nedenini araştırırken, her bağlantıyı, yalnızca ilgili ilk nedene kadar bilmemiz gerekir. Burada metafizikle ilgili olan nokta, eğer ara

nedenler dizesinin sonsuza kadar gerilemesine izin verilirse, hiçbir *ilk* nedeninin olamayacağı, böylelikle ara nedenlerde de hiçbir nedensel güç ve dolayısıyla hiçbir ereksel neden olamayacağına ilişkindir.

Yukarıdaki tren örneğini yeniden ele alalım. John, geçtiğini gördüğü vagonu çeken şeyin ne olduğunu sorduğunda, Mary bunun ona bağlı yük vagonu olduğunu söyleyecektir. Eğer bunu neyin çektiğini sorarsa, kendi hareketinin bir kaynağı olmadığı açıkça görüldüğünden, Mary bunun önündeki yük vagonu olduğunu söyleyecektir. Bu sıralama, ihtiyaç duyulduğu sıklıkta devam edebilir, ancak vagonun neden hareket ettiği hâlâ cevaplanmamış olarak kalacaktır. Eğer Mary bir noktada sonsuz yük vagonu olduğunu söylerse, buna şaşırabiliriz, zira yük vagonları yük vagonudur, hiçbiri başlangıçta hiçbir şeyi çekemez ve bunlardan sonsuz sayıda olsa bile, bir yanıt bulmayı beklememeliyiz. Vagonları ve elbette vagonu, yani lokomotifi çekmek için, kendi kendine çekilmesi gerekmeyen bir şeyden bahsetmedikçe, vagonun hareketini bile, *tam olarak* açıklayamayız. Bu nedenle, *olumsal* olarak bağımlı şeylerin veya olayların nedenlerinin, sonsuzca geriye gitmesi mümkün değildir. Çünkü kaç tane veya nasıl düzenlenmiş olursa olsun, aslında nedensel eylemi başlatan hiçbir şey olmayacaktır.

Bu bakımdan (3)'üncü öncül, basitçe (2)'den ve (4) de (3)'ten çıkartılabilir. Ancak (5) numaralı öncülün, (4) numaralı öncülden çıkartılabilmesi için, birkaç alt argümana daha ihtiyacımız vardır. Bununla birlikte Parmenides bahsi geçen alt argümanları bize zaten vermiştir. Öyleyse Aristoteles, yalnızca bunları, "ilk neden"e uygulamak zorundadır. Bu husus, argümana dair belki de en sık yöneltilen itirazın, yani ilk neden ile Tanrı arasında bir kopukluk olduğu iddiasının habercisidir. Ancak Aristoteles, tam anlamıyla bir ilk nedenin sınırsız, yani sonsuz olacağını ve bu nedenle de ebedi, değişmez, tekil ve her şeyiyle mükemmel olacağını gösterir. Bu, açık bir şekilde, teistik Tanrı anlayışının, minimal bir tanımıdır.

Aristoteles'in kozmolojik argümanına genellikle yöneltilen

bir diğer itiraz, ilk nedene neyin neden olduğu sorusudur. Richard Dawkins, bu konuda meşhur bir örnektir:

> Bu argümanlar, bir gerileme fikrine dayanmakta ve bunu sonlandırmak için Tanrı'ya başvurmaktadır. Tanrı'nın kendisinin gerilemeden muaf olması gibi, tamamen yersiz bir varsayımda bulunurlar. Sonsuz bir gerilemeye keyfi olarak bir sonlandırıcı uydurma ve sırf ihtiyacımız olduğu için ona bir isim verme gibi şüpheli bir lükse izin versek bile, bu sonlandırıcıya normalde Tanrı'ya atfedilen her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, iyilik, tasarım, yaratıcılık gibi özelliklerden herhangi birini bahşetmek için kesinlikle hiçbir nedenimiz yoktur; duaları dinlemek, günahları bağışlamak ve en içteki düşünceleri okumak gibi, insani niteliklerden bahsetmeye bile gerek yoktur.[4]

Bu açıklama, basitçe argümanın mantığının ıskalandığı anlamına gelir. Eğer X, gerçekten *ilk* neden ise, tanımı gereği *nedensizdir* ve bu nedenle herhangi bir açıdan bir nedeni bulunmamaktadır. Zira ilk, ilktir!

Kozmolojik argümanın bir diğer sonucu, nedensiz, sınırsız ya da parametresiz olan, nedensiz bir varlığı gerektirir. Öyleyse, (5)'inci öncülü kabul ettiğimizde, bu varlık, gerçekten de kişisel nitelikler gerektirmiyormuş gibi görünse bile, ereksel neden olarak mükemmellik, her şeyi bilme anlamına gelir ve böylelikle ilk nedensiz nedenin, dua ettiğimiz zaman, "en içteki düşüncelerimizin" neler olduğunu bildiği söylenebilir. Bununla birlikte, Aristoteles'in Tanrısı, ibadet de dahil olmak üzere, bizimle ilişki kurma imkânına sahip olmadığı gibi, bunları da görememektedir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinde, erdemleri kazanabilmemiz için, tefekkürle dolu bir hayat içerisinde, Tanrı'yı taklit etmemiz gerektiğini ifade

[4] Richard Dawkins, *The God Delusion*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 77. [Türkçesi: Richard Dawkins, Tanrı Yanılgısı, (çev.) Tunç Tuncay Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009), s. 76.]

eder. Bu durumda, Tanrı'nın bazı kişisel ahlaki niteliklere sahip olduğu açıktır.

> O hâlde, kutsallık açısından diğer her şeyden üstün olan Tanrısal faaliyet, tefekküre dayalı olmalı ve insan etkinlikleri arasında buna en yakın olan şeyin, mutluluğun doğası olması gerekir.
>
> Diğer hayvanların, bu tür bir faaliyetten bütünüyle yoksun olmaları nedeniyle, mutlulukta hiçbir paylarının olmaması da bunu gösterir. Çünkü tanrıların bütün yaşamı kutsalken ve insanlarınki de böyle bir faaliyetin bazı benzerleri onlara ait olduğu sürece öyleyken, diğer hayvanların hiçbiri mutlu değildir; nitekim onlar, hiçbir şekilde tefekküre sahip değildir.[5]

Bu pasaj, Aristoteles'in büyük argümanını oluşturur. Zira bu argüman, tarihsel olarak iki yöne evrilecektir. Birinci olarak Aristoteles'in metinleri ve bilgi birikimi, İskender'in imparatorluğu döneminde, Arapça konuşulan ve yazılan bölgelerde muhafaza edilmiş ve İslam felsefesinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Buradaki gelişmelerden ortaya çıkan argümana, kelamın kozmolojik argümanı denir. İkinci olarak bu metinler, İslam devletlerinin İspanya'yı fethi yoluyla Avrupa'ya getirilmiş, Latinceye çevrilmiş ve on ikinci yüzyılda Avrupa üniversitelerinde bilinir hale gelmiştir. Nitekim Thomas Aquinas, Aristoteles'i Paris'te keşfeder ve Hıristiyan felsefesinin ve teolojisinin dönüşümüne öncülük eder.

İleri Okumalar

Özellikle Aristoteles'in argümanı hakkında daha fazla bilgi için bk. Leo Elders, *Aristoteles's Theology: A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics*, (Assen: Van Gorcum,

[5] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, (çev.) William David Ross, (London: Oxford University Press, 1942), 10.8. [Türkçesi: Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (çev.) Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), s. 13. 8/10]

1972); ve Michael Frede ve David Charles, editörlüğünde hazırlanan, *Aristoteles's Metaphysics Lambda*, (Oxford: Oxford University Press, 2000) isimli kitabın birkaç bölümü.

Tartışmanın genel arka planı ve genel değerlendirmesi için, Frederick Copleston'un *A History of Philosophy*, (Londra: A&C Black, 2003) isimli kitabının birinci cildinden başlamanızı öneririm. Çevrimiçi de dahil olmak üzere, çeşitli baskı ve formatları mevcuttur.

2.1.2 Thomas Aquinas

Çoğu insan, Thomas Aquinas'ın (1225-1274), kozmolojik argümanın gelişiminde, özellikle de Hıristiyan geleneği açısından kilit figür olduğu konusunda hemfikirdir. Burada birçok etken bir araya gelir: Avrupa'da üniversitelerin bir tartışma forumu olarak ortaya çıkışı, Aristoteles metafiziğinin Hıristiyan tartışmalarına yeniden dâhil edilmesi, Endülüs İspanyası'ndan gelen Arapça Aristoteles teizminin etkisi gibi bütün bu etkenler, Thomas'ın dehasında sentezlenir.

Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae* isimli eseri, onun çalışmalarının zirve noktasını oluşturan, sistematik bir incelemedir. Bu eserde kozmolojik argüman, başlangıçta ilk ve tanımlayıcı bir ifade olarak ortaya konulur. Tanrı'ya ve O'nun eylemlerine ilişkin karmaşık bir kavrayış, Tanrı'nın varlığına dair gerçeklik üzerinden, dünyamızı anlamlandırmanın tek yolu olarak, basit, rasyonel bir yorum olarak ifade edilir. Aristoteles'ten on beş yüzyıl sonra Thomas, onun argümanını yeniden ele alır. "Beş Yol" olarak bilinen şey şöyledir:

> Tanrı'nın varlığı, şu beş yolda kanıtlanabilir:
> İlk ve daha aşikâr olan kanıt, hareket argümanıdır. Dünyada, bazı şeylerin hareket halinde olduğu kesindir ve bunlar duyularımıza açıktır. Öyleyse, hareket halinde olan her şey, bir başkası tarafından harekete geçirilir. Zira hiçbir şey, kendisine doğru hareket halinde olduğu şeye karşı, potan-

siyel olarak hareket halinde değildir. Oysa bir şey, eylemde olduğu sürece hareket eder. Çünkü hareket, bir şeyin, potansiyelden fiili duruma indirgenmesinden başka bir şey değildir. Ancak, edimsel durumdaki bir şey dışında hiçbir şey, potansiyel olandan gerçekliğe indirgenemez. Böylelikle ateş gibi gerçekte sıcak olan şey, potansiyel olarak sıcak olan ahşabı, gerçekten sıcak hale getirir ve dolayısıyla onu hareket ettirir ve değiştirir. Bu durumda, aynı şeyin, aynı anda hem fiili hem de potansiyel olarak aynı olması mümkün değildir, ancak yalnızca farklı açılardan olması mümkündür. Çünkü gerçekte sıcak olan şey, aynı zamanda potansiyel olarak da sıcak değildir, ama aynı zamanda potansiyel olarak soğuktur. Dolayısıyla, bir şeyin, aynı olması bakımından ve aynı şekilde hem hareket ettirilen hem de hareket ettiren olması, yani kendi kendine hareket etmesi imkânsızdır. Bu nedenle, hareket halinde olan her şeyin, bir başkası tarafından harekete geçirilmesi gerekir. Eğer, harekete geçirilen şeyin kendisi de harekete geçiriliyorsa, o zaman bunun da bir başkası tarafından harekete geçirilmesi ve diğerinin de yine bir başkası tarafından harekete geçirilmesi gerekir. Ancak bu, sonsuza kadar geriye gidemez, çünkü o zaman, ilk hareket ettirici ve dolayısıyla başka hareket ettirici olmaz; nitekim sonraki hareket ettiriciler, yalnızca ilk hareket ettirici tarafından harekete geçirildikleri ölçüde hareket ederler; bir asanın, yalnızca bir el tarafından harekete geçirildiği için hareket etmesi gibi. Bu nedenle, başka hiçbir şey tarafından harekete geçirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye ulaşmamız ve herkesin bunu Tanrı olarak anlaması gerekir.

İkinci yol ise, etkin nedenin doğasından kaynaklanır. Duyular dünyasında etkin nedenlerin bir düzeni olduğunu görürüz. Bir şeyin, kendi kendisinin etkin nedeni olduğu bilinen hiçbir durum yoktur –aslında bu mümkün de değildir– çünkü böyle bir şey, kendisinden önce olacağından imkânsızdır. Öyleyse etkin nedenlerde sonsuza kadar geriye gitmek mümkün değildir, zira sırayla takip eden tüm etkin

nedenlerde, ilk neden, ara nedenin nedenidir ve ara neden, nihai nedenin nedenidir; ara neden, ister birden fazla ister tek olsun, bu durum değişmez. Hâlihazırda nedeni ortadan kaldırmak, sonucu ortadan kaldırmaktır. Bu nedenle, etkin nedenler arasında bir ilk neden yoksa ne son neden ne de ara neden olmayacaktır. Ancak, etkin nedenlerde sonsuza kadar geriye gitmek mümkünse, ne ilk etkin neden ne son bir etki ne de herhangi bir ara etkin neden olmayacaktır, çünkü bunların hepsi açıkça yanlıştır. Dolayısıyla, herkesin Tanrı adını verdiği, bir ilk etkin nedeni kabul etmek gerekir. Üçüncü yol, mümkünlük ve zorunluluktan ileri gelir ve şu şekildedir: Doğada hem var olması hem de var olmaması mümkün olan şeyler buluruz, çünkü bunlar üretilir ve bozulurlar ve sonuç olarak onların hem var olmaları hem de var olmamaları mümkündür. Ancak bunların her zaman var olması mümkün değildir çünkü bir anda var olmaması mümkün olan şey yoktur. Dolayısıyla, eğer her şeyin var olmaması mümkünse, o hâlde bir zamanlar var olan hiçbir şey var olmayabilir. Bu doğruysa, şimdi bile var olan hiçbir şey var olamaz, zira var olmayan bir şey, ancak zaten var olan bir şey tarafından var olmaya başlar. Bu nedenle, eğer bir zamanlar hiçbir şey var olmasaydı, herhangi bir şeyin var olmaya başlaması imkânsız olurdu ve dolayısıyla da saçma bir şekilde, şimdi bile hiçbir şey var olamazdı. Öyleyse, bütün varlıklar yalnızca mümkün değildir, varlığı, zorunlu olan bir şey olmalıdır. Ancak her zorunlu şeyin zorunluluğu ya başka bir şeyden kaynaklanır ya da öyle değildir. Hâlihazırda, etkin nedenlerle ilgili olarak daha önce kanıtlandığımız gibi, zorunluluğuna, bir başkasının neden olduğu zorunlu şeylerde sonsuza kadar geriye gitmek imkânsızdır. O hâlde, kendi zorunluluğuna sahip olan ve bunu başkasından almayan, aksine, başkalarının zorunluluğuna neden olan bir varlığın varlığını varsaymaktan başka bir şey yapamayız. Bütün insanların Tanrı olarak bahsettiği şey budur.

Dördüncü yol, şeylerde bulunan mertebelerden kaynaklanır. Varlıklar arasında bazıları daha çok ve bazıları daha az iyi, doğru, asil vb. gibidir. Ama daha fazla ve daha az [gibi terimler], farklı şekillerde maksimum olan bir şeye benzemeleri açısından, farklı şeylere yüklemlendirilirler. Zira bir şeyin en sıcak olana daha çok benzediği için daha sıcak olduğunun söylenmesi gibi, benzer şekilde, en doğru, en iyi, en asil ve sonuç olarak en üstün varlık olan bir şey de vardır. Çünkü *Metafizik* II'de[6] yazıldığı gibi, gerçekte en büyük olan şeyler, varlık bakımından da en büyüktür. Öyleyse, herhangi bir cinsten maksimumluk, o cinsteki her şeyin nedenidir; yani en yüksek ısı olan ateşin, tüm sıcak şeylerin nedeni olması gibi. Dolayısıyla bütün varlıklar açısından, onların varlığının, iyiliğinin ve diğer her türlü mükemmelliğin nedeni olan bir şeyin de var olması gerekir ki biz buna Tanrı diyoruz.

Beşinci yol ise dünyanın yönetilmesinden [ya da amaç ve düzeninden] ileri gelir. Doğal cisimler gibi, akıldan yoksun olan şeylerin, bir amaç için hareket ettiklerini gözlemleriz. Bu, onların, en iyi sonucu elde etmek adına, her zaman ya da hemen hemen mütemadiyen, aynı şekilde hareket etmelerinden anlaşılır. Dolayısıyla, amaçlarına tesadüfen değil, tasarlanarak ulaştıkları açıktır. Zekâdan yoksun olan her şey, tıpkı bir okun hedef tahtasına bir okçu tarafından atılması gibi, bilgi ve zekâya sahip bir varlık tarafından yönlendirilmedikçe, bir amaca doğru hareket edemezler. Bu nedenle, bütün doğal şeylerin, kendileri tarafından, amaçlarına göre yönlendirildiği, akıllı bir varlık vardır ve biz bu varlığa Tanrı demekteyiz.[7]

[6] Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserinin II. kitabı, toplamda üç bölümden oluşur. I. bölümde, felsefe hakkında genel düşünceler ortaya konulurken, II. bölümde, bir ilk nedenin ya da ilkenin kabul edilmesinin gerekliliği üzerinde durulur. Son olarak III. bölümde ise, nedenlerin bilgisini elde edebilmek için, öncelikle sahip olunması gereken yöntemin ne olması gerektiği tartışılır. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, (çev.) Ahmet Arslan, (Ankara: Sosyal Yayınları, 1996), s. 112-116. (Çev.)

[7] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, s. 2, makale 3, (çev.) Fathers of the

"Beş Yol"un her birinde, olumsallığın kendisi, farklı yollarla kanıtlanır. Hareket mümkündür, çünkü şeyler, sonlu miktarda yer kaplar ve başka bir konuma hareket etmelerine neden olunması gerekir. Şeyler değişir, çünkü sınırlıdırlar ve değişmelerine neden olunması gerekir. Şeyler, ancak var olmalarına neden olunduğunda var olurlar. Bir şey, başka bir şeyden daha fazladır, çünkü başlangıçta sonludur ve daha fazla olmasına neden olunmalıdır. En nihayetinde şeyler, "son" bir rol oynamaya veya işe yarar hale gelirler; yani, yalnızca belirli bir tasarım yapısına sahip olmalarına neden olunduğu için bir işe yararlar.

Şu anda, ofisimde etrafıma bakındığım zaman, bu farklı olumsallık biçimlerinin yüzlerce örneğini görebiliyorum. Onların her biri ve elbette bazıları, benim de dâhil olduğum neden-sonuç ilişkilerinin birer sonucu olarak var olurlar. Bununla birlikte, her bir örnekte, birer nedensel bağımlılıklar zinciri bulunur. Nitekim bunlar olmaksızın, onlar oldukları şey olmamakta ve "olamamaktadır". Bu zincir sonsuz da değildir, çünkü öyle olsalardı, varlıklarını açıklayacak hiçbir kaynağın olmaması gerekirdi. Bu nedenle, sonlu bir dizi ve dolayısıyla bir ilk nedenin olması gerekir, ancak sonsuz olan, sonlu olana denk değildir; yani, buradaki sonlu olan, bir ilki ima eder.

Thomas, *Summa contra Gentiles* isimli eserinde, kozmolojik argümanı, basit ve genel bir biçimde, şu şekilde ortaya koymaya çalışır:[8]

English Dominican Province, (New York: Benziger Brothers, 1911, 1947). Çevrimiçi olarak, www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/index.htm adresinden erişilebilir. *Summa Theologiae*'nın buradaki çevirisini, kitap boyunca kullanıyorum.

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 1.15.5, (çev.) Anton Pegis, (New York: Hanover House, 1955-1957). Kitap boyunca *Summa contra Gentiles*'in bu tercümesinden yararlandım. Burada söylenilen şey, elbette üçüncü yola yakındır. "Olması ve olmaması mümkün olan" şey, Thomas'ın "olumsallık" tanımıdır. Yani bir şey, ancak yalnızca bir neden onu var ettiği için vardır.

> Bununla beraber, dünyada bazı varlıklar, yani oluş ve bozuluşa tabi olan, var olabilen ve var olamayan varlıklar buluruz. Ama iki zıtlıkla, yani varlık ve yoklukla eşit derecede ilişkili olduğu için, var olabilenin bir nedeni vardır ve varlığın ona nitelendirilebilmesi, bir nedene bağlı olmalıdır. Halihazırda . . . nedenler arasında sonsuza kadar geriye gidilmez. Dolayısıyla, zorunlu bir varlık olan şeyi, ortaya koymamız gerekir.

Thomas açısından bu konu, yalnızca hoş ve kullanışlı bir felsefe bulmacası değil, aynı zamanda basit bir insan gözleminin ve düşüncesinin bir ürünüdür. Bununla birlikte, bir de bu konuya, ilahi vahyinde dâhil edilmesi mümkündür. Zira bu, gözlerimizi açtığımız anda, Tanrı'nın görmemize izin verdiği şeydir.[9] Aristoteles, nedensel ilişkilere dair sıradan algılarımızın, nedensiz bir ilk neden olması gerektiği konusunda haklıdır. Dahası, bunu Tanrı olarak isimlendirmeye bile isteklidir.

Thomas, sonsuz bir gerilemenin olumsuzlanması konusunda, Aristoteles'in argümanını kullanmakla yetinir:

> Aristoteles, *Metafizik* kitabının II. kısmında, etkin nedenlerde sonsuz gerileme olmadığını ve tek bir ilk nedene, yani Tanrı'ya ulaşmamız gerektiğini göstermek için, başka bir argüman daha kullanır. Bu yol şu şekildedir: Bütün sıralı etkin nedenlerde, ilk neden ister tek ister çok sayıda olsun, ara nedenin nedenidir ve bu da son nedenin nedenidir. Ancak bir nedeni lağvettiğinizde, onun etkisini de lağvetmiş olursunuz. Dolayısıyla, ilk nedeni ortadan kaldırırsanız, ara neden, bir neden olamaz. Mevcut durumda, eğer etkin nedenler arasında sonsuz bir gerileme olsaydı, hiçbir neden ilk olamazdı. Öyleyse, ara neden olan diğer bütün nedenler, lağvedilmiş olacaktır. Ama bu açıkça yanlıştır. Bu nedenle, ilk etkin nedenin var olduğunu ortaya koymalıyız. Bu ise Tanrı'dır.[10]

[9] Pavlus'un, Romalılar 1:18-20'de geçen pasajdaki tartışmalarına bakabilirsiniz. O, bunun, herkesin görebileceği kadar açık ve net olduğu konusunda ısrarcıdır.

[10] Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 1.13.33.

Thomas, argümanın kendi formatı söz konusu olduğunda, olumsallığın kendisine, bize göstermiş olduğu beş farklı yolla argümanı sunmak dışında, pek fazla yeni bir şey eklemez.[11] Ancak bunlar dahi Thomas'a özgü değildir. Bunların çoğu, Augustinus dâhil olmak üzere, daha önceki Ortaçağ filozoflarınca geliştirilmiştir. Hatta dördüncü yolun kökleri Platon'a kadar uzanmaktadır.[12]

Fakat Thomas'a özgü olan, bu basit argüman vasıtasıyla Tanrı'ya dair bütün bir metafiziğin ve bundan da hareketle *Summa Teologiae*'nin bütün teolojisini bir şekilde çıkarabilmesidir. Bunu mümkün kılan sezgi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Parmenides'te de açık bir şekilde mevcuttur.

Hatta belki de bilmeden bile olsa sınırsız varlığın koşullarını bulan kişi, Parmenides'in kendidir. Öyleyse Thomas'ın bundan sonra argümanını, sonsuzluğa, basitliğe, ebediyete ve değişmezliğe varacak şekilde genişletebileceği açıktır. Bir varlık, nedensiz, sınırsız ve sınır tanımayan ise, sonlu parçalara sahip değildir, uzay ve zamanla sınırlanamaz ve başka bir şeye dönüşemez.

Bu husus, argümana yöneltilen en sık itiraza yanıt verebilmemiz açısından önemlidir: İlk nedensiz neden, Tanrı değildir. Bazı Hıristiyanlar ve ateistler, kozmolojik argümanın, en iyi ihtimalle, soyut, kişisel olmayan ve insanlarla ilişki kurmayan bir nedeni ortaya çıkardığını, bununla birlikte, sevginin, merhametin ve lütfun Tanrısının ya da İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısının bu argümandan çıkartılamayacağını savunurlar. Onlara göre, bu şey, belki de yalnızca fizik kanunları, evrimin gücü ya da evrenin kendisi olabilmektedir.

Öte yandan Thomas, argüman genişletildiği zaman, bu itirazlarda öne sürülen güçlüklerin, bertaraf edilebileceğini

[11] Aslında, beş yoldan daha fazlası var. Summa contra Gentiles'de bulunan, paralel tartışmaya bk.

[12] Dördüncü yol hakkındaki tartışmama bk. *Revisiting Aquinas' Proofs for the Existence of God*, "A Fourth Way to Prove God's Existence" içinde, (ed.) Robert Arp, (Leiden: Brill, 2016), 147-72.

ileri sürer. Aristoteles, bu süreci, Parmenides'in argümanı üzerinden başlatan kişidir, ancak Thomas, bunu çok daha ayrıntılı bir şekilde genişletmeye çalışır. Thomas, bölüm 15.12'nin başlarında, argümanın kısa bir biçimini sunduktan sonra, *Summa contra Gentiles*'de, "ilk nedensiz neden"in özellikler listesini, şu şekilde sıralar:[13]

15.121 başlangıcı ve sonu olmayan
15.122 zamana tabi olmayan
15.124 bir şeye bağımlı olmayan
16.128 pasif potansiyellik barındırmayan
17.134 maddi olmayan
17.137 maddi nedeni olmayan
18.141 bileşik olmadığı için basit olan
19.142 zorlamaya tabi olmayan
20.154 cismani olmayan
21.197 doğası dışında, hiçbir niteliği olmayan
22.203 doğası dışında bir varlık olmayan
23.214 tesadüfen olmayan
24.224 farklı [bölümleri] olmayan veya bölünmeyen
25.228 cinsi [eşi-benzeri] olmayan ve dolayısıyla yalnızca bir tane olan
25.233 [yalnızca] nitelikleriyle tanımlanmayan veya sınırlandırılmayan
25.234 *a priori* argümanla [kanıtlanması] mümkün olmayan
26.238 evrensel biçimde bir nedeni olmayan
27.251 bir nesnenin formunda olmayan
28.259 kusurlu olmayan

Öncelikle, Hıristiyan itirazcılara karşı Thomas'ın, nedensiz nedenin, insanlarla sonsuz derecede ilişki kurduğu, her şeyi bildiği ve bütünüyle her olayın nihai nedeni olarak dâhil olduğu sonucuna vardığını, [söylememiz gerekir]. Sanatçı, tuvaldeki her boya damlasına ne kadar yakınsa, kelebeğin

[13] Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 1.15-28.

her kanat çırpışının ve beynimde ateşlenen her nöronun, ne kadar ara neden olursa olsun, ilk nedeni de odur. Öyleyse bundan daha büyük bir ilişkisellik olmayacağı açıktır.

Bu mümkün olabilir çünkü Thomas bu argümanın etkin nedensellikle ilgili olduğunu anlamış ve Tanrı'nın dünyayla ilişkisini, yalnızca planlayıcı, koordinatör, hatta üst akıl olarak değil, ereksel fail olması açısından ele almıştır çünkü onun meydana getirmediği hiçbir şey yoktur ve Thomas'ın da argümanında ifade ettiği gibi, bütün bu faillik tamamen ona aittir.

İkinci olarak, burada, ateistlere de karşı çıkılır. Çünkü ilk nedenin, diğer bütün nedenlerle olan ilişkisi, bu ilk nedenin, sonlu, olumsal bir varlık olmaması ve dolayısıyla evrenin kendisinin, herhangi bir olay veya onun bir parçası olamayacağı gerçeği, bütünüyle birbirinden farklı şeylerdir. Ancak Tanrı, gerçek bir nedendir ve böylelikle soyut bir yasa veya bir ilke değildir: Nitekim gerçek, sonsuz bir varlık olmalıdır. Bu argüman, saf ve basit varoluşla ilgilidir. Yani bir şey varsa onun nedeni de vardır.

Ateistlerin, özellikle üçüncü yola, ancak çoğu zaman kozmolojik tartışmaya yönelik bütün bu girişimlere karşı, sıklıkla ileri sürdükleri bir diğer itiraz, bunun bir terkip yanılgısına[14] yol açtığı iddiasıdır. Rem Edwards, bu duruma, *Reason and Religion* adlı eserinde, etkili bir şekilde itiraz eder.[15] O, yanılgıların, güvenilmez mantıksal stratejiler olarak tanımlandığını belirtir; yani, sonucun yersiz olduğu, en az bir olası durum vardır. Her bir parçanın, aynı özelliğe sahip olduğu temelinde, bütünün, bir özelliğe sahip olduğunu iddia etmeye çalıştığımızda, durum gerçekten de böyledir.

[14] Terkip yanılgısı, kişisel özelliklerin, o kişilerden oluşan kollektif yapıya, aynen uygulanmasının her zaman mümkün olmadığını öne süren bir yanılgı ya da safsata türüdür. Örnek: Sinan çok iyi yemek yapar, Soner de çok iyi yemek yapar. İkisi bir araya gelip çok güzel bir yemek yapamayabilir. (Çev.)

[15] Rem Edwards, *Reason and Religion*, (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972.

Örneğin, resimli bir yapbozun, her bir parçası üçgen şeklindeyse, bütün bir yapbozun şekli sizce nasıldır? Burada üçgen, bir seçenek olsa bile, mevcut tek seçenek değildir. Dolayısıyla, bu stratejinin başarısız olması mümkün olduğu gibi, terkip yanılgısına düşmemiz de olasıdır. Fakat burada, diğer bazı özellikler için, bahsi geçen terkibin gayet iyi çalışması, ilgi çekicidir. Eğer tüm parçalar kırmızıysa yapbozun tamamının kırmızı olacağı açıktır. Ama buradaki asıl problem, mantıkçıların birçok tartışmadan sonra bile terkibin ne zaman işe yarayıp yaramayacağına dair fikir birliğine varamamış olmalardır. Bundan dolayı, yalnızca duruma göre bir değerlendirme yapmamız gerekir. Dolayısıyla olumsallık, açıkça bir terkip özelliği gibi görünmektedir. Nitekim *X*'in parçalarının her birinin var olmasına neden olunması gerekiyorsa bu parçalardan oluşan kümenin kendisinin olumsal olmaması nasıl mümkün olur? Bir bütün, parçalarından daha büyük olmadığı gibi, yalnızca, parçalarının tamamı*dır*.[16]

Elbette Thomas'ın diğer argümanları, hâliyle bütün evreni kapsayan argümanlar olmadığı gibi, muhtemelen üçüncü yol da öyle değildir ve dolayısıyla terkip yanılgısı itirazının burada hiçbir ağırlığı yoktur. Ama bütün evreni kapsayan bir akıl yürütmeye sahip olduğumuz durumlarla karşılaşabileceğimiz düşünüldüğünde, Thomas'ın üçüncü yolundaki vurgusu, eğer her şey yalnızca mümkünse (yani olumsalsa), yine de hiçbir şeyin var olamayacağı, çünkü mümkün bir varlık veya varlıkların hiçbir şeye neden olamayacağı şeklindedir.

Thomas'ın bizzat kendisi, [kozmolojik] argümana yönelik, son derece güncel olan iki büyük itirazı tartışmaya çalışır:

> İtiraz 1: Görünüşe bakılırsa, Tanrı yoktur, zira iki zıttan biri sonsuz olsaydı, diğeri tamamen yok olurdu. Ama "Tanrı" sözcüğü, O'nun, sonsuz iyilik olduğu anlamına gelir. Bu

[16] Bu konu hakkında bk. Edwards, *Reason and Religion*, s. 266-70. Edwards, farklı örnekler kullanıyor olsa bile, onun işaret ettiği nokta, tam olarak buna karşılık gelir.

nedenle, eğer Tanrı var olsaydı, dünyada hiçbir kötülüğü keşfetmemiş olurduk, ancak dünyada kötülükler vardır. Dolayısıyla, Tanrı yoktur.

İtiraz 2: Ayrıca, birkaç ilkeyle açıklanabilen şeyin, birçok ilke tarafından üretildiğini varsaymak gereksizdir. Ancak, öyle görünüyor ki, Tanrı'nın var olmadığını varsayarsak, dünyada gördüğümüz her şey, başka ilkelerle açıklanabilir. Çünkü bütün doğal şeyler, doğal olarak tek bir ilkeye ve tüm iradi şeyler de insan aklı ya da iradesi gibi, tek bir ilkeye indirgenebilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığını varsaymamıza gerek yoktur.[17]

İlk itiraz, basitçe, sonsuz iyi bir Tanrı tarafından yaratılan dünyada, kötülüğün varlığının tutarsız görüneceğine ilişkinken, ikincisi ise, bilimin ve onun "doğa yasaları"na ilişkin açıklamalarının ya da bugünkü versiyonuyla evrimin, Tanrı'nın faaliyetini gereksiz kılacağı şeklindedir. Thomas'ın bunlara verdiği yanıtlar şöyledir:

İtiraz 1'e Yanıt: Augustinus'un ifade ettiği gibi (Enchiridion xi): "Tanrı, en yüksek iyilik olduğundan, O'nun her şeye kadirliği ve iyiliği, kötülükten bile iyiliği ortaya çıkaracak nitelikte olmadığı sürece, O, eserlerinde hiçbir kötülüğün var olmasına izin vermez." Bu husus, Tanrı'nın sonsuz iyiliğinin bir parçasıdır. Çünkü [Tanrı], kötülüğün var olmasına izin vermeli ve ondan iyiyi üretmelidir.

İtiraz 2'ye Yanıt: Doğa, daha yüksek bir failin yönetimi altında, belirli bir amaç için çalıştığından, onun, doğa tarafından yapılan her şeyin ilk nedeni olarak Tanrı'ya kadar takip edilmesi gerekir. Aynı şekilde, iradi olarak yapılan her şey de insan aklı ya da iradesi dışında, daha yüksek bir nedene dayandırılmalıdır, çünkü bunlar değişebilir ya da başarısız olabilir, nitekim değişebilen ve kusurlu olabilen her

[17] Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 2. makale, s. 3.

şey, [bu] makalenin bütününde gösterildiği gibi, değişmez ve kendi kendine zorunlu bir ilk ilkeye dayandırılmalıdır.[18]

Esasında, Thomas'ın ilk yanıtı, Alvin Plantinga'nın, *God, Freedom and Evil* [Tanrı, Özgürlük ve Kötülük][19] isimli eserinde, mantıksal kötülük problemine verdiği yanıttır.[20] Buna göre, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi için iyi bir nedeni olduğu sürece, sonsuz iyilikle kötülüğün varlığı arasında bir çelişki yoktur. Thomas, başka bir yerde, bir kez daha Plantinga'ya katılarak, böyle iyi bir nedenin, özgür irade olabileceğini ifade eder. Yani davranışlarını düşünme ve böylelikle bilinçli kararlar verebilme kapasitesine sahip kişileri yaratmanın bedeli, onların, özgürce kötülükler yapabilme olasılığından daha ağır gelir.[21]

İkinci yanıtsa örneğin, yerçekimi, kuantum mekaniği ya da yalnızca evrim süreci gibi doğa yasalarının fiili işleyişinin bizzat olumsal olduğu ve bir nedene ihtiyaç duyduğu şeklindeki klasik yanıttır. Dolayısıyla, süreci tanımlasa bile, hiçbir şeyi açıklamamaktadır; yani, yalnızca nedensel zincirin bir diğer halkasıdır.

Özetleyecek olursak, Thomas'ın kozmolojik argümanı, geçişken olumsallık ilişkilerinden, olumsal olmayan bir ilk nedenin gerekliliğine doğru, basit bir Aristotelesçi hareket olarak kalır.[22] Bundan da öte, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizmin bazı biçimleri de dâhil olmak üzere,

[18] Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 3. makale, s. 3.

[19] [Türkçesi: Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, (çev.) Musa Yanık, (Ankara: Fol Yayınları, 2022)].

[20] Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989).

[21] Elbette bu husus, mevcut literatürde, üzerine söylenecek çokça şey olan başlı başına büyük bir konudur. Benim burada dikkat çekmek istediğim tek nokta, Tanrı'nın varlığına dair argümanlara bir itiraz olarak sunulan kötülük probleminin, uzun zamandır var olduğu ve her ne kadar zorlu bir mesele olmaya devam etse bile, bu argümanlarla ilgisiz olduğunun gösterildiğidir. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için aşağıda bulunan 2.3.6'ıncı bölüme bakabilirsiniz.

[22] Geçişken sözcüğünü, Paterson Brown'ın sonsuz gerileme problemine ilişkin çok önemli bir tartışmasından ödünç aldığımı söylemem gerekir. Bk. "Infinite Causal Regression", *Philosophical Review*, 75, no. 4 (1966): 510 25.

diğer pek çok dini gelenek tarafından kabul edilen, Tanrı'nın başlıca niteliklerine ilişkin olumsal olmayışın gösterildiği, belirgin bir teistik argümandır.

Thomas, daha büyük olan itirazı cevaplamış olsa bile, bu itirazın bazı unsurlarının cevapsız kaldığını, özellikle de temel Hıristiyan doktriniyle ilişkili olarak, sevgi dolu ve şefkatli Baba olarak Tanrı kavramının, öznel kişisel niteliklerinin yokluğunun, açıkça görüldüğünü belirtmemiz gerekir. Bu husus, kozmolojik argümanın herhangi bir biçimi için bir eksiklik olarak kaldığı gibi, bütünüyle gerçek dünyaya ilişkin nedensel değerlendirmelere dayanan bir argüman için de kaçınılmaz görünmektedir. Felsefi bir argüman ya da herhangi bir insani akıl yürütme biçimi, Tanrı'nın içsel şahitliğine dair murakabe yapmamıza, [olanak sağlayamaz.] Bunun için, Tanrı'dan vahiy almamız gerekir.

Elbette bu konu, [kozmolojik] argümanın gerçek mantığına ilişkin bir itiraz olmaktan ziyade, onun sonucunun, kaçınılmaz sınırlamalarına işaret eder. Kozmolojik argüman, kendi başına, geleneksel Tanrı anlayışını, tam olarak ifade edemez. Bununla birlikte, eğer Tanrı sonsuz ise, tek ve basit olan hiçbir argümanın, böyle bir görevi, bir şekilde yerine getiremeyeceği de açıktır. Bu problemin bir kısmıyla başa çıkmak adına, kozmolojik argümanı genişletmeye yönelik daha fazla girişimde bulunmaya çalışacağız. Ancak bunu yaparken, kozmolojik argümanın savunucularının, Aristoteles ve Thomas'ın versiyonunda bulunan basitlikten birçoğunu feda ettiklerine de şahit olacağız.

İleri Okumalar

Thomas'ın argümanları hakkında okunacak çok fazla şey vardır ve onlara nereden başlanılacağını bilmek bile zordur. Yakın zamandaki literatürün (2000'e kadar) iyi bir bibliyografyasını, bir itiraz kataloğuyla birlikte, benim makalemde

bulabilirsiniz: "The Cosmological Argument: A Current Bibliographical Appraisal", *Philosophia Christi*, 2, no. 2 (2000): 283-304.

Eleştirel bir tartışma için bk. Anthony Kenny, *The Five Ways: Saint Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980). Olumlu-olumsuz görüşler için bk. Robert Arp, (ed.), *Revisiting Aquinas' Proofs for the Existence of God*, (Leiden: Brill, 2016).

Üçüncü yola (yani, nedenlerin aktüel sonsuzluğunun olabileceğine) yönelik itirazın mükemmel ve ileri düzey bir tartışması için bk. Robert Geis, "Possibilia non Esse and Number in Aquinas' Third Way", *Science et Esprit*, 71, no. 1, (2019): 1-10.

Thomas açısından niçin sonsuz bir dizi olumsal nedenin olamayacağına dair, belki de en iyi tartışma için bk. Paterson Brown, "Infinite Causal Regression", *Philosophical Review*, 75, no. 4 (1966): 510-25.

Thomas okumalarına yeni başlayanlar için, beş yolu da içerisinde barındıran genel bilgiler hakkında bk. Frederick Copleston, *Aquinas*, (Baltimore: Penguin, 1961); Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, (Oxford: Oxford University Press, 1992); ve Edward Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide*, (London: Oneworld, 2009).

Beş Yol'un, bibliyografik ayrıntılarıyla incelendiği en gelişmiş tartışma için bk. Leo Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, (Leiden: Brill, 1990). Ayrıca bk. Paul Weingartner, *God's Existence: Can It Be Proven? A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*, (Frankfurt: Ontos, 2010); John Wippel, The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2000); Gavin Kerr, *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia*, (Oxford: Oxford University Press, 2015).

2.1.3 Duns Scotus ve John Locke

Thomas Aquinas, Ortaçağ felsefesinde önemli bir sentezi temsil eder. Onun ardından, Rönesans ve modern felsefeye geçiş başlar. Duns Scotus (1266-1308) bu geçişin başlangıcını, John Locke (1632-1704) ise sonunu temsil eder. Locke, aynı zamanda, empirizmin, modern dönemlerdeki ilk ismidir.

Scotus'un argümanı Thomas'ınkine benzer bir yapıdadır ama Scotus kendi argümanının mantığında bulunan modal [varlık tarzlarına ilişkin] unsurları ortaya çıkarmakla daha fazla ilgilenir. Zira Scotus, argümanını, dünyamıza dair yapmış olduğumuz gözlemler göz önüne alındığında neyin mümkün, neyin zorunlu olduğu açısından dile getirmeye çalışır. Bu bakımdan daha karmaşık ve ayrıntılı olduğu için, daha ayrıntılı olarak incelenmeyi hak eder ve oldukça nitelikli olan bu argümandan da anlaşılacağı üzere, Scotus, Sistem Doktoru[23] unvanıyla anılır.

Scotus'un *A Treatise on God as First Principle* [Tanrı'nın İlk İlke Oluşu Üzerine Bir Deneme] adlı eserinin, aşağıda yer alan üçüncü bölümünden önce, iki bölüm halinde tanımlar ve kapsamlı metafiziksel temeller yer almaktadır. Bununla birlikte, bu eser içerisinde, Aristoteles ve Thomas'ın gerçek dünyada sonuçlar üreten ve nedenselliğe ilişkin basit gözlemlerimize dayanan, temel argümanını görmek mümkündür:

> (Birinci sonuç), Varlıklar arasında bulunan bazı mahiyetlerin etkiye [neden olabileceği] şeklindedir.
>
> Bunun böyle olduğu gösterilmiştir; zira, bir şeye etki edilebilir [ya da neden olunabilir] ve bu nedenle bir şey etki eden olabilir [ya da neden olan olabilir] ...

[23] Duns Scotus, Latince "Doctor Subtilis" unvanıyla bilinir. Bu unvan, her ne kadar metinde "Subtle Doctor" olarak ifade edilmiş olsa bile, Duns Scotus'un bu unvanına ilişkin, ortak bir Türkçe karşılık olduğunu göremedim. Bununla birlikte, bu unvanın, mahir, incelikli, detaycı veya sistemli gibi anlamlara geldiği açıktır. Metin boyunca, "sistemli doktor" ifadesini kullanmayı daha uygun buldum. (Çev.)

(İkinci sonuç), Bir sonuç üretebilen bir şeyin basitçe ilk olacağı şeklindedir, yani bu, ne bir etkin neden tarafından üretilebilir ne de etkin nedenselliğini kendisinden başka bir şey sayesinde uygulayabilir.

Bir şeyin etki yaratabileceği, ilk sonuç itibarıyla kanıtlanmış olur. Bir şeyler üretebilen [ya da bir şeylere neden olan] bu şeye, A diyelim. Açıklandığı üzere, eğer A ilk olan ise, kanıtlamaya çalıştığımız şeyi hemen elde etmiş oluruz. Eğer böyle değilse, ya başka bir şey tarafından üretilebildiği için ya da ancak kendisinden başka bir fail sayesinde etki üretebildiği için sonradan fail olmuş olur. . . . Ancak, artan düzende bir sonsuzluk olması imkânsızdır, dolayısıyla bir öncü olması zorunludur. Nitekim önceliği olmayan hiçbir şey, kendisinden sonra gelen hiçbir şeyden sonra gelemez, Çünkü ikinci bölümün ikinci sonucu, nedenler dairesini ortadan kaldırır. Burada, felsefe ile ilgilenenlerin, artan bir düzenlilikte, sonsuzluğun mümkün olduğunu kabul ettikleri gerekçesiyle itiraz yöneltilmektedir. . . . Esasında, filozofların nedenlerde değil, yalnızca tesadüfi olarak sıralı nedenlerde sonsuzluk olasılığını öne sürdüklerini ifade etmek isterim...

Buradan yola çıkarak göstermeyi amaçladığımız şey, özünde, sıralı nedenlerin sonsuzluğunun imkânsız olması ve esasında, sıralı bir seride bir son olduğunu kabul etmediğimiz sürece, tesadüfen sıralanmış nedenlerin sonsuzluğunun da imkânsız olması şeklindedir. Bu nedenle, temelde, sıralı nedenlerde sonsuzluğun mümkün olmasının hiçbir yolu yoktur. . . . Burada, üç önerme varsayılmaktadır. Kısa olması açısından ilkine A, ikincisine B ve üçüncüsüne C adını verelim.

Bunların kanıtlanması şu şekildedir: ilk olarak A kanıtlanır. (1) Eğer, özsel olarak sıralı nedenlerin bütünü bir nedene sahip olsaydı, bunun bir gruba ait olmayan bir neden tarafından yapılması gerekirdi, zira aksi takdirde, kendi kendisinin nedeni olurdu. O hâlde, bütün bağımlılar dizisi, gruptan olmayan bir şeye bağımlıdır. (2) [Eğer böyle olmasaydı], özsel

olarak sonsuz sayıda sıralı neden aynı anda hareket ediyor olurdu (yukarıda bahsedilen üçüncü farkın bir sonucu). Ancak halihazırda, hiçbir filozof bunu varsaymamaktadır...

B'nin kanıtlanması: Eğer, tesadüfi olarak sıralanmış nedenler dizisinin sonsuzluğunu varsaymış olursak, bunların eşzamanlı olamayacağı açıktır; ancak, biri, diğerini takip eder, böylelikle ikincisi, bir şekilde öncekinden sonra gelmesine rağmen, nedenselliğini uygulamak için ona bağlı olmuş olmaz. Çünkü önceki neden var olsa da olmasa da eşit derecede etkilidir. Bir oğul, babası ölmüş ya da hayatta olsa da bir çocuk sahibi olabilir. Ancak bu tür nedenlerin sonsuz bir şekilde art arda gelmesi, bütün ardışıklığın ve bunun her bir parçasının bağlı olduğu sonsuz süreli bir doğa sayesinde var olmadıkça, bu imkânsızdır.

C'nin kanıtlanması: İlk sonuca göre, bazı mahiyetler bir etki üretebilir. Ancak faillerin zorunlu bir düzeni reddedilirse, neden olabilen bu doğa, başka bir nedenden dolayı neden olamaz ve bir bireyde neden olduğunu varsaymış olsak bile, yine de başka bir bireyde neden olamayacağı gibi, birincisinin mahiyeti gereği doğru olduğunu kanıtlamayı önerdiğimiz şey de bu olacaktır.

(Üçüncü sonuç) Eğer, etkin bir şekilde neden olabilen şey basitçe ilk ise, kendisi, neden olma konusunda kudretsiz olurdu; çünkü üretilemeyeceği [ya da neden olunamayacağı] gibi, bağımsız olarak kendi etkilerini de üretebilir konumda olurdu.

Bu husus, ikinci sonuç üzerinden, açıkça anlaşılmaktadır, nitekim böyle bir varlık, yalnızca başka bir şey sayesinde neden olabilseydi ya da üretilebilseydi, ya sonsuza kadar giden bir süreç ya da nedenlerde bir döngü ortaya çıkardı ya da bu dizi, üretilemeyen ve yine de bağımsız olarak bir etki üretebilen bir varlıkta sona ermiş olurdu...

(Dördüncü sonuç) Basitçe, ilk olan etkin nedenselliği uygulayabilen bir varlık fiilen vardır ve fiilen var olan bazı mahiyetler, böyle bir nedenselliği uygulayabilir.

> Bunun kanıtlanması: Varlığını başka bir şeyden almanın mahiyetine aykırı olduğu herhangi bir şey eğer var olabiliyorsa, kendi kendine var olmuş olur...
>
> (Beşinci sonuç) Neden olunamayan bir varlık, kendiliğinden ve zorunlu olarak vardır.
>
> Kanıt: İster içkin ister harici olsun, kendisi dışındaki her varlık, kendi nedenini dışlamış olursa, var olmaması imkânsız hale gelmiş olur.
>
> (Altıncı sonuç) Kendi başına zorunlu varlığa sahip olmak, yalnızca bir mahiyetin vasfıdır...
>
> Bundan başka ortak bir sınıfa dahil olan iki mahiyet eşit değildir. Bunun kanıtı, bir cinsin bölündüğü farklı türdeki şeyler arasında bulunabilir. Fakat, bu iki mahiyet eşit değilse, birisi, diğerinden daha mükemmel bir varlığa sahip olmuş olur. Ancak hiçbir şey, kendisinin zorunlu varlık olduğu bir varlıktan daha mükemmel değildir.
>
> Bununla birlikte, kendi başlarına zorunlu varlığa sahip olan iki mahiyet olsaydı, onların hiçbiri, varoluş için diğerine bağlı olmamış olurdu ve sonuç olarak aralarında özsel bir düzen de bulunmazdı.[24]

Scotus, kendi argümanında, bu ilk ilkenin ya da nedenin fiili, nedensiz, zorunlu ve tekil olduğu sonucuna varır. Bunu izleyen dördüncü bölümde ise, bu şeyin, basit ya da parçasız, sonsuz ve her şeye kadir ve akıllı olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Scotus, bu şeyin Tanrı olduğu sonucuna varmaktan çekinmez.

Bu argümanın büyük bir kısmı, sonsuz bir gerileme konusunda, kapanış argümanını barındırır. Scotus burada bize üç kanıt sunar: Bunlardan ilkini, zaten Aristoteles'te ve Thomas'ta görmüştük ama Scotus, sonsuz gerilemenin reddine ilişkin olarak söylediği şeylerin, yalnızca tesadüfi

[24] Duns Scotus, A Treatise on God as First Principle, (çev.) Allan B. Wolter, (1966; repr., Irondale, AL: Aeterna Press, 2015), 13-19. Burada alıntıladığımız pasaj, daha az öneme sahip olan birkaç bölümün dışarıda bırakıldığı, 3.4-26. bölümlere aittir.

olarak sıralanan nedenler için geçerli olduğunu belirtir. Yani tekrar edecek olursak, herhangi bir zorunlu varlık, olumsal şeylerdeki nedensellik zincirinin bir parçası olamamaktadır.

Bu konu, Thomas özelinde de belirgin olarak vurgulanmaktadır; yani, argümanın bütün yükünü, sonucun olumsal olmaması taşır. Ama, argüman neden burada durmak zorundadır? Neden Tanrı'ya neyin neden olduğunu soramayız? Neden sonuç olarak Tanrı'ya ulaştığımızı düşünmemiz gerekir? Bütün bu sorular, basitçe argümanın, "olumsal olmayan" bir varlıkla sonuçlandığının altı çizilerek yanıtlanır.

John Locke'un *Essay Concerning Human Understanding* isimli eserinde ortaya koyduğu argüman, onun modern empirist geçmişine ihanet eder. Bununla birlikte, Tanrı'nın doğasına ilişkin çıkarımlar da dahil olmak üzere, Ortaçağ geleneğinde, nedensellik hakkında bir argüman olarak anılmaya devam eder:

> Tanrının var olduğunu, kesinlikle bilebiliriz. Tanrı, bize, kendisi üzerine doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar basmamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan o yetileri sağladığına göre, kendini tanıksız bırakmış sayılmaz; çünkü duyularımız, algılarımız ve usumuz olduğuna göre, kendi kendimize kaldığımız zaman onun açık bir kanıtından yoksun kalmış olamayız. Öte yandan Tanrı, bize, varoluşumuzun amacı ve bütün ilgilerimizin başında gelen mutluluğumuz için gerekli olduğu ölçüde onu bulmanın ve bilmenin yollarını bol bol verdiğine göre, bu usun bulabildiği en açık doğru ve bunun açıklığı (yanılmıyorsam) matematiksel kesinlikte olmakla birlikte, yine de düşünmeyi ve dikkati gerektirir...
>
> Çünkü insan, kendisinin var olduğunu bilir. İnsanın kendi varlığına ilişkin açık bir fikri olduğu, kuşku götürmez bir gerçektir; var olduğunu ve bir şey olduğunu kesinlikle bilir. Bir şey olup olmadığından kuşku duyanla konuşulmaz; saf hiçlikle tartışılmaz ya da hiçliğin bir şey olduğuna ikna edilmeye çalışılmaz. Eğer biri, kendi varlığını inkâr edecek

kadar şüpheci davranırsa (çünkü gerçekten şüphe etmek açıkça imkânsızdır), açlık ya da başka bir acı, ona bunun aksini ikna edene kadar, benim için hiçbir şey olmamanın sevgili mutluluğunun tadını çıkarabilir. O hâlde, bunu, herkesin kesin bilgisinin, ona şüphe etme özgürlüğünün ötesinde güvence verdiği bir gerçek olarak kabul edebilirim, yani kendisinin gerçekten var olan bir şey olduğunu bilebilirim.

İnsan, hiçliğinin, bir varlığı üretemeyeceğini, yani öncesiz-sonrasız bir şeyin var olduğunu bilir. Yine insan, sezgisel güvenceyle salt hiçliğin, iki dik açıya eşit olamayacağı gibi, gerçek bir varlık üretemeyeceğini de bilir. Eğer insan, yokluğun ya da her varlığın yokluğunun, iki dik açıya eşit olmayacağını bilemezse, Eukleides'in bir tanıtlamasını da bilmesi olanaksızdır. Demek ki, eğer bir gerçek varlığın bulunduğunu ve yokluğun bir gerçek varlık üretemeyeceğini biliyorsak, bu husus, öncesizlikten beri bir şeyin bulunduğunun açık bir kanıtı olur; çünkü öncesizlikten gelmeyenin başlangıcı olacak, başlangıcı olanı da bir şeyin üretmesi gerekecektir.

Sonsuz varlığın en güçlü olması gerekir. Hâlihazırda kendi varlığını ve doğuşunu başkasından almış olanın, kendinde bulunan ve kendisinin olan her şeyi de ondan alması gerekir. Bütün güçlerinin, aynı kaynağa bağlı ve ondan alınmış olması gerekir. Demek bütün varlıkların bu öncesiz kaynağı bütün güçlerin de kaynağı ve gerçeği olmalı ve böylelikle öncesiz varlık en güçlü varlık olmalıdır.

Ve en çok bilen olmalıdır. Yine, bir insan kendinde algı ve bilgi bulur. Demek bir adım daha atıyoruz ve şimdi de dünyada yalnızca bir varlığın bulunduğunu değil, onun bilen ve ussal bir varlık olduğunu da biliyoruz.

Demek ki Tanrı'dır. Demek kendimizin ve kendi yapımızda şaşmaz biçimde bulduğumuz şeylerin incelenmesinden zihin, bizi şu kesin ve apaçık doğruya ulaştırıyor: Öncesiz, en güçlü ve en bilgili bir Varlık vardır; birisinin buna Tanrı adını vermesi önemli değildir. Olay açıktır ve bu ide iyi in-

celendiğinde, bundan, bu ilksiz-sonsuz varlığa yüklediğimiz bütün yüklemler çıkarılabilir.[25]

Locke'un buradaki argümanı, her ne kadar karakteristik olarak empirik bir tarzda içe dönük olsa bile, kesinlikle standart bir argümandır. Kendimiz hakkında bildiklerimize göre var olmamız gerekir ve bu sıra dizisi, sonsuz olmamalıdır. Buradan, gerçekten var olan, çok güçlü olan, bilen ve sonsuz olan bir varlığın var olduğu sonucu çıkar.

Locke'un ardından, felsefenin ve genel olarak bu konu hakkındaki tartışmanın önemi, büyük ölçüde teleolojik argümana geçmiştir. Bu husus, zamanın bilimsel ve empirik iklimiyle, çok daha uyumludur. Bununla birlikte, kayda değer birkaç istisna da vardır. Bu hususlardan biri, Thomas'ın Katolik çevrelerde ve üniversitelerde tartışılmaya devam edilmesidir. Ancak bunların çoğu yorum düzeyindedir ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar gerçek anlamda çok az ilerleme kaydedilmiştir. 1879 senesinde, Papa XIII. Leo'nun genelgesi olan *Aeterni Patris*,[26] Katolik teolojisine ilişkin liberalizmin saldırısını durdurma girişimi olarak, üniversitelerde Thomas hakkında yeniden tartışma yapılmasının emrini içeriyordu. Bu tartışmalar, kozmolojik argümana yeniden ilgi gösterilmesini içeren, Yeni Thomasçılık olarak bilinen bir hareketi ortaya çıkardı. Ancak yine de bu ilgi, Katolik çevrelerin çok az öte-

[25] John Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding*, (Londra: Thomas Basset, 1690), 4.10.1-6. 'Bu eser', Locke'un ilk özgün çalışmasıdır ve çevrimiçi de dâhil olmak üzere, birçok baskıda ve antolojide mevcuttur. [Türkçesi: John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev.) Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), s. 388-389.] Alıntılanan pasajların büyük bir bölümünde karşılaştırmalı olarak bu çeviriden yararlanılmıştır. (Çev.)

[26] Roma Katolik Kilisesi içerisinde vahye ilave olarak, aklın da hakikat arayışında aracı olabileceği düşüncesine ilişkin ilk genelge, Papa XIII. Leo (ö. 1903) tarafından hazırlanan Aeterni Patris (4 Ağustos 1879)'tir. Akıl ve imanın birbiri ile karşılıklı münasebetlerini ele alan bu genelgede inanç için en uyumlu felsefenin Thomas Aquinas (ö.1274)'ın felsefesi olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Duygu Mete, "Fides et Ratio Catholica: Papa II. John Paul ve Sonrası Roma Katolik Kilisesi'nde İman-Akıl İlişkisi", *Oksident*, 3/1 (2021): s. 57-82. (Çev.)

sine geçti ve öncelikle Avrupa ve özellikle Fransa ile sınırlı kaldı, ama Amerika Birleşik Devletleri'ne de yayılmış oldu.

İleri Okumalar

Argümanın, Duns Scotus'da geçen versiyonuna ilişkin tartışmaları hakkında bk. Bernardino Bonansea, *God and Atheism*, (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1979), bölüm 5; Peter van Inwagen, *Metaphysics*, (Boulder, CO: Westview Press, 2002); James F. Ross, *Philosophical Theology*, (Indianapolis: Hackett, 1980), 4 ve 5. bölümler.

Daha kısa bir tartışma için bk. Thomas Williams, "John Duns Scotus", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi*, (ed.) Edward N. Zalta, kış 2019 baskısı, 2.2. kısım, https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/duns scotus/#ProExiGod. Scotus'un argümanına ilişkin olarak, kısa bir özeti de içerisinde barındırır.

Konu hakkında, daha genel olarak sunulan makalelerin bir derlemesi için bk. Marilyn McCord Adams, (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990); Thomas Williams, (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (New York: Cambridge University Press, 2002).

John Locke'un doğal teolojiye ilişkin görüşleri için bk. Matthew Stuart, *Locke's Metaphysics*, (Oxford: Oxford University Press, 2013).

Aeterni Patris genelgesinden sonra ortaya konulan Thomist argümanın nitelikli tartışmalarını, Jacques Maritain ve Étienne Gilson gibi Katolik filozofların çalışmalarında bulabilirsiniz.

2.1.4 Budist ve Hindu Argümanlar

Bu kısım, hikâyemizde, bir yön değişikliğini temsil ediyor. Avrupa ortamından ayrılıyor ve bütünüyle başka bir kültüre

geçiş yapıyoruz. İlginç bir şekilde, burada da benzer tartışmalar dönmektedir. Hikâyemizin yön değişikliğinin nedeni de tam olarak bundan dolayıdır. Terminoloji ve dini çerçeve çok farklı olabilir, ancak evrenimizin kaynağı ve nedeni hakkındaki insan düşüncesinin mantığı, hâlâ aynıdır. Bu kısımda, yalnızca belirli bir etkileşimin üzerinde duracağımızı söylememiz önemlidir. Hindu ve özellikle de Budist kültürler, Asya'nın büyük bir bölümünde geniş çeşitlilik gösterir ve özellikle onların Brahman anlayışları ve bazılarının bütünüyle reddetmiş olduğu insan zekâsının bununla ilişkili kullanımı söz konusu olduğunda, genellikle belirli coğrafyalara göre oldukça benzersizdir.

Hinduizm'in felsefi yankılarını, ilk olarak MÖ. 800-200 yılları arasında yazılmış olan *Upanişadlar*'da görebilmek mümkündür.[27] Bu eserlerde, bütün tanrıların üzerinde olan ve sonsuz vb. niteliklere sahip olan, yüce yaratıcı Tanrı olarak Brahman'ın erken dönem gelişimine şahit oluruz. *Mundaka Upanişadı*'nda geçen şu pasaj açıklayıcı olabilir:

> Ona şöyle söyledi: "İki tür bilginin bilinmesi gerekir, Brahman'ı tanıyan herkesin bize söylediği şey de tam olarak budur; yüksek ve düşük bilgi.
>
> "Aşağı bilgi; Rig-veda, Yagur-veda, Sama-veda, Atharva-veda, Siksha (fonetik), Kalpa (tören), Vyakarana (gramer), Nirukta (etimoloji), Khandas (ölçü) ve Gyotisha (astronomi)'dan oluşur. Ancak yüksek bilgi, Yok Edilemez'in (Brahman) kavrandığı bilgidir.
>
> "Bilge kişilerin, bütün varlıkların kaynağı olarak gördükleri şey şudur: O, görülemeyen, ele geçirilemeyen, ailesi ve kastı olmayan, gözleri ve kulakları olmayan, elleri ve ayakları

[27] Bu bölümde bulunan bütün tarihlendirmelerin, en iyi ihtimalle yaklaşık değerler olduğunu belirtmem gerekir. Ayrıca, metinlere yönelik olan kanıtlarımız da pek iyi değildir. Bu metinlerin kopyalarının çoğu, orijinallerinden bin yıl sonra ortaya çıkmıştır.

olmayan, ebedi olan, her yerde mevcut olan (her şeyi kapsayan), sonsuz küçük olan ve yok olmayandır."[28]

Bu pasaj içerisinde, ne bu nitelikler için ne de Brahman'ın varlığı için, belirgin bir argüman yoktur ve buradan herhangi bir gerçek sonuç da çıkarılamamıştır. Bununla birlikte, bu pasaj, açık bir şekilde, felsefi ve monoteist bir tanrı anlayışının yansımasıdır. Ama en önemli nokta, Brahman'ın, sonsuzluğa sahip olmakla, neden-sonuç dünyasının sınırlarından kaçındığı ve yine de bu dünya üzerinde eylemde bulunduğudur.

2.1.4.1 Gotama Buda

Buda (MÖ. 600-400 civarı), her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı olarak Brahman kavramını, çeşitli gerekçelerle reddetmiştir. Bu karşıt argümanlardan birine, bağımlı kaynak ya da *pratîtyasamutpâda* denir. Bu şey, hem Hindular hem de Budistler tarafından paylaşılan evrensel nedensellik ilkesi (yani, her şey) olmakla beraber, neden-sonuç ilişkisinin ağına yakalandığı için, herhangi bir tanrıya kapı aralar. Öyleyse, bu şey bir Tanrı değildir ve bundan dolayı, parlayan veya ışıldayan varlıklar anlamına gelen *devalar* vardır; ancak, aşkın ve nedensiz bir yaratıcı olarak Tanrı yoktur.

Daha önemli olan başka bir karşıt argüman ise, kötülük problemiyle alakalıdır. Acı çekmenin (*dukkha*) evrensel yaygınlığı, Hindu ve Brahman literatürün yüce Tanrısı *Maya Brahman*'ın, deva Brahman'ın zihnindeki bir yanılsama olduğunun açık bir kanıtıdır. Bu argümanın, *Bhuridatta Jataka*'da geçen bir ifadesi şu şekildedir:

Gözleri olanlar, mide bulandırıcı olan bu manzarayı görebilir;
Brahma, niçin yarattığı varlıkları düzeltmiyor?

[28] *Mundaka Upanishad*, (çev.) F. Max Muller, (Mineola, NY: Dover Publications, 1962), 1.1.4-6.

O'nun geniş kudretinde hiçbir sınır yoksa,
Neden onun eli kutsamak için bu kadar nadiren açılıyor?
Neden yarattığı varlıkların hepsi acıya mahkûmdur?
Neden herkese mutluluk vermiyor?
Neden sahtekârlık, yalan ve cehalet hüküm sürüyor?
Neden yalan galip geliyor, hakikat ve adalet başarısız oluyor?
Senin bu Brahma'nını, adaletsizlerden biri olarak sayıyorum,
[Çünkü O], sığınılacak bir dünyayı hatalı yaratandır?[29]

Belirtildiği gibi, burada Buda, MÖ. en az 2000 yıl öncesine dayanan ve *Upanişadlar*'dan bile çok önce, yani MÖ. on ikinci ila onuncu yüzyıllarda *Vedalar*'da yazılı bir biçim alan, Hindu geleneğinin çoğuna, belirgin bir şekilde karşı çıkmaktadır. Onun, standart tektanrıcılığa karşıt olan itirazları, ilgi çekicidir. Nitekim bu itirazlar, Batı'da, Yahudi, Hıristiyan ve İslami düşünceler ve argümanlara karşıt olarak, günümüze kadar tekrar tekrar ileri sürülen itirazlarla aynıdır.

2.1.4.2 Udayana

Hindu filozoflar, Buda'nın bu itirazlarına, MS. onuncu yüzyılda yaşamış olan mantıkçı Udayana'ya kadar olan zaman içerisinde, pek yanıt vermemiş gibi görünmektedir. O, *Nyayakusumanjali* ya da *A Handful of Flowers of Logic* olarak bilinen eserinde, Maya Brahman'ın gerçek varlığına dair, ilk dördü kozmolojik argümanla ilgili olmak üzere, kısaca sekiz argüman sunar:

Etkilerden, kombinasyonlardan, desteklerden, vb. gibi geleneksel sanatlardan, otoriteden, hud'dan (vahyedilen kutsal

[29] *Jataka*, cilt: 4, no: 543, 208. pasaj, (çev.) E. B. Cowell ve W. H. D. Rouse. www.sacred-texts.com/bud/j4/index.htm adresinde mevcuttur. Bu çeviri, ilk olarak 1901 yılında, Cambridge University Press tarafından yayımlanmıştır.

kitaplardan), bunların hepsinden ve belirli sayılardan, sonsuza kadar her şeyi bilen bir Varlık oluşturulabilir.

Dünyanın bir yapıcısı olmalıdır çünkü çömlek gibi "etki" niteliğine sahiptir. Bir şeyin bir yapıcısı olmalı derken, onun, yapma arzusuna sahip olan ve aynı zamanda kendisinden yapılacağı maddi nedene dair algısal bilgiye sahip olan bir fail tarafından üretildiğini kastediyoruz.

"Kombinasyon" bir eylemdir ve bu nedenle de yaratılışın başlangıcından bu yana ikili bileşiği başlatan, iki atomun birleşmesine neden olan eyleme, akıllı bir varlığın iradesi eşlik etmiş olmalıdır. Nitekim bize benzer cisimlerin eylemleri gibi bir eylem niteliğine sahiptir.

"Destek" denildiğinde, şunu kastediyorüz: Dünya, onun düşmesini engelleyen ve iradeye sahip olan bir varlığa bağlıdır. Zira o, havada bir kuş tarafından desteklenen bir sopa gibi desteklenme doğasına sahiptir; desteklenme ile ağırlığa sahip olan cisimler söz konusu olduğunda, düşmenin olmamasını kastediyoruz. Burada geçen {?} ifadesine, yıkımı da dâhil ediyoruz. Dolayısıyla dünya, yırtılan bir kumaş gibi, irade sahibi bir varlık tarafından yok edilebilir.

"Geleneksel sanatlar" denildiğinde, şunu kastediyoruz: Şu anda mevcut olan geleneksel sanatlar, örneğin, kumaş yapımı, modern yazı yazma geleneği gibi, bunların geleneksel kullanımlar olmaları gerçeğinden hareketle, bağımsız bir varlık tarafından ortaya çıkarılmış olmalarını [anlıyoruz.][30]

Burada geçen ifadelerin hepsi, kozmolojik argümanların birer versiyonları olmakla beraber, yine onların her biri, olumsallık ilişkilerinin farklı bir yönünden yola çıkılarak oluşturulurlar. Burada, çok ayrıntılı olarak açıklanmamış olsa bile, Buda'nın itirazlarını yanıtlamaya yetecek kadar bilgi vardır. Brahman, neden olarak bağımlı oluşumun dışında olduğundan, açıkça ona tabi değildir. Dahası, kötülüğün kanıtı, bu

[30] Udayana, *Nyayakusumanjali*, Stabaka, 1.5.1., (çev.) Sarvepalli Radhakrishnan ve Charles A. Moore, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), 383-84.

argümanın mantığını geçersiz kılmaz; en iyi ihtimalle, sonuçta iyileştirilmeye gidilir ve Udayana, özgür bir irade seviyesini savunduğu için, Brahman'ın sorumluluğu ya ortadan kalkmış ya da en azından azalmış olur.

İleri Okumalar

Bu konu, oldukça geniştir, ancak başlangıç için şuna bakılabilir: Richard King, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, (Washington, DC: Georgetown University Press, 2007).

Konunun ana hatlarıyla ilgili olarak, kaynakça bakımından zengin olan şu maddelere bakılabilir: Shyam Ranganathan, "Hindu Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy içinde*; https://www.iep.utm.edu/hindu-ph/ Abraham Velez, "Buddha", https://www.iep.utm.edu/buddha/.

2.1.5 Güncel Durum

Geldiğimiz nokta itibarıyla, kozmolojik argümanın hikâyesine, daha yakın geçmişten bakabiliriz. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, yirminci yüzyılın başlarında Katolik olanlar hariç, çoğu felsefi çevre içerisinde bu argüman, bir buçuk asırdan fazla bir süre boyunca, etki uyandırmamıştır. Var olan tartışmalar ise, Thomas'ın argümanlarını yorumlamak üzerine kuruludur. Bu durum, büyük ölçüde, Immanuel Kant'ın 1781 yılında yayınlamış olduğu, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde bulunan ve yıkıcı görünen eleştirilerin bir sonucudur. Kant, bu eserinde, ontolojik argümanın başarısız olduğunu ve kozmolojik argümanın da buna bağlı olduğunu ve bu nedenle de onun da başarısız olduğunu ileri sürmüştür. Teleolojik argüman ise, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda bilim kültürü geliştikçe ve özellikle de Darwin'in bu argümanın yoluna bir engel koyduğu görüldükten son-

ra, büyük ilgi görmüştür. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başları, aynı zamanda, anlatımızdaki bir başka karakterin de geri dönüşüne tanıklık etmiştir: Ahlak argümanı. Bu konuya, daha sonra değineceğiz.

Yirminci yüzyılın ortalarında, akademik çevrelerde, Tanrı hakkında yapılan her türden rasyonel konuşmaların yerini, ezici bir çoğunlukla, evrim teorisinin aldığı görülüyordu. Din felsefesi üzerine yazılan ders kitapları ve derlemeler ise, bu tartışmalara ya hiç yer vermiyor ya da yalnızca tarihsel bir merak olarak, birkaç seçkiye yer veriyordu.[31] 28 Ocak 1948 yılında, bir Katolik olmasının yanında önemli bir de felsefe tarihçisi olan Frederick Copleston ile ateist olan İngiliz filozof Bertrand Russell arasında, BBC tarafından yayınlanan tartışmayı, bu durumu kanıtlaması açısından, somut bir örnek olarak verebiliriz.

Bu tartışma, yapıldığı dönemde çok az ilgi uyandırmıştır. Bununla birlikte Russell, tartışmanın amacına ulaştığını, *Why I Am Not a Christian* [Neden Hıristiyan Değilim] isimli kitabının sonraki baskılarına bir transkript ekleyerek göstermiştir.[32] Bu tartışmada dikkat çeken bir başka detay ise, [kozmolojik] argümanın farklı bir biçimini, yani Leibniz'e kadar uzanan ve yeter sebep ilkesine dayanan bir şeklini, Copleston'un kullanmış olmasıdır, Argümanın bu şekilde sunulan biçimine, ilerleyen bölümlerde ayrı olarak değineceğiz. Zira [kozmolojik argümanın bu biçimi], anlatımızda önemli bir yere sahiptir.

[31] Örneğin, 1982 senesi gibi geç bir tarihte, her ikisi de köklü din felsefecileri olan Steven Kahn ve David Shatz, Oxford Üniversitesi Yayınlarıyla birlikte, Çağdaş Din Felsefesi adlı ders kitaplarını, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanların herhangi biri hakkında tek bir tartışmaya yer vermeden yayınlamıştır.

[32] Bu eser, ilk olarak, National Secular Society tarafından, bir broşür olarak yayınlanmıştır: Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian*, (Londra: Watts, 1927). George Allen & Unwin tarafından, Londra'da yayınlanan ve tartışma metnini de içeren eser için bk. Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, (ed.) Paul Edwards, 1957. Ayrıca bu tartışma, birçok derleme eser içerisinde, yeniden yayınlanmıştır. Yapılan bu tartışmaya, YouTube üzerinden rahatlıkla erişilebilir. Bu tartışmayı, 2.3.2. bölümde, kozmolojik argümanın yeter-sebebe dayanan biçimlerinde ele almaya çalışacağım. [Türkçesi: Bertrand Russell, Neden Hıristiyan Değilim?, (çev.) Ender Gürol, (İstanbul: İlke Basım Yayın, 1996).]

Nitekim kozmolojik argümanın 1960'lı yıllarda popülaritesini yeniden kazanmaya başlaması, yeter sebep ilkesine dayanan bu argümanlarla yakından ilişkilidir.

Öncelikle, kendisinden 150 yıl önce olup biten her şeyi netleştiren ve birkaç yıl sonra başlayacak olan tartışmalara zemin hazırlamış olan Paul Edwards örneğine bakmaya çalışalım. Nitekim onun, Thomas'ın kozmolojik argümanını eleştiren ve artık klasikleşmiş olan makalesini yayınladığı yıl 1959'dur.

2.1.5.1 Paul Edwards

Paul Edwards (1923-2004), *The Encyclopedia of Philosophy*'nin editörü, birçok kitap ve makalenin yazarı ve hiç şüphesiz yirminci yüzyılın önde gelen Amerikalı filozoflarından birisidir. New York Üniversitesi, Brooklyn College ve New School for Social Research'de 1990'lı yıllara kadar profesörlük yapmıştır. Onun, "A Critique of the Cosmological Argument" [Kozmolojik Argümanın Eleştirisi] isimli makalesi, kısa süre içerisinde, konuyla ilgili olarak, klasikleşmiş bir çalışma haline gelmiş ve birçok derleme içerisinde yeniden basılmıştır. Şimdi, Edwards'ın, Thomas'ın argümanıyla ilgili ana itirazlarına değinmeye çalışalım.

Edwards, ilk olarak Thomas'ın şu veya bu şekilde, bize "Tanrı" unvanına layık bir şey vermediğini, çünkü onun, bazı temel özelliklerden yoksun olduğunu belirterek eleştirilerine başlar. Ayrıca Edwards, Thomas'ın argümanını destekleyenlerin, bu noktayı rahatlıkla kabul edebileceklerini ve argümanın sonucunun, halen yeterli derinliğe sahip olabileceğini ve taraftarların bunu savunabileceğini de düşünmektedir. [Şu soru önemlidir: Gerçekten Thomas, öncelikle ikinci yolunda, sonsuz bir nedenler dizisini ortadan kaldırmayı başarabilmiş midir? Edwards, argümanın ilgili öncülüne karşıt gelen açıklamanın apaçık bir saçmalık içerdiğini ileri sürerek bunu

desteklemeye çalışır. Şöyle ki: Sonsuz bir nedenler dizisi olduğunu varsaymak, mantıksal olarak şu anda hiçbir şeyin var olmadığını ima eder, ancak şu anda pek çok şeyin var olduğunu bildiğimizden dolayı, şu anda hiçbir şeyin var olmadığını ima eden herhangi bir teori yanlış olmalıdır.[33] Edwards daha sonra şu şekilde devam eder:

> [Thomas'ın] bu argümanı, sonsuz nedenler dizisinin savunucularına, hak ettiği değeri verme konusunda başarısızdır. Zira Aquinas, şu iki ifade arasındaki ayrımı yapmayı başaramamıştır:
>
> (1) A diye bir şey yoktur ve
>
> (2) A nedensiz değildir.
>
> Dizinin sonsuz olduğunu söylediğimizde, (2)'yi ima etmiş oluruz, ancak (1)'i ima etmeyiz. Sonsuz dizeye inanan bir kişi, "A'yı ortadan kaldırmaz". A'nın, ayrıcalıklı olan statüsünü, yani onun "ilk neden" oluşunu ortadan kaldırır. A'nın ya da dizenin herhangi bir elemanının varlığını yadsımaz, A'nın ya da başka herhangi bir şeyin, dizenin ilk elamanı oluşunu dışlar. A'yı ortadan kaldırmadığı için B'yi de ortadan kaldırmadığı gibi, X, Y veya Z'yi de ortadan kaldırmaz. . . . O, eğer mevcutsa, yalnızca böyle bir varlığın, nedensiz olduğunu reddeder. Doğaüstü bir varlığın sahip olabileceği diğer etkileyici nitelikler her ne olursa olsun, onun ilk neden olma niteliğinin, bunlar arasında yer almadığını savunur.
>
> Bu argüman, aksi geçerli olsa bile, *tek* bir ilk nedenin varlığını kanıtlamaz. Çünkü evrendeki çeşitli nedensel dizelerin, nihai olarak birleştiklerini varsayabilmemiz için, iyi bir nedenimiz yoktur. Dolayısıyla, hiçbir nedensellik dizisinin sonsuz olamayacağı kabul edilse bile, ilk elemanların çoklu olma olasılığı, göz önüne alınmamıştır. Bu argüman, ilk nedenin mevcut varlığını da kanıtlamaz.
>
> Nedensellik argümanının pek çok savunucusu, bu eleştiri-

[33] Paul Edwards, "A Critique of the Cosmological Argument", *The Rationalist Annual for the Year 1959* içinde, (London: Pemburton, 1959), 2. bölüm.

lerden bazılarının, temelde bir yanlış anlaşılmadan kaynaklandığını iddia eder. . . . Bu bağlamda, "*oluş* olarak nedenler" ve "*mahiyet* olarak nedenler"[34] olarak adlandırdıkları iki tür nedensellik arasında ayrım yaparlar. *Oluş* olarak bir neden, bir etkiyi var eden ya da var olmasına yardımcı olan bir faktörken, *mahiyet* bakımından neden ise, bu etkiyi "varlıkta" "sürdüren" ya da sürdürülmesine yardımcı olan bir faktördür.

Bu ayrımı kullanan argümanın savunucusu, şekilde akıl yürütür: *Oluşta*, sonsuz sayıda nedensellik dizisinin bulunduğunu söylemek saçma sonuçlara yol açmaz ve Aquinas, yalnızca *mahiyet* bakımından nedenlerle ilgilenir, çünkü bu tür nedenlerin sonsuz bir dizesi imkânsızdır.

Bununla birlikte, bu ve benzeri bütün itirazlardan feragat ederek, argümanın mahiyet olarak nedenler açısından yeniden ifade ediliyor oluşu, daha önce bahsedilen temel zorluğu, hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Sonsuz dizeye inanan bir kişi, konumunun daha önce olduğu gibi mevcut durumda da yanlış temsil edildiği konusunda ısrar edebilir. O, esasında, *mahiyet* olarak ilk neden olduğu iddia edilen elemanı, aslında *oluş* olarak ilk neden olduğu söylenen dizenin elemanını ortadan kaldırdığı gibi kaldırmaz. Tekrardan, yalnızca ayrıcalıklı bir statüde oluşunu reddettiği gibi . . . yine sadece onun "ilk neden" oluşunu yadsır.

Kozmolojik argümanın, sadık hiçbir savunucusu, bu aşamada pes etmez. Oluş ya da mahiyet olarak sonsuz sayıda neden olsa bile, bu yine de nihai bir ilk nedene olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz...Bir bütün olarak dizenin nedenini bulma isteği, dizenin kendisini oluşturan elemanların üzerinde ve üstünde bir şey olduğu şeklindeki hatalı varsayıma dayanır. . . . Diyelim ki Altıncı Cadde ile 50. Sokağın köşesin-

[34] Metnin aslında geçen "in fieri" ifadesi, daha çok İngilizce olarak "becoming" kavramıyla, yani "oluş" ile ilgiliyken, "in esse" ifadesi ise İngilizce olarak "essence" ile, yani "mahiyet" ile alakalıdır. Geçtiği yerlerde ilgili ifadeleri, bu şekilde çevirdim. (Çev.)

de duran beş kişilik bir [Eskimo] grubu görüyorum ve bu grubun New York'a neden geldiğini açıklamak istiyorum. Araştırma sonucunda, aşağıdaki hikâyeler ortaya çıkar:

1 numaralı [Eskimo], kutup bölgesindeki aşırı soğuktan hoşlanmamış ve daha sıcak bir iklime taşınmaya karar vermiştir.

2 numaralı [Eskimo], 1 numaralı [Eskimo'nun] eşidir ve onu çok sevdiği için, onsuz yaşamak istemiyordur.

3 numaralı [Eskimo] 1 ve 2'nolu [Eskimo'nun] çocuklarıdır ve aile büyüklerine karşı çıkamayacak kadar küçük ve zayıftır.

4 numara, *New York Times* gazetesinde, televizyona çıkacak bir [Eskimo] için ilan görmüştür.

5 numara, Pinkerton Ajansı tarafından 4 numaraya göz kulak olması için görevlendirilmiş özel bir dedektiftir.

Halihazırda, beş [Eskimo]'nun her birisinin, neden New York'ta olduğunu açıkladığımızı varsayalım. Bir kişi şunu sorabilir: "Ama grubun bütününün durumu nedir ve neden New York'da bulunuyorlar?" Bu soru, açıkça saçma bir soru olacaktır. . . . Zira tek tek elemanların nedenlerini sormaktan farklı olarak, bir bütün olarak dizenin nedenini sormak da bir o kadar saçmadır.[35]

Edwards'ın, bir sonraki bölüme, yine Thomas'ın argümanını savunanların muhtemelen henüz pes etmeyeceklerini belirterek başlaması ilgi çekicidir, çünkü bu konuda haklıdır. Edwards, şu ana kadar, Thomas'ın kendisinin cevap vermediği ya da aslında onun argüman biçimi hakkında doğru olan hiçbir şey iddia etmemiştir. Görüldüğü üzere, Aristoteles, mahiyet olarak olumsal nedenlerin sonsuz gerilemesine karşı, bize zaten bir savunma vermiştir. Edwards'ın gözünden kaçırdığı şey, matematiksel olasılıkların, metafiziksel olasılık sorularını çözmediğidir. Matematiksel olarak, elbette

[35] Edwards, "A Critique of the Cosmological Argument", 2, 3, 4. bölümler ve pasajlar.

her zaman, herhangi bir seride, asal bir sayı daha olduğunu düşünebiliriz. Her n için, bir n+ vardır. Ancak bu, nedensel olarak bağımlı olumsallıklardan oluşan bir dizi için doğru değildir. Aristoteles, zaten bir ilk neden olması gerektiğini, yoksa sonuç olmayacağını ve bunun sonsuz ara nedenlerle gerçekleşemeyeceğini göstermiştir. Dolayısıyla, bir dizi olumsal nedenlerden oluşan dizideki ilk neden, ilk nedenselliğe sahip *olmalı*dır.

Dahası, Edwards'ın Beş Eskimo hikâyesi de güvenilmezdir. Öncelikle bu hikâye de yolunda gitmeyen şeyler vardır. Eğer, New York'ta bir köşe başında, gerçekten de Eskimo giyimli beş kişi varsa, Edwards'ın yapmış olduğu beş ayrı açıklama, yüzeysel olarak doğru olsa bile, bu açıklamaların hepsini kapsayan daha derin bir açıklamayı da gerektirir. *Büyük* tesadüfe bakın ki aynı şey, evren için de geçerlidir. Dünyada mevcut olan ekosistemin, birleştirici açıklamalar gerektirecek kadar derin bağlantılarının olması aşikârdır. Edwards'ın Eskimo hikâyesi yerinde bir örnek olmadığı gibi, onun burada bir kategori hatası olduğunu söylemesi de yanlıştır. Olumsallıklar dizisinin tamamı için bir açıklama ileri sürmek, dizenin bizzat kendisini, elemanlarının üstünde ve ötesinde bir şey olarak düşünmemizi gerektirmez. Buradaki problem, hiçbir olumsalın, kendi kendini açıklamamasından kaynaklanır. Ayrıca, onların her birini ayrı ayrı nedenler olarak açıklayabilmenin tek yolu, ilk ve olumsal olmayan bir nedene ulaşabilmekten ileri gelir. Yukarıdaki tren örneğini yeniden düşünelim!

Bu husus, bizi, Edwards'ın açıklamalarını bertaraf edebilecek sağlamlıkta olan son itiraza getirir. Ama buna geçmeden evvel, önden bir uyarıda bulunmamız yerinde olacaktır. Zira Edwards, bu noktadan sonra, aniden argümanın farklı bir biçimine, yani Copleston'ın Russell ile olan meşhur tartışmasında öne sürmüş olduğu Samuel Clarke'ın argümanına geçiş yapar.[36] Edwards, Thomas'ın üçüncü yolunda kullandığı

[36] Aslında Copleston, Leibniz'in yeter sebep argümanının bir versiyonunu

argüman biçiminin bu olduğunu düşündüğünden, ona bu aşamada değinebilmemiz mümkündür.

İfade ettiğimiz gibi, Edwards, beşinci bölüme, "kozmolojik akıl yürütmenin kararlı bir savunucusunun, bu noktada bile teslim olmasının pek olası olmadığını"[37] belirterek başlar ve bu argümanın, Kant tarafından ileri sürülen, varlığın bir yüklem olmadığı yönündeki eleştirisiyle, ters düştüğünü belirtir. Her ne kadar Edwards bu başlık altında ele alınabileceğini düşünse bile, bu konuya, ontolojik argümanın Kant ile ilgili olan kısmında değinmeye çalışacağız.[38] Bu açıdan bakıldığında, Edwards'ın "büyük ağırlık" taşıdığını düşündüğü itiraz, Russell'ın daha önce tartıştığımız itirazıdır; yani, bir açıklamanın işe yaraması için, "bütüncül" arz etmesi gerektiği düşüncesi, açıklamanın ne olduğunu yanlış anlamaktan başka bir şey değildir. Edwards, burada şu sonuca varır: "Daha fazla lafı dolandırmadan, fenomenlerin açıklamaları ya da bu manada bir açıklamaları olduğunu varsaymak, tam da söz konusu noktadan kaçınmak anlamına gelir. . . . Dahası bu, *bariz bir şekilde, konuyla ilgisi olmayan bir çıkarımdır.*"[39]

Bu itiraza, Russell-Copleston tartışmasını ele alacağımız ilerleyen kısımlarda değineceğiz. Bu noktada şunu ifade etmek yeterli olacaktır: Edwards'ın itirazı, normal bilimsel araştırmaların yanı sıra, pratik yaşam için de son derece yerindedir. Kayıp bir çorabı bulamıyor ya da kansere çare arıyorsanız, başarılı olmak için yalnızca birbirine yakın olan birkaç nedensel bağlantıya dikkat etmeniz gerekir. Ancak, herhangi bir şeyin *eksiksiz* bir açıklamasını arıyorsanız, felsefe yapıyorsanız ve özellikle de gerçekten istediğiniz şey hayatınızın daha büyük anlamı hakkında bir şeyler söylemek-

kullanmaktadır. Kozmolojik argümanın bu versiyonunu, 2.3. bölümde ayrıntılı olarak tartışacağım.

[37] Edwards, "A Critique of the Cosmological Argument", 5. bölüm.

[38] Bk. 5.2.4. kısım.

[39] Edwards, "A Critique of the Cosmological Argument", 5. bölüm.

se, zincirdeki her halkayı izlemeniz gerekir; yani, ilk nedene kadar olan *bütüncül* zinciri. Öyleyse, Edwards ve Russell'ın itirazları, istenen sonuca ulaşmaktan uzaktır.

Sonuç olarak Edwards'ın, diğer itirazların başarısız olduğunu kabul ettiği göz önüne alındığında, Thomas'ın argümanına karşıt olarak dikkate değer itirazlar ileri sürmekte başarılı olamadığı sonucuna varabiliriz.

Sonraki birkaç bölümde, esas olarak 1980'ler ve sonrasında ortaya konulan, kozmolojik argümanın olumsallık versiyonuna ilişkin yeni tartışmalara bakmaya çalışacağız. O tarihlerde, Batılı üniversitelerin felsefe bölümlerinin çoğunda, teizme ve onun argümanlarına karşı bir misafirperverlik söz konusu değildir. 1978 yılında, Amerikan Felsefe Derneği'nin bir parçası olarak kurulan Hıristiyan Felsefeciler Derneği, bir değişimin habercisi olarak görülebilir. Bu olaydan bir yıl önce ise Evanjelik Felsefe Derneği kurulmuş ve bu derneğin öncülerinden birisi Norman Geisler (1932-2019) olmuştur. Geisler, 1974 tarihinde yayınlanan ve popüler bir ders kitabı haline gelen, *Philosophy of Religion*[40] isimli eseri içerisinde, Thomasçı argümanın bir versiyonunu savunmuş ve bu argümanı, Hıristiyan çevrelerde, özellikle de sadece Katolik Hıristiyan kolejlerinde ve üniversitelerinde değil, Evanjelik Protestan öğrenciler için de yeniden erişilebilir kılmaya başlamıştır.

Bu girişimin tam anlamıyla hız kazanması, birkaç on yılı bulacaktır. Ancak, her iki kuruluşta bugünlerde, başta Amerikan üniversiteleri olmak üzere, Avrupa ve Avustralya'da da güçlü bir nüfuza sahip olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla, Thomas'ı ve onun argümanını keşfeden ve bunu yeni öğrencilere aktaran, pek çok filozof olmuştur.[41]

[40] Norman Geisler, *Philosophy of Religion*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974).
[41] Tartışma için bk. Stephen Davis, "Recent Christian Philosophy", *Philosophia Christi*, 21, no. 1 (2019): 17-20.

2.1.5.2 Mortimer Adler

Tartışmaya ilişkin olarak kitap uzunluğunda bir açıklama, 1980 yılında, Mortimer Adler (1902–2001) tarafından yapılmıştır. Kendisi Yahudi bir ailede doğmuş olan Adler, Thomas Aquinas'ı, henüz erken yaşlarındayken, entelektüel açıdan çekici bulmuştur. Tanrı'nın hakikatine ilişkin olarak yayınlamış olduğu, *How to Think About God: A Guide for the Twentieth-Century Pagan* isimli eseri, uzun bir arayışın neticesinde ortaya çıkmıştır.[42] [Kitabın başlığında geçen] "Pagan" ifadesi, yazarın, o tarihlerdeki fikir dünyasını yansıtır. Bununla birlikte Adler, eserin yayımlanmasından dört yıl sonra, bir Episkopal[43] olarak vaftiz edilmiş, aynı zamanda Great Books Foundation'ın[44] kurucularından birisi olmuş ve *Encyclopaedia Britannica*'nın[45] yayın kurulunda bulunmuştur.

Kitabının sonlarına doğru, 14. bölümde özetlediği argüman şu şekildedir:

> 1. BİR ETKİNİN VARLIĞI, ETKİN BİR NEDENİN EŞZAMANLI VARLIĞINI VE EYLEMİNİ GEREKTİRİR VE BU NEDENİN VARLIĞINI VE EYLEMİNİ İMA EDER. Bu şekilde ifade edilen nedensellik ilkesi, apaçık bir şekilde doğrudur...
>
> 2. BIR BÜTÜN OLARAK KOZMOS VARDIR. Burada, herhangi bir varoluşsal çıkarımda, öncül olarak vazgeçil-

[42] Mortimer Adler, *How to Think About God: A Guide for the Twentieth-Century Pagan*, (New York: Macmillan, 1980).

[43] Episkopal Kilisesi, Anglikan Birliği'ne bağlı olan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde mevcut olan Protestan kilisesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bayram Polat, "Metodist Kilisesi'nin Kuruluşu, Ayrışması ve Bütünleşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, (Aralık 2007): 405-418. (Çev.)

[44] Merkezi Chicago'da bulunan ve amacı insanların düşünmesine ve fikirlerini paylaşmasına yardımcı olmak olan bir eğitim kuruluşudur. Vakıf, çocuklara ve yetişkinlere yönelik olarak, klasik ve modern edebiyat koleksiyonlarını yayınlar. (Çev.)

[45] İlk baskısı, 1768 yılında İskoçya'da yayınlanan, İngilizce genel kültür ansiklopedisidir. Dünyanın en gelişmiş ve en eski akademik ansiklopedilerinden biri olarak kabul edilir. Çevrimiçi erişim için bk. https://www.britannica.com/ (Erişim: 11. 10. 2023). (Çev.)

mez olan varoluşsal bir iddiayla karşı karşıya kalırız. Benim iddiam, sizin iddianızla aynı kesinliğe sahip olmasa bile, makul bir şüphenin ötesine geçerek, net bir şekilde doğrulanabilir.

3. BİR BÜTÜN OLARAK KOZMOSUN VARLIĞI, RADİKAL BİR ŞEKİLDE OLUMSALDIR; YANİ, SONSUZ OLDUĞU İÇİN, VAROLUŞUNUN ETKİN BİR NEDENİNE İHTİYAÇ DUYMASA BİLE, YINE DE VARLIĞINI SÜRDÜRMEK VE YERİNİ HIÇLİĞE BIRAKMASINI ÖNLEMEK ADINA, VARLIĞINI SÜRDÜREN ETKİN BİR NEDENE İHTİYAÇ DUYAR. Daha önce söylenenlerin ışığında, bu önermenin ne ifade ettiğini anlamakta, hiçbir güçlük bulunmamalıdır. Tek sorun, bunun doğru olup olmasıdır...

4. *Eğer* KOZMOS, YOK OLMASINI ÖNLEMEK İÇİN, VARLIĞINI DEVAM ETTİRMESİNİN ETKİN BİR NEDENİNE İHTİYAÇ DUYUYORSA BU NEDEN, EYLEMLERİNDE DOĞA-ÜSTÜ OLAN VE VARLIĞI NEDENSİZ OLAN BİR DOĞA-ÜSTÜ VARLIK, DİĞER BİR DEYİŞLE, YÜCE VARLIK YA DA TANRI OLMALIDIR. Hiçbir doğal nedenin, varlığı yok edebilecek bir neden olamayacağını ve hiçbir doğal nedenin, mevcudiyetinde ya da eyleminde nedensiz olamayacağını, böylelikle anlayabiliriz. Bu anlayış doğrultusunda, varsayımsal önermenin (yani, EĞER-İSE şeklindeki önermeyi) doğruluğunu, kabul edebilecek bir konuma gelmiş oluruz. Doğal ve doğa-üstü, birbirini dışlayan bir dizi alternatifi temsil ettiğinden, aranan neden doğal olamıyorsa, doğa-üstü olmalıdır.[46]

Adler'in de belirttiği üzere, geriye kalan sorun, üçüncü önermenin doğruluğu ile ilgilidir. Adler, bir sonraki bölümün tamamını buna ayırır. Bu argüman, aslında şu şekildedir: Öncelikle, tüm kozmos hakkındaki *bütüncül* iddiaların, terkip yanılgısından kaçınması gerekir. Parçalarının bir özelliğine

[46] Adler, *How to Think About God*, 136-37. İtalikler ve büyük harflerle yazılı olanlar Adler'e aittir.

dayanarak, bütünün bir özelliği hakkında sonuç çıkaramayız. Öyleyse sorun, bu tür çıkarımların meşru zeminin varlığından geçer ve bunun için iki koşulun yerine getirilmesi gerekir. İlk olarak, bir özellik, tüm parçalarda mevcut olmalıdır. Burada, bunun doğru olduğu açıktır. İkinci olarak, bir özellik, parçalarda ve bütün içinde benzer olmalıdır. Ona göre, burada durum böyle değildir. Tek tek şeylerde bulunan "yüzeysel" olumsallık, kozmosun "radikal" olumsallığından oldukça farklıdır; yani, başka türlü olabileceği anlamında değil, diğer tek alternatifin hiçlik olduğu anlamında radikaldir.[47] Dolayısıyla, bütünün olumsallığını kanıtlamaya yönelik bu seçenek başarısızdır.

Fakat bu husus, Adler'i, ikinci seçeneğe, yani evrenin "varlığının nedeni olmasaydı, hiçbir şeyin var olmayacağını"[48] ima eden, radikal anlamda olumsallık fikrine götürür. Buradan yola çıkılarak, şu sonuca varılabilir:

> Yalnızca mümkün olan bir kozmos, nedensiz bir kozmos olamaz. Varoluşunda radikal bir şekilde olumsallık olan ve bu varoluşun bir nedenine ihtiyaç duyan bir kozmos, doğaüstü bir nedene ihtiyaç duyar; yani, var olan ve yalnızca mümkün olan kozmosu ortadan kaldırmak adına hareket eden, böylelikle yalnızca mümkün bir kozmos için her zaman mümkün olan şeyin gerçekleşmesini önleyen; ve onu mutlak yokluğu veya hiçliğe indirgeyen neden.[49]

Bu argüman, bütüncül olarak evren hakkında bir şeyler öne sürmesi açısından ilgi çekicidir. Dahası, argümanın aşamaları, içerisinde, gerekçelendirilmiş bir terkip argümanını barındırmaz. Bu husus, bizi, bütün bunlar gereksiz gibi görünse bile (ne Aristoteles ne de Thomas bununla ilgilenmemiştir), daha eksiksiz bir sonuca, yani Tanrı'nın daha eksiksiz bir tanımına ulaşmada yardımcı olur. Ancak, böyle bir radikal

[47] Adler, *How to Think About God*, 141. Bu itirazı, daha önce Thomas Aquinas ile ilgili olan bölümde ele almıştık.

[48] Adler, *How to Think About God*, 144

[49] Adler, *How to Think About God*, 144.

olumsallık iddiasında bulunmak için, bütüncül olarak evren hakkında yeterince bilgimiz olmadığı eleştirisine de davetiye çıkarır. Bununla birlikte, çağdaş fizikçiler, kesinlikle şu konuda hemfikirdir: Eğer evren ya da çoklu evrenler büyük bir patlamanın ardından yoktan var oluyorsa, bu radikal bir şekilde olumsal bir hadisedir. Bu açıdan bakıldığında, meşru bir şekilde bütüncül olarak evren hakkında, bir şeyler söyleyebilmemiz mümkün hale gelir.[50]

2.1.5.3 Robert Koons

Son yıllarda, olumsallık argümanının pek çok yeniden ifadesi ya da değiştirilmiş veya güncellenmiş versiyonu ortaya konulmuştur. Teksas Üniversitesi'nde felsefi profesörü olan Robert Koons (d. 1957), tartışmalara geçmek adına, en iyi örneklerden birisidir. Onun "A New Look at the Cosmological Argument" [Kozmolojik Argümana Yeni Bir Bakış] başlıklı makalesi, 1997 yılında, önde gelen [akademik felsefe] dergilerinden biri olan *American Philosophical Quarterly*'de yayınlanmıştır.[51] Kozmosun C olarak ifade edildiği argümanı, şu şekildedir:

1. Zorunlu bir olgunun bütün parçaları kendi başlarına zorunludur.
2. Her olumsal olgunun bütünüyle olumsal bir parçası vardır.
3. Eğer herhangi bir olumsal olgu varsa, C bütünüyle olumsal bir olgudur.

[50] "Bütüncül evren", yani evreni oluşturan bütün olaylar veya şeyler kümesi ile "bir bütün olarak evren", yani tek bir olay veya şey olarak ele alınan evrenin kendisi arasında önemli bir fark vardır. Aristoteles, Thomas ve Adler, bu hususu, açık bir şekilde birincisine atıfta bulunmak için kullanmaktadır. İkincisi hakkında bir şeyler söyleyip söyleyemeyeceğimiz zor bir sorudur, ancak burada yanıt vermemiz gerekmez.

[51] Robert Koons, "A New Look at the Cosmological Argument", *American Philosophical Quarterly 34*, no. 2 (1997): 191-211.

4. Eğer herhangi bir olumsal olgu varsa, C'nin bir nedeni vardır.

5. Her olumsal olgu C ile örtüşür.

6. Dolayısıyla, eğer herhangi bir olumsal olgu varsa, C'nin zorunlu olgu olan bir nedeni vardır.

Bu argüman, klasik olan birçok itirazı bertaraf edecek yapıdadır. Evreni ya da kozmosu, diğerleri arasında olumsal bir olgu olarak ele alır ve bu nedenle terkip sorunlarından mustarip olmaz. Argümanın kendisi, Tanrı'yı sonuç olarak tanımlamak için herhangi bir neden öne sürmez, ancak Koons, bunu Thomas'ın yaptığı gibi, daha sonraki tartışmalarda ele alır. Böylelikle Tanrı'nın uzay ve zamanda olamayacağını, fiziksel olamayacağını ya da fiziksel parçalardan oluşamayacağını ve sadece ölçülemez niteliklere sahip olması gerektiğini gösterir.[52] Ayrıca, özellikle (1) ve (2) numaralı öncüllerde modal [kipli] mantığı kullanır ve bu konuya giriş yapmış olur. Son olarak, belirtildiği üzere, çürüten olarak sonsuz gerilemeye de ihtiyaç duymaz.[53]

Pek tabi ki olası itirazlar olsa bile, Koons makalenin büyük bir kısmında, bu hususları geçiştirmeye çalışır. Bunlardan en bariz olanı, (4) numaralı öncülde öne çıkan, evrensel nedensellik ilkesinin kullanılmasıdır. O, bu hususu, "sağduyu ve bilimin, belirli olayların ve olay sınıflarının nedensel öncüllerini yeniden inşa etmedeki her başarısının doğrulama sağladığı" gerçeğiyle gerekçelendirildiğini belirtmekle yetinir[54] ve bunu reddetmeye yönelik herhangi bir girişimin, radikal bir şüpheciliği de beraberinde getireceğini söyler.[55] Her halükârda, Aristotelesçi/Thomasçı gelenekteki argümanın, bütüncül evrene hitap etmesini sağlamanın bir yolu olması dışında, aslında buna ihtiyacı da yoktur.

[52] Bk. Koons, "A New Look", 200.

[53] Terkip sorunu ve zorunlu varoluş kavramları, Koons'un makalesinde tartışılmaktadır. Bk. Koons, "A New Look", 204.

[54] Koons, "A New Look", 196.

[55] Koons, "A New Look", 197.

İleri Okumalar

Hıristiyan Felsefeciler Derneği ve Evanjelik Felsefe Topluluğu'nun yakın tarihi hakkında daha fazla bilgi için bk. *Philosophia Christi*, 21, no. 1 (2019).

Kozmolojik argümanın Thomasçı versiyonunun birçok güncel örneği vardır. Şunları göz önünde bulundurabilirsiniz: Michael Almeida, *Cosmological Arguments*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, (London: Continuum, 2006), 2. bölüm; Stephen T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 4. bölüm; Edward Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, (San Francisco: Ignatius, 2017), 1. bölüm (Aristoteles'in argümanı için), 4. bölüm (Thomas"ın argümanı için); Bernard Katz ve Elmar Kremer, "The Cosmological Argument Without the Principle of Sufficient Reason", *Faith and Philosophy*, 14, no. 1 (1997): 62-70; Robert Koons, "A New Look at the Cosmological Argument", *American Philosophical Quarterly*, 34, no. 2 (1997): 191-211; Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, (Oxford: Clarendon, 1997); H. G. Hubbeling, "A Modern Reconstruction of the Cosmological Argument", *Communication and Cognition*, 15, no. 2 (1982): 165-71; Brian Leftow, *God and Necessity*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); Barry Miller, *From Existence to God: A Contemporary Philosophical Argument*, (London: Routledge, 1992); Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*, (London: Wiley-Blackwell, 2008); Alexander Pruss, *Infinity, Causation, and Paradox*, (Oxford: Oxford University Press, 2018); Michael Rota, *Taking Pascal's Wager: Faith, Evidence and the Abundant Life*, (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 5. bölüm; John Shepherd, *Experience, Inference and God*, (London: Macmillan, 1975).

Koons'un argümanı için ayrıca bk. "Epistemological Foundations for the Cosmological Argument", *Oxford Studies in*

the Philosophy of Religion içinde, (ed.) Jonathan L. Kvanvig (Oxford: Oxford University Press, 2008), 105-33.

Din felsefesini bir tarihi ve yirminci yüzyılda orta konulan argümanlar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Alan Sell, *The Philosophy of Religion 1875-1980*, (Bristol, England: Thoemmes Press, 1996).

2.1.5.4 Michael Martin

Michael Martin (1932-2015), doktorasını Harvard'da tamamlamış ve Boston Üniversitesi'nde uzun yıllar dersler vermiş bir isimdir. [Martin], geçtiğimiz son elli yıl içerisinde, ateizmin en saygın ve dikkate değer savunucularından birisi olmuştur. 1990 yılında yayınlanan *Atheism* başlıklı çalışmasında, teistik argümanların her birini detaylı bir şekilde ele almış ve aynı zamanda ateizm lehine güçlü bir pozitif argüman da ileri sürmüştür. Ancak daha sonraları, bu argümanın, kötülük problemiyle alakalı bir argüman olduğu ortaya çıkmıştır. Bu eserinde, argümanlara yönelik itirazlarını, neredeyse ansiklopedik bir şekilde ele aldığı için hem genel anlamda din felsefesi içerisinde hem de çalışmamız boyunca önemli bir kaynaktır.

Martin'in kozmolojik argümana dair yapmış olduğu tartışmalar üç bölümden oluşur. Bunlardan ilki, basitçe, Aristotelesçi/Thomasçı argümana yönelik genel itirazları içerir. Daha sonrasında ise, yalnızca Thomas'ın ikinci ve üçüncü yolu ile ilgili bazı spesifik konuları tartışır ve argümanın birkaç güncel versiyonunda bulunan diğer spesifik sorunlarla tartışmayı sonlandırır.

Martin, basit versiyona yönelik itirazlarının, argümanın neredeyse bütün versiyonlarını geçersiz kıldığını iddia eder. Bu durumda, sadece bu itirazlara bakmamız yeterli olacaktır. Zira onun, bu itirazlar dışında, argümanın başarılı olabileceğini kabul etmesi mümkün görünmektedir (aşağıdaki iki kısa pasaj, bu hususu kanıtlar niteliktedir).

Argümanın bu versiyonuyla alakalı olarak, belki de en büyük problem, bir ilk nedeni gösterme konusunda başarılı olsa bile, bu ilk nedenin Tanrı olması gerektiği konusunda pek açık değildir. Çünkü bir ilk nedenin, genellikle Tanrı ile ilişkilendirilen özelliklere sahip olması gerekmez. Örneğin, bir ilk nedenin, sonsuz bilgi ya da iyilik bir yana, büyük bir bilgi ya da iyiliğe sahip olması bile gerekmez. İlk neden, kötü bir varlık ya da evrenin kendisi olabilir. Başlı başına bu problemin kendisi, [kozmolojik] argümanı, Tanrı'nın var olduğu görüşüne destek olarak oldukça kullanışsız hale getirir. Bununla birlikte, en az bir tane daha eşit derecede ciddi bir problem daha vardır.

Argüman, sonsuz bir nedenler dizisi olamayacağını varsayar, ancak bunun neden böyle olması gerektiği konusunda, pek açık davranmaz. Deneyimler, bir ilk nedene, yani, neden olmayan bir nedene sahip nedensel dizeleri ortaya çıkarmaz. Dolayısıyla, sonsuz dizelerin olamayacağı ve bir ilk nedenin, yani, nedeni olmayan bir nedenin olması gerektiği fikri, deneyim tarafından desteklenmemiş olur.

Dahası, sonsuz nedensel dizeler konusunda hiçbir deneyimimiz bulunmaz, ama doğal sayılar gibi, sonsuz dizeler olduğunu bilmemiz mümkündür. Matematikte, sonsuz dizeler olabiliyorsa, nedensellikte neden olamayacağı merak konusudur. Kuşkusuz, nedensel ve matematiksel seriler arasında önemli farklar vardır, ancak bunların tam olarak ne olduğunu gösteren başka argümanlara sahip olmadan, nedenlerin sonsuz bir gerilemesinin olamayacağını düşünmek için hiçbir gerekçe yoktur. Daha sonra ele alacağımız gibi, kozmolojik argümanın bazı yeni savunucuları, tam olarak bu türden argümanlar öne sürmüştür. Ancak başarılı olsalar bile, kendi başlarına ilk nedenin Tanrı olduğunu gösterebilmeleri mümkün değildir.[56]

[56] Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 97.

Bu iki itirazı, daha önce ele almıştık. Birincisi, ilk nedenin Tanrı olup olamayacağı, Aristoteles ve Thomas'dan bu yana, kapsamlı bir şekilde yanıtlanmıştır. İkincisi, sonsuz gerilemenin, yalnızca mümkün olmakla kalmayıp, aynı zamanda fiilen gerçekleştiği de Aristoteles tarafından yanıtlanmıştır. Aslında bu konu, kozmolojik argümanın anahtar noktasına karşılık gelir. Elbette sonsuz gerilemeler mevcuttur,[57] ancak aktüel olarak nedensel olumsallıkların sonsuz bir dizisi, bunda pek bir etkiye sahip değildir. Nitekim Aristoteles'in de öne sürmüş olduğu gibi, sonsuz sayıda olsalar bile, yalnızca ara nedenler var olabilir, ancak bu durumda, herhangi bir ereksel etkiyi üretecek, hiçbir ilk ve başlangıç nedenleri olmayacaktır.

İleri Okumalar

Argümana yönelik diğer itirazlar için bk. Peter Angeles, *The Problem of God*, (Columbus, OH: Charles, 1974); Robin Le Poidevin, *Arguing for Atheism*, (New York: Routledge, 1996); Graham Oppy, *Arguing About Gods*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

2.2 Kelâm Argümanları

2.2.1 İslam Düşüncesinde Ortaya Konulan ve Ek Olarak Birkaç Argüman

Aristoteles'in kozmolojik argümanı, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, maddenin, ezeli ve ebedi olduğunu varsayar.

[57] Burada dikkate değer olan şey, Martin'in bizzat kendisinin de belirttiği üzere, bilebildiğimiz sonsuz gerilemelerin, yalnızca matematikte ortaya çıkmasıdır. Kendisinin de kabul ettiği üzere, aktüel dünyadaki sonsuz gerilemelere ilişkin hiçbir deneyimimiz yoktur. Ancak burada önemli olan nokta, [kozmolojik] argümanın, sadece sonsuz gerilemelere değil, nedensel olumsallıkların sonsuz gerilemelerine de atıfta bulunmasıdır. Bu argümanın kelam formuna ilişkin tartışmalarda, bu noktayı daha kapsamlı olarak ele alacağız.

Dolayısıyla, başlangıçlardan ya da genel olarak evreni oluşturan nedensellik ve hareketin nasıl başladığından bahsetmemize gerek yoktur. Bununla birlikte, bu argüman, Yahudi, Hıristiyan ve sonrasında İslami bağlamlara girdikçe, bu konunun üzerinde düşünülmesi gerekliymiş gibi görünmektedir çünkü her üç teoloji açısından değerli olan yoktan yaratma [*creatio ex nihilo*] doktrini, tam olarak bu konuyla yakından ilgilidir.

Büyük İskender'in MÖ. 323 yılındaki ölümünün ardından, Mısır'da kurulan İskenderiye şehri, imparatorluğunun Arap [coğrafyasındaki] başkenti olmuş, kısa süre içerisinde önem ve nüfus bakımından Roma'dan sonra ikinci sıraya yerleşmiş ve kesinlikle birincil öğrenim ve bilim merkezi haline gelmiştir. [Bu merkez], Helenistik Yunan, Mısır, Yahudi ve Hıristiyan okulları ve nüfus merkezleriyle, kültürlerin inanılmaz bir birleşim noktası olmuştur.

2.2.1.1 John Philoponus[58]

Bu bağlamda, karşımıza ilk olarak Hıristiyan bir teolog ve bilim adamı olan John Philoponus (MS. 490-570) çıkmaktadır.[59] İskenderiyeli Peripatetiklerin ya da Aristotelesçilerin bir parçası olmasına rağmen, birkaç noktada, üstadı olan Aristoteles'i tashih etmiştir. Özgün olarak, *Against Aristotle on the Eternity of the World* başlıklı bir risale kaleme almış, bu ve diğer risalelerinde, aktüel bir sonsuzluğa karşı standart hale gelen ve birkaç yüz yıl sonra İslam filozofları tarafından benimsenen birkaç argüman ileri sürmüştür. Yahudi filozof Maimonides (1135-1204)[60] ve hem Thomas Aquinas hem de

[58] Batılı kaynaklarda bu isimle, İslâm kaynaklarında ise Yahyâ en-Nahvî olarak bilinir. (Çev.)

[59] Bir bilim adamı olarak Philoponus, Aristoteles'in aksine, çağdaş impetus teorisini geliştirmesiyle tanınır.

[60] İslâmî literatürde adı genellikle Mûsâ b. Meymûn veya kısaca İbn Meymûn şeklinde geçer. (Çev.)

Roger Bacon'ın çağdaşı olan Meleksi Doktor,[61] Hıristiyan filozof ve teolog olan Bonaventura (1221-1274) gibi, onlar da Tanrı'nın evrenle nedensel ilişkisine dair yaratılışçı bir görüşü savunmak istemişlerdir.

2.2.1.2 Simplicius

Philoponus'un *Against Aristotle* başlıklı risalesinin 132. fragmanı olarak tanımlanan ilgili bölüm, onun büyük düşmanı ve [bir başka] İskenderiyeli olan Simplicius (490-560) aracılığıyla bize ulaşmıştır.[62] Kilikyalı ve Helenistik bir Yunan olan Simplicius'un kendisi, Platon'un Atina'da [kurmuş olduğu] Akademi'nin son üyelerinden birisidir.[63] Aşağıda, Simplicius'dan [yapmış olduğumuz alıntı], aslında Aristoteles'i, Philoponus'un fragmanı ("kalitesiz bir gevezelik" olarak adlandırdığı) aracılığıyla, dünyanın ezeliliği konusunda yorumlama ve savunma girişimi olarak görülebilir.[64] 132. fragmanın, yalnızca Philoponus'un bir özetini içerdiğine dikkat etmemiz gerekir. O, kitabının tamamında, Aristoteles'in ezeliliğe dair argümanlarını çürütmek ve kendi argümanlarını detaylandırmakla ilgilenir, ancak kısaca şöyle özetleyebiliriz:

> Bu kanıta dair [Philoponus], öncelikle, şu üç aksiyomu varsayar: Aksiyomlardan biri, üretilmek için üretilen şeylerin her biri, zorunlu olarak önceden var olan bir şeye ihtiyaç duyuyorsa . . . bu şeyler daha önce üretilmemişse üretilmeyecektir. İkinci aksiyom, sonsuz bir sayının gerçekte var olmasının ya da herhangi birinin sonsuzu sayarak kat etmesi-

[61] Latince: Doctor Seraphicus. (Çev.)

[62] Bu husus, pek çok antik ve erken Ortaçağ filozofunun metinleri için geçerlidir. Bu metinler hakkındaki bilgimizin büyük bir kısmını Simplicius'a borçluyuz. Philoponus'a muhalif olsa bile, bildirmiş olduğu yaklaşımlar ve alıntılar, sıklıkla doğru olarak kabul edilir.

[63] İmparator Justinianus, 529 yılında, bu okulu kapatmış ve onu İran'a taşınmaya zorlamıştır.

[64] *On Aristotle's Physics* isimli eserinde.

> nin imkânsız olduğu ve herhangi bir şeyin, sonsuzdan daha büyük olmasının ya da sonsuzun artırılmasının imkânsız olduğudur. Üçüncüsü ise şudur: Eğer bir şeyin meydana gelmesi için, biri, diğerinden meydana gelen sonsuz sayıda şeyin, önceden var olması gerekli olsaydı, o şeyin meydana gelmesi imkânsız olurdu.[65]

Bu üç aksiyomu (ikinci aksiyom, aslında üçüncü aksiyomdur), geçmişin ezeliliğine karşı iki argüman halinde özetleyebiliriz: Birincisi, aktüel (yani gerçek dünyada) bir sonsuz olamaz. İkincisi, aktüel bir sonsuz, sonlu artışlarla elde edilemez; yani, artan bir toplama ile ona ulaşılamaz ya da aşılamaz. Bunlar, Hıristiyan, Yahudi ve İslam filozofları tarafından, dünyanın geçmişinin ezeli olduğu, sonlu bir geçmişte var olan bir şey tarafından yaratılmış olduğu, nedensiz bir nedenin var olması gerektiği ve bu nedenin de Tanrı olarak tanımlamamızı sağlayacak özelliklere sahip olduğu önermesini çürütmek için kullanılan standart argümanlar haline gelmiştir. Bu bakımdan bu argüman, kelâm kozmolojik argümanıdır.

Kelâm tartışması boyunca, tekrar tekrar geçerli olacak bir noktayı, en başından açıklığa kavuşturmamız gerekir: Zira şu sorular önemlidir: Aktüel bir sonsuzluğu reddettiğimizde, Tanrı'ya da atıfta bulunmuş olur muyuz? Nitekim O, aktüel bir sonsuzluğa sahip değil midir? Buradaki fark, Tanrı'nın aktüel *sonsuz bir varlık* olmasıdır. Thomas'ın tartışmalarında da gördüğümüz gibi, kozmolojik argümandan çıkan sonuca göre, Tanrı bölünemezdir. O, hiçbir şeyin sonsuz bir bileşimi değildir. Bununla birlikte, eğer evren sonsuz olsaydı, sonluların sonsuzluğu olurdu. Yani, basit bir aktüel sonsuzluk değil, sonlu, olumsal şeylerin veya olayların, aktüel bir *sonsuz bileşimi*

[65] Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, (çev.) Christian Wildberg (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987), s. 144. Philoponus'un eserinin orijinal nüshası kaybolmuştur. Bu eser, başta Simplicius olmak üzere, diğer yazarlardan ve *Against Philoponus* başlıklı bir risale yazan Farabi'den yapılan alıntılara ve referanslara dayanan bir çalışmadır.

olurdu. Dolayısıyla, kelâmda sorulan soruyla, aktüel bir sonsuzun olup olamayacağı sorusu, bütünüyle farklı sorulardır.

2.2.1.3 Kindî

Kelâm argümanının tam haliyle en erken örneği, Ebû Yûsuf Ya'kûb ibn'İş el-Kindî ya da genel olarak basitçe bilindiği ismiyle Kindî (801–873) aracılığıyla, bize ulaşmış olması muhtemel görünüyor. İslam dünyasının erken dönemlerinde yaşanan tartışmalar (Kindî, [Hz.] Muhammed'den iki yüz yıl sonra yaşamıştır), Hıristiyanlığın ilk birkaç yüz yılında kilise babaları arasında yaşanan tartışmalarla oldukça benzerlik gösterir. Tanrı'dan geldiği iddia edilen bir vahiy söz konusu olduğunda, bu vahyin içeriğinin, insan aklının sonuçlarıyla nasıl ilişkilendirileceği [başlı başına bir sorundur]. Özellikle de Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak, yapılan tartışmaların, sadece [erken dönemlerde] değil, günümüze kadar her iki bağlamda da zorluklarla sürdürülmesi, şaşırtıcı değildir.

Kindî, bilim ve felsefeye dost olan halifeler döneminde, İslami öğrenimin merkezi haline gelen ve Hıristiyanlar, Yahudiler ve Helenistik Yunanlıların da dahil edildiği, canlı bir akademik topluluk haline gelen Bağdat'ta dersler vermiştir. Kindî, Aristoteles'in eserleri de dahil olmak üzere, pek çok Yunan bilimsel ve felsefi eserin Arapçaya tercüme edilmesinden sorumlu olan kişidir.

Onun en büyük eseri, İlk Felsefe Üzerine isimli risalesidir. Bu eserde, büyük ölçüde Aristotelesçi bir metafiziğe ve Philoponus'a atıfla, hareketin, aktüel sonsuzluğuna karşı argümanlarıyla değiştirilmiş olan zamansal bir kozmolojik argümanla karşılaşmamız muhtemeldir. [Bu argüman], Philoponus tarafından aktarılanlara çok benzer şekilde, aktüel sonsuzluğa karşı bir argümanla başlar ve bu türden sunulan birkaç argümanla devam eder. Bu argümanlardan sonuncusu ve en niteliklisi şöyledir:

Şimdi de zamanın geçmişte ve gelecekte bilfiil sonsuz olamayacağını başka bir yöntemle açıklayalım. Deriz ki:
Her zaman diliminden önce bir zaman diliminin var olduğu kabul edilse ve kendisinden önce zaman bulunmayan bir noktaya varılsa, (bununla, kendisinden önce başka bir sürecin bulunması imkânsız olan bir dilim demek istiyorum) ve her zaman diliminin ardından sonsuza dek sürüp giden dilimler varsa hiçbir zaman farz edilen [belirlenen] o noktaya varılamayacaktır. Çünkü ulaşılmak istenen noktadan önceki sonsuz zaman, ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Sonsuzdan belirli noktaya kadar olan zaman biliniyorsa, bu bilinen zamandan sonsuza doğru uzanan zamanın da biliniyor olması gerekir. Bu durum, "Sonsuz sonludur" anlamına geleceğinden imkânsız bir çelişkidir.[66]
Şimdi ana argümana geçebiliriz:
Birliğin çokluğa iştirakini sağlayan bu sebep ya kendisinden gelmektedir veya kendi dışında ve ondan farklı bir sebeptir. Eğer kendisinden kaynaklanıyorsa bu, onun bir kısmı olacak ve bu kısım öteki kısımlardan önce bulunacaktır.
Böylece tüm eşyanın cinsi, benzeri ve ortağı olmayan bir sebebinin bulunduğu anlaşılmıştır. Bu sebep daha yüce, daha şerefli ve en başta gelen bir sebeptir ki o, eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün sebebidir. İşte bu sebep ya birdir ya çoktur. Eğer çok ise onda birlik de bulunacaktır, çünkü çokluk birlerin toplamından ibarettir. Öyle olunca o, hem çok hem de birdir. Bu demektir ki çokluk ile birliğin sebebi yine çokluk ve birliktir. O zaman da bir şey kendisinin sebebi olmuş olur. Oysa ki sebep sebepliden başkadır. Bu ise, "Şey, kendisinden başkadır" anlamına geldiğinden

Alfred Ivry, (çev.), *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ish. āq al-Kindī's Treatise "On First Philosophy"*, (*fī al-Falsafah al-Ūlā*), (Albany: State University of New York Press, 1974), s. 74. [Türkçesi: Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", (çev.) Mahmut Kaya, Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 153-154.] Yapılan alıntılarda, doğrudan Arapça çevirilerden yararlanıldığı için, bu eserden faydalanılmıştır. (Çev.)

imkânsız bir çelişkidir. O hâlde ilk sebep ne çokluk, ne de çoklukla beraber birlik halindedir.

Bu durumda geriye, ilk sebebin yalnızca bir olduğu ve hiçbir şekilde kendisinde çokluk bulunmadığı hususu kalıyor. Dolayısıyla da ilk sebebin bir olduğu açıklık kazanmış oluyor.[67]

Bu argüman yoluyla, ilk nedenin kimliğine ilişkin şu sonuçları elde edebiliriz:

Hareketin ilkesi olan sebep; yani hareketin ilkesi olan hareket ettirici etkin (fail) sebeptir. İlk gerçek Bir var oluş hareketinin (yani etkilenmenin) sebebi olduğuna göre o tüm varlıkların yaratıcısıdır. Madem ki ancak birlik vasfı taşıyan şeylerin varlığı söz· konusudur; birlikleri varlıkları demektir; o hâlde her şeyin varlığını sürdürmesi birliğe bağlıdır, birlik ayrılacak olursa varlık hemencecik yıkılıp helak olur. Öyleyse Gerçek Bir, ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir. Bir şey O'nun koruması ve gücü dışında kalacak olsa derhal yıkılıp helak olur.[68]

Buradan yola çıkarak, Aristoteles'in, maddenin ezeliliğini varsayan olumsallık argümanının, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler için uygun olan zamansal bir yaratılış argümanına evriliş hikâyesi, tamamlanmış olur. Aradaki temel fark, sonsuz bir gerilemeye karşı olan kapanış argümanının, aktüel bir sonsuzluğun olamayacağına yönelik bir kanıt haline gelmiş olmasıdır. Bu husus, sonsuz zamanı kat eden bir sebep-sonuç sürecinin, esasında sonsuz bir töz anlamına geleceği ya da şimdi söyleyebileceğimiz gibi, sonsuz bir uzay-zaman evrenini kapsaması gerektiği sonucuna dayanmaktadır.

[67] Al-Kindi, *On First Philosophy*, s. 93-95. [Türkçesi: Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", (çev.) Mahmut Kaya, Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 168-169.]

[68] Al-Kindi, *On First Philosophy*, s. 114. [Türkçesi: Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", (çev.) Mahmut Kaya, Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 183.]

2.2.1.4 Fârâbî ve Saadia ben Yosef[69]

Kelâm argümanı, İslam ve Yahudi düşünürler için bir klasik haline gelmiştir. Aynı zamanda, Bağdat çevresinin iki büyük düşünürü olan Fârâbî (872-951)[70] ve Saadia ben Yosef'de (882-942),[71] bu argümanı görebilmemiz mümkündür. Haham Saadia bin Yosef Gaon (gerçek tam adı budur), bu ilmi topluluğun önemli bir parçasıdır. Yahudi Kutsal Yazılarını Arapçaya çevirmiş ve 933 yılında Yahudiliğin ilk sistematik felsefi teolojisi olan *Articles of Faith and Doctrines of Dogma* kitabını kaleme almıştır.

Onun kelâm [argümanının] versiyonu, Zenon'un paradokslarının bir uyarlamasıyla başlar ve sonsuz bir zamanın kat edilemeyeceğini öne sürerek, bugüne asla ulaşamayacağımız sonucuna doğru ilerler. [Argümanın devamında], bu sonucun saçma olacağı ve bu nedenle zamanın sonlu ve bir başlangıcı olması gerektiği üzerinde durulur. Sonuç olarak, varoluşun yoktan var olamayacağına göre, bir yaratıcının, yani Tanrı'nın var olması gerektiğine ulaşılır.[72]

2.2.1.5 Gazzâlî

İslam filozofları arasında, Kindî'nin metafizik projesine bütünüyle karşı çıkacak olan düşünür, İranlı bir Sünni olan, Ebû Hâmid Muhammed b. el-Gazzâlî'dir (MS. 1058-1111). O, genel olarak felsefeye, özel olarak da Aristoteles'e karşıdır, Çünkü insan aklının bütünüyle hakikate ya da eksiksiz olarak metafiziksel bir sisteme ulaşabileceğini düşünmemektedir.[73]

İslam düşüncesi içerisinde, Feyyûmî veya Saîd bin Yûsuf olarak bilinir. (Çev.)
Bu argüman, birçok yerde bulunabilir, ancak en erişilebilir şekilde ulaşabilmek için bk. Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*.
Bk. Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, (çev.) Samuel Rosenblatt, (New Haven, CT: Yale University Press, 1948).
Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 44-47.
Burada yapılan, "Gazzâlî'nin genel anlamda felsefeye karşı" olduğu iddiasına

Bununla birlikte [Gazzâlî], mantıksal olarak aklımızın kendi başına kavrayabileceği bazı şeylerin olabileceğini ve bunlar arasında, dünyanın ezeliliğine karşı, Yaratıcıya ulaşılabilecek basit bir argüman olabileceğini de düşünür. *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde geçen kelâm argümanını, şöyle özetleyebiliriz:

> Zamansal bir varlığın ezeli bir varlıktan ortaya çıkmasını imkânsız olarak reddediyor olsanız bile, onların mümkün [varlıklar] olduğunu kabul etmek zorundasınız. Zira dünyada geçici fenomenler mevcuttur ve başka bazı olgular da bu olguların nedenidir. Öyleyse, bir dizi zamansal olgunun, başka bir olguya neden olması ve bu serinin *sonsuza kadar* devam etmesi imkânsızdır. Hiçbir akıllı insan böyle bir şeye inanamaz. Eğer bu mümkün olsaydı, Yaratanı [teorilerinize] dâhil etmenin, sizin açınızdan zorunlu olduğunu

karşı bir şeyler söylememiz gerekir. Zira bu cümlenin devamında ifade edilen "Aristoteles'in felsefesine karşı" olduğu iddiası ne kadar doğruysa, ilk cümle ise bir o kadar hatalı ve yoruma açıktır. İnsanların, bazı dini figürler içerisinden felsefeye, yani akletmeye karşıt düşünürler çıkarma çabası, elbette anlaşılabilir bir şeydir. Özellikle de felsefe ve din ya da akıl ve iman gibi konular söz konusu olduğunda, düşünce tarihi boyunca, her iki kavramı bütünüyle birbirine karşıt gören isimler olmuştur. Ancak Gazzâlî'nin gerçekten böyle bir figür olması hatta daha ileri giderek "İslam düşüncesi içerisinde felsefeyi bitiren" kişi olarak iddia edilmesi, yaygın bir aceleci genellemenin ürünüdür. Zira İslam düşüncesi içerisinde, belli başlı felsefi görüşlerin, ancak özellikle de Aristotelesçi felsefî görüşlerin felsefenin bütünüyle özdeşleştirilmesi, hatta bir tutulması, beraberinde bu görüşlere muhalefet edenlerin ya da eleştirenlerin bizzat felsefenin kendisine ya da yazarın ifade ettiği gibi, "genel olarak felsefeye" karşı çıkma olarak algılanmıştır. Gazzâlî'de buna benzer şekilde, Farabî ile İbn Sînâ'nın, başta Aristotelesçi olmak üzere, Grekçe bazı görüşlerine karşı çıkmış ve bu iki filozofa karşı çıkmanın, felsefeye karşı çıkma olarak telakki edilmesine sebep olmuştur. Ancak bugünlerde nasıl ki Platon'a veya Kant'a karşı çıkmak veya onları eleştirmek, nasıl ki felsefeye karşı olmak anlamına gelmiyorsa, bunun da öyle bir şey olması gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin popüler olan felsefeye karşı çıktığı iddiası da böyle bir hatalı çıkarımın ürünüdür. Ancak dikkatli bir okuyucunun fark edeceği gibi, Gazzâlî, "felsefeye karşı" olduğu düşünülen en bilinen eseri *Filozofların Tutarsızlığı*'nda bile felsefi yönteme sadık kalmıştır. Nitekim onun, mantığın ve dolayısıyla felsefenin konusu olan "tehâfüt", yani "tutarsızlık" kavramını bile bu anlamda kullandığı ve bir de mantık kitabı kaleme aldığı unutulmamalıdır. (Çev.)

düşünmez ya da bütün mümkün şeylerin kendisinde Zemin bulduğu Zorunlu Varlığı tasdik ederdiniz.
Dolayısıyla, zamansal olgular dizisinin durduğu bir sınır varsa, bu sınır, Ezeli olarak adlandırılabilir.
Böylelikle zamansal bir varlığın, ezeli bir varlıktan meydana gelebilme ihtimali, onların [öne sürmüş olduğu] temel ilkelerden nasıl çıkarılabileceği kanıtlanmış olur.[74]

2.2.1.6 İbn Sînâ ve İbn Rüşd

Öte yandan Aristoteles'in orijinal argümanını incelemeye devam eden, iki önemli İslam filozofu daha vardır. Zira bu argümanı, genellikle modern tıbbın babası olarak kabul edilen, önemli İranlı matematikçi, bilim adamı ve filozof olan İbn Sînâ'da (980-1037) görebilmemiz mümkündür. İbn Sînâ, ilginç bir şekilde, sonsuz gerilemenin reddiyle uğraşmayı gerekli görmez, ancak *The Proof of the Truthful* [Sıddıkîn Delili] adlı eserinde, bütün olumsal şeyler kümesinin, her halükârda olumsal olacağını ve bu nedenle de onun dışında var olan zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyulacağını savunur.[75] Bununla birlikte, zorunlu varlığın zorunlu olarak [evrenin] neden[i] olması gerektiğini düşünür ve böylelikle mantıksal gerekçelerle, zamansal yoktan yaratılış doktrinini reddeder. Ancak [İbn Sînâ], bunun Kur'an tarafından öğretildiğini düşünmez ve dolayısıyla Yeni Platoncu bir sudûr görüşünü benimser.

Aristoteles üzerine yapılan çalışmaların İslam düşüncesi içerisindeki doruk noktasını, adı genellikle Latince Averroes (11261198) olarak bilinen İbn Rüşd oluşturur. O, Aristoteles, teoloji, tıp, astronomi, fizik, İslam fıkhı ve hukuku, dilbilim ve felsefe de dâhil olmak üzere çalışmalarda bulunan Endülüslü bir düşünürdür. İbn Rüşd, farklı bir İslam filozofu

[74] Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, (original 1095), (çev.) Sabih Ahmad Kamali, (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1958), s. 32.
Özellikle de Duns Scotus bu yorumdan etkilemiştir.

olarak Mağrip İspanyası'nda, başka bir kültürel birleşme noktasının bir parçası olmuştur. Bu kültürel zenginlik Yahudi, Hıristiyan ve İslam düşünürleri gibi, birçok farklı alandan isimleri içerisinde barındırmakla birlikte, bölgenin stratejik konumu, Arapça metinlerin ve yorumların çoğunun, Latinceye çevrilerek, Avrupa üniversitelerindeki tartışmaların bir parçası haline gelmesini sağlamıştır.

İbn Rüşd, Kur'an'la ilgili tutarlılık problemini, çift hakikatli bir teori ortaya koyarak çözmeye çalışmıştır. [Buna göre], felsefe, bize, kelimenin tam anlamıyla metafiziksel hakikati verirken, Kur'an'ın dili olan teoloji ise, sıradan insanlar için alegori işlevi görür ve bu iki hakikat birbiriyle çelişmez. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün kendisi, kozmolojik argümanın metafiziksel öncüllerini, iki basit düzenlilik gözlemi lehine reddetmiş olsa bile, Aristoteles'in ezeli madde anlayışı, onun için bir sorun olmamaktadır: Bunlardan biri, temel bir tasarım argümanı, diğeri ise evrenin hassas ayarına dayanan bir argümandır. Ayrıca İbn Rüşd, [kozmolojik] argümanın, Ortaçağ Parisi'nde bulunan filozoflara aktarılmasında, çok önemli bir rol oynamış ve büyük İslam filozoflarının sonuncusu olmuştur.

2.2.1.7 İbn Meymûn, Bonaventura ve Thomas Aquinas

Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi bu argümanı Yahudi filozof Maimonides'e (1135-1204) aktarması ve onun da bu argümana *Guide for the Perplexed* adlı eserinin 2. kitabında yer vermesi oldukça önemlidir. Hıristiyan teolog Bonaventura 'nın (1221-1274), *Commentary on the Sentences* adlı eserinde bu argümana yer vermesinden[76] ve Paris'te bulunan Thomas Aquinas'ın da kozmolojik argüman hakkındaki bilgileri ondan almasından, bu etki anlaşılabilir. O,

[76] Bk. Bonaventura , *Sentences*, II, D.1, 1, 1, 2.

İbn Sînâ'nın görüşlerinden çokça istifade etmiştir, ancak İbn Rüşd'ün şerhlerinden, daha fazla yararlanmıştır.

Thomas, bu noktada da Aristoteles'in sadık bir öğrencisi olduğunu kanıtlar ve ezeli bir dünyanın olasılığına karşı bu argümanı reddeder. O, yalnızca Yaratılış 1'e değil, özellikle de İbraniler 11:3'e dayanarak, zaman içerisinde yaratılışı bilebileceğimizi savunur: "Evrenin Tanrı'nın buyruğuyla yaratıldığını, böylece görülenlerin görünmeyenlerden oluştuğunu iman sayesinde anlıyoruz." Thomas, bu argümanı aktüel bir sonsuzluğa karşı yapılabilecek hiçbir mantıksal ya da felsefi argüman olmadığı yönündeki pozisyonunu doğrulamak için kullanır; yani bu konuyu, yalnızca Yaratıcı'dan gelen doğrulanmış bir vahiy temelinde bilebiliriz.

Onun, spesifik olan bu karşıt argümanı, birkaç eserinde bulunabilir, ancak en kapsamlı olarak *Summa contra Gentiles* isimli çalışmasında yer alır. Thomas'ın argümanı olumsal şeylerin ne ezeliliğinin ne de ebediliğinin, felsefi argümanlarla kanıtlanamayacağına ilişkindir.

Makale-1:

Tanrı'dan başka hiçbir şey ezeli değildir...

5. İtiraz: Dahası, hiçbir şeyin Tanrı'ya eşit olamayacağı aşikârdır. Ama dünya, her zaman var olmuş olsaydı, zaman bakımından Tanrı'ya eşit olmuş olurdu. Bu nedenle dünyanın her zaman var olmadığı açıktır.

5. İtiraza Yanıt: Dünyanın, her zaman var olduğunu varsaysak bile, ezelilikte, Tanrı'ya eşit olmuş olmazdı. Çünkü Tanrısal Varlık, ardışık olmaksızın, aynı anda her şeydir, ama dünya için durum bunun tam tersidir.

Makale-2:

Şöyle yanıtlayabilirim: Dünyanın her zaman var olmadığına, yalnızca imanla inanırız ve bunu hiçbir kanıtla ispatlayamayız . . . . Bu, ancak ilahi irade [veya] imanın dayandığı vahiy yoluyla ortaya konabilir. Bu nedenle, dünyanın var olmaya başlaması, bir iman konusudur, ama kanıtlamanın ya da bilimin konusu değildir...

2. İtiraz: Bundan başka, eğer dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını söylemek gerekiyorsa, ya hiçlikten ya da bir şeyden yapılmış olması gerekir. Ama bir şeyden yapılmamıştır; aksi takdirde, dünyanın maddesi, dünyadan önce gelmiş olurdu...

6. İtiraz: Ayrıca, eğer dünya her zaman varsa, bunun sonucu, sonsuz günlerin, bugünden önce gelmesi olacaktır. Ama sonsuz bir ortamda [günlerin] geçmesi mümkün değildir. Bu nedenle, açıkça yanlış olacağı gibi, bugüne asla ulaşmamış olmamız gerekirdi.

2. İtiraza Yanıt: Dünyanın ezeli olduğunu söyleyenler, dünyanın yoktan var edildiğini değil, Tanrı tarafından yoktan var edildiğini söylerler...

6. İtiraza Yanıt: [Bir günden diğerine] geçiş, her zaman dönemden döneme olarak anlaşılır. Hangi geçmiş günü seçersek seçelim, ondan, günümüze kadar geçebilecek sonlu sayıda gün vardır. İtiraz, iki uç nokta verildiğinde, sonsuz sayıda ortalama terim olduğu fikri üzerine kuruludur.[77]

2.2.1.8 Hamza Tzortzis

Kelâm argümanı, İslam felsefecileri arasında, günümüzde de kullanılmaya devam edilmektedir. Hamza Tzortzis'in *The Divine Reality* adlı eseri, güncel olarak, buna verebileceğimiz örneklerden biridir.[78] Kendisi, argümanını, 52:35-36. ayetlerde verilen seçeneklere dayandırdığı için Kur'an'ın argümanı olarak isimlendiriyor olsa bile, bu argümanın, Kur'an'dan

[77] Aquinas, Summa contra Gentiles, 1.46.1-2. Makale içerisinde değinilen noktaya dikkat etmemiz gerekir. Zira Makale-2, imanla bilmenin, Kutsal Yazılar'dan bilmek olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, Kutsal Yazılar'a dayandırılan ilahi vahiy içinde, öne sürülmesi gereken bir apoloji bulunmalıdır. Bu husus, "imanla bilmenin", son zamanlarda körü körüne kabullenme anlamını taşıdığı klasik anlamdır.

[78] Hamza Tzortzis, *The Divine Reality: God, Islam and the Mirage of Atheism*, (San Clemente: FB Publishing, 2016).

bütünüyle ayrı olarak, insan aklının kullanabileceği bir argüman olduğu aşikardır:

(1) Evren sonludur.

(2) Sonlu şeyler, yoktan var olabilir, kendi kendilerini yaratabilir, nihayetinde yaratılmış bir şey tarafından veya yaratılmamış bir şey tarafından yaratılmış olabilir.

(3) Yoktan var olamazlar, kendilerini yaratamazlar ya da yaratılmış bir şey tarafından nihai olarak yaratılamazlar.

(4) Dolayısıyla, [kendisi yaratılmayan] bir şey tarafından yaratılırlar.[79]

Mevcut durumda bu argüman, Kindî'den etkilenen ve sebepsiz bir sebep sonucuna varmak için diğer seçenekleri ortadan kaldıran klasik geleneği devam ettirir. Bu argüman, hiçlikten yaratılışı kanıtlamaya yönelik zamansal bir argümandır ve bu nedenle de aktüel bir sonsuz evrenin imkânını olumsuzlayan bir önerme tarafından desteklenir. (1). Öncülün alt argümanı, Philoponus'dan bu yana gördüğümüz klasik argümanlardan biridir: "Evren gerçektir ve soyut olan fiziksel şeylerden oluşur. Ayırt edinilebilen sonsuzluk, gerçek dünyada var olamayacağına göre, evrenin sonsuz olamayacağı sonucuna ulaşılır ve buradan da evrenin sonlu olduğu ve sonlu olduğu için de bir başlangıcı olması gerektiği anlamı çıkarılır."[80] Öyleyse, argümanın asıl ağırlığı, ilk üç olası açıklamayı eleyerek, dördüncü açıklamayı en iyi açıklama olarak bırakmaktan ileri gelir. Peki, yokluktan [varlığa] ulaşılabilir mi?

> Bir şeyin yoktan var olabilmesi için en azından bir tür potansiyele ya da nedensel koşullara sahip olması gerekir. Hiçbir şey, her türlü nedensel koşul da dâhil olmak üzere her şeyin yokluğu olduğuna göre, hiçbir şey, yokluktan ortaya çıkamaz...
>
> Bu argümana yönelik yaygın bir itiraz, kuantum vakumunda parçacıklar ortaya çıktığı için, evrenin de yoktan var

[79] Tzortzis, *The Divine Reality*, s. 78.
[80] Tzortzis, *The Divine Reality*, s. 80.

olabileceğidir. Bu iddia, kuantum boşluğunun hiçbir şey olmadığını varsayar. Ancak bu doğru değildir. Kuantum boşluğu bir şeydir; yani mutlak bir boşluk değildir ve fizik yasalarına uyar. Kuantum boşluğu geçici bir enerji halidir. Yani hiçbir şey değildir, fiziksel bir şeydir.[81]

Öyleyse kendi varlığının nedeni olmuş olabilir mi? Elbette bu husus, çelişkili bir durumdur: Zira aynı anda hem var olması hem de var olmaması gerekir. Kendisinin neden olduğu bir şey tarafından mı yaratılmıştır? Bu [soru], yalnızca argümanın ileri gitmesinin önüne geçer ve başlangıçtaki soruyu yanıtsız bırakır. Bundan dolayı, Tzortzis'e göre, evrenin nihai olarak yaratılmamış bir varlık tarafından, zaman içinde ve hiçlikten yaratıldığı sonucuna ulaşmamız gerekir. Tzortzis, bu argümanı, [evren] eğer yaratılmamışsa; onun nedeninin ebedi, aşkın, [her şeyi] bilen, güçlü ve irade sahibi olması gerektiğini göstermek için, klasik çizgiler doğrultusunda devam ettirir.

İleri Okumalar

Yeni başlayanlar için, Frederick Copleston'un *A History of Philosophy* (Londra: A&C Black, 2003) adlı kitabının ikinci cildinin dördüncü bölümünde bulunan İslam ve Yahudi felsefesine genel bakış kısmını önerebilirim. Bu eser, özellikle Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan filozofların etkileşimini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

William Lane Craig'in *The Kalam Cosmological Argument* (New York: Macmillan, 1979) adlı kitabının 1. bölümü, konuyla ilgili olarak biraz daha derin, ancak kapsamı daha sınırlı bir çalışmadır. Zira bu bölüm, Kindî, Saadia (Yahudi filozof) ve Gazzâlî üzerine odaklanmaktadır.

İslam felsefesi üzerine kapsamlı bir çalışma için bk. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A History of*

[81] Tzortzis, *The Divine Reality*, s. 81.

Philosophy Without Any Gaps, (Oxford: Oxford University Press, 2016).

Brill'in çevrimiçi İslam Ansiklopedisi'ndeki ilgili makalelere de göz atabilirsiniz, (ed.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs, 2. baskı. (Leiden: Brill, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2

Kelâm argümanı üzerine kapsamlı bir bibliyografya, William Lane Craig ve James Sinclair'in "The Kalam Cosmological Argument" adlı makalesinde bulunabilir. Bk. *The Blackwell Companion to Natural Theology*, (ed.) William Lane Craig ve J. P. Moreland, (Chichester, Birleşik Krallık: Wiley-Blackwell, 2009).

Philoponus hakkında daha ileri düzey tartışmalar için, Richard Sorabji'nin editörlüğünü yaptığı, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987) adlı mükemmel kitabına, ancak özellikle de benim yazdığım "Infinity and the Creation" isimli makaleye bakabilirsiniz.

Simplicius'un Philoponus'a verdiği yanıt için bk. Simplicius, *On Aristotle Physics*, 8.1-5, (çev.) Istvan Bodnar, Michael Chase ve Michael Share (Londra: Bloomsbury Akademik, 2012).

Kindî'nin *On First Philosophy* adlı kitabının tam metni ve kapsamlı yorumu için bk. Alfred Ivry, *Al-Kindīs Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ish. āq alKindī's Treatise "On First Philosophy"*, (*fīal Falsafah al-Ūlā*), (Albany: State University of New York Press, 1974).

Farabi hakkında daha fazla bilgi için bk. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Muhsin Mahdi tarafından yazılan giriş ve tercümeyle, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001).

Saadia hakkında bilgiler için bk. Gyongyi Hegedeus, *Saadya Gaon: The Double Path of the Mystic and Rationalist*, (Leiden: Brill, 2013). Saadia hakkında daha genel bir bakış

açısı için ayrıca bk. William Bacher, "Saadia B. Joseph (Sa'id al-Fayyumi)", *Jewish Encyclopedia*, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12953-saadia-b joseph-sa-id-al-fayyumi.

İbn Sînâ ve argümanı hakkında daha fazla bilgi için bk. Peter Adamson, "From the Necessary Existent to God", *Interpreting Avicenna: Critical Essays* içinde, (ed.) Peter Adamson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 170-89.

2.2.2 William Lane Craig

Günümüzde, kelâm argümanının yeniden canlandırılması adına, hiç kimse William Lane Craig (d. 1949) kadar etkili rol oynamamıştır. Bu argüman, onun, 1977 yılında Birmingham Üniversitesi'nde John Hick'in danışmanlığında tamamladığı ve 1979 yılında *The Kalam Cosmological Argument* adıyla yayınlanan doktora tezinden bu yana pek çok yayında tekrarladığı bir konu olmuştur.[82] Craig'in argümana olan ilgisi, Stuart Hackett'ın 1957 tarihinde yayınlanan *The Resurrection of Theism* adlı kitabında, kelâmı ufuk açıcı bir şekilde kullanmasıyla birlikte başlamıştır.[83]

Craig'in argümanının kısa ve basit bir açıklamasını, şu şekilde verebiliriz:

1. Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır.
2. Evren var olmaya başlamıştır.
3. O hâlde evrenin bir nedeni vardır.[84]

İlk öncülle ilişkili olarak argüman, yalnızca birkaç sayfadan oluşur. Craig, bir şeyin yoktan var olamayacağının, sezgisel olarak [herkese] açık olduğunu düşündüğü için, çok

[82] William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, (New York: Macmillan, 1979).

[83] Stuart Hackett, *The Resurrection of Theism*, (Chicago: Moody Press, 1957). Bu kitap, 2009 yılında Wipf & Stock ve daha birçok başka yayınevi tarafından yeniden basılmıştır.

[84] Hackett, *Resurrection of Theism*, s. 63

az savunmada bulunur, zira tek alternatif şu görüştür: Hiçbir şey, hiçbir şeyden var olamaz!

Öte yandan Craig, bu konuyu, kısaca iki şekilde savunmaya çalışır: Birinci olarak bu argüman, empirik olgulardan yola çıkılarak oluşturulan bir argümandır. "Sürekli olarak doğrulanan ve asla yanlışlanmayan nedensel önerme, deneyimin sağladığı en güçlü desteğe sahip empirik bir genelleme olarak alınabilir."[85] İkincisi ise, bu argüman formu, nedensellik kategorisinin a priori doğasına dayanır; yani, "kategoriler hakkında spekülatif bilgilere sahip olduğumuzdan dolayı, onları duyu deneyimi alanıyla sınırlandıramayız."[86] Nitekim dünya hakkında edindiğimiz maksatlı ve özbilinçli düşüncelerin, onlar olmadan gerçekleşebilmesi, pek mümkün değildir.

Argümanın ikinci öncülü ise, daha farklı bir konudur. Zira Craig'in bu öncülü savunduğu kısım, onun kitabının üçte birinden fazlasında yer bulur. Bununla birlikte, bu savunma, aktüel bir sonsuzun imkânsızlığı argümanı ve ardışık toplama yoluyla aktüel bir sonsuz oluşturmanın imkânsızlığı argümanı olmak üzere, daha önce ifade ettiğimiz iki argümandan oluşur. Bu argümanların her ikisinin de ortak noktası, matematiksel veya potansiyel sonsuzlar arasındaki kritik ayrıma (özellikle büyük Alman matematikçi Georg Cantor tarafından tanımlandığı şekliyle) dayanmalarından ileri gelir; yani, bu gerçek dünyada gerçekten var olan aktüel dünya veya aktüel sonsuzlar (eğer mevcutlarsa).[87]

[Craig'in öne sürmüş olduğu] ilk felsefi argüman, aktüel sonsuzun, saçmalığına dayanır: "İddia edeceğim şey, aktüel sonsuzun, matematiksel alanda verimli ve tutarlı bir kavram olmasına rağmen, matematiksel dünyadan gerçek dünyaya tercüme edilemeyeceğidir, nitekim bu, sezgisel olmayan saç-

[85] Hackett, *Resurrection of Theism*, s. 145.
[86] Hackett, *Resurrection of Theism*, s. 146
[87] Craig'in bu konu hakkındaki tartışmaları için bk. *Kalam Cosmological Argument*, 65-69.

malıkları içerisinde bulunduracaktır."[88] Craig, burada, bir dizi geleneksel olan örnek kullanır, ancak çalışmalarında en sık kullandığı örnek, ilk olarak on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında yaşamış büyük Alman matematikçi David Hilbert tarafından öne sürülen, "Hilbert'in Oteli" örneğidir. Sonsuz odası olan ve hepsi dolu olan bir otelin olduğunu düşünelim. Otel sahibi, yeni bir potansiyel misafir geldiğinde, onu memnuniyetle karşılar ve birinci odadaki misafiri ikinci odaya, daha sonrasında ise birinci odadaki misafiri üçüncü odaya taşındığı için, artık boş olan birinci odaya onu yerleştirir ve bu süreç, bütün sonsuz misafirler odalara yerleşene kadar devam eder. Bu noktada, sonsuz sayıda yeni misafirin geldiğini varsaymaya devam ettiğimizde, otel sahibi, artık bir numaralı odadaki misafiri iki numaralı odaya, iki numaralı odadakini dört numaralı odaya, üç numaralı odadakini altı numaralı odaya taşır ve bu şekilde, yine devam eder. Böylelikle, sonsuz sayıda mevcut misafir, hâlihazırda sonsuz sayıda çift sayılı odayı işgal etmiş olur ve otel sahibi adına her şeyin yolunda gitmesi için, yeni gelen sonsuz misafir, boş olan tek sayılı odaların sonsuzluğuna taşınır.[89]

Öyleyse buradaki asıl problem, bu durumun, aritmetiğin temel bir kuralını ihlal etmesinden iler gelir. Yani, aynı sayılarla yapılan aynı hesaplamaların, her zaman aynı sonucu vermesi gerekir. Ancak burada işlerin pek yolunda gitmediği açıktır. İlk senaryoda, sonsuz eksi sonsuz 1'e eşittir, ama ikinci senaryoda ise, sonsuz eksi sonsuz, eşittir yine sonsuzdur.

Elbette bu [hesaplama], akıl almaz derecede mantık dışıdır. Gerçek dünyada, eğer bütün odalar doluysa, misafirlerin odaları dolaşması, bir odaya yer açmayacaktır. Ancak matematiksel olarak sonsuzluğun özellikleri göz önüne alındığında,

[88] 5Craig, *Kalam Cosmological Argument*, s. 69.

[89] Bk. Craig, *Kalam Cosmological Argument*, 84. Bu örneklendirme, ilk olarak 1924 senesinde, Hilbert tarafından verilen "Über das Unendliche" dersinde tanıtılmış ve ardından George Gamow'un 1947 tarihinden yayınlanan *One Two Three... Infinity* adlı kitabında popüler hale getirilmiştir. (Londra: Macmillan, 1946).

hikâyedeki bütün yer değişiklikleri, mükemmel bir şekilde akla uygun görünür. Bu ve benzeri örneklerden hareketle Craig'de Hilbert gibi, aktüel sonsuzun gerçekte var olamayacağı sonucuna varır.[90] Bu bakımdan sonsuz odalı bir oteli kavramsallaştırabilsek bile, inşa edebilmemiz mümkün değildir.

[Craig], ikinci felsefi argümanında, aktüel bir sonsuzluğun, ardışık toplama ile oluşturulamayacağını öne sürer. Peki, bunun gerekçesi nedir?

> Bunun gerekçesi, eklenen her öğe için her zaman bir tane daha eklenebilmesinden ileri gelir. Bu nedenle, kişi, asla sonsuza ulaşamaz. Birinin inşa ettiği şey, yalnızca potansiyel bir sonsuzdur, her yeni eleman eklendikçe büyüyen ve büyümeye devam eden belirsiz bir koleksiyondur. Meseleyi görmenin bir başka yolu da $\aleph_0$'dan [sonsuz doğal sayı serisindeki eleman sayısı] hemen önce gelen bir öncül olmadığını hatırlamak olabilir. Bu nedenle, $\aleph_0$'a ardışık toplama veya sayma yoluyla asla ulaşılamaz, çünkü bu, $\aleph 0$'ın bir öncülünden diğerine hemen geçmeyi gerektirir. *Argümanın herhangi bir zaman faktörü ile ilgisi olmadığına dikkat etmesi gerekir.* Nitekim bazen, yanlış bir şekilde, aktüel bir sonsuzun ardışık toplama yoluyla oluşturulamamasının nedeninin, yeterli zamanın olmaması olduğu iddia edilir. Ancak bu husus, konunun tamamen dışındadır. İlgili zaman ne olursa olsun, aktüel sonsuzun kendi doğası gereği, ardışık ekleme yoluyla, aktüel sonsuz tamamlanamaz. Kişi ne kadar çok öğe eklemiş olursa olsun, her zaman bir tane daha ekleyebilir. Potansiyel bir sonsuz, herhangi bir miktarda ardışık ekleme ile aktüel bir sonsuza dönüştürülemez, zira bunlar, kavramsal olarak farklı şeylerdir.[91]

Craig, bu hususla ilgili, empirik olarak doğrulanmış olan iki bilimsel gelişmeyi, konuya dahil eder. Bunlardan birincisi, 1929 yılında Hubble tarafından ölçülen evrenin genişleme-

[90] Craig, *Kalam Cosmological Argument*, s. 87.
[91] Craig, Kalam Cosmological Argument, s. 104.

si ve 1965 yılında başlayan büyük patlama modelleriyken, ikincisi ise, termodinamiğin yasalarıdır. Craig'e göre, her iki bilimsel olgu, evrenin mutlak bir başlangıcı olduğuna, yani zaman içinde sonlu bir süreye sahip olduğuna dair bilimsel kanıtlardır.[92]

Craig'in argümanına verilen yanıtlar, neredeyse istisnasız olarak, matematiksel olasılıklar ve/veya imkânsızlıklarla ilgili iddialar olmuş ve yine neredeyse her zaman, aynı yanıt verilmiştir: Matematiksel, kavramsal ya da potansiyel argümanlar, gerçek dünyanın metafiziğiyle ilişkili olarak anlamsızdır. Bu noktada, güncel bir örneğe bakmamız yerinde olacaktır.

2.2.3 James East

Pek tabi ki bu argümana karşı, her yönden getirilen pek çok güncel itiraz bulunmaktadır.[93] Bu itirazların çoğu, Philoponus ve Simplicius'a kadar uzanan, aktüel bir sonsuzluğa karşı sunulan argümanla ilgilidir. Western Sydney Üniversitesi'nde halen bir matematikçi olan James East (d. 1980), Craig'in akıl yürütmesinin sonlu sayılar için geçerli olduğunu, ancak transfinit[94] ve sonsuz sayılara uygulanamayacağını savunmuştur. Onun sonuçla başlayan argümanı şu şekildedir:

> Eğer sonsuz aktüel toplamlar mevcut olsaydı, doğal olarak sonlu toplamlar tarafından paylaşılmayan özelliklere sahip olacaklardı. Açık bir örnek olarak [genellikle şu verilir:] Eğer kişi, aktüel bir sonsuz toplamlar boyunca, sabit bir hızda saymaya kalkışırsa, bunu asla bitiremezdi (ve bu husus, aynı zamanda, günler gibi soyut şeylerin gelecekteki

[92] Craig'in bu konuyla ilgili olarak sunduğu tartışmalara ve daha fazla detay için bk. *Kalam Cosmological Argument*, s. 137-40.

[93] Tartışmanın her iki tarafına ilişkin kapsamlı bir tartışma için bk. William Lane Craig ve Quentin Smith, Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology, (Oxford: Clarendon, 1993).

[94] Sonlu sayılardan daha büyük olmaları anlamında "sonsuz" sayıları ifade etmek için George Cantor tarafından öne sürülmüştür. (Çev.)

> sonsuzluğu gibi, potansiyel sonsuz toplamlar için de geçerlidir). Hilbert'in Oteli'nin hikâyesi, aktüel sonsuz toplamları sonlu olanlardan ayıran, başka bir özelliğe daha atıfta bulunur. Sonsuz bir nesne toplamından, sonsuz bir alt toplamının çıkarıldığını bilmek, kaç nesnenin kaldığını belirlemeye izin vermez. Ancak bu özelliğin kendisi, aktüel sonsuz toplamaların, imkânsız olduğu anlamına da gelmez.[95]

East'in değindiği nokta, sonlu toplamlarda, toplama ve çıkarmanın normal kurallarına ya da teoremlerine uyulduğudur. Ancak Craig'in Hilbert'in Oteli örneğinde, iki özdeş çıkarma işlemi iki farklı sonuç vermektedir. Craig, bu anomali yoluyla, aktüel sonsuzların saçma olduğu sonucuna varır. Fakat East'e göre çıkarması gereken sonuç, teoremlerin, yalnızca sonlu sayılar için geçerli olduğu ve transfinit sayılara uygulanamayacağıdır. Dolayısıyla Craig, Hilbert'in Oteli gibi örneklere dayanarak, aktüel sonsuzlar hakkında herhangi bir sonuca varma hakkına sahip değildir.

2.2.4 Andrew Loke

Kelâm argümanının günümüzdeki savunucuları arasında, halen Hong Kong Baptist Üniversitesi'nde görev yapan Andrew Ter Ern Loke (d. 1975) da bulunmaktadır. O, *God and Ultimate Origins* adlı kitabında, özgün bir kozmolojik argüman ileri sürmekle beraber, yine de kelâm geleneği içinde kalır ve James East de dahil olmak üzere, çeşitli eleştirmenlere yanıt vermeye çalışır.[96] Loke, hem Thomasçı argümanın hem de kelâmın tüm avantajlarına sahip olan, ancak her ikisinin de olası tuzaklarından kaçınan bir argüman önerir. Onun "özgün" argümanı şu şekildedir:

[95] James East, "Infinity Minus Infinity", *Faith and Philosophy*, 30, no. 4 (2013): 433.

[96] Andrew Loke, *God and Ultimate Origins: A Novel Cosmological Argument*, (Cham, Switzerland: Springer Nature, 2017).

(1) Şu varlıklar mevcuttur: (i) zamansal bir nedensel dizenin elemanları olan ve (ii) var olmaya başlayan.
(2) Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır.
(3) Şu özelliklere sahip bir varlık varsa: (i) zamansal bir nedensellik dizenin elemanı olan ve (ii) var olmaya başlayan, nedensiz bir X varlığı vardır.
(4) Nedensiz ve başlangıcı olmayan bir X vardır (1, 2 ve 3'ten).
(5) Eğer X, nedensiz ve başlangıçsızsa, ondan önce hiçbir şey mevcut değildir ve dolayısıyla o bir İlk Nedendir.
(6) X, bir İlk Nedendir (4 ve 5'ten).[97]

Bu argüman, zamansal olarak ilk olanın bir nedenine varmak için, olayları zamanda geriye doğru takip etmek anlamında bir kelâm argümanı olarak tasarlanmıştır. Kapanışı, aktüel bir sonsuzluktan ziyade zamansal olsa bile, sonsuz bir gerilemeyi reddetmeye bağlı olması bakımından Thomasçı bir argümandır. Craig'in iki uçlu aktüel sonsuz olumsuzlamasına katılmakta ve aslında bu yaklaşımı, güncel itirazlara karşı savunmaktadır. [Loke, argümanının ilerleyen kısımlarında], bizim temel kaygılarımızdan biri olan East'in argümanını ele alır ve ona yanıt verir.

İlk olarak, East'in sunduğu türden bir yanıt hiçbir şekilde somut olan aktüel sonsuzlukların mümkün olduğunu kanıtlamaz. Matematiksel olarak mümkün olanın, her zaman metafiziksel olarak mümkün olmadığı unutulmamalıdır. Örneğin, $x^2 - 4 = 0$ şeklindeki ikinci dereceden denklemin "x" açısından matematiksel olarak tutarlı iki sonucu olabilir: 2 veya -2. Ancak [buradaki] soru, "bilgisayarı eve kaç kişi taşımıştır?" şeklindeyse, cevap "-2" olamaz, zira somut dünyada, "-2 kişinin" bir bilgisayarı eve taşıması metafiziksel olarak imkânsızdır. Dolayısıyla, "-2 kişi" yerine "2 kişi" sonucu, yalnızca matematiksel denklemlerden değil, aynı zamanda metafiziksel değerlendirmelerden de türetilmiş

[97] Loke, *God and Ultimate Origins*, s. 93-9.

olur, yani "-2 kişi", bir bilgisayarı eve taşıyacak nedensel güçlerden yoksundur. Bu da bize, metafiziksel değerlendirmelerin, matematiksel değerlendirmelerden daha temel olduğunu gösterir.[98]

Hiç kuşku yok ki buradaki tartışma sürdürülebilir. Zira özellikle de şu soru önemlidir: Loke'un argümanına atıfta bulunarak, yukarıda bulunan (3) numaralı öncül daha fazla savunulabilir mi?[99] Bununla birlikte, şu iki husus açık görünmektedir: Birincisi, gerçek-dünya meseleleri söz konusu olduğunda, matematiksel veya kavramsal olasılıklar, metafiziksel olasılıklara boyun eğmek zorundadır. Bu husus, mantık ve gerçeklik arasında hiçbir bağlantı olmadığı anlamına gelmez. Yalnızca insan aklının, matematiksel olanlar da dahil olmak üzere, gerçek dünyada fiilen var olmayan olasılıkları kavramsallaştırabileceğini ima eder; yani, bunların nedensel bir etkinliği yoktur.

İkinci olarak, bu açıklamaların içerisindeki hiçbir şey, aktüel sonsuzların mümkün *olduğunu* göstermez. Hem East hem de Loke bunu açıkça ifade etmektedir. East, yanıt olarak şunu ileri sürer:

> Loke'un burada söylediği her şeye genel olarak katılmakla birlikte, makalemde somut aktüel sonsuzlukların mümkün olduğunu iddia etmeye çalışmadığımı, daha ziyade bunların olasılığına karşı belirli bir argümanın (Craig'in argümanı) kusurlu olduğunu öne sürdüğümü iddia etmiş. Ben olsam, "'-2 kişi, bir bilgisayarı eve taşıyacak nedensel güçlerden yoksundur" demek yerine, "-2 kişi"nin hiçbir anlam ifade etmediğini söylerdim. Ayrıca, metafiziksel mülahazaların, bazen, belirli matematiksel olasılıkları dışlamaya yardımcı olabileceğini, ancak bunun her zaman geçerli olmadığını da buna eklerdim; nitekim örneğin, bilgisayarı eve taşıyan kişi

[98] Loke, *God and Ultimate Origins*, s. 55-56. Loke, bu argümanı, East'a karşı spesifik olarak metafiziksel açıdan münazara eder.

[99] Loke'un *God and Ultimate Origins* kitabının 3.4 bölümde söylediklerinin çok daha ötesine giderek.

sayısı, $x^2 - 3x + 2 = 0$'ı sağlıyorsa, her iki matematiksel olasılık da ($x = 1$ ve $x = 2$) metafiziksel olarak mümkündür. Ancak Loke'un burada söylediği hiçbir şey, Craig'in argümanının hatalı olduğu yönündeki görüşümü çürütmek bir yana, Loke'un benim görüşümü çürüttüğünü iddia edip etmediğinden bile emin değilim. Makalemde açıkladığım gibi, Craig'in argümanı, yanlış bir varsayıma dayanmaktadır: Sonsuz toplamlar mümkün olsaydı, "sonsuz bir toplamdan sonsuz sayıda nesne çıkarılmıştır" ifadesi, kalan nesnelerin sayısını hesaplamak için yeterli bilgi olurdu.[100]

Loke, buna, ana noktasını tekrar vurgulayarak yanıt verir: Yanıt olarak, $x = 1$ ve $x = 2$'nin mümkün olmasının nedeni, bu yanıtların yalnızca matematiksel olarak mümkün değil, aynı zamanda metafiziksel olarak da mümkün olmasıdır; yani, "eve bilgisayar taşıyan -2 kişi"nin aksine, metafiziksel olarak zorunlu hiçbir doğruyu ihlal etmemektedirler. Demek istediğim şey, eğer yanıtlar metafiziksel olarak imkânsızsa, bu matematiksel olasılığın önüne geçer ve 55-61. sayfalarda verdiğim metafiziksel değerlendirmeler, somut sonsuzlukların, metafiziksel olarak zorunlu doğruyu ihlal edeceğini ve bu nedenle de metafiziksel olarak imkânsız olduğunu göstermektedir.[101]

Aktüel bir sonsuzun olamayacağını savunmak için, hâlâ yeterli gerekçeler olduğu sonucuna varabiliriz. Bu durumda Philoponus'a kadar uzanan kelâm argümanı, evrenin zamanla başladığını ve dolayısıyla bir Yaratıcıya sahip olması gerektiğini iddia eden felsefi bir argüman olarak durmaya devam eder.

2.2.5 Paul Draper

Craig'in argümanına bir diğer önemli itiraz da Purdue Üniversitesi profesörlerinden Paul Draper'dan (d. 1957) yö-

[100] Yazarından izin alarak yayınladığımız kişisel e-posta yazışması, 30 Temmuz 2019.

[101] Yazarından izin alarak yayınladığımız kişisel e-posta yazışması, 15 Ekim 2019.

neltilir. Draper'ın itirazı, Craig'in argümanının, "var olmaya başlamak" ifadesinin anlamı konusunda, ikircikli olduğu yönündedir. Bu husus, Draper'ın dar anlamda ifade ettiği gibi, bir şeyin zaman içinde var olmaya başlaması, o şeyin zamanın önceki bir noktasında var olmadığı anlamını da doğurabilir. Fakat aynı zamanda, daha geniş bir anlamı olan, daha önceki bir zamanı varsaymayan ve zamanın başlangıcına işaret edebilen, var olmaya başlama anlamına da gelebilir.[102]

Draper, makalesinin ilerleyen kısımlarında, Craig'in ilk öncülünde ("var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır") ilk anlamı, ikinci öncülünde ("evren var olmaya başlamıştır") ise ikinci ve daha geniş anlamı kullandığını ileri sürer. Dolayısıyla argüman, belirli bir muğlaklıktan mustariptir.[103]

Ancak burada daha fazla problemli olan şey, ilk önermeyi nasıl destekleyebileceğimizin belirsizliğidir. Draper, Craig'in bunu empirik bir genelleme olarak gördüğünü ifade eder.[104]

> Deneyim, sadece zaman içinde var olmaya başlayan herhangi bir şeyin varlığının bir nedeni olduğu iddiasını destekler. Çünkü zaman içinde var olmaya başlayan şeylere dair hiçbir deneyimimiz yoktur. Böyle şeyler, zamansız nedenler gerektirir ve zamansal bir olayın zamansız bir nedene sahip olması, kavramsal olarak mümkün olsa bile, kesinlikle buna dair bir deneyimimiz bulunmamaktadır. Elbette Craig, (1) numaralı öncülün, sezgisel olarak açık olduğunu ve hiçbir savunmaya ihtiyaç duymadığını da iddia etmektedir. Ancak zamanla var olmaya başlayan bir evrenin varlığının, bir nedene ihtiyacı olduğu açık olmaktan çok uzaktır. Zamanla var olmaya başlayan sonsuz yaşlı bir evrenin her zaman var olması gibi, herhangi bir t zamanı için evren t zamanında

[102] Paul Draper, "A Critique of the Kalam Cosmological Argument", *Philosophy of Religion* içinde, (ed.) Louis Pojman ve Michael Rea, 5. ed., (Belmont, CA: Thompson Wadsworth, 2008), s. 49. Bu makale ilk olarak 1997 yılında yayınlanmıştır.

[103] Draper, "A Critique", 49.

[104] Draper, "A Critique," 50.

var olmuştur. Böyle bir şeyin varlığının bir nedeni olabileceği bile açık değildir.[105]

Böylelikle Draper, Craig'in argümanının geçersizliğinin gösterilemediği sonucuna varır. Belki birisi, zamanla başlayan bir evrenin bir nedene ihtiyacı olduğunu gösterebilir: "Yalnızca henüz yeterince savunulmamıştır. Ben, hâlâ bu argümanın, iyi bir argüman olup olmadığını merak ediyorum."[106]

Craig, bu itiraza, Quentin Smith ile birlikte kaleme aldıkları, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* kitabında yanıt vermiştir. Onun vurguladığı nokta, zamanın başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan şeyin, evrenin olumsal t_1 anı olduğu ve bunun tıpkı evrendeki diğer olumsal t_2 anları ve evrendeki diğer tüm olumsal olaylar gibi olduğu ve dolayısıyla tek alternatifin, bir şeyin yoktan var olduğudur. Ancak bir şeyin yoktan var olamayacağı, bilimsel olarak bildiğimiz her şey tarafından desteklenen, sağlam bir metafiziksel sezgiye dayanır.[107] Craig, yalnızca teizmden kaçınmaya çalışıldığında, "empirist bir kişiyi, ilkenin geçersizliği yerine, ilkenin kendisinden daha makul olduğunu düşünmeye iteceğini" buna ekler.[108]

Draper, Craig'in savunmasının ikna edici olmadığını şu şekilde ifade eder: "olumsal meseleler hakkındaki metafiziksel sezgilerimiz, herkesin bildiği gibi güvenilmezdir ve bu yüzden pek çok çağdaş filozof, haklı olarak 'katı birer empiristtir.'"[109]

Elbette bu konu, büyük ölçüde tümevarımsal bir argümana dayanır. Ancak, metafiziksel olarak bir anlam ifade etmediği gibi ister yoktan ister başka bir şeyden olsun, bir şeyin nedensiz yere var olduğunu da hiç gözlemleyemediğimiz [açıktır.] Kuşkusuz bu husus, matematiksel bir kanıt değildir, ancak bu

[105] Draper, "A Critique," 50.
[106] Draper, "A Critique", 50.
[107] William Lane Craig, "The Caused Beginning of the Universe" Smith ve Craig, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* içinde, 147n12. Craig'in bu konu hakkındaki tartışmaları için ayrıca bk. *Kalam Cosmological Argument*, 141-48.
[108] Craig, "Caused Beginning of the Universe", 147n13.
[109] Draper, "A Critique," 5.

tür kanıtların yokluğunda, sahip olmayı bekleyebileceğimiz kadar iyi bir argümandır.

İleri Okumalar

Craig'in kelâm [argümanı] üzerine yapmış olduğu hem popüler hem de bilimsel çalışmaların bir listesi için Reasonable Faith, www.reasonablefaith.org/writings web sitesindeki listelere bakabilir ve burada birçok eleştirmene verdiği yanıtların tam metnine erişebilirsiniz.

İtirazlar ve Craig'in bunlara verdiği yanıtlar üzerinde çalışmalar yapabilmek için, onun ateistlerle olan tartışmalarına yer veren şu iki önemli kitaba bk. William Lane Craig ve Quentin Smith, Theism, *Atheism and Big Bang Cosmology*, (Oxford: Clarendon, 1993); ve Craig ve Walter Sinnott-Armstrong, *God? A Debate Between a Christian and an Atheist*, (Oxford: Oxford University Press, 2004). Ayrıca bk. Craig ve James Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology* içinde, (ed.) William Lane Craig ve J. P. Moreland, (Chichester: WileyBlackwell, 2009), 101-201. Bu eser, epey fazla sayıda itiraza yer verir ve bunlara verilen yanıtlara yönelik kapsamlı bir bibliyografyayı da içerisinde bulundurur.

Başlangıç seviyesinde bir tartışma için bk. Craig, "Must the Beginning of the Universe Have a Personal Cause? A Rejoinder", *Faith and Philosophy*, 19, no. 1 (2002): 94-105, Bu eser, [Craig'in] Wes Morriston'a verdiği bir yanıtı içerisinde bulundururken, Morrisson'un kendisi ise ona şu makale de yanıt verir: "Causes and Beginnings in the Kalam Argument: Reply to Craig", *Faith and Philosophy*, 19, no. 2, (2002): 233-44.

Kelam argümanının yeniden ifade edilişi ve aktüel-sonsuzluk itirazına bir yanıt için bk. J. P. Moreland, "A Response to a Platonistic and to a Set-Theoretic Objection to

the Kalam Cosmological Argument", *Religious Studies*, 39 (2003): 373-90.

Sonsuz gerileme problemine ilişkin ilgi çekici bir yorum için bk. Paul Kabay, "An Infinite Temporal Regress Is Compatible with the Doctrine of Creatio Originans", *International Journal for Philosophy of Religion*, 57 (2005): 123-38.

Craig'in zaman hakkındaki görüşleri ve kelâm argümanına ilişkin bir değerlendirme için bk. Christopher Bobier, "God, Time and the Kalam Cosmological Argument", *Sophia,* 52 (2013): 593-600.

Nedensiz başlangıçlar konusunda bk. G.E.M. Anscombe, "'Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause': Hume's Argument Exposed", *Analysis*, 34 (1973-1974): 145-51.

Kelâm argümanı üzerine yeni bir derleme çalışması için bk. Paul Copan ve William Lane Craig, (eds.), *The Kalam Cosmological Argument*, vol. 1, *Philosophical Arguments for the Finitude of the Past*, ve vol. 2, *Scientific Evidence of the Beginning of the Universe*, (New York: Bloomsbury, 2017).

Andrew Loke hakkında daha fazla bilgi için, Hong Kong Üniversitesi'nin internet adresinde bulunan bibliyografyasına bk. https://www.researchgate.net/scientific katkıları/2121294932_Andrew_Ter_Ern_Loke.

James East'in çok sayıda yayını için Western Sydney Üniversitesi'nin internet adresine bk. https://www.westernsydney.edu.au/staff_profiles/uws_profiles/d ctor_james_east.

2.3 Yeter Neden Argümanları

2.3.1 Samuel Clarke ve Gottfried Wilhelm Leibniz

Samuel Clarke (1675-1729), 1704 yılında, Aziz Pavlus Katedral Kilisesi'nde, senelik olarak yapılan Boyle Konferanslarına[110] iştirak etmiştir. Bu dersler, 1714 yılında, 1705 dersleriyle

[110] İsmini, 17. yüzyılın önde gelen doğa filozoflarından biri olan Robert Boyle'dan

birlikte, *The Being and Attributes of God* ismiyle yayımlanmıştır. Bu dersler, Isaac Newton'u savunmak ve Thomas Hobbes ile Baruch Spinoza'ya karşı çıkmak için tasarlanmıştır.

Aynı yıl, Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), genel metafiziğinin numaralandırılmış kısa paragraflar halinde özet bir versiyonu olan *Monadoloji* isimli eserini yayınlamıştır. Onun öne sürmüş olduğu Tanrı'nın varlığına ilişkin argüman, çok daha genişletilmiş olarak, ilk kez 1710 tarihli *Teodise* isimli eserinde ortaya çıkmıştır. Bu yayının ardından Clarke ve Leibniz, 1715 yılından Leibniz'in 1716 yılındaki ölümüne kadar yazışmıştır.

Her iki isimde, bilim için bir çerçeve ve evrenin eksiksiz bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak birer metafiziksel sistem inşa etmeye çalışmış ve bu süreçte, Tanrı'nın varlığını, bütün bir bilimin temel dayanağı olarak göstermek istemiştir. Hangisinin fikirlerinin daha öncü olduğu konusunda pek çok tartışma olmuştur. Ancak bilimin temelleri hakkında, Avrupa'nın önde gelen bilim adamlarını, matematikçilerini, filozoflarını ve teologların çoğunu içeren daha büyük bir tartışmadan sonra, her iki isminde sahne almış olması oldukça muhtemeldir.

Her iki isminde öne sürmüş olduğu argüman, açık bir şekilde kozmolojik argüman olarak tanımlanabilir, ancak birkaç değişiklikte yok değildir. İlk olarak bu argümanlar, bütün bir fiziğe destek amacıyla gelişmiş bir metafiziğin temeli oldukları için, her şey hakkında argümanlar olabilirler. Dolayısıyla, Aristotelesçi/Thomasçı versiyondan farklı olarak, evrendeki belirli öğelere ilişkin özel gözlemlerle değil, bütün hakkındaki genel önermelerle başlarlar.

İkinci olarak, tümdengelimsel bir sistem inşa ederler ve bu nedenle argümanların ilk öncülden itibaren evrensel bir neden olan Tanrı'ya geçmesini sağlayacak genel bir ilke aracılığıyla ilerlerler. Bu son nokta, yeter sebep ilkesiyle alakalı olduğu

almıştır. Konferansların içeriği, Hıristiyanlık ile yeni doğa felsefesi (bugünkü 'bilim') arasındaki ilişkiyi ele alacak bir dizi dersten veya vaazdan oluşur. (Çev.)

için, [bu argümanları] bundan sonra kısaca PSR olarak ve dolayısıyla yeter sebep argümanları olarak adlandırabiliriz.

Üçüncü olarak, öncüllerde bulunan bu evrensellik [ilkesi], daha geniş ve kapsamlı bir sonuca ulaşılmasını sağlar. Öyleyse bundan sonra, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, ezeli olan tek bir yaratıcı türetmek için, Parmenidesçi alt argümanlara ihtiyacımız kalmayacaktır. Zira PSR'ın bunu doğrudan ima ettiği açıktır.

Basit ve genel kabul görmüş bir ilkeden hareketle, orta derecede, ama yine de iyi tanımlanmış bir Tanrı'ya geçiş yapmak, bize büyük bir avantaj sağlar. Thomas'ın argümanı, PSR gibi bir genel nedensellik ilkesi olmaksızın, bir dizi basit gözlemden, sonsuz gerilemenin olumsuzlanması yoluyla, sadece anlaşılması kolay bir şekilde tanımlanan "ilk nedensiz nedene" doğru ilerler. Dolayısıyla, her iki argümanda, etkiden nedene (yani, *kozmolojik* argümanlar) doğru hareket ediyor olsa bile, aynı zamanda, birbirlerinden oldukça farklıdırlar.

İlk olarak, Clarke'ın 1704 yılında *Boyle Lectures: A Demonstration of the Being and Attributes of God* isimli çalışmasında yayımlanan versiyonuna bakalım:

> Hiçbir şey, neden olmadığına değil de olduğuna ve neden başka türlü olduğuna değil de böyle olduğuna dair yeterli bir sebep [sahip] olmaksızın [var] değildir.[111]
>
> Hiçbir özgün neden olmaksızın, sonsuz bir ilerleme içinde bir diğerinden meydana gelen değişken ve bağımlı varlıkların sonsuz bir ardışıklığını varsaymak, yalnızca bir adımdan diğerine geri gitmek ve (deyim yerindeyse) şeylerin varoluşunun temeli ya da nedenine ilişkin soruyu gözden kaçırmak demektir. Bu husus, gerçekte ve argüman açısından, başlangıcı olmayan ve sonsuz, süreli, ne kendi içinde var olan ve zorunlu olan, ne de varlığı kendi içinde var olan herhangi

[111] Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: And Other Writings*, (ed.) Ezio Vailati, Cambridge Texts in the History of Philosophy, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1. kısım.

bir nedene dayanan, sürekli bir varlık varsaymakla, aynı varsayımdır; öyleyse bu, doğrudan saçma ve çelişkilidir.[112]

Halihazırda bu argüman, kendi başına çok basit olmakla birlikte, sonuç açısından da oldukça zayıftır. Bununla birlikte argümanı, bu şekilde kendi kendine var olan bir varlığın zorunlu özelliklerinin uzun bir tartışması izler. Bu özellikler arasında, zorunlu, sınırsız, ezeli, her yerde mevcut, tek, akıllı, özgür, her şeye gücü yeten ve sonsuz derecede bilge, iyi, adil ve doğru yer almaktadır.[113]

Leibniz'in 1714 yılında yayımlanan *Monadoloji* isimli eserindeki argümanı ise şöyledir:

> Fakat olumsal doğrular ya da gerçekler için, yani yaratılmışlar evreninde kavranan şeyler dizisi için de yeterli bir nedenin var olması gerekir. Burada, tikel nedenlere yönelik çözümleme, sınırsızca devam ettirilebilir: Zira doğal şeylerin çeşitliliği muazzamdır ve cisimler sonsuzca bölünmüştür. Şu anda bunu yazmamın etkin nedenine katkıda bulunan, geçmiş ve şimdiki figürlerin ve hareketlerin sonsuzluğu ve nihai nedenine katkıda bulunan ruhumun en küçük eğilimlerinin ve tertibatının sonsuzluğu vardır.
>
> Öyleyse bütün bu ayrıntılar, yine önceki ya da daha fazla tikel olumsallıkları ima eder ve bunların her biri, yine açıklanmak için benzer bir analize ihtiyaç duyar ve dolayısıyla böyle bir analizle, hiçbir şey elde edilmez. Bu nedenle, yeterli ya da ereksel neden, bu seri sonsuz olsa bile, olumsal tikellerin ardışıklığı ya da serisinin dışında var olmalıdır.
>
> Sonuç olarak, her şeyin ereksel nedeni, bütün tikel değişikliklerin kaynağında olduğu gibi, yalnızca fiilen var olabileceği sonsuz bir tözde de bulunmalıdır: Bu töz, Tanrı dediğimiz şeydir.
>
> Geldiğimiz nokta da bu töz, dahası baştan sona birbirine

[112] Clarke, *A Demonstration*, 2. kısım.
[113] Clarke, *A Demonstration*, 3-10. kısımlar.

bağlı olan bütün bu tikel varoluşun yeter-sebebidir. Dolayısıyla, tek bir Tanrı vardır ve bu Tanrı yeterlidir.[114]

Hiç kuşku yok ki bu iki düşünürün PSR söz konusu olduğunda temelleri biraz farklı olmuştur. Clarke, daha çok İngiliz empiristi, Leibniz ise Alman rasyonalistidir. Bunun PSR'ın eleştirisi üzerinde bir etkisi olacaktır, ancak sonuçta, her ikisi isim de bunu bütün bir fiziği yöneten evrensel bir ilke olarak tasarlamıştır. Argümana yönelik çağdaş itirazlarda önemli bir rol oynayacak olan şeyde tam da PSR'ın bu evrenselliğidir.

2.3.2 Bertrand Russell ve Frederick Copleston

Yakın tarihin belki de en meşhur felsefi tartışmalarından biri, 28 Ocak 1948 yılında, BBC canlı yayınında gerçekleşmiştir.[115] Bertrand Russell (1872-1970), yani Üçüncü Kont Russell, aristokrat (dedesi Kraliçe Victoria döneminde başbakanlık yapmıştır), sosyal liberal ve aktivist, Nobel ödüllü (1950), Cambridge mezunu ve öğretim görevlisi, tanınmış bir ilerici ve ateist bir kişidir. Yaygın olarak kullanılan felsefeye giriş ders kitabı *The Problems of Philosophy*[116] isimli kitabında, Tanrı'ya hiç değinmemiştir. Frederick Copleston (1907-1994) ise, Oxford mezunu bir Cizvit rahibidir ve Heythrop Koleji'nde profesörlük yapmıştır Genç olmasına rağmen felsefi kariyerinde oldukça başarılı olan Copleston, en çok dokuz ciltlik abidevi eseri *A History of Philosophy* (1946-1974) ile tanınır.

Bu dönemlerde, Britanya, İkinci Dünya Savaşı'nın yaralarını yeni yeni sarmaya başlamış, ekonomisi paramparça

[114] G. W. F. Leibniz, *The Monadology*, 36-39, (çev.) Paul and Anne Schrecker, (New York: BobbsMerrill, 1965).

[115] Google'da yapılacak hızlı bir arama, YouTube da dâhil olmak üzere, tartışmanın çok sayıda kaydına erişmenizi sağlayacaktır

[116] İlk olarak 1912 yılında yayınlanmış ve 1956 yılına kadar Oxford University Press tarafından birçok kez yeniden basılmıştır.

olmuş ve bütün temel malları hâlâ karnelere bağlı kalmıştır. Ancak İngiliz halkı, muzaffer ve iyimserdir, zira yeni bu, yeni bir çağın başlangıcıdır. Ortalama bir dinleyiciye, Ortalama bir dinleyici için Russell, güler yüzlü, neşeli (dört kez evlenmiş) çağdaş konularda temas halinde olan bir figürdür. Rahip Copleston, aslında çok daha genç olmasına ve o dönemde çoğu dinleyicinin onun vardığı sonuçlara katılmasına rağmen hem argümanlarında hem de kullandığı dilde umutsuzca çağdışı bir izlenim vermektedir. Çünkü Russell [tartışmayı] kazandığından o kadar emindir ki, bu tartışma, 1957 yılından sonra, *Why I Am Not a Christian* (ilk olarak 1927 yılında yayımlanmıştır) kitabında kendisine yer bulmuştur.[117]

Copleston, Leibniz'in argümanının klasik bir sunumuyla başlar ve sonrasında onu oldukça iyi bir şekilde savunmaya çalışır. Biz, öncelikle, Russell'ın itirazları ile ilgilendiğimiz için, Copleston'ın arada kalan açıklamalarını dışarıda bırakarak, şunu takip etmeye çalışalım:

> Başlangıç için en iyi nokta, Zorunlu Varlık problemidir. İddia etmem gereken şey, "zorunlu" sözcüğünü, yalnızca anlamlı bir şekilde önermelere ve dahası aslında, yalnızca analitik olanlara, (yani) onları yadsımanın kendi kendisiyle çeliştiği önermelere uygulanabileceğidir. Ancak varlığını yadsımak, kendi içinde çelişkili olduğu bir varlık var olsaydı, Zorunlu Varlığı kabul edebilirdim.
>
> ...Zorunlu Varlık fikrini ve diğer varlıkları "olumsal" olarak adlandırmanın özel bir anlamı olduğunu da kabul etmiyorum. Bu ifadeler, benim için, onları yadsıdığım bir mantık dışında bir anlam ifade etmiyorlar.

Copleston, burada, olumsal varlığın klasik tanımını, "varlığının tam nedenini, kendinde barındırmayan varlık" olarak verir. Russell ise buna şöyle cevap verir: "'Dünyanın nedeni var mıdır?' sorusu, anlamı olan bir sorudur. Ancak, 'Evet,

[117] Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian*, (London: George Allen & Unwin, 1957).

Tanrı dünyanın nedenidir' derseniz, Tanrı'yı özel bir isim olarak kullanmış olursunuz; o hâlde 'Tanrı vardır' anlamlı bir ifade olmayacaktır; benim savunduğum görüş bu şekildedir." Tartışma, bu noktada, "yeter sebebin" nasıl tanımlanacağı konusuna evrilir.

Yani her şey, yeter sebep probleminden kaynaklanır ve "yeter sebep" kavramını anlayabileceğim bir şekilde tanımlamadığınızı söylemem gerekir; ama yeter sebep derken, neyi kastediyorsunuz? Demek istediğiniz şey, sebep değil mi?

Ancak bir açıklama ne zaman yeterlidir? Diyelim ki bir kibritle alev çıkarmak üzereyim, bunun yeterli açıklamasının, onu kutuya sürtmem olduğunu söyleyebilirsiniz.

Bu durumda size, yalnızca elde edilemeyecek ve elde edilmesinin de beklenmemesi gereken bir şeyi aradığınızı söylemem gerekir.

Zira herhangi bir sebep olduğunu düşünmek için bir neden göremiyorum. Sebep kavramı, bütünüyle belirli şeyleri gözlemlememizden hareketle türettiğimiz bir kavramdır; ama toplamın herhangi bir sebebi olduğunu varsaymak için, hiçbir neden göremiyorum.

Bana öyle geliyor ki yanıldığınız nokta şudur: Var olan her insanın bir annesi vardır ve bana öyle geliyor ki sizin argümanınız, bu nedenle insan ırkının bir annesi olması gerektiğidir; ancak, açıkçası insan ırkının bir annesi yoktur; zira bu konu, farklı bir mantıksal alandır.

Bana kalırsa; burada, yersiz bir genelleme varmış gibi geliyor; [örneğin] fizikçi nedenleri arar; ama bu her yerde nedenler olduğu anlamına gelmez. Bir adam, her yerde altın olduğunu varsaymadan altın arayabilir; ama altın bulursa ne ala, bulamazsa şansı yaver gitmemiştir. Aynı şey fizikçiler nedenleri ararken de geçerlidir. Sartre'a gelince, ne demek istediğini bildiğimi iddia etmiyorum ve onu yorumladığım düşünülsün istemem, ama kendi adıma, dünyanın bir açıklaması olduğu fikrinin bir hata olduğunu düşünü-

yorum. Neden bir açıklaması olmasını beklemek gerektiğini anlamıyorum.

Copleston, sonrasında, Russell'ın dünyanın nedeni hakkında bir soru bile sorulamayacağını iddia edip etmediğini sorarak konuyu sonuçlandırmaya çalışır: "Evet, benim görüşüm bu şekildedir."[118]

Russell'ın tartışmanın bu kısmında üç itirazı vardı. İlk olarak, "zorunlu" teriminin, yalnızca önermelere uygulanabileceği meselesi mevcuttur. Bu nedenle onun, metafiziksel bağlamda bir varlık için kullanılması anlamsızdır. İkincisi, Russell, en azından basit neden kavramından ayrı olarak, "yeter sebep" fikrini anlamlandırmaz. Üçüncüsü, evrenden tek bir varlık olarak bahsetmenin açık bir yanılgı olduğunu düşünür. O hâlde, evrenin kendisinin nedeni sorulamaz, yalnızca tikellerin nedeni sorulabilir.

Aristoteles ve Thomas da dahil olmak üzere, bütün bu itirazlar daha önce yanıt verilmiştir. Ancak sonrasında John Hick ve diğerleri tarafından, tekrardan yanıtlanmaya çalışılmıştır.

2.3.3 John Hick

Görüldüğü üzere, Leibniz, Thomas ve Copleston'a yönelik olarak Russell'ın temel itirazı "zorunlu varlık" kavramıyla ilgilidir. Bu itiraz, yirminci yüzyılın ilk yarısında, mantıksal pozitivist olan [dil felsefecileri] tarafından sıklıkla öne sürülen bir itirazdır. Bu görüşe göre, yalnızca iki tür ifade vardır: Analitik, yani dilin mantığına ilişkin ifadeler ve duyu verisi bildirileri, yani deneyimlerimin ya da gözlemlerimin hakikatine ilişkin ifadeler. Tanımı gereği, Tanrı hakkında ya da Tanrı'ya atıfta bulunan ifadeler, duyu verisi bildirileri olama-

[118] Bu tartışma, Bertrand Russell da dahil olmak üzere, çeşitli yerlerde yayımlanmıştır: *On God and Religion*, (ed.) Al Seckel, (Amherst, NY: Prometheus, 1986). Metin, ayrıca internette birçok yerde bulunabilir ve yayının kendisi YouTube'da da mevcuttur.

yacağından, gerçek dünyaya herhangi bir atıfta bulunmayan mantıksal iddialar olmalıdırlar. Bu nedenle, Tanrı'nın zorunlu varlığına ilişkin iddialar, bir tür mantıksal zorunluluğa atıfta bulunmalıdır. Dolayısıyla, Russell'ın burada anlamlı bir iddia görmediği iddiası da buradan kaynaklanmaktadır.

Oxford Üniversitesi'nden doktora derecesine sahip olan John Hick (1922-2012), zorunlu varlığın olgusal olmasının açık bir yolu olduğunu savunmuştur. Onun *Journal of Philosophy*'de yayınlanan ve çığır açan (aslında hâlâ gündemde olan) "God as Necessary Being"[119] başlıklı makalesi, bu ayrımla başlar:

> "Zorunlu varlık" ifadesiyle, birbirinden önemli ölçüde farklı olan iki kavram ifade edilebilir ve edilmiştir. [Birinci olarak] "zorunlu", genellikle "mantıksal olarak zorunlu" anlamına gelir ve teolojide öyle bir varlık kavramına yol açar ki, bu varlığın var olmaması, mantıksal olarak imkânsız hale gelir. Fakat daha az bilindiği şekliyle, [ikinci olarak] "zorunlu", "olgusal olarak zorunlu" olarak ayırt edebileceğimiz şeyi ifade eder. Örneğin şunlar, olgusal olan zorunluluk türleridir: "empirik", "maddi" ve "nedensel" olarak zorunluluk.[120]

Hick, 1950'li yıllarda, bazı filozofların savunmuş olduğu mantıksal zorunluluk kavramını geliştirerek, bu geleneği devam ettirmiş ve Thomas'ın üçüncü yolunda öne sürülen "zorunlu varlığın" anlamının nasıl kabul edildiğini göstermeye çalışmıştır. Bu konunun aynı zamanda, Leibniz'in PSR argümanını bu şekilde kavrayan Russell ve dolayısıyla Leibniz'in versiyonunu reddeden Copleston ile ilişkisi olduğunu, yukarıda ifade etmiştik. Fakat Russell'a göre bu husus tam tersidir zira ona göre Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak "zorunlu" ifadesini, aslında onlar yanlış bir şekilde kullanmaktadır. Öyleyse bütün bu isimlerin açıkça söylemek istediği şey, Tanrı'nın

[119] John Hick, "God as Necessary Being", *Journal of Philosophy*, 57 (1960): 22-23. Bu makale, o yıl Amerikan Felsefe Derneği Doğu Bölümü'nün Aralık ayı toplantılarında tartışılmıştır.

[120] Hick, "God as Necessary Being", 726.

var olmamasının çelişkili olduğu ya da olacağı değil, daha ziyade onun varlığının, mümkün varlıklardan ayırt edilmesi gerektiğidir. Bu şey, var olan ya da var olmayı bırakamayan bir varoluşa sahip bir varlıktır.

Ezelilik, insanların ibadete değer gördüğü yeterli nesne kavramının bileşenlerinden biridir; ancak tek başına yeterli değildir. Çünkü bir şeyin ezeli olarak var olduğunu tasavvur etmek, onu ortadan kaldırabilecek hiçbir güç olmadığı ve olamayacağı için değil, yalnızca onu ortadan kaldırabilecek güçler olmasına rağmen, bunu yapmaktan her zaman kaçındıkları için mümkündür. Böyle bir varlık, yok edilemez olmanın pozitif erdemi ya da gücüyle değil, asla yok edilmediği için ebedi olacaktır. Dahası, her şeyin nihai Rabbi olarak Tanrı'nın yok edilemeyecek olması, tektanrıcı Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu noktada şunu da eklememiz gerekir: Her şeyin nihai Rabbi olarak Tanrı, dış etkenlerden kaynaklanmayan bir bozulma ya da yok olma nedeniyle ne var olmaktan ne de ilahi niteliklerine sahip olmaktan aciz olması anlamında bozulmazdır. O hâlde Tanrı ne dışarıdan yok edilmeye ne de içeriden çözülmeye uğrayamaz.

Bununla birlikte, yok edilemezlik ve bozulamazlık birlikte ele alınsa bile, ezeli varlık kavramının yerini alamaz; ancak onu tamamlamalıdır. Zira bir şeyin hem yok edilemez ve bozulamaz olduğunu hem de başlangıcı ya da sonu olmayan anlamında ezeli olmadığını düşünmek mümkündür. Böyle bir varlık, ancak yaratıldığında var olur, ancak bir kez yaratıldığında çözülmez ve yok edilemez olur.

Öyleyse, geldiğimiz nokta itibarıyla, Tanrının zorunlu varlığının, başlangıcı ve sonu olmayan, bozulamaz ve yok edilemez bir varlıkla özdeşleştirilmesine ulaşmış olduk. Ancak bu nitelikler, Skolastiklerin, kendiliğinden meydana gelmek [*aseity*] ya da kendinde varlık [*a se being*] . . . olarak adlandırdıkları, daha temel bir niteliklerin farklı yönleri olarak görülebilirler.

O hâlde, Tanrının mümkün varlıktan farklı olarak zorunlu

olduğu ya da zorunlu varlığa sahip olduğu ifadesiyle kastedilen şey, Tanrı'nın başlangıcı ya da sonu olmayan, kökeni, nedeni ya da herhangi bir zemini bulunmayan bir varlık olduğudur. O, nihai, koşulsuz, mutlak, sınırsız varlıktır.[121]

Bu ifade, Russell'ın itirazını bertaraf eden, önemli bir açıklamadır. O, *mantıksal* olarak zorunlu varlık kavramının, *gerçek* dünya hakkındaki bir tartışmada zorluklar yarattığı konusunda oldukça haklıdır. Elbette Ortaçağ dünyasında, sıklıkla "zorunlu varlık" teriminin kullanıldığı da doğrudur. Ancak onlar, bununla, Tanrı'nın olumsal olmadığını (yani gerçek varlığının bizimkinden farklı bir mantıkla tanımlanması gerektiğini), kavramsal bir mantık kullanarak değil, gerçekçi bir metafiziksel mantıkla kastederler. Hick'in burada "olgusal" terimini kullanarak açıklığa kavuşturduğu şey de tam olarak budur.

Esas olarak bu ayrım, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* başlıklı çalışmasına kadar uzanır.[122] Kant, bu eserinde, olgusal zorunluluktan, maddi ya da nedensel zorunluluk olarak bahseder. Bu ayrımı, Tanrı'ya ilişkin diğer tartışma bağlamlarında da hatırlamak önemlidir. Mantıksal zorunluluğun uygunsuzluğu, sıklıkla kozmolojik argümanın tüm versiyonlarına bir itiraz olarak getirilir. Ancak Hick'in buradaki düzeltmesi geçerlidir.

2.3.4 Bruce Reichenbach

Yeter sebep argümanı, çağdaş felsefe içerisinde, kozmolojik argümanın klasik versiyonu haline gelmiştir. Hem olumsallık hem de kelâm argümanları, en azından Batı felsefesinin genel tartışmalarında, eski cazibesini yitirmiştir.[123] Bununla birlikte,

[121] Hick, "God as Necessary Being", 732-34.

[122] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, B 184 ve 279-80.

[123] Pek tabi Thomas'ın argümanı, bazı Katolik çevrelerde canlı kalmış ve hatta Jacques Maritain, Étienne Gilson ve diğerleri gibi, filozoflar tarafından yeniden ilgi görmüştür. Aynı şekilde argümanın kelâm versiyonu da bazı İslami çevrelerde hâlâ tartışılmaya devam ediyordu.

PSR argümanı, yirminci yüzyılın başlarında bile, çok az ilgiye layık görülmüştür. Zira akademik çevrelerde hâkim olan ateist ve natüralist felsefe anlayışı, bu tür metafiziksel argümanlara yer vermemiştir. Bu dönemlerde yayımlanan din felsefesi ders kitapları dahi, sözümona geleneksel argümanları, Kant'ın 1781 yılında yayınlanan *Saf Aklın Eleştirisi* isimli kitabından sonra, ortadan kaybolan tarihsel bir hayalet olarak görmüştür.

Öte yandan 1960'lı yıllarda atılan bazı cesurca adımlar, tartışmaları yeniden başlatmıştır. Bu cesurca atılan adımların başında gelen isimlerden biri olarak, Augsburg Koleji'nde çalışan Bruce Reichenbach (d. 1943) ismini ve onun 1972 yılında yayımlanan *The Cosmological Argument: A Reassessment* başlıklı kitabını, örnek olarak verebiliriz.[124]

Argümanın bu yeniden ifade ediliş şeklinde önemli olan şey, Reichenbach'ın PSR anlayışının kendisidir:

> Her şeyden önce yeter sebep ilkesinin iki versiyonunu birbirinden ayırt edebilmemiz mümkündür. İlkenin güçlü versiyonu olan ilk şekli . . . yani, *bütün* varlıklar ve olaylar için, yeterli bir neden vardır. Bununla birlikte, aynı ilkenin daha zayıf bir versiyonuna, yani bütün *olumsal* varlıklar için yeterli bir neden olduğunu ifade eden şekline de dikkat çekebiliriz. Bu daha zayıf versiyon, olumsal olmayan varlıklar için de yeterli bir neden olup olmadığı sorusunu açık bırakır; yani, yalnızca bütün *olumsal* varlıklar için yeterli bir neden olması gerektiğini belirtir.[125]

Artık PSR, evrensel ve a priori bir ilke olma anlamında zorunlu değildir. Dolayısıyla, mantık ilkelerinin bir sonucu olarak zorunlu değildir. Daha ziyade, yalnızca dünyada şeylerin gerçekte olduğu şekliyle zorunludur.[126] Buna, dünyanın bizim için nasıl olduğuna dair deneyimlerimizden hareketle, tümevarımsal olarak ulaşılır. Bu durumda, Leibniz *güçlü* bir

[124] Bruce Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment*, (Springfield, IL: CharlesThomas, 1972).
[125] Reichenbach, *Cosmological Argument*, 68.
[126] Reichenbach, *Cosmological Argument*, 87-88.

PSR versiyonuna sahipse, Reichenbach ise bir o kadar *zayıf* bir versiyonuna sahiptir. O, kozmolojik argüman için gerekli olanın, yalnızca bu PSR biçimi olduğunu savunur. Öyleyse, bir taraftan argümanın kendisi çok az değişikliğe uğrarken, diğer taraftan PSR'ın bu yeni modeli, oldukça farklı bir argüman ortaya çıkarmaktadır.

Argümanı, detaylı bir biçimde aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

(S_1) Olumsal bir varlık vardır.

a. Bu olumsal varlık ya (1) kendisi tarafından ya da (2) bir başkası tarafından meydana getirilir.

b. Eğer kendisi tarafından meydana getirilmiş olsaydı, imkânsız bir şekilde, varoluşta kendisinden önce gelmesi gerekirdi.

(S_2) Dolayısıyla, bu olumsal varlık (2) başkası tarafından meydana getirilmiştir; yani varlığı için başka bir şeye bağlıdır.

(S_3) Herhangi bir olumsal varlığın varlığına neden olan (yeterli nedeni sağlayan) şey ya (3) başka bir olumsal varlık ya da (4) olumsal olmayan (zorunlu) bir varlık olmalıdır.

c. Eğer 3 ise, bu olumsal nedenin kendisi de bir başkası tarafından neden olunacak ve bun sonsuza kadar böyle devam edecektir.

(S_4) Bu nedenle, herhangi bir olumsal varlığın varlığına neden olan (yeter sebep sağlayan) şey ya (5) sonsuz bir olumsal varlıklar dizisi ya da (4) zorunlu bir varlık olmalıdır.

(S_5) Sonsuz bir olumsal varlıklar dizisi, (5) herhangi bir varlığın varoluşu için yeterli bir neden sağlayamaz.

(S_6) O hâlde, zorunlu bir varlık (4) vardır.

Burada, en azından başlangıçta, doğru ve geçerli bir kozmolojik argüman gibi görünen bir argümana sahibizdir. Zira doğru gibi görünen bu öncüllerden yola çıkarak, geçerli bir sonuca ulaşmamız mümkündür.[127]

[127] Reichenbach, *Cosmological Argument*, 19-20. 1. bölümün sonunda, (S_1)'den (S_n)'ya kadar olan öncüllerin her birinin ayrıntılı birer tartışmasından sonra.

Reichenbach, çalışmasında, itirazlara yanıt vermek için önemli bir yer ayırır. Biz burada, kozmolojik argümanın bütün versiyonlarına uygulanabilen iki tanesine özellikle dikkat çekmeye çalışalım. Birincisi, bunun yalnızca metafiziksel ilkelerden söz ettiği ve gerçek dünyanın gerçek nedenleri hakkında hiçbir şey söylemediği yanıtıdır. Bu konuda Reichenbach şunu ifade eder: "Kozmolojik argüman, düzenleyici bir ilkeyi değil, gerçek bir varlığı savunur. Ayrıca kozmolojik argümanın desteklemek istediği nedensellik ilkesi, bize, yalnızca gerçek dünya hakkındaki deneyimimizle ilgili olanı değil, gerçek dünya hakkında bilgi veren bilgilendirici bir ilkeyi verir."[128]

Birçok PSR argümanı da dahil olmak üzere, bu argümanların bütün evrene atıfta bulunan versiyonlarına yönelik bir diğer itiraz, onların terkip yanılgısına düşmelerinden ileri gelir. Çünkü parçaların olumsallığından, bütünün olumsallığına giden bir çıkarımda bulunurlar. Reichenbach'ın ifade ettiğine göre, bu yanılgıyla ilgili problem, böyle bir sonucun haklı olduğu durumlar olduğu gibi, açıkça haklı olmadığı durumların da olmasıdır. Bu noktayla daha önce de karşılaşmıştık: Elimde bütün parçaları üçgen olan resimli bir yapboz varsa, tamamlanan yapbozun bir üçgen olacağı sonucuna varabilir miyim? Elbette hayır! Peki ya her bir parça kırmızıysa? Bu durumda yapbozun kendisi kırmızı olacaktır. Burada ilginç olan şey, mantıkçıların, terkip argümanları için hiçbir zaman ortak bir karara varmamalarıdır.

Öyleyse buradaki problem, bütünün olumsallığının, her bir parçanın olumsallığından kaynaklanıp kaynaklanmadığıdır. Reichenbach bu hususu şu şekilde tartışmaya çalışır:

> Olumsal varlıkların toplamı, tek tek olumsal varlıkların toplamından başka bir şey değildir; yani, bu varlıkların üzerinde veya üstünde olan hiçbir şey yoktur. O hâlde her bir varlık, eğer varsa, akla yatkın bir şekilde var olmayabilir. Peki bütün bu varlıklar, bir sonraki anda var olmaktan çı-

[128] Reichenbach, *Cosmological Argument*, 87. Metafizik dediğimiz şey, aslında tam olarak böyle tanımlanabilir. O, bilimdeki genellemelerimizi sağlayan ve dolayısıyla gerçek dünya ile ilgili olan bir alandır.

karlarsa, ki bu her bir varlık olumsal olduğu için ayrı bir olasılıktır, bu durumda neler söyleyebiliriz? Şurası açıktır ki, eğer böyle bir durum söz konusu olursa, bütünlüğün kendisi de var olmaktan çıkacaktır. Çünkü bütünlük, parçalarının toplamı ise ve hiçbir parça yoksa, bütünlüğün var olması imkânsız olacaktır. Ancak durum böyleyse, bütünlüğün var olamayacağı mükemmel bir şekilde düşünülebilir ve eğer bütünlük akla yatkın bir şekilde var olmayabilirse, o da olumsal olmalıdır. Dolayısıyla, bir şeyin bütün parçaları olumsalsa, bütünlük de aynı şekilde olumsal *olmalıdır*; yani, akla yatkın bir şekilde var olmamaları mümkündür.[129]

Durum böyleyse, terkip yanılgısı, mantık ders kitaplarında bir safsata olarak kalmaya devam edecektir. Ancak açık bir şekilde "olumsallık", en azından belirli koşullar altında, geçerli bir argümanın geçerli olmasına izin veren bir özelliktir.[130]

PSR argümanının son yıllarda aldığı biçim, esasında bu şekildedir. Buna itiraz edenler, ilkenin kendisine odaklanmaya devam etmiştir. Bu itirazı epey zaman boyunca sürdüren isimlerin başında, şimdi ele alacağımız William Rowe gelmektedir.

2.3.5 William Rowe

Kendisini, "arkadaş canlısı bir ateist" olarak gören William Rowe, (1931-2015) neredeyse bütün kariyerini, Purdue Üniversitesi'nde geçirmiştir. Doktora programının son yıllarından başlayarak, Evanjelik Hıristiyanlık öğretisinden, yıllar içerisinde uzaklaşmıştır. Kozmolojik argümanın çoğunu kabul etmekle birlikte, 1975 yılında, Reichenbach'ın kitabından üç yıl sonra yazmış olduğu *The Cosmological Argument*[131]

[129] Reichenbach, *Cosmological Argument*, 102.

[130] Buradaki çözüm önerisi, Thomas'ın üçüncü yolu için de önemlidir, ama aslında bütün evreni kapsayan bir sonuca neden olan her argüman için önemlidir. Thomas Aquinas ile ilgili bölümde bunu daha ayrıntılı olarak tartışmıştık.

[131] William Rowe, *The Cosmological Argument*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975; (rev. ed.), New York: Fordham University Press, 1998).

adlı eserinde, PSR'a itiraz etmiş ve sonraki kırk yıl boyunca, ölümüne kadar olan süreçte, bu konudaki tartışmaların merkezinde kalmaya devam etmiştir.

Rowe, tartışmasını, Samuel Clarke'ın "belki de elimizdeki Kozmolojik Argümanın en eksiksiz, güçlü ve mantıklı sunumu" olarak gördüğü, PSR formülasyonuna odaklandırır.[132] Rowe, PSR'ın güçlü ve zayıf versiyonları arasında, bir ayrım yaparak işe başlar, ama bu güçlü-zayıf ayrımının, Reichenbach'de olanından biraz farklı olduğuna dikkat etmemiz gerekir.

Rowe'un iddiasına göre hem Clarke hem de Leibniz'e dayanan güçlü versiyon, "*var olan* her şeyin ya kendi doğasının zorunluluğunda ya da başka bir varlığın nedensel etkinliğinden dolayı, bir açıklamaya sahip olması gerektiği"[133] şeklindedir. Zayıf versiyon ise, bunu, yalnızca *varlığa gelen* her şey için gerektirir. Bunula birlikte güçlü PSR, aşağıdaki argümanda ifade edildiği gibi, vahim bir hatadan mustariptir:

1. PSR, her durumun ya kendi kendine ya da başka bir durumda, bir nedeni olduğunu ima eder.
2. Olumsal durumların varlığı söz konusudur.
3. Eğer olumsal durumlar varsa, nedeni olmayan bazı durumlar da vardır.

Dolayısıyla:

4. PSR yanlıştır.[134]

Bu noktada açıkça savunulması gereken öncül (3)'tür. Buradaki problem, PSR'ın kendi kendine doğru olamayacağıdır. Rowe, bu hususu, şu şekilde savunmaya çalışır:

> Olumsal durumlar vardır" önermesiyle ifade edilen, *S* durumunu ele alalım. Zira durumların [var] olmasının olumsal bir mesele olduğu açıktır. Öyleyse, *S*'nin kendisi de olumsal

[132] William Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, 4th ed. (Belmont, CA: Thompson Wadsworth, 2007), 21.
[133] William Rowe, *The Cosmological Argument*, (rev. ed.), (New York: Fordham University Press, 1998), 73.
[134] Rowe, *Cosmological Argument*, 99-100.

bir durumdur ve böylelikle PSR'a göre, *S*'nin nedeni olan ve olumsal durumların olmamasından ziyade var olmasının gerçeğini açıklayan bazı durumların [var] olması gerekir. Bir kişinin, *S*'yi açıklayan şeyin, Tanrı'nın varlığının oluşturduğu bir durum olduğunu söylediğini ve bunun nedeni olarak da Tanrı'nın olumsal durumların var olmasına neden olduğunu gösterdiğini düşünelim. Bu durumda ona, Tanrı'nın varlığının olumsal mı yoksa zorunlu bir durum mu olduğunu sorabiliriz. Eğer Tanrı'nın varlığı olumsal bir durumsa, bu kişi, *S*'yi açıklayamaz; sözümona neden olumsal durumların [var] olmadığını değil de [var] olduğunu açıklayamaz; yani, [örneğin] Adem'in varlığından ve onun çocuk yapma eyleminden bahsettiğimizde, neden hiçbir çocuk değil de herhangi bir çocuğun var olduğunu açıklayamamasından daha fazlasını yapamaz. Dolayısıyla, PSR'ı savunan bir kişinin, Tanrı'nın varlığının oluşturduğu durumun *zorunlu* bir durum olduğunu söylemesi gerekir. Sonrasında, "Tanrı, olumsal durumların [var] olmasına neden olmuştur" önermesinin kaydettiği durumun olumsal mı yoksa zorunlu bir durum mu olduğunu sorabiliriz. Eğer *Tanrı'nın olumsal durumların [var] olmasına neden olması* kendi başına olumsal bir durumsa, *S*'yi açıklayamaz; sözümona neden olumsal durumların [var] olmadığını değil de [var] olduğunu açıklayamaz. Nitekim eğer cevaplanması gereken soru, "Neden hiçbir olumsal durum yokken herhangi bir olumsal durum vardır?" sorusu ise, bu soruyu bazı olumsal durumlara başvurarak cevaplayamayız. Sonuç olarak, PSR'ın savunucusu, *Tanrı'nın kendisinin zorunlu bir durum olduğunu*, *olumsal durumların var olmasına neden olmasından* [*hareketle*] ifade etmelidir. Ancak, eğer Tanrı'nın varlığı zorunluysa ve Tanrı'nın olumsal durumların var olmasına neden olması da zorunluysa, bu durum, olumsal durumların var olmasının da *zorunlu* olduğu anlamını taşır. Ama başlangıçta da belirttiğimiz gibi, olumsal durumların [var] olması zorunlu değil, olumsaldır. Dolayısıyla, *S*'nin hiçbir açıklaması olma-

dığı gibi, olumsal durumların var olduğu gerçeğinin, hiçbir açıklaması da bulunmamaktadır. Bu bakımdan PSR, S için bir nedenin olabileceğini ve böylelikle olumsal durumların var olduğu gerçeğinin bir açıklaması olduğunu ima ettiğinden dolayı, PSR yanlıştır.[135]

Öyleyse, neden bu kadar çok insan PSR'ın doğru olduğunu düşünmektedir?

PSR'ı kabul eden teolog ve filozofların çoğu, bunu iki şekilde savunmaya çalışmıştır. Bazıları, PSR'ın *sezgisel* olarak doğru olduğunun bilindiğini (veya bilinebileceğini) savunmuştur. Bununla, PSR tarafından söylenenleri tam olarak anlayıp üzerinde düşündüğümüzde, bunun doğru olması gerektiğini görebileceğimizi kastetmektedirler. . . . Öte yandan PSR'ın sezgisel olarak doğru olduğunun bilindiği iddiasındaki güçlük, çok sayıda yetenekli filozofun dikkatli bir şekilde düşündüklerinde, bu ilkenin doğruluğunu kavrayamamaları ve bazılarının, ilkenin aslında yanlış olduğu sonucuna varmak için ciddi argümanlar geliştirmiş olmalarıdır. Dolayısıyla, PSR üzerine düşünen herkesin, ilkenin doğruluğuna ikna olmadığı ve bazılarının ilkenin yanlış olduğunu düşünmek için iyi nedenlerimiz olabileceğine ikna olduğu açıktır...

PSR'ı kabul eden filozof ve teologların, onu savunmak için başvurdukları ikinci yol, onun doğru olduğu bilinmese bile, yine de aklın bir ön kabulü olduğunu, bu varsayımın farkına varmak için yeterince düşünseler de düşünmeseler de yine de rasyonel insanların yaptığı temel bir varsayıma dayandığını iddia etmeleridir. Dünyamız hakkında hepimizin yaptığı bazı varsayımlar olduğu muhtemelen doğrudur ve çoğumuz bunların farkında olmasa bile, onlar birer temele sahiptirler. Bu durumda, PSR'ın böyle bir varsayım olduğu doğru olabilir. Bu konunun, PSR adına, Kozmolojik Argüman üzerinde ne gibi bir etkisi olabilir? Belki de dikkat

[135] Rowe, *Cosmological Argument*, 100-101.

edilmesi gereken en önemli nokta, PSR hepimizin paylaştığı bir ön kabul olsa bile, Kozmolojik Argümanın öncüllerinin yine de yanlış olabileceğidir. Zira PSR'ın kendisi hâlâ yanlış olabilir. Eğer bu bir olguysa, hepimizin, her varlığın ve her olumlu olgunun bir açıklaması olduğunu *varsayması* ve hiçbir varlığın var olmadığı ve hiçbir olumlu olgunun bir açıklama olmaksızın gerçekleşmediği anlamına gelmemektedir.[136]

PSR'ın Leibniz-Clarke versiyonunun diğer iki özelliği de burada gündeme getirilebilir. Zira bu özellikler hem Rowe'un itirazları hem de takip eden tartışmaların çoğu için önemlidir. İlk olarak, bu PSR versiyonu, *zorunlu* bir ilke olarak anlaşılmalıdır.[137] Bunun nasıl anlaşılacağı tam olarak açık değildir, ancak en azından bir tür mantıksal statüye sahip olduğu anlamına gelmelidir. *A priori* olarak doğru olduğundan dolayı, evren hakkında tümevarımsal olarak ulaşılan, bilimsel olarak gözlemlenebilir bir olgu değildir ve mümkün herhangi bir evren *hakkında* ve *bu* evrende doğru olması gerekir.

İkinci olarak, onun zorunluluğu, her mümkün durum için doğru olduğunu ima etmesinden ileri gelir. Dolayısıyla, Rowe'un iddia ettiği gibi, durumlar kümesi için ve bunun uzantısı olarak, bütün küme kümelerinin kümesi vb. için de doğru olmalıdır. vb. Eksiksiz ve zorunlu herhangi bir PSR'ın görünür bir şekilde kendine atıfta bulunan paradokslarını mümkün kılması da bu noktadan kaynaklanır.

Halihazırda, PSR'ın güçlü versiyonuna yönelik tartışmalar devam etmektedir. Bu güçlü PSR göz önüne alındığında, imkânsız durumların ortaya çıkacağı konusunda Rowe'a hak verebiliriz, Öyleyse, uygulanabilir olma olasılığı daha yüksek olan başka bir PSR versiyonu olabilir mi? Aslına bakılırsa, Reichenbach'ın versiyonunda olduğu gibi, birazdan göreceğimiz diğer isimlerde, PSR'ın zayıf bir versiyonunu (Rowe'un kullandığı anlamda) takip etme konusunda isteklidir.

[136] Rowe, *Philosophy of Religion*, 31-32.

[137] Rowe'un bu konu hakkında yaptığı tartışmalar için bk. *Cosmological Argument*, 78-88.

2.3.6 Richard Gale ve Alexander Pruss

Richard M. Gale (1932-2015), doktorasını New York Üniversitesi'nde tamamlamış ve kariyerinin büyük bölümünde, Pittsburgh Üniversitesi'nde dersler vermiştir. 1991 tarihinde yayınlanan *On the Nature and Existence of God* isimli eseri, özellikle felsefi teizmin yakın dönemdeki dirilişinde ön plana çıkan Alvin Plantinga, William Alston ve Richard Swinburne gibi filozoflara, önemli bir yanıt niteliği taşıdığı açıktır. Bu yanıt, kozmolojik argümanın kapsamlı bir şekilde ele alınmasını da içermektedir. Bizim buradaki tek ilgi alanımız, onun bu argümanı çürütmek için kullandığı son özet argümandır. Bu argüman basitçe şu şekildedir: Zorunlu olarak var olan ve ahlaki açıdan iyi olan bir varlık sonucu çıkarılır, ancak bu sonucun, bu dünyada meydana gelen kötülüklerin var olduğu önermesiyle çeliştiği ileri sürülür. Gale, spesifik olarak herhangi bir kozmolojik argümanın sonucunun, "aktüel dünyada *N*'nin zorunlu bir varlık hem maksimal derecede mükemmel hem de zorunlu olarak var olduğu" ve dolayısıyla "aşılamaz derecede büyük bir varlık" olduğu şeklinde olacağını savunur.[138] Buradan yola çıkarak ise, *N*'nin "mümkün olan her dünyada hem var olduğu hem de her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve egemenlik sahibi olduğu"[139] sonucunu çıkarır.

Gale, bunun devamında, teistlerin teodiselerinin bir parçası olarak, kişilerin özgür olduğunu ve bu nedenle ahlaki açıdan yanlış olanı yapabileceklerini ve dolayısıyla "her özgür kişinin her zaman özgürce ahlaki açıdan yanlış olanı yaptığı mümkün bir dünya olduğunu"[140] da kabul ettiklerini ifade eder.

Buradan yola çıkan Gale, bu iki çelişkili önermenin, "kozmolojik argümanın her versiyonunun sonucunda var olduğu

[138] Richard Gale, *On the Nature and Existence of God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 284.
[139] Bk. Gale, *On the Nature and Existence of God*, 231.
[140] Gale, *On the Nature and Existence of God*, 230.

iddia edilen varlık türünün varlığının ontolojik olarak çürütülmesini sağladığını ve böylelikle bu argümanların kökten kusurlu olduğunu gösterdiğini"[141] ileri sürer.

Bu gelişmelerin ardından, 2001 yılında Pittsburgh Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan ve şu anda Baylor Üniversitesi'nde dersler veren öğrencisi Alexander Pruss (d. 1973) ile Richard Gale, 1999 yılında, kozmolojik argümanın yeni ve geçerli bir versiyonu olarak sundukları yeni ve ilginç bir makaleye imza attı. Görünüşe göre bakılırsa bu argüman, on yedi öncülden oluşan ve (18)'inci öncülü sonuç öncülü olan, oldukça karmaşık bir argümandır. Sonuç şu şekildedir: "Çok güçlü, zeki ve iyi olan ve aktüel dünyadaki bütün insanlık alemini özgürce yaratan zorunlu bir doğaüstü varlığın var olduğu, olumsal olarak doğrudur."[142]

Bu yeni versiyon, Gale'in argümanın çeşitli versiyonlarında karşılaştığı bir dizi başka zorluğu çözmekle birlikte, aynı zamanda ve en önemlisi, Tanrı'nın, kötülüğün ortaya çıkmasındaki açık müdahalesiyle ilgili "en ciddi problemi"de ele alır.[143]

> En ciddi problem, "aktüel dünyada, kozmosun varlığına özgürce neden olan çok güçlü ve zeki doğaüstü zorunlu varlığımızı" ahlaki niteliklerinden kaynaklanır. Eğer bu varlığın en azından çok iyi bir varlık olduğunu gösteremezsek, argümanımız pekâlâ bir Frankenstein yaratmış olabilir, zira bu varlık, uygun bir ibadet nesnesi olmadığından dolayı, teistin ihtiyaçlarına yeterli gelmeyecektir.
>
> Başlangıç olarak, yaratıcı Tanrımızın, her zaman en iyisini yapmak gibi temel bir özelliğe sahip olduğu gösterilmediğinden dolayı, Tanrımızın mantıksal olarak aktüel dünya-

[141] Gale, *On the Nature and Existence of God*, 230.

[142] Richard Gale and Alexander Pruss, "A New Cosmological Argument", *Religious Studies*, 35, (1999): 467.

[143] Bu güçlüklerin birçoğu, ilk nedenden Tanrı'ya ulaşmanın güç olduğu iddiasıyla ilgilidir. Gale ve Pruss bu itirazların birçoğuna şu makalede yer vermiştir: "A Response to Oppy, and to Davey and Clifton", *Religious Studies*, 38, (2002): 89-99.

da yanlış yapabilmesi mümkündür. . . . Dahası, Tanrımızın mümkün olan her dünyada mükemmel bir şekilde iyi olduğu bile gösterilmediği için, argümanımızın sonucundaki Tanrı, bütün teistlerin umutlarını ve dualarını eksiksiz olarak karşılayacak bir yapıda değildir. Bununla birlikte, teist için yeterli olan en önemli şey, Tanrı'nın ahlaki açıdan yanlış olanı yapmasının *mantıksal* olarak mümkün olup olmadığı değil (kaldı ki bu, onun sahip olmadığı bir kavramdır), O'nun, bunu *aktüel* dünyada yapmaya *muktedir* olup olmadığıdır; burada muktedirlik, bir varlığın yapabilme kapasitesi, bilgisi ve fırsatına sahip olduğu şey olarak anlaşılabilir. Tanrı'nın aktüel dünyada, kendisini bunu yapmaya zorlayamayacağı, cazibesine kapılmayacağı, mutlak olarak yerleştirebileceğimiz anlamında yanlış yapma yeteneğine sahip olmadığı söylenebilir.

[Öyleyse] argümanımızla ilgili en ciddi problem, Tanrı'nın özünde iyiliksever olup olmadığı değil, gerçekten iyiliksever olup olmadığıdır ve bu husus, teist için yeterli olabilecek birincil endişe kaynağıdır. Tam olarak bu noktada, argümanımız oldukça savunmasız hale gelmektedir. Bu problemin üstesinden gelebilmek için, Tanrı'nın, bilinen bütün kötülüklere dünyada izin verdiğine dair mevcut bütün teodiseleri bir araya getirmemiz gerekecektir; kaldı ki bu da teizm için evrensel bir örneklem oluşturma ihtiyacını bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu teodiseler silsilesi, hâlâ sayısız görünüşte nedensiz kötülükler bırakacak ve biz bu nedenlere erişemesek bile, Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermek için ahlaki açıdan onu temize çıkaran nedenleri olabileceği inancını devreye koyacaktır.[144]

Burada dikkat etmemiz gereken şey, kötülük probleminin, oyun bittikten sonra, zaten sağlam olduğu gösterilmiş bir argümanı çürütmek adına, araya koyulamayacağıdır. Bu itirazı çürütmek için, yeterince güçlü savunmalar mevcuttur,

[144] Gale and Pruss, "New Cosmological Argument," 470.

ancak bunlar var olmasaydı bile, bu konu, argümanın kendi mantığıyla, yine de alakasız hale gelecekti. Bunun yalnızca PSR türleri için değil, kozmolojik argümanın bütün versiyonları için geçerli olduğunu belirtmemiz gerekir.

2.3.7 Richard Swinburne'ün Tümevarımsal Versiyonu

Tanrı'nın varlığı konusunda, en güçlü seslerden biri, Oxford Üniversitesi'nden Richard Swinburne (d. 1934) olmuştur. *The Existence of God* adlı kitabı, ilki 1979 yılında olmak üzere, üç baskı yapmıştır.[145] Ayrıca, [bu kitabın özet niteliğini taşıyan], *Is There a God*[146] adlı daha kısa ve daha erişilebilir bir versiyonu ve *Evidence for God*[147] adlı daha da kısa ve daha da erişilebilir bir versiyonu da bulunmaktadır.

Swinburne'ün yaklaşımı, nihayetinde Leibniz'e kadar uzansa bile, hem PSR'ın bundan türetilmesi hem de bütün bir kozmolojik argümanının genel formatı açısından tümevarımsaldır. Bu durumda, oldukça farklı bir argüman ortaya çıkarır ve Rowe'un PSR ile ilgili itirazlarından hiçbirine muhatap olmaz. Zira, yalnızca olasılığı hesaplayan ve zorunlu olmayan zayıf bir PSR'a sahiptir. Bununla birlikte, yine de bütün bir evrene uygulanması amaçlanmıştır ve olumsal şeylerin varlığına bir açıklama aradığı için hâlâ kozmolojik bir argümandır.

Swinburne'ün, evrenin "açıklaması" olarak ifade ettiği ve altı uzun bölüm halinde ileri sürdüğü argümanı, şu şekilde özetleyebiliriz:

> Ayrıntılı olarak ifade ettiğimiz gibi . . . bir Tanrı[nın] var olduğu varsayımı, son derece basit bir varsayımdır; sonsuz güç, bilgi ve özgürlüğe sahip bir Tanrı varsayımı, olabilecek

[145] Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon, 1979; (rev. ed. 1991); 2nd ed., 2004).

[146] Richard Swinburne, *Is There a God?*, (Oxford: Oxford University Press, 1996; rev. ed., 2010).

[147] 132Richard Swinburne, *Evidence for God*, (Oxford: Mowbray Press, 1986).

> en basit insan türünün bir varsayımıdır. . . . Evrenin varlığı, Tanrı'nın varlığından daha az basittir ve a priori olarak ifade edilmesi biraz daha zordur. Dolayısıyla, eğer Tanrı yoksa, karmaşık bir fiziksel evrenin varlığı pek beklenemez; zira a priori olarak hiç de olası değildir...
>
> Bununla beraber, eğer bir Tanrı varsa, açıkça bir evren yaratabilir, nitekim mükemmel iyiliği bunu yapmasını olası kıldığı ölçüde bunu yapacaktır. Tanrı'nın özgür insanlar yaratmak için iyi bir nedeni olduğunu savunduk. . . . Bu tür varlıkları yaratmanın ya da yaratmamanın eşit derecede iyi bir eylem olacağını ve bu nedenle Tanrı'nın bu tür varlıkları yaratmasının mantıksal olasılığının 1/2 olduğunu varsaymamız gerektiğini savunduk. Bu yaratılmış varlıkların, bedenleri olması gerektiğini ve dolayısıyla fiziksel bir dünya olması gerektiğini savunduk. Yalnızca bu nedenden dolayı bile, bir Tanrı'nın fiziksel bir dünya yaratma olasılığı 1/2'den az olmayacaktır. . . . Elbette, yine de mükemmel derecede iyi bir Tanrı'nın ne yapabileceğine dair yargılarımız hatalı olabilir, çünkü ahlaki iyiliğe dair görüşlerimiz sınırlıdır ve bu kitap boyunca vurguladığımız gibi, tartıştığımız olasılıklara çoğu zaman en kaba değerlerden fazlasını verebilmemiz mümkün değildir. Öte yandan, okurlara tavsiye ettiğimiz gibi, mükemmel derecede iyi bir Tanrı'nın neler yapabileceğine dair ahlaki sezgilerimiz herhangi bir şekilde gerçeğe yakınsa, Tanrı'nın varlığı düşünüldüğünde, fiziksel bir evrenin de var olacağına dair mantıksal olasılığın oldukça yüksek olduğu sonucuna varmamız gerekir.[148]

Böylelikle, Swinburne açısından bundan sonrası, basit bir olasılık karşılaştırmasından ileri gelir. Bildiğimiz şekliyle, bir evrenin (yani olumsallık), gözlemlenebilir nedensel bağlantılarıyla (yani PSR), basitçe kendi kendine var olma olasılığı oldukça düşüktür, oysa "Tanrı'nın nedensiz olarak var olması

[148] Swinburne, *Existence of God*, 2nd ed., 150-51.

daha olasıdır."[149] Bu temele ve sonucun gücüne dayanan bu argüman, sağlam bir tümevarımsal argümandır. Tek başına, bizi tümdengelimsel ikna ediciliğin etkisinde bırakmıyor olsa bile, en azından kesinlikle daha büyük bir örnekleme açılan kapıdır.

Bu argümana yöneltilebilecek tek doğru itiraz, "Tanrı + evren"in tek başına "evren"den daha basit bir açıklama olduğunu reddetmekten ileri gelir. Bu konuda epeyce literatür vardır, ancak Swinburne'ün bu itiraza verdiği orijinal yanıt bana öyle geliyor ki hâlâ cevapsız kalmıştır. Sonsuz bir Tanrı, mükemmel derecede basit bir zekadır ve bu nedenle her zaman, bir şekilde matematik ve kuantum mekaniği tarafından neden olunan ve yönetilen, böylece otonom ve otomatik olarak işleyen evrimsel bir evrenin karmaşıklığından daha basit bir çözümdür.

İleri Okumalar

Leibniz ve Clarke hakkında bk. H. G. Alexander, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, (Oxford: University of Manchester Press, 1956).

Benim burada Gale ve Pruss'a olan ilgim, Gale'in orijinal argümanında belirtildiği şekliyle, kötülük itirazıyla alakalıdır. Rowe'un itirazlarından kaçınan yeter sebep ilkesinin zayıf bir versiyonunu içeren argümanın tamamı için bk. Richard Gale ve Alexander Pruss, "A New Cosmological Argument", *Religious Studies*, 35, (1999): 461-476. Gale-Pruss argümanının iyi bir tartışması için bk. Bruce Reichenbach, "The Cosmological Argument", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, (ed.) Edward N. Zalta, 2019 Güz ed. 5, https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/cosmological-argument/. Bu konuyla alakalı olarak Gale ve Pruss'un yanıtları için bk. "A Response

[149] Swinburne, *Existence of God*, 152.

to Oppy, and to Davey and Clifton", *Religious Studies*, 38, (2002): 89-99.

Richard Gale hakkında bk. Paul Helm, "Gale on God", *Religious Studies*, 29, no. 2 (1993): 245-55.

PSR'ın çok daha detaylı bir eleştirisi için bk. William Rowe, *The Cosmological Argument*, (New York: Fordham University Press, 1998), 2 ve 3. bölümler.

Swinburne'ün argümanının genişletilmiş versiyonu için bk. *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon, 2004), 1-7. bölümler. Tümevarım hakkında daha fazla bilgi için bk. Swinburne, *The Justification of Induction*, (Oxford: Oxford University Press, 1974) ve Swinburne, *Bayes's Theorem*, (Oxford: Oxford University Press, 2005). Açıklamalar için bir kriter olarak basitlik ve bunun Tanrı'ya uygulanması konusunda yürütülen son tartışmalar da dahil olmak üzere daha fazla ilgi için bk. *The Coherence of Theism*, 2.ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016).

İtiraz edenler ve yanıt verenlere ilişkin iyi bir kaynakça da dahil olmak üzere, Rowe ve Swinburne'ün tartışması hakkında daha fazla bilgi için Reichenbach'ın yukarıda sözü edilen "The Cosmological Argument" isimli çalışmaya bk.

Swinburne'ün basitlik argümanına ayrıntılı bir yanıt için bk. John Ostrowick, "Is Theism a Simple, and Hence Probable, Explanation for the Universe?", *South African Journal of Philosophy*, 31, no. 1 (2012): 305-19.

Kozmolojik argümanla ilgili olarak yapılan terkip yanılgısı hakkında daha fazla bilgi için b. Rem Edwards, *Philosophy of Religion*, (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972). Ayrıca bk. Mortimer Adler, *How to Think About God: A Guide for the Twentieth-Century Pagan*, (New York: Simon & Schuster, 1980).

Bu argümanda geçen "zorunluluk" meselesi hakkında bk. Reichenbach, *The Cosmological Argument*, 6. bölüm ve yukarıda belirtildiği gibi, John Hick, "God as Necessary Being", *Journal of Philosophy*, 57, no. 22-23 (1960): 725-33.

Daha yeni ve oldukça ileri bir inceleme için bk. Alexander Pruss ve Joshua Rasmussen, *Necessary Existence*, (Oxford: Oxford University Press, 2018).

2.4 Güncel Tartışmalar

2.4.1 Tim Bayne

Tim Bayne (d. 1972), Arizona Üniversitesi'nden doktora derecesine sahiptir, Oxford Üniversitesi'nde dersler vermiştir ve şu anda Avustralya'nın Melbourne kentinde bulunan Monash Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Yakın zamanda *A Very Short Introduction to Philosophy of Religion*[150] adlı eserinde, kozmolojik argümanın mevcut durumuna dair kısa ve öz bir değerlendirme de bulunmuştur. Bayne, öncelikle Gazzâlî'nin versiyonuyla olmakla birlikte, kelâm argümanıyla, ama genel olarak zamansal versiyonuyla işe başlar ve şu argümanı ileri sürer:

(1) Evren var olmaya başlamıştır.

(2) Var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedeni vardır.

(3) Evrenin bir varoluş nedeni vardır. ((1) ve (2)'den.)

(4) Eğer evrenin bir [var oluş] nedeni varsa, bu neden kişisel olmalıdır; yani Tanrı, olmalıdır.

(5) Dolayısıyla bir Tanrı vardır.[151]

Bayne'e göre burada üç problem bulunmaktadır. İlk olarak, aktüel sonsuzlar meselesi vardır. Günümüz matematikçileri, bütün sonsuz kümeleri, aynı sayıda elemana sahip olarak kabul etmektedir. Sözümona pozitif tam sayılar kümesi, pozitif çift tam sayılar kümesiyle aynı büyüklüğe sahiptir. Bu bakımdan, sonsuz kümelerin tuhaflığına ilişkin sezgilerimizi aktüel dünyalara uyguladığımızda, bunların reddedilmesi ge-

[150] Tim Bayne, *A Very Short Introduction to Philosophy of Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 2018), 3. bölüm.

[151] Bayne, *Very Short Introduction*, 27.

rektiğine ve böylelikle aktüel sonsuzların mümkün olduğuna inanmak için iyi nedenlerimiz olmuş olur.[152]

Ancak bu yorum, matematiksel mümkünlük ile aktüel gerçeklik arasındaki farkı, basitçe göz ardı etmektedir. Birçok kez gördüğümüz gibi, birinden diğerine basitçe çıkarım yapamayız. Aktüel sonsuzlarda ortaya çıkan paradokslar hâlâ geçerlidir ve metafiziksel kriterler matematiksel kriterlerden öncelikli olmalıdırlar.

Bayne, ikinci olarak, "evrenin varlığının nedensel bir açıklaması olan bir şeyin var olup olmadığının" belirsiz olduğunu belirtmektedir.[153] Bu konuya da birkaç kere değinilmiştir. Nitekim buradaki temel problem, kelâm argümanında açıklanması gerekenin, bizzat evrenin varlığı değil, evrenin başlangıcının ya da ilk halinin nedeni olmasıdır. Ama bu noktada, [gereksiz bir şekilde] argümanın asıl noktasına, yani nedensel bir serinin, *hiçlikten* başlayıp başlayamayacağı ve hangi koşullar altında başlayabileceği konusuna tekrardan dönmüş oluruz.

Üçüncü olarak, argümanın daha genel bir sonucuyla ilgili bir problem vardır: Argüman, basitçe, evrenin başlangıcının bir nedeni olduğunu, kişisel bir fail olmadığını ileri sürer. Bu husus, Aristoteles'ten bu yana herkesin farkında olduğu bir konudur. Zira argümanın "ilk nedensiz nedenin" Tanrı olduğu sonucuna varmamızı sağlayan çeşitli niteliklerini çıkarabilmek için nasıl genişletildiğine sık sık değinmiştik. Öyleyse, burada yine, yeni ya da zorlayıcı bir şey bulunmamaktadır.

Bayne, [çalışmasının ilerleyen bölümlerinde], Thomas Aquinas'ın ve aynı zamanda Leibniz'in zamanla ilgili olmayan argümanına geçiş yapar. Bu argüman şu şekilde ifade edilebilir:

(1) Evren olumsaldır.

(2) Bütün olumsal varlıkların varoluşunun bir açıklaması vardır.

[152] Bayne, *Very Short Introduction*, 29.
[153] Bayne, *Very Short Introduction*, 30.

(3) Olumsal varlıkların varlığı, ancak zorunlu bir varlığa başvurularak açıklanabilir.

(4) En az bir zorunlu varlık vardır. ((1), (2) ve (3)'ten).

(5) Bu zorunlu varlık Tanrı'dır.[154]

Bu argüman, aynı zamanda üç önemli itirazı da desteklemektedir. Bunlardan ilki, evrenin bir açıklamasına duyulan sözde ihtiyacın, yalnızca PSR'ı varsaydığımızda mevcut olduğudur. Bu hususu, bir önceki bölümde ele aldığımız için, burada tekrara değinmemize gerek yoktur. Her halükârda bu tartışma, yalnızca Clarke ve Leibniz'in argümanıyla ilgilidir, ancak Thomas'ın versiyonuyla hiçbir ilgisi yoktur. Zira Thomas, bütün evrenle ilgilenmez ve PSR'ın bir versiyonunu kullanmaz ya da buna ihtiyaç duymaz.

İkinci itiraz ise, argümanın zorunlu bir varlığa ulaştığı ve "Tanrı gibi zorunlu bir varlığın eylemlerinin, olumsal varlıkların varoluşunu *nasıl* açıklayabileceğine dair iyi bir kavrayışa sahip olmadığımız"[155] şeklindedir. Bu, gerçekten de ilginç bir itirazdır, çünkü argüman, hiçbir zaman Tanrı'nın *nasıl* neden olduğunu açıklama iddiasında değildir; yalnızca, söz konusu olumsal varlıkların bir nedeninin *olması* gerektiği sonucuna varan bir argümandır. Aslında Thomas'ın argümanı, yalnızca metafiziksel anlamda zorunlu olarak var olan bir varlığa atıfta bulunur; yani, "nedensiz" bir varlık ya da olumsal-*olmayan* bir varlık olması gerektiği sonucuna varır.[156] Öyleyse, bu itirazın Aristotelesçi-Thomasçı argüman üzerinde, hiçbir iddiası yokmuş gibi görünmektedir.[157] Esasında, genel olarak teizm

[154] Bayne, *Very Short Introduction*, 31.

[155] Bayne, *Very Short Introduction*, 32.

[156] Immanuel Kant (*Saf Aklın Eleştirisi* isimli kitabında), "zorunlu varlık" dendiğinde, mantıksal zorunluluğa atıfta bulunulduğunu, bu kavramın ontolojik argümandan ödünç alınıldığını ve meşru olmadığını, meşhur itirazında dile getirmiştir. Bertrand Russell'da gördüğümüz bu eleştiri, bazıları tarafından ve belki de burada kısmen Bayne tarafından kozmolojik argümana yöneltilmektedir. Ancak bu yanlıştır. Zira argüman, "zorunlu" terimini, yalnızca "şarta bağlı olmayan" anlamında kullanır; yani, mantıksal değil metafiziksel bir zorunluluk. Kant'ın itirazı hakkında daha fazla bilgi için ontolojik argüman bölümüne bkz.

[157] Zorunlu olanın olumsal olana nasıl neden olabileceği ve onun nasıl özgür

için ilginç bir bulmaca oluşturduğuna şüphe yoktur, ancak PSR argümanı üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Keza [PSR argümanı da], zorunlu bir varlığın *nasıl* eyleme geçtiğini açıklamak zorunda değildir, yalnızca eylemde *bulunduğunu*, geçerli bir şekilde göstermesi yeterlidir.

Üçüncü itiraz, daha önce de gördüğümüz bir itirazdır. Bayne, Tanrı'nın varlığının kendisinin, neden bir açıklamaya ihtiyaç duymadığını sormaya çalışır ve teistlerin basitçe, Tanrı'nın varlığının açıklama gerektirmediğini iddia ettiklerinde ısrarcı olur. Ancak elbette teistler, bu iddia tam olarak argümanın sonucudur olduğu için, yalnızca bunu iddia etmekle kalmış olmazlar. Bu nedenle, nedensiz nedene neyin neden olduğunu sormak, kozmolojik argümanın bütün amacını gözden kaçırmak demektir.

Bayne'in zamana dayanmayan argümanı tartıştığı yerdeki asıl problem, Leibniz ve Thomas'ın argümanlarını birbirine karıştırmasından kaynaklanır. Nitekim iddia ettiği şeylerin bir kısmı, PSR argümanıyla ilişkilidir, ancak Thomas'ın argümanı, Bayne'in bize sunmuş olduğu argümandan oldukça farklıdır ve o kadar kolay çürütülebilecek bir yapıda da değildir. Zira bu argüman, bütün bir evrenle ilgili değil, yalnızca belirli gözlemlerle ilgilidir ve evrensel olarak bir PSR'ye başvurmadığı gibi, yalnızca gördüğümüz bazı varlıkların nedenli ya da olumsal olduğunu ve nedensel olarak sırayla birbirlerine bağlılarsa, bu tür varlıkların sonsuz gerilemesinin olamayacağını gözlemler.

Bir açıklama olarak, önceden zorunlu bir varlık kavramına da ihtiyaç duymaz ve basitçe ilk nedensiz varlığa ulaşmaya çalışır. Bu husus, argümanın olumsallık versiyonu için kritik bir öneme haizdir. Thomas'ın da Aristoteles gibi gözleme dayalı bir nedensellik ilkesini benimsediği doğru olsa bile, bu argümanda hiçbir rol oynamamaktadır. Argümanın bütün

olabileceğine dair iyi bir tartışma Thomas üzerine yazılar yazan yorumcuların çoğunda, fakat özellikle de Eleonore Stump'ın *Aquinas, Arguments of the Philosophers*, (New York: Routledge, 2003), 103-15 başlıklı mitelikli çalışmasında bulunabilir.

yükü, sonsuz gerilemeye karşı olan alt argüman tarafından taşınır. Bu husus, argümanı, varoluşun olumsal nedenlerinin, yalnızca sonlu bir gerilemeye sahip olabileceği ve böylelikle herhangi bir sıralamada olumsal olarak var olan bütün öğelerin varoluşunun ilk ve dolayısıyla nedensiz bir nedeni olabileceği sonucuna götüren şeydir.

Benzer şekilde zorunlu varlık kavramı da argümanın ne bir varsayımı ne de sonucudur. Gördüğümüz gibi, sonuç, basitçe olumsal nedenin, olumsuzlanmasından ileri gelir ve nedensiz [varlığa bu yolla ulaşılır.] Zorunlu varlığın diğer bileşenlerinin, Parmenidesçi alt argümanlardan çıkarıldığı kabul edilir, ancak buradaki bilgilerde, sağlam temellere dayanır.

[Sonuç olarak], kozmolojik argümanın üç temel versiyonu olan, olumsallık, kelâm ve (zayıf) PSR'ın her üçünün de sağlam bir temeli olduğu sonucuna varabiliriz. Bayne'nin kitabı, pek tabi ki yalnızca kısa bir incelemeden ibaret olsa bile, yine de en azından en zorlu, yeni ve güncel itirazları ortaya koymasını ondan bekleyebiliriz. Ama böyle bir itiraz mevcut değilse argümanın hâlâ ayakta kaldığını ve bu argümanı savunan teistlerin de hâlâ sağlam bir rasyonel zemine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İleri Okumalar

Argümanın mevcut (2017) durumunun mükemmel bir değerlendirmesi, itirazların ve cevapların ayrıntılı bir tartışması da dahil olmak üzere, yine Bruce Reichenbach'ın şu makalesine bakabilirsiniz: "The Cosmological Argument", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Edward N. Zalta, 2019 Güz ed., https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/cosmological-argument/. Bibliyografya kısmı, oldukça faydalıdır.

Kozmolojik argümana yönelik itirazlar için, Michael Martin'in daha önce bahsedilen şu kitabı iyi bir kaynaktır:

Atheism: A Philosophical Justification, (Philadelphia: Temple University Press, 1990).

Bu argümanda geçen "zorunl"" kelimesinin anlamının tam tartışması için bk. John Hick, "God as Necessary Being", *Journal of Philosophy*, 57, no. 22-23, (1960): 725-33. Daha yeni ve oldukça teknik bir tartışma için bk. Alexander Pruss ve Joshua Rasmussen, *Necessary Existence*, (Oxford: Oxford University Press, 2018). Bu eser, özellikle Bayne'in bazı itirazlarına yanıt verirken yardımcı olacaktır.

3
Teleolojik Argümanlar

3.1 Birinci Aşama: Basit Tasarım Argümanları

Kozmolojik argüman, Tanrı ve dünyamızın varlığının nasıl açıklanacağı hakkındaki en temel muamma biçimini sistemleştirmeye çalışır. Bununla birlikte, düzen, güzellik ve simetri (deneyimlediğimiz evrenin saf uyumu) karşısındaki şaşkınlığımızın en eski ve en yaygın sorgulama biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Ama felsefi bir argüman olarak teleolojik argüman, ancak Aristoteles'ten sonra gelişmeye başlamıştır.

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in toplam [bilgi birikimi], yarım yüzyıl boyunca kendilerinden önce Yunan düşüncesinin etrafını sarmış olan genel şüpheciliğin çoğuna son vermiş ve bunun sonrasında, daha az metafiziksel ve çok daha pratik, gözlemsel ve bilimsel bir ruh haline geçiş yapılmıştır. Bu dönemde felsefe, artık hayatın nasıl yaşanması gerektiği sorusuna yanıt arar ve şu sorunun üzerinde durmaya çalışır: *İyi yaşam nedir?*

Pratik etikle ilgili bu endişe, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Tanrı'nın gerçekliğiyle ilgili farklı bir düşünce çizgisine yol açmıştır. Dünyamız, nasıl (belki de daha iyisi *neden*) oluyor da anlamlı, birbirine uygun, ihtiyaçlarımıza ve isteklerimize bu kadar yeterli bir biçimde görünmektedir? Aslında, neden bilim yapabiliyoruz?

Teleolojik argüman, uyum, düzen, işlevsellik ve zamansal sıralamadan; güzellik ve zarafet gibi estetik niteliklerden ve ayrıca rasyonellik, bilinebilirlik, matematiksel kesinlik ve tekrarlanabilirlik gibi epistemik niteliklerden hareketle, akıllı

bir yaratıcının varlığına doğru ilerler. Bu argüman, her zaman kanıttan açıklamaya doğru hareket ederek, tümevarımsal bir argümanla sonuçlanır. Doğrusu argümanın en erken aşaması, basitçe bir genelleme argümanına dayanır. Daha sonraki aşamalar ise daha karmaşıktır ama yine de tümevarımsal bir formata sahiptir.

Sonuç olarak teleolojik argümanlar, her zaman tümevarımın genel özelliklerini paylaşırlar. Birincisi, her zaman birden fazla mümkün sonuç vardır: Kanıtların farklı açıklamaları, her zaman düşünülebilir ve her biri bazı, daha fazla, birçok, çoğu, hepsi vb. dahil olmak üzere, farklı niceleyicilere sahiptir. İkinci olarak, her mümkün sonucun farklı bir olasılığı veya olabilirliği vardır. Üçüncüsü, bu iki faktör göz önüne alındığında, %100 tümevarımsal argüman yoktur. Kanıtlar, bazı durumlarda aşılamaz olabilir ve bizi apaçık bir sonuca götürebilir. Öte yandan, yine de her zaman ihmal edilebilir ama yine de ölçülebilir olasılığa sahip başka sonuçlar da yok değildir.

Birinci aşama argümanlarla (tekli argümanlar), yani işlevsel karmaşıklığa dair sıradan gözlemlerimizden akıllı bir ilk varlığın açıklamasına doğru ilerleyen argümanlarla başlayabiliriz. Bu hususla ilgili olarak, Sokrates'in görüşleri en iyi adaydır.

3.1.1 Sokrates

Platon'un büyük akıl hocası Sokrates (MÖ. 470-399), bize teleolojik argümanın ilk örneklerinden birini vermiştir.

> Öyleyse, insanı başlangıçtan beri yaratanın, ona çeşitli duyuları yararlı bir amaç için vermiş olması, ona görünen sözü görmesi için gözler ve sesin tonlamalarını yakalaması için kulaklar vermiş olması size de çarpıcı gelmiyor mu? Ya da yine, eğer bize burun delikleri bahşedilmemiş olsaydı, kokuların ne faydası olurdu? Tatlı ve keskin şeylerin ve damağın bütün zevklerinin algılanması, bize bunların tercümanı ola-

rak bir dil yaratılmamış olsaydı ne olurdu? Dahası, bütün bunların yanı sıra, bu hassas görme yetisinin göz kapaklarıyla kapatılması, herhangi bir amaç için kullanılmaları gerektiğinde tamamen açılıp uykuda tekrar sıkıca kapatılabilen katlanır kapılar gibi olması, sizce de bir öngörü meselesi gibi görünmüyor mu? Ayrıca, cennetin rüzgarları bile onları çok sert bir şekilde ziyaret etmesin diye, kirpiklerin koruyucu bir perde olarak dikilmesine ne demeli? Ya kafamızdan bir damla ter düşüp de gözlere zarar vermesin diye gözlerin üstündeki bölgenin korniş gibi kaşlarla örtülmesi? Yine kulağın bütün sesleri yakalamaya hazır olması ve buna rağmen aşırı yüklenmemesi? Bütün hayvanların ön dişlerinin kesme kapasitesi ve "öğütücülerin" yiyecekleri alıp posa haline getirme kapasitesi? Ağzın konumu, yaratılmış varlığın bütün malzemeleri için bir giriş kapısı olarak, gözlere ve burun deliklerine yakınlığı? Ve son olarak, maddenin vücuttan dışarı çıkmasının nahoş bir durum olduğunu göz önünde bulundurarak, geçitlerin bu şekilde arkaya doğru yönlendirilmesi ve duyu yollarından uzaklaştırılması? Size soruyorum, bütün bu şeylerin böylesine bir öngörü gösterisiyle inşa edildiğini gördüğünüzde, bunların tesadüfün mü yoksa bir zekânın mı ürünü olduğundan şüphe edebilir misiniz?[1]

Buradaki birkaç kelime, onu teleolojik bir argüman olarak görmemizi sağlayabilir. Tasarım için kanıt, işlevselliği gösteren bir dizi gözlemle karakterize edilir. Onların "faydalı" olması, bir sonu olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde, rasyonellik, "öngörü" içerir; yani, işlevselliği ve geleceği planlama yeteneğini barındırır ve ne olmadığını düşünerek ne olabileceğini düşünmemize yardımcı olur. Özünde tasarımda böyle bir şeydir. Sonuç, burada "malumatlar" olarak görülen kanıtlar için iki alternatif açıklama arasında bir seçim yapılmasına izin verir. Birinci olarak "tesadüf"e çok az ihtimal verilirken,

[1] Ksenophon, *Memorabilia*, 4.3, *The Memorabilia: Recollections* of Socrates içinde, (çev.). H.G. Dakyns, (New York, 1897; Project Gutenberg, 2008).

ikinci olarak "zeka" ise Sokrates'e makul bir şüphenin ötesindeymiş gibi görünür.

Bu argümanın değişim sürecini takip ederken, bu fikirlerin nasıl geliştiğini de görmüş olacağız. Araç ve amaç ağlarının gelecekteki sonuçları planlama kapasitesini gerektirdiği, bu argüman için anahtar terim haline gelen "tasarımın" temel tanımını sağlar. Bu nedenle argüman, genellikle tasarım argümanı olarak anılır. En başından bu yana "tasarımın", belirli gözlem türlerinde bir tanımı olduğunu görmek önemlidir. Bu husus, sıklıkla iddia edildiği gibi, sadece tasarımı varsayan ve ardından sihirli bir şekilde şapkadan bir tasarımcı çıkaran döngüsel bir argüman değildir.

3.1.2 Zenon

Bu argüman, Stoacı filozoflar arasında önemli bir yere sahiptir. Atina'da bulunan bu okulun kurucusu Kıbrıslı Zenon (MÖ. 334-262), Herakleitos'tan büyük ölçüde etkilenen panteist bir metafizik ortaya koymuştur. Buna göre evreni (Tanrı'yı) harekete geçiren şey, Logos tarafından yönetilen ilahi ateştir. Zenon'da özgün olan ve Stoacıların karakteristik sosyal etiğini tanımlayan şey, her insanda mevcut olan evrensel akıl, yani Logos doktrinidir. Bu husus, bizi tek bir millet olarak birleştirir ve bize ortak bir erdem etiği verir.

Zenon'un yazdıklarını, yalnızca daha sonraki Stoacılardan yapılan alıntılardan ve atıflardan biliyoruz. Platon ve Aristoteles istisna olmak üzere, neredeyse bütün Yunan ve Roma filozofları gibi, Zenon da argümantasyon olmaktan ziyade, şiirsel bir üslupla yazılarını kaleme almıştır. Onun teleolojik argümanı, Cicero tarafından şöyle tekrarlanır:

> Sonuçta Zenon doğayı şöyle tamınlar: Doğa var etmek üzere kendi yolunda ilerleyen sanatkâr bir ateştir. Ona göre yaratmak ve üretmek özellikle sanatın işidir ve bizim sanat eserlerimizde ellerimizle yaptığımızı doğa çok daha sanatsal

bir biçimde yapar, yani demin söylediğim gibi, doğa geri kalan tüm sanatları öğreten sanatkâr bir ateştir.[2]

Bu tür ifadeleri, Zenon'un okulu kendisinden sonra ona devrettiği Kleanthes (MÖ. 330-230) de dahil olmak üzere, bütün erken dönem Stoacılarda bulabiliriz. Burada ilginç olan gelişme, insan üretimi olan şeylerin, doğanın tasarımlarının taklitleri olduğu fikridir. Onlar, kendi akıllı tasarımlarımız hakkında bilinenlere dayanarak doğaya tasarım atfetmek yerine, bunun tersini savunurlar. Kleanthes, "Zeus'a İlahi" isimli eserinde, hepimizi onu taklit eden çocuklar olarak adlandırır. Bu mantığı, Cicero'da daha açık bir şekilde görecek ve orada daha sonra tartışacağız.

3.1.3 Epiktetos

Neron'un sekreterinin Roma'daki kölesi olan Epiktetos (55-135), 93 yılında, İmparator Domitian tarafından sürgüne gönderilmiş ve Batı Yunanistan'daki Nikopolis'te[3] bir felsefe okulu kurmuştur. Uzun yıllar boyunca Stoacı felsefe üzerine çalışan Epiktetos, Stoacı gelişimin kesinlikle zirve noktasını [temsil eder.] Elimizde doğrudan ona ait hiçbir yazı olmasa bile, öğrencisi Flavius Arrianus tarafından 108 yılı civarında kaleme alınan Söylevler bulunmaktadır:

> Evrende meydana gelen her bir şey, şu iki niteliğe sahip olunduğu takdirde, Kadere şükretmek için hazır bir zemin sunar: Her birinin koşullarını açıkça görebilme gücü ve bununla birlikte şükran ruhu. Bunlar olmadan, bir insan, doğanın ürettiği şeylerin yararlılığını göremeyecek ve bir

[2] Cicero, *De natura deorum*, (çev.) Francis Brooks, (London: Methuen, 1896), II.22. [Türkçesi: Cicero, *Tanrıların Doğası*, (çev.) Çiğdem Menzilcioğlu, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 58. fragman, s. 221]. Bu eserin geçtiği yerlerdeki alıntılar, karşılaştırma yapılarak bu eserden alınmıştır. (Çev.)

[3] Bulgaristan'ın Plevne şehrinde bulunan bir kent. Günümüzde Niğbolu olarak bilinir. (Çev.)

başkası da bunu görmesine rağmen onlar için şükretmeyecektir. Eğer, Tanrı renkleri ve genel olarak bütün görünür şeyleri yaratmış, ama onları görecek bir yeti yaratmamış olsaydı, bunlar ne işe yarardı? Hiçbir işe yaramazlardı. Öte yandan bu yetiyi yaratmış, ama görme yetisinin kapsamına girecek nitelikte nesneler yaratmamış olsaydı, onlar işe yarardı? Hiçbir işe yaramazdı. Yine her ikisini de yaratsaydı ve ışığı yaratmasaydı, o zaman da bunların hiçbir yararı olmazdı. O hâlde şunu buna, bunu da şuna uyarlayan kimdir? . . . Pek tabi, bu tür bitmiş ürünlerin yapısı, bunların bir zanaatkarın eseri olması gerektiği ve rastgele inşa edilmedikleri sonucunu çıkarmamıza neden olur. O hâlde bu ürünlerin her birinin, bir zanaatkâra işaret ettiğini, ama görünen şeylerin, görmenin ve ışığın işaret etmediğini mi söyleyeceğiz? Erkek ve kadının, birleşme arzusu ve bunun için uyarlanmış organları kullanma gücü, zanaatkâra işaret etmez mi? Şayet eğer bunlar böyleyse, aklın, duyumların yalnızca edilgen özneleri olmadığımız, ama onları seçip çıkardığımız ve onlara eklediğimiz ve bu yolla belirli nesneler inşa ettiğimiz ve dahası, onlardan yalnızca yan yana olmayan diğerlerine geçtiğimiz şekilde çerçevelenmiş olduğu gerçeği; yani demem o ki, bu gerçekler insanların dikkatini uyandırmak ve onları zanaatkarı dışarıda bırakmaktan caydırmak için yeterli değil midir? Şayet öyle değilse, bize bu şeylerin her birini yapanın ne olduğunu ya da böylesine harikulade bir şekilde tasarlanmış nesnelerin tesadüfen ve rastgele ortaya çıkmasının nasıl mümkün olduğunu açıklasınlar.

Yine, bu yetiler yalnızca bizde mi bulunur? Rasyonel varlıkların özel olarak ihtiyaç duyduğu pek çok yeti yalnızca bizde mevcuttur, ancak pek çoğunu irrasyonel varlıklarla da paylaştığımızı görebilirsiniz. O hâlde, onlar da olayların ve şeylerin farkında mıdır? Hayır, çünkü onu kullanmak başka, anlamak başka bir şeydir. Tanrı'nın, etkilerle ilgilenen varlıklar olarak, onlara ve aynı zamanda onlarla ilgilenip onları anlayan bizlere de ihtiyacı vardır. . . . Öy-

> leyse benim vardığım sonuç nedir? Tanrı, bir hayvanı yemek, bir başkasını çiftçilikte hizmet etmek, ötekini peynir üretmek ve diğerlerini de benzer nitelikteki farklı kullanımlar için yaratır; bunların etkileri anlamasına ve onları ayırt edebilmesine gerek yoktur. Ama insanı, dünyaya, Kendisini ve eserlerini idrak etmesi ve sadece idrak etmekle kalmayıp aynı zamanda yorumlaması için getirmiştir. Bu nedenle, irrasyonel varlıkların başladığı ve bittiği yerden başlamak ve bitirmek, insanın onuruna yakışmaz. Daha ziyade, onların başladığı yerde başlamalı ve doğanın bizi oluştururken bittiği yerde bitirmeliyiz. Böylelikle de doğa; tefekkür, tasavvur ve doğayla uyumlu bir yaşam biçimiyle sona erer. O hâlde bunları idrak etmeden ölmemeye dikkat ediniz.[4]

Bu [alıntı], tasarımdan tasarımcıya doğru tipik basit bir çıkarım gibi görünse bile, bu argümanda bazı dikkat çekici özellikler vardır. İlk olarak, bilginin etiğini tartışmaktadır. Akıl yürütme kapasitelerimizi kullanmak ve bunların sonuçlarına uymakla etik olarak yükümlüyüzdür. Ayrıca ikinci olarak, tam da bu kapasitenin kendisinin, doğanın hassas ayarının kanıtı olduğu savunulur.

3.1.4 Atinalı Aristides

Bildiğimiz kadarıyla, ilk Hıristiyan savunmacılardan[5] biri, Atinalı Aristides'tir (ö. 133/134). Atina'da aktif olduğu ve

[4] Epictetus, *Discourses* 1.6., (çev.). P. E. Matheson, (Oxford: Clarendon Press, 1916).

[5] Bazen savunma ile teodise birbirine karıştırılabildiği ve bazı metinlerde doğrudan apoloji olarak ifade edildiği için, din felsefesinde geçtiği şekliyle apoloji sözcüğüyle kastedilen şeyin savunma olduğunu söyleyebiliriz. Teodise ile savunma arasındaki fark ise kısaca şöyledir: Birincisinde örneğin kötülük söz konusu olduğunda, Tanrı'nın nedenlerinin ne olduğu ortaya koyulurken, ikincisinde ise en fazla nedenlerinin ne olabileceği söylenmeye çalışılır. Bununla ilgili güzel bir örnek için bk. Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, (çev.) Musa Yanık, (Ankara: Fol Yayınları, 2022) s. 46-47. (Çev.)

iyi bir felsefe eğitimi aldığı dışında, kendisi hakkında çok az şey bilmekteyiz. İmparator Hadrianus'a[6] yazdığı *Savunma*'yı, yaklaşık 125 yılında kaleme almıştır.[7] Eserin açılış bölümü şu şekildedir:

> Ey kral, ben Tanrı'nın lütfuyla bu dünyaya geldim ve göğü, yeri ve denizleri düşündüğümde, güneşi ve yaratılışın geri kalanını incelediğimde, dünyanın güzelliğine hayret ettim. Dahası anladım ki, dünya ve içindeki her şey, bir başkasının gücüyle hareket ettiriliyor ve anladım ki, onları hareket ettiren, onların içinde saklı olan ve onlar tarafından örtülen Tanrıdır. Harekete neden olanın, hareket ettirilenden daha güçlü olduğu açıktır. Ama bu aynı hareket ettirici hakkında, onun doğasının ne olduğunu araştırmam (çünkü bana öyle geliyor ki, doğası gerçekten de araştırılamaz) ve onu tam olarak kavramak için yönetiminin sürekliliğini tartışmam, çünkü bir insanın onu tam olarak kavraması mümkün olmadığı için, bu benim adıma boşuna bir çaba olacaktır. Bununla beraber, dünyanın bu hareket ettiricisi hakkında, onun her şeyin Tanrısı olduğunu ve her şeyi insanlığın iyiliği için yarattığını söylüyorum. Bana öyle geliyor ki insanın Tanrı'dan korkması ve insanlara zulmetmemesi makuldür.[8]

Bunun kozmolojik bir argüman olduğu düşünülebilir ve şurası kesindir ki Aristotelesçi nedensel dili açığa vurabilir. Ama bunu bir tasarım argümanı yapan şey Aristides'in yalnızca

[6] 117-138 yılları arasında hüküm sürmüş olan Roma eski imparatoru. (Çev.)

[7] Bu mektubun, 140 [yılında yaşamış olan] İmparator Antoninus Pius'a yazılmış olma ihtimali de vardır, ancak bilim insanlarının çoğu, Hadrianus üzerinde hemfikirdir. Yaklaşık aynı zamanlarda, 125-129 yılları arasında Atina piskoposu olan Quadratus da Hadrianus'a bir savunma yazısı yazmıştır. Muhtemelen daha yaşlı olan Quadratus, birinci yüzyılın sonlarında doğmuş ve 129 yılında ölmüştür ve bu nedenle genellikle ilk Hıristiyan savunmacı olarak kabul edilir.

[8] Marcianus Aristides, Apology, *The Ante-Nicene Fathers* içinde, vol. 9, (çev.) D. M. Kay, (ed.) Allan Menzies ve Alexander Roberts, (New York: Christian Literature, 1896).

güzelliğe değil, özellikle Tanrı'nın "yönetiminin sürekliliğine" atıfta bulunmasıdır.

Aristides'in burada Yahudi ya da Hıristiyan Kutsal Yazılarına hiçbir atıfta bulunmaması, tamamen akıl temelinde felsefi bir argüman yürütmesi ilginçtir. En azından bu argümanla, Tanrı'nın doğası hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi kabul eder, ancak Tanrı'nın varlığına ek olarak, bize birkaç sonuç sunmaya da devam eder. Yönetimdeki süreklilik, kesinlikle Tanrı'nın zaman içindeki yaratıcı faaliyetine işaret eder. Öte yandan, teleolojik argümanın en gelişmiş haliyle bile, bize Tanrı'nın doğası hakkında çok az şey söylediğine şüphe yoktur.

3.1.5 Teofilos

Benzer argümanlar, genellikle daha genişletilmiş olarak, ilk Hıristiyan düşünürler arasında da yaygındır. [Onlar], sıklıkla bizi bir zekâya, yani Tanrı'ya ulaşmaya iten basit bir karşılaştırma argümanıyla başlarlar ve sonucu desteklemek için çok sayıda kanıt ileri sürerler. [Bunun bir örneği olarak] Antakya patriği Teofilos (ö. yaklaşık 184) tarafından öne sürülen argüman şu şekildedir:

> Çünkü insanın içindeki ruh nasıl görünmez ama bedenin hareketiyle algılanırsa, Tanrı da insan gözüyle görülemez, ancak takdiri ve işleri aracılığıyla görülür ve algılanır. Tıpkı denizde yelken açmış ve limana doğru yol alan bir gemiyi gören herhangi bir kişinin, gemide onu yönlendiren bir kılavuz kaptan olduğu sonucuna varması gibi, Tanrı'nın da beden gözüyle görülemese de bütün evrenin yöneticisi olduğunu anlamamız gerekir; çünkü O, anlaşılmazdır. Şayet bir insan, çok küçük bir gök cismi olmasına rağmen, aşırı ısısı ve gücü nedeniyle güneşe bakamıyorsa, ölümlü bir insan, Tanrı'nın akıl almaz yüceliğiyle daha fazla yüzleşemez mi? Narın, kabuğuyla birlikte, içinde dokularla ayrılmış birçok

hücre ve bölme olduğu ve içinde birçok tohum barındırdığı gibi, bütün yaratılışta Tanrı'nın ruhu tarafından içerilir ve içeren ruh da yaratılışla birlikte Tanrı'nın eli tarafından içerilir.

Ey insan, O'nun eserlerini düşün: Mevsimlerin zamanında dönüşünü ve sıcaklık değişimlerini, yıldızların düzenli yürüyüşünü, günlerin, gecelerin, ayların ve yılların düzenli akışını, tohumların, bitkilerin ve meyvelerin çeşitli güzelliklerini, dört ayaklıların, kuşların, sürüngenlerin ve balıkların hem nehirlerdeki hem de denizlerdeki çeşitli türlerini düşün. Ya da bu hayvanlarda kendi çıkarları için değil, insanın yararı için yavru doğurma ve büyütme içgüdüsünü, Tanrı'nın bütün canlıların besinini nasıl sağladığını ya da her şeyin insana hizmet etmesini nasıl buyurduğunu düşünün.[9]

3.1.6 Lactantius

Bana öyle geliyor ki erken dönem Hıristiyan argümanlarının en iyisi, Lucius Caecillius Firmianus Lactantius'tan (yaklaşık 250-yaklaşık 325) tarafından ileri sürülmüştür. Kuzey Afrikalı olup iyi bir felsefe eğitimi almış ve Nikomedya şehrinde retorik öğretmenliği yapmış olan Lactantius, 300 yılında Hıristiyan olmuştur. Birçok imparatora, ama özellikle de onu oğlu Crispus'a özel öğretmen yapan Konstantin'e[10] danışmanlık yapmıştır. *Treatise on the Anger of God* adlı eserinde, kendisinden önceki filozofların neredeyse tamamıyla ve Peripatetikler,[11] Epikurosçular ve Stoacılar gibi güncel

[9] Theophilus of Antioch, Ad Autolycus 1.5-6, *The Ante-Nicene Fathers* içinde, vol. 3, (çev.) Marcus Dods, (ed.) Alexander Roberts ve James Donaldson, (Edinburgh: T&T Clark, 1867).

[10] Büyük Konstantin ya da I. Konstantin, Hıristiyanlığı ilk kabul eden Roma imparatoru olmakla birlikte, ayrıca Doğru Roma İmparatorluğunun da kurucusudur. (Çev.)

[11] Peripatetizm kelimesi, başlangıçta Aristoteles'in yürüyerek ders verme yöntemi olarak ifade edilirken, Helenistik dönemde, İslâm ve Hıristiyan Ortaçağında

okullarla etkileşime girmiştir. Öte yandan onda daha etkileyici olan şey, Lucretius ve Demokritos'un atomculuğu şeklinde bilinen yirmi birinci yüzyıl natüralist itirazlarını ne kadar iyi ele aldığıdır:

> Dünyanın ilahi takdirle yaratıldığını kabul etmeyenler, ya onun rastgele bir araya gelen ilk ilkelerden oluştuğunu ya da doğa tarafından aniden var edildiğini söylerler. Ancak Straton[12] gibiler, doğanın kendi içinde üretme ve azaltma gücüne sahip olduğunu, ama ne duyarlılığa ne de şekle sahip olmadığını, böylelikle her şeyin herhangi bir zanaatkar veya yazar olmadan kendiliğinden üretildiğini anlayabileceğimizi savunurlar. Her kanaat beyhude ve imkânsızdır. Fakat hakikatten habersiz olanların başına şu gelir: Konunun, doğasının gerektirdiğini algılamak yerine, herhangi bir şey tasarlarlar.
>
> . . .Lucretius, her şeyin yoktan var edildiğini söyleyenleri çürütebilmek için, savunduğu atomları unutmuş gibi, kendi aleyhine olabilecek bu argümanları kullanmıştır.
>
> Bu yüzden şöyle konuşmuştur:
>
> "Her şey yoktan var edilseydi, her türden her şey doğabilirdi ve hiçbir şey tohum gerektirmezdi."
>
> Aynı şekilde daha sonra da:
>
> "Bu nedenle, hiçbir şeyin yoktan var olamayacağını kabul etmeliyiz, çünkü şeyler, ayrı ayrı doğmadan ve havanın verimli tarlalarına ekilmeden önce, tohuma ihtiyaç duyarlar."
>
> . . .Neden vücutlarında plansız, düzensiz, faydasız, güzellikten yoksun, hiçbir şeyin oluşmadığı ve bütün parçaların ve elemanların en ustaca ve dikkatli şekilde işaretlenmesinin kaza ve tesadüfi olduğu fikrini geri çeviren hayvanlardan bahsedelim ki?
>
> Bir sonraki aşamada, eğer görülmeyen şeyler görünmez to-

yetişen ve Aristoteles doktrinini temel alan filozofların sistemini ifade eden bir terim olarak yaygınlık kazanmıştır. (Çev.)

[12] MÖ. 335-269 yılları arasında yaşamış olan Yunan filozof. Atomcu Demokritos'tan etkilenmiştir. (Çev.)

humlardan oluşuyorsa, görülenlerin de görünür tohumlardan oluştuğu sonucu çıkar. Öyleyse, neden hiç kimse onları göremez? Ama ister insanda bulunan görünmez parçalara ister dokunulabilen ve görülebilen parçalara bakılsın, her iki parçanın da tasarıma uygun olarak var olduğunu görmeyen var mıdır? O hâlde, tasarım olmaksızın bir araya gelen cisimler, nasıl kabul edilebilir bir şey gerçekleştirebilirler? Çünkü bütün dünyada kendi içinde çok büyük ve harika bir tasarıma sahip olmayan hiçbir şey olmadığını görmekteyiz. Böylelikle bu husus, insanın duyu ve kapasitesinin üzerinde olduğuna göre, ilahi takdirden daha doğru olan başka neye atfedilebilir ki? İnsana benzeyen bir heykel, tasarım ve sanat sayesinde yapılmışsa, insanın kendisinin rastgele bir araya gelen parçalardan oluştuğunu mu varsayacağız? Oysa en büyük ve en üstün beceri, bedenin yalnızca ana hatlarından ve aşırı çizgilerinden başka bir şeyi taklit edemezken, üretilen şeyin gerçekle ne gibi bir benzerliği olabilir ki? İnsanın becerisi, onun eserine herhangi bir hareket ya da duyarlılık kazandırabilir mi?

Fakat diğerlerinin söylediği gibi, dünya, algı ve şekilden yoksun olan Doğa tarafından yaratılmıştır. Ama bu, daha çok saçmadır. Eğer dünyayı Doğa yaptıysa, onu yargı ve zekâ ile yapmış olmalıdır. Çünkü bir şeyi yapan ya onu yapmaya eğilimi olan ya da bilgisi olan durumdur. Eğer doğa, algıdan ve şekilden yoksunsa hem algıya hem de şekle sahip olan şey onun tarafından nasıl yapılmış olabilir? Buna rağmen, herhangi biri, tesadüfen bu kadar hassas olan hayvanların dokusunun algıdan yoksun olan tarafından şöyle ya da böyle oluşturulup canlandırılabileceğini veya canlı varlıkların kullanımı için bu kadar öngörülü bir şekilde hazırlanmış olan cennetin şeklinin, bir inşaatçı ya da zanaatkâr olmadan, bir kaza ya da başka bir şeyle aniden ortaya çıktığını düşünmezse?

"Eğer bir şey varsa" der Hrisippos[13] ve devam eder: "İnsanın, akılla donatılmış olmasına rağmen, yapamadığı şeyleri gerçekleştiren bir şey varsa, bu kesinlikle insandan daha büyük, daha güçlü ve daha bilgedir." Ama insan, göksel şeyleri yapamaz ve bu nedenle bu şeyleri üretecek olan ya da üretmiş olan şey, sanatta, tasarımda, beceride ve güçte insanı aşar. Öyleyse bu, Tanrı'dan başka kim olabilir? Şayet her şeyin anası olduğunu varsaydıkları Doğa, eğer bir akla sahip değilse, hiçbir şey yapamaz ve tasarlamaz. Zira düşüncenin olmadığı yerde ne hareket ne de etkinlik vardır. Fakat herhangi bir şeyin başlangıcı ve düzenlenmesi için zihin, başarılması için sanat, tamamlanması için enerji ve yönetmek ve kontrol etmek için güç kullanıyorsa, neden ona Tanrı değil de Doğa diyelim ki? . . . Oysa atomlar denenmemiş hiçbir konum bırakmadıklarına göre, bu şeyleri gerçekleştirmek için bir araya gelmiş olmaları gerekmez mi? Zihni olmayan Doğa'nın, bunları yapmayı unutmasına şaşırmamamız gerekir. Öyleyse durum nedir? Tanrı'nın, dünya işine başladığı zaman olduğu açıktır. . . . İnsanın yapamayacağı şeyleri kendisi yapmıştır...

Şayet bu dünya topluluğunda, deyim yerindeyse hükmeden bir takdir, yöneten bir Tanrı yoksa, şeylerin bu doğasında hiçbir anlam hâkim değildir. Peki, insan aklının, becerisi ve zekâsıyla birlikte hangi kaynaktan geldiğine inanılacaktır? Zira, insanın bedeni topraktan yapıldıysa ve insan adını bu durumdan aldıysa, bundan şu sonuç çıkar; zekâya sahip olan ve bedenin yöneticisi olan, uzuvların bir kral ve komutan gibi itaat ettiği ne bakılabilen ne de kavranabilen ruh, insana bilge bir doğa dışında gelmiş olamaz. Şüphesiz akıl ve ruh herkesi nasıl yönetiyorsa, Tanrı da dünyayı öyle yönetir. Çünkü daha küçük ve alçakgönüllü şeylerin yönetil-

[13] MÖ. 279-206 yılları arasında yaşamış olan Stoacı Yunan bir filozof. Kleanthes'in Stoacı okulunda öğrencisi olmuş ve onun ölümünden sonra okulun başına geçmiştir. (Çev.)

mesi değil, daha büyük ve en yüksek şeylerin yönetilmemesi olasıdır.

Kısacası, Marcus Cicero, *Tusculan Disputations*, ve *Consolation* isimli eserinde, şunu söyler: "Ruhların kökeni yeryüzünde bulunamaz. Çünkü der, ruhlarda karışık ve bileşik olan ya da topraktan üretilmiş ve yapılmış gibi görünen hiçbir şey yoktur; nitekim nemli, havadar ya da ateş doğasına sahip hiçbir şey yoktur. Zira bu doğalarda, hafızanın, zihnin ve düşüncenin gücüne sahip olan, hem geçmişi muhafaza eden hem de geleceği öngören ve şimdiki zamanı kapsayan hiçbir şey yoktur; yani sadece bu şeyler tanrısaldır. Bundan dolayı, Tanrı dışında, bunların insana ulaştırabileceği hiçbir temel yoktur."

Mamafih akla sahip olan her şey, akıldan doğmuş olmalıdır. Halihazırda akıl; akıllı ve bilge bir doğanın parçasıdır, ancak akıllı ve bilge bir doğa, Tanrı'dan başka bir şey değildir.[14]

Burada özellikle dikkat çekici olan şey, Lactantius'un bu argümanı, en iyi açıklama stratejisi ve üç seçenekli olarak görmesidir: yani Tanrı, doğanın kendisi ve şans. Şans seçeneği tasarımın karmaşıklığı tarafından elenir. Olasılık teorisi hakkında hiçbir bilgi yoktur, ancak bu tür bir işlevsel karmaşıklık üretme ihtimalinin işe yaramayacağı, onun adına açıktır.

Doğa seçeneği de aynı şekilde mevcuttur. Biz buna evrim diyebiliriz. Nitekim bir şekilde, kuantum fiziği ya da basitçe doğa yasaları tarafından yönlendirilen evren (ya da çoklu evren) süreci, şu anda içinde yaşadığımız işlevsel karmaşıklığa dönüşür. Lactantius, burada halen kullanılmakta olan aynı argümanı ileri sürmektedir; yani atomlar, zekâ [sahibi bir canlı] üretemezler. Yalnızca zekâ, zekayı ve yalnızca akıl, aklı üretebilir.

[14] Lactantius, *On The Anger Of God* 10, *Ante-Nicene Fathers* içinde, cilt. 7, (çev.). William Fletcher, (ed.) Alexander Roberts, James Donaldson, ve Cleveland Coxe, (Buffalo, NY: Christian Literature, 1886). Bu tartışma, büyük bir kısmı dışarıda bırakılarak, 10. bölümden alınmıştır.

Demokritos, zihnin son derece ince atomlardan oluştuğunu ifade ederek, bu zorluktan kaçınmaya çalışmıştır. Lactantius ise bunu kabul etmez. Bu nedenle atomlar, atomdur ve makine zekasına sahip değildir. Öyleyse geriye tek bir seçenek kalıyor: Tanrı.

Daha az sofistike bile olsa, benzer argümanlar, Irenaeus[15] (130-202), Atinalı Athenagoras[16] (133-190), Minucius Felix[17] (ö. yaklaşık 250), Nissalı Gregor[18] (335-394) ve Büyük Gregor[19] (540-604) gibi isimlerde bulunabilir. Felsefi eğitim almış olan bu teologların, yaşadıkları dönemde Stoacı filozoflardan hem bir şeyler aldıklarını hem de onlara bir şeyler kattıklarını zorunlu olarak varsayabiliriz. Onların yöntem ve içerikleri hemen hemen aynıdır. Bu noktada onlar yerine, Romalı Stoacılara tekrar geri dönebiliriz.

3.1.7 Marcus Tullius Cicero ve Marcus Aurelius

Romalı büyük devlet adamı, hukukçu, hatip, şair ve filozof Cicero (MÖ. 106-43), bize, Stoacı argümanın bir başka örneğini sunar. Bu argüman, doğal olan ile insan üretimi olan arasında yapılan karşılaştırmaya dayanmasının yanı sıra, bir saat örneği kullanması bakımından da ilginçtir. Görüleceği üzere, saat örneği, akıllı mühendislik olmadan ortaya çıkamayacak karmaşık işlevselliğin standart bir örneği haline gelmektedir:

[15] Hıristiyan teolojisinin gelişmesine önemli katkıları olan ve hem Ortodoks Kilisesi hem de Katolik Kilisesi tarafından bir Aziz ilan edilen Kilise Babası. (Çev.)

[16] MS. 2. yüzyılda yaşamış ve Hıristiyan inancıyla ibadet ilkelerini Yunan ve Roma dünyasına yaymak için, 177 yılında bir savunma kaleme almış olan Hıristiyan düşünür. Atinalı Athenagoras olarak da bilinir. (Çev.)

[17] Hıristiyanlığı savunan, ilk Latin kökenli isimlerden birisidir. (Çev.)

[18] Kapadokya bölgesinde bulunana Nissa adlı (günümüzde Aksaray'ın Ortaköy ilçesinde bulunur) antik kentin piskoposudur. Doğu ve Batı kiliselerinde etkisi çok büyük olmuştur. (Çev.)

[19] 590-604 yılları arsında papalık yapmış olan I. Gregorius, daha çok Büyük Gregorius olarak da bilinir. (Çev.)

> Demek ki doğanın yaratıcılığı sanatın yaratıcılığından daha iyiyse ve sanat da akıl olmadan hiçbir şey üretmiyorsa, doğanın akıldan yoksun olduğu düşünülemez bile. Şimdi söyle, bir heykele ya da bir resme baktığında bunun sanat ürünü olduğunu biliyorsun, uzaktan bir geminin yol aldığını gördüğünde akıl ve sanatla hareket ettiğinde kuşku duymuyorsun, güneş saatini ya da su saatini gözlemlediğinde saatlerin rastlantı sonucu değil de sanatla ilerlediğini anlıyorsun; peki nasıl oluyor da hem bu sanatları, hem sanatçılarını hem de her şeyi kucaklayan evrenin iradeden ve akıldan yoksun olduğuna inanıyorsun? Şimdi biri çıkıp da dostumuz Posidonius'un geçenlerde yaptığı, hani her bir turunda Güneş'in, Ay'ın ve beş gezegenin gökyüzündeki yirmi dört saatlik devinimlerini aynen tekrarlayan şu küreyi alıp da İskitya'ya ya da Britanya'ya götürse, o medeniyetten uzak topraklarda bu kürenin akim önderliğinde yapıldığından kuşku duyan birisi çıkabilir mi?[20]

Bu [argüman], birçok açıdan basit bir tasarım argümanının tipik bir örneğidir. Kaynağını bildiğimiz bir nesne (Posidonius'un zamanölçerini ya da kehanetini) ile bilmediğimiz bir nesnede (gökyüzü) aynı tasarımı görürüz. Dolayısıyla, ikincisinin de benzer (yani akıllı) bir kaynağa ihtiyacı olduğu sonucuna ulaşırız. Ancak burada farklı olan şey, eserin, tümevarımsal bir argümandaki tasarlanmış bir başka nesne değil, doğal bir nesnenin ölçekli bir modeli olmasıdır. Öyleyse, uygar olmayan İngilizler, zamanölçerin akıllı bir zanaatkâra sahip olması gerektiğini kabul ediyorsa, gökler ne kadar daha fazlasını talep edebilir ki? Bu husus, daha sonraki tartışmalarda sorun yaratacak olan benzer karşılaştırma meselelerinin önüne geçer ve karşılaştırma, taklit ya da model olma yoluyla meşrulaştırılmaya çalışılır.[21]

[20] Cicero, *De natura deorum* 2.35, (çev.) Francis Brooks, (London: Methuen, 1896). [Türkçesi: Cicero, *Tanrıların Doğası*, (çev.) Çiğdem Menzilcioğlu, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 88. fragman, s. 251-253].

[21] Bu hususla ilgili olarak bk. Graeme Hunter, "Cicero's Neglected Argument

İmparator Marcus Aurelius (MS. 121-180), tarihçilerin, genellikle iyi olarak kabul ettiği beş imparatordan sonuncusudur. Yaşam hakkındaki felsefi düşüncelerinin bir derlemesi olan başlıca eseri, teleolojik tipte argümanların çeşitli örneklerini verdiği *Düşünceler*'dir. Diğer Stoacılara kıyasla, daha yüksek derecede soyut olmaları ile karakterize edilirler.

> Her türlü âlet, araç-gereç, yapıldığı işi görüyorsa iyidir; onu yapan kişi ürettiği şeyden bağımsızdır. Oysa, bir doğal ilkenin yönettiği şeylerde, onları biçimlendiren, üreten güç sürekli olarak onların içindedir, orada kalır. Bu nedenle daha çok saygı duymalısın ona ve onun istemine göre davranırsan, her şeyin senin isteğine uygun olarak gelişeceğine inanmalısın. Bunun gibi, evrende her şey bütünün zihnine göre gelişir.[22]

Bu açıklama, Stoacı Logos doktrininin açık bir ifadesidir. Benzer rasyonalite, kendimiz de dahil olmak üzere, bütün doğayı kapsar, zira kaynağı doğadır. Bu açıklamada da bizler, ürettiğimiz şeylerde, sadece taklitçiler olarak görülürüz ve yaratıcı zihnin gerçek kaynağı ise ilk bildiğimiz şey olur. Cicero'da olduğu gibi, biz (onun durumunda İngilizler), insan ürünlerinin statüsünü, doğal şeylerin *modelleri* olarak kabul ettiğimiz için, akıllı kaynağa ikna olmuş oluruz.

3.1.8 Ortaçağ Tasarım Argümanları

Bu temel gelenek Ortaçağ boyunca hem Hıristiyan hem de İslam düşünürleri tarafından bilinmekte ve sürdürülmektedir. İlk olarak İslami kaynaklardan birkaç örneği ele alalım.

from Design", *British Journal for the History of Philosophy*, 17, no. 2 (2009): 235-45.

[22] Marcus Aurelius, *Meditations* 6.40, (çev.) George Long, (1862; New York: Washington Square Press, 1964). Ayrıca bk. 7.75 ve 8.20. [Türkçesi: Marcus Aurelius, *Düşünceler*, (çev.) Şadan Karadeniz, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 6. kitap, 40. fragman, s. 90.] Bu alıntı, karşılaştırma yapılarak, bu eserden alınmıştır. (Çev.)

3.1.8.1 Gazzâlî

Kozmolojik argümanlar kısmında Gazzâlî (1058-1111) ile daha önce karşılaşmıştık. Bir Sünni olarak felsefeye karşı çıkmış[23] ve meşhur *Filozofların Tutarsızlığı* [Tehâfütü'l-Felâsife] isimli eserinde bunu dile getirmiştir. Öte yandan sağduyulu gözlemlerimizin Tanrı'yı tanımamıza izin verdiğini de ayrıca kabul etmiştir. Bu bakımdan, çok temel bir teleolojik argümanı, onda bulabiliriz:

> En düşük zekaya sahip olan herkes tarafından bile şu açıkça görülür. . . . Allah'ın yeryüzünde ve göklerde, yaratışındaki harikalara, hayvanlardaki ve bitkilerdeki harikalara baktığında, bu harika ve düzenli sistemin, onu yürüten bir yapıcı, planlayan ve mükemmelleştiren bir yaratıcı olmadan var olamaz. Aslında, insan doğasının kendisi de Yaradan'ın yönlendirmesine tabi olduğuna ve O'nun yönetimine göre yönlendirildiğine tanıklık eder. Bunun üzerine Yüce Allah şöyle buyurur: "Hiç gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah hakkında şüphe edilir mi?"[24]

3.1.8.2 İbn Rüşd

İbn Rüşd (1126-1198), felsefenin, Kur'an tarafından uygun bulunduğu şekliyle kullanılmasını savunmuştur. Gazzâlî'ye *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* [Tehâfüti't-Tehâfüt] adlı eserinde cevap vermiş ve Tanrı'nın varlığına dair argümanlarını,

[23] Bir önceki itirazımız burada da geçerlidir. Gazzâlî'nin felsefeye karşı olduğu ifadesi yerine, felsefeye itirazlar yönelttiği ifadesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Gazzâlî'nin karşı olduğu şey, Antik Yunan felsefesinin ruh, beden ve ölümden sonra hayat başta olmak üzere, bazı görüşlerinin doğrudan İslam'a uyarlanmaya çalışılmasıdır. Nitekim yazarın iddia ettiği gibi Gazzâlî katı bir felsefe karşıtı olsaydı ne bu kitapta ne de birçok felsefe kitabında yer edinmemesi gerekirdi. (Çev.)

[24] Gazzâlî, *The Jerusalem Tract*, (çev.) Al Tibawi, Muslim Quarterly 9, (1965): 67. Son alıntı, İbrahim Sûresi (14) 10. Ayetten alınmıştır.

Kur'an'ın gerçekten uygun bulduğunu düşündüğü şeylerle sınırlandırmıştır.[25] Basit bir tasarım argümanı olmakla beraber, aşağıdaki argüman, salt tasarımın ötesine geçmesi ve *zindelik* hareket etmesi bakımından ilgi çekicidir. Dolayısıyla bu argüman, hassas ayar argümanının erken bir versiyonu olarak, yani, diğer şeylerin varlığına ve yaşamına izin veren, hatta bunları teşvik eden bir ortam yaratmaya hizmet eden, bir düzen olduğu gözlemi olarak görülebilir. Ona göre, sonuç olarak, insan yaşamını ilerleten bir bağlama sahip olduğumuz için, bütün evrenin bu uyumunun arkasında bir irade bulunur ve bu nedenle tesadüfen meydana geldiği düşünülemez.

> İlahi Kitabın benimsediği ve herkesi inanmaya davet ettiği yöntemin, iyice araştırıldığı takdirde, Kur'an'dan iki ilkeye dayandığını söyleyebiliriz. Birincisi, Allah'ın insana olan ilgisi ve her şeyi onun iyiliği için yarattığına dair bilgidir. Biz buna inâyet delili diyebiliriz. İkincisi, var olan şeylerin özlerinin yaratılmasıdır, örneğin minerallerde yaşamın, duygu ve aklın yaratılması gibi. Bu yöntemi "ihtirâ delili"

[25] Bu yorumun, Ortaçağ Batı dünyasında hâkim olan ve yanlış bir şekilde İbn Rüşd'e atfedilen "çifte hakikat" öğretisiyle ilişkisi olduğunu düşünüyoruz. Zira bu öğreti, İbn Rüşd'ün değil, Latin İbn Rüşdcülük olarak bilinen bir akımın iddiasıdır. Ortaç çağ felsefe tarihinin öncülerinden birisi olan Grabmann göre ise bu öğreti, 16. yüzyılda Pomponazzi tarafından ortaya atılmıştır. Basitçe, felsefenin ve teolojinin hakikatlerinin birbirinden farklı olduğu şeklinde ifade edilen bu öğretiyle, İbn Rüşd'ün bir alakası yoktur. "Zira o, özellikle din-felsefe ilişkisini ele aldığı ve din ile felsefenin birbirine ters düşmediğini vurguladığı eseri Faslu'l-makal'de dinle felsefenin aynı kaynaktan beslenen iki sütkardeş olduğunu vurgulamıştır." Ancak, çifte hakikat teorisinin Batı dünyasındaki savunucuları ise, felsefe ve dindeki doğruların birbirinden bağımsız olduğunu ileri sürmüş ve vahyi aklın önüne koymuştur. Bu bakımdan yazarın ifade ettiği gibi, İbn Rüşd'ün felsefeyi Kur'an ile sınırlandırması gibi bir olgu, pek doğru gözükmemektedir. Nitekim İbn Rüşd, "dini ve felsefi hakikatin birliğini ve bunun birini diğerine feda, [sınırlandırma] veya tercih etmeksizin hem inançla hem de akılla idrak edilebileceğini ileri sürmüştür." Ayrıntılı bilgi için bk. Musa Kazım Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12 Sayı: 2, (2008): s. 225–252; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (*Faslu'l-Makal el-Keşfan minhaci'l-edille*), (çev.) Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012). (Çev.)

olarak adlandırırız. İlk yöntem iki ilke üzerine kuruludur: Birincisi, var olan her şeyin insana uygun olduğu; ikincisi ise, bu uygunluğun Yaratanın zihninde, söz konusu nesneyi yaratmaya niyetlenmeden önce var olması gerektiği, yani, bunun yalnızca tesadüfen elde edilemeyeceğidir. Halihazırda, bunların insanın varoluşuna uygunluğu, gece ve gündüzün, güneş ve ayın insanın varoluşuna uygunluğu ile kolayca tespit edilebilir. Dört mevsimin ve içinde yaşadığı yerin, yani yeryüzünün uygunluğu da böyledir. Hayvanlar, sebzeler, mineraller ve yağmur, nehirler, denizler, yeryüzünün tamamı, su, ateş ve hava gibi diğer birçok şey açısından da bu durum açıktır. Ayrıca, yaşamın ve varlığın korunmasına uygunlukları nedeniyle, vücudun farklı uzuvlarından da bu anlaşılabilir. Genel olarak, var olan her şeyden elde edilen faydanın bilgisi de buna dahil edilebilir. Dolayısıyla, Allah'ı mükemmel bir şekilde tanımak isteyen bir insanın, var olan şeylerden elde edilen faydaları araştırması gerekir. İhtirâ deliline, hayvanlar âleminin, bitkiler âleminin ve göklerin varlığı da dâhildir. . . . Dolayısıyla, yukarıdaki iki ilkeden yola çıkarak, var olan her şeyin bir kaynağı olduğunu söylemek doğrudur. Yaratılan şeylerin sayısına göre, bu önermeyi kanıtlamak için ileri sürülebilecek birçok argüman vardır. Böylelikle, Allah'ı bilinmesi gerektiği gibi bilmek isteyen birinin, her şeyin yaratılışı hakkında bilgi edinebilmesi için, şeylerin özü hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Çünkü bir şeyin gerçek özünü ve amacını anlayamayan, onun yaratılışının küçük anlamını da anlayamaz.[26]

İbn Rüşd'ün özetlediği şekliyle argüman şu şekildedir:

(1) Evrenin tek bir amaç için yeterli olması, onun uygunluğunun kanıtıdır.

[26] Averroes, *An Exposition of the Methods of Argument Concerning the Doctrines of the Faith*, (çev.) Mohammad Jamil-ub-Behman, (Baroda: Manibhai Mathurbhal Gupta, 1921), 120-23.

(2) Karmaşık bir şey, iradi olarak düzenlendiği takdirde tek bir amaç için yeterli olur.

(3) Dolayısıyla, evrenin irade sahibi bir yaratıcısı, yani Tanrı vardır.

Oldukça sağlam görünen bu argüman, gerçekten de yalnızca iki şekilde aşılabilir. Birincisi, şansın hâlâ bir seçenek olduğunda ısrar etmek olabilir ki bu da yüksek olasılıkları en aza indirecek bir yöntemi gerektirir. İkincisi, bir şekilde hassas ayar üreten bir evren makinesi bulmaktır. Ama bu, bizim sınırlarımızı aşacak bir şeydir.

3.1.8.3 John Scotus Eriugena

John Scotus Eriugena (815-877), İrlandalı bir Hıristiyan teolog ve filozoftur. Yuhanna İncil'inin ilk pasajında bulunan önsözü, [Scotus gibi] yorumlayanlar, tipik bir şekilde, bu yorumu biraz felsefe yapmak adına, ancak özellikle de Tanrı'nın bizim tarafımızdan nasıl bilindiğine dair epistemolojik soruyu yanıtlamak için kullanmışlardır. Bu pasajda geçen ifadeler bir tanesi, [Scotus içinde önemli olan] Söz'dür. John Scotus'un argümanı, karmaşık düzenin, biyolojik, yasal-ahlaki ve geometrik örneklerini, akıllı bir kaynağa basit bir genelleme yoluyla bir kanıt olarak bizi ulaştırması bakımından ilgi çekicidir.

> Eğer Söz aracılığıyla yapılmış olan her şeyin, nasıl ya da hangi nedenle, Söz'de canlı, nedensel ve aynı şekilde var olduğunu bilmek istiyorsanız, yaratılmış doğadan, seçilmiş örnekleri düşünün. Yaratıcıyı tanımayı, O'nda ve O'nun tarafından yapılan şeylerden öğrenin. "Çünkü O'nun görünmeyen şeyleri", Havari'nin dediği gibi, "yapılan şeylerden, akıl yoluyla açıkça anlaşılır."
>
> Tohumun, sonsuz ve çoklu yönlü olan gücünü düşünün, her bir tohum türünde ne kadar çok ot, meyve ve hayvan bulunur ve her birinden nasıl da güzel, sayısız çeşitlilikte biçimler zuhur eder. Bir sanatın ya da bilimin pek çok ya-

sasının, bir ustada nasıl topladığını, onları yöneten ruhta nasıl yaşadıklarını, kalp gözünüzle düşünün. Tek bir noktada, sonsuz sayıda çizginin nasıl var olabildiğini ve doğadan alınan diğer benzer örnekleri düşünün.

Tabii düşüncenin kanatlarıyla her şeyin üzerine yükseltilmiş, ilahi lütufla aydınlatılmış ve desteklenmiş bu gibi şeylerin düşüncesinden, zihninizin berraklığıyla Söz'ün sırlarına nüfuz edebilecek ve Tanrı'nın işaretlerini arayan insana verildiği ölçüde, Söz tarafından yaratılan her şeyin Söz'de nasıl yaşadığını ve yaşam olduğunu göreceksiniz: "Çünkü O'nda", Kutsal Yazı'nın dediği gibi, "yaşarız, hareket ederiz ve hayatımızı devam ettiririz."[27]

3.1.8.4 Thomas Aquinas

Yuhanna üzerine bir başka yorum örneğini, Thomas Aquinas'ta (1225-1274) bulabiliriz. Burada dikkat çekici olan şey, hassas ayar bileşeninin yanı sıra, teleolojinin, Tanrı'nın yaratıcı otoritesini görmenin en kolay yolu olduğuna dair, Thomas'ın düşmüş olduğu nottur:

Bazı kimseler, Tanrı'nın bilgisine, onun otoritesi aracılığıyla ulaşır. Elbette bu, en etkili yoldur. Çünkü doğadaki şeylerin bir amaç için hareket ettiklerini ve hem yararlı hem de belirli olan amaçlara ulaştıklarını görürüz. Akıldan yoksun oldukları için, kendi kendilerini yönetemezler, ancak onları yöneten ve akla sahip olan biri tarafından yönetilmeli ve hareket ettirilmelidirler. Dolayısıyla, doğadaki şeylerin belirli bir sona doğru hareket etmesi, doğadaki şeylerin bir sona yönlendirildiği ve yönetildiği, daha yüksek bir şeyin varlığına işaret eder. Öyleyse, doğanın bütün devamlılığı, düzenli bir şekilde bir sona doğru ilerlediğine ve yönlendiril-

[27] John Scotus Eriugena, *Homily on the Prologue to the Gospel of St. John*, (çev.) Christopher Bamford, (Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1990).

> diğine göre, onları Rab olarak yönlendiren ve yöneten daha yüksek bir şey ortaya koymak zorundayız; pek tabi ki bu, Tanrı'dır. Yönetimdeki bu otoritenin, Tanrı'nın Sözü'nde olduğu, Rab denildiğinde gösterilir. Bu nedenle Mezmur (89:9)'da[28] şöyle söyler: "Sen kudurmuş denizler üzerinde egemenlik sürer, Dalgalar kabardıkça onları dindirirsin" yani, Sen Rab'sin ve her şeyi yönetirsin. Yuhanna (1:11)'de ise, "Kendi yurduna geldi" derken, Söz hakkında bunu bildiğini dünyaya gösterirsin, çünkü bütün evren O'nundur.[29]

Burada, tasarımın iki yönü öne çıkmaktadır. Birincisi, işlevsel karmaşıklık meselesidir. Bu husus, sadece tek tek şeylerin değil, "doğanın bütün devamlılığının" kendisiyle alakalıdır. İkincisi, burada yine zekanın, yalnızca zekadan geldiği argümanı vardır.

Thomas'ın beşinci yolu, kozmolojik argüman kapsamında yer aldığı için, burada onu tartışmamıza gerek yoktur. Ancak düzenden yararlandığı için, sıklıkla tasarım argümanlarının tarihsel arka planında yer alır. Bununla birlikte, düzen ve teleoloji, beşinci yolda yalnızca olumsallığın göstergeleri olarak ortaya çıktığından dolayı, tam anlamıyla kozmolojik argümanın bir biçimi olarak görülür. Elbette yukarıdaki alıntı, Thomas'ın teleolojik akıl yürütmesinin, daha açık bir örneğini teşkil eder.

İleri Okumalar

Stoacı argümanlar için bk. Myrto Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence*

[28] Yazarın burada alıntıladığı pasaj hem İngilizce hem de Türkçe Mezmurlar'da 89:9'da geçer. Ancak yazar, alıntıladığı pasajın 88:10'da olduğunu ifade eder. Problemin, alıntı yapılan eserden mi yoksa yazardan mı kaynaklandığından emin olamadık, ama alıntının geçtiği yeri, 89:9 olarak düzelttiğimizi belirtmemiz gerekir. (Çev.)

[29] Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospel Of St. John*, (çev.) James Weisheipl, (Albany, NY: Magi Books, 1998), prologue, 3.

of God, (Atina: National and Capodistrian University of Athens, 1976).

Lactantius hakkında bk. Robert Eustace, *A Treatise on the Anger of God: Lactantius*, (Whitefish, MT: Kessinger, 2006).

John Scotus ile ilgili bir başlangıç metni için bk. Dermot Moran, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "John Scottus Eriugena" (ed.) Edward N. Zalta, kış 2019, https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/scottus eriugena/.

Ortaçağ kısmıyla ilgili bir başlangıç metni için bk. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, cilt 2 (Londra: A&C Black, 2003).

3.2 İkinci Aşama: Analojik Argümanlar
3.2.1 David Hume ve William Paley

Stoacı argümanlar kısmında, tasarımın örnekleri olarak, insan ürünlerinin kullanıldığını görmüştük. Bu kısımda ise onlar, açıklama gerektiren işlevsel karmaşıklığa sahip doğal nesnelerin bir alt kümesini oluştururlar. İkinci aşama olarak adlandırabileceğimiz modern tartışmalarda, doğal ve insani ürünler, oldukça farklı bir şekilde yan yana getirilirler ve analojik bir argümanı oluştururlar. Bu türden bir argüman, on yedinci yüzyılın sonlarında ve on sekizinci yüzyılda hem deistler hem de Hıristiyanlar arasında popülerdir ve analojinin temeli olarak saat örneğinin kullanılması yaygındır. Zira saat mekanizması, imgesel olarak, evrenin popüler bir şekilde resmedilişinin bir örneğini ifade eder. Bu kitap mükemmel bir kaynakça içermektedir.[30]

1. *S*, belirli (bilinen) açılardan *T* ile benzerdir.
2. *S*'nin başka bazı *Q* özellikleri vardır.

[30] Bu konuyla ilgili olarak bk. James Sire, *The Universe Next Door*, (5. ed.), (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 3. bölümde bulunan kaynakça.

3. O hâlde, T de Q özelliğine veya Q'ya benzer bir Q^* özelliğine sahiptir.[31]

Bu türden bir akıl yürütmenin örnekleri, bilimsel çalışmalarda sıklıkla bulunabilir. Nitekim Charles Darwin, doğal seçilimin temeli olarak, analojik bir argüman kullanmıştır:

Neden Doğal Seçilim hipotezini ortaya koymayayım (kaldı ki bu hipotez, evcil ürünler analojisinden ve varoluş mücadelesi ve organik varlıkların değişkenliği hakkında bildiklerimizden hareketle, çok az da olsa, kendi içinde olasıdır) ve bu Doğal Seçilim hipotezinin (benim düşündüğüm şekliyle), çok sayıda olguyu açıklayıp açıklamadığını denemeyeyim ki.[32]

Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak, teleolojik argümanın analojik versiyonu üzerine klasik bir çatışma, David Hume (1711-1776) ve William Paley (1743-1805) arasında yaşanmıştır. Hume, İskoç bir siyasetçi, tarihçi, filozoftur ve yazıları arasında, en çok satanlar listesine giren ve onu zengin bir adam haline getiren muazzam *İngiltere Tarihi* de bulunmaktadır. Ancak bugünlerde, her kadar bu eser o dönemde iyi karşılanmamış ve az satmış olsa bile. Daha çok *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* isimli eseriyle tanınmaktadır, Tasarım argümanlarının en sağlam eleştirileri bu kitapta bulunur. Zira Hume, bu argümana karşı ilk itiraz yöneten isimlerin başında gelir. Bu itiraz, temel mantığın olumsuzlanmasını değil, daha ziyade, aşırıya kaçan bir sonuca tepkidir. Örneğin Paley'de çok daha mütevazı bir sonuçla karşılaşırız.

İngiliz din adamı, ahlak filozofu ve apolojist Paley, Hume ile ilk kez, Cambridge'de bulunan Christ College'deki lisans eğitimi sırasında etkileşime girmiştir. O yıllarda Paley, Camb-

[31] Bu argüman, şuradan alınmıştır: Paul Bartha, "Analogy and Analogical Reasoning", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, (ed.) Edward N. Zalta, bahar 2019, https://plato.stanford.edu/archives/spr2019 /entries/reasoning-analogy/.

[32] Charles Darwin, "To J. S. Henslow 8 May [1860]", www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2791.xml. Darwin'in yazışmalarını da içeren çeşitli koleksiyonlarda da bu açıklama yer almaktadır. Bk. *More Letters of Charles Darwin*, (ed.) Francis Darwin, (New York: D. Appleton, 1903).

ridge Üniversitesi'ndeki ahlak felsefesi derslerini vermeye devam etmiş ve *The Principles of Moral and Political Philosophy* adlı kitabını yayımlamıştır. 1782 yılında Carlisle'inn başdiyakozu[33] olmuş ve 1802 yılında, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* isimli kitabını kaleme almıştır.

Analojik argümanın İngiltere'deki tarihi, biyoloji ve astronominin on yedinci yüzyıldaki gelişim sürecine kadar uzanır. John Ray (1627-1705) ve 1691 tarihli kitabı *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* buna yönelik olarak iyi bir örnektir. O, Aristoteles'in ezeli madde görüşünü ve Demokritos ve Epikuros'un tesadüf hipotezini reddederek işe başlar ve bunun yerine Cicero'nun konu hakkındaki görüşünün doğruluğunu savunur. Sonrasında ise, yalnızca akıllı yaratıcılıkla ortaya çıktığı bilinen saatler gibi, doğada bulunan ve insan ürünlerindeki karmaşıklık türünü sergileyen iki yüz sayfadan fazla örnekle yoluna devam eder.

Buna benzer analojik argümanlar ve bilimsel kanıt koleksiyonları, Ralph Cudworth (1678), Henry More (1668) ve başka bazı diğer isimlerde bulunabilir.[34] Bundan dolayı Paley'de, Hume gibi, bu uzun argüman geleneğinin içinde yer alır. Esasında Paley'in argümanında yeni bir şey yoktur, ancak iki yüzyıllık tartışma ve diyaloğun doruk noktasıdır ve analojik tasarım argümanlarının en klasik örneği olmayı, haklı olarak hak etmektedir. Öyleyse bu argümana, kronolojik bir sıraya tabi tutarak, Hume ile başlayabiliriz.

Hume'un 1776 yılında yayınlanan *Diyalogları*, [tam olarak kitabın isminde de geçtiği gibi, diyaloglar şeklindedir]. Bu Diyaloglar, empirist ve teleolojik argümanın savunucusu

[33] Katolik, Anglikan ve Ortodoks kiliselerinde, Piskoposluk ve Papazlıktan önce gelen ruhbanlık unvanı. [Ç. N]

[34] Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe: The First Part Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted and Its Impossibility Demonstrated*, (London: Thomas Tegg, 1845); ve Henry More, *Divine Dialogues containing sundry disquisitions & instructions concerning the attributes and providence of God*, (Glasgow: Robert Foulis, 1743).

Kleanthes, tümdengelimsel kozmolojik argümanı kabul eden, ancak kanıtsal argümanları reddeden fideist Demea ve ateist olmasa bile insan aklının Tanrı (Hıristiyanların) hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşamayacağını düşünen Philo olmak üzere, üç kurgusal karakter arasında geçer. [Peki bu kurgusal karakterler arasında] Hume hangisidir? Çoğu akademisyen Philo'nun en olası aday olduğunu düşünür, ama Hume'un gerçek konumu, daha önceki yazılarında da görüldüğü üzere, Philo ve Kleanthes arasında bir yerde ve biraz da Demea'da bulunur.[35] Kendisi, burada ne bir katılımcı ne de bir anlatıcıdır, bu diyaloglar, Hume'un kendi iç sesidir.

Öte yandan, ilk olarak, Hume'un tasarım argümanının basitleştirilmiş bir versiyonunu açıkça kabul ettiği 1757 yılında yayınlanan *Dinin Doğal Tarihi* adlı eserine bakmamız daha doğru olacaktır. O, [bu eserinde], insanların teistik anlayıştan saptığının, dinlerin Tanrı adına canavarca şeyler yaptığının ve hatta erken tarihimizde bu fikre hemen ulaşamamış olabileceğimizin gayet farkındadır.[36] Bununla birlikte, en azından zayıf ve kapsamlı bir versiyona göre, doğadaki tasarım üzerinden teizme ulaşır.

> Yaban ve eğitim görmemiş insanların akılsızlığı, doğanın öylesine yakından bildikleri belirgin yapıtlarına bakıp da e gemen bir yaratıcı görmeyebilecekleri kadar büyük olmakla birlikte, iyi anlayışlı herhangi bir kimsenin bir fikri bir kez kendisine anlatılınca, yadsıması pek olanaklı görünmüyor. Her şeyde bir maksat, bir niyet, bir tasar olduğu besbellidir; kavrayışımız, bu akla yakın sistemin ilk ortaya çıkışını düşünebilecek ölçüde genişleyince de en güçlü bir inanışla bütün bunların zeki bir nedeni ya da yaratıcısı olduğu fikri-

[35] Bu problem üzerine çok fazla yazılar yazılmıştır. Ancak bana öyle geliyor ki başlangıç için en iyi eser şu olabilir: Jordan Sobel, *Logic and Theism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 7.5-6. ya da Evidences of the Existence and Attributes of the Deity bölümü.

[36] Görüldüğü üzere, en geç on dokuzuncu yüzyıl antropolojisi, Hume'un bu konuda yanıldığını kanıtlamıştır.

ni benimsememiz gerekir. Evrenin tüm çatısının her yanında geçerli olan tekbiçimli kurallarsa, bizi, zorunlulukla değilse bile doğallıkla, eğitimin önyargılarının böylesine akla yakın bir kurama karşı çıkmaclığı yerlerde, bu zekayı tek ve bölünmemiş olarak düşünmeye götürür. Doğadaki karşıtlıklarda, kendilerini her yerde göstererek, ne denli açıklanılmaz ve kavranılmaz olursa olsun, tutarlı bir tasarın varlığını kanıtlar ve tek bir erek ya da niyeti ortaya koyarlar...

Görünmez, zeki bir güce inanma yolundaki evrensel eğilim, özgün bir güdü değilse bile, en azından insan doğasının hep yanı sıra geldiğine bakılırsa, kutsal işçinin yaratısına koyduğu bir tür işaret ya da vurduğu bir damga sayılabilir; ve hiç kuşkusuz, evrensel Yaratıcının iz ya da mührünü taşımak üzere bütün öteki yaratılanlar arasından böylece seçilmiş olması kadar insanlığı onurlandıran hiçbirşey yoktur. Ama bir de, dünyanın yaygın dinlerinde göründüğü haliyle bu imgeye bir bakın. Tanrı, yaptığımız tasvirlerinde nasıl çarpıtılmıştır! Ona ne gelgeç hevesler, ne saçmalıklar, ne ahlaksızlıklar yakıştırılmıştır! Gündelik yaşamda akıllı ve erdemli bir insana doğal olarak atfedeceğimiz kişiliğin bile ne kadar altına indirilmiştir!

Üstün Varlığın bilgisine erişebilmek ve doğanın görünür işlerinden, öylesine yüksek bir ilke olarak, onun ulu Yaratıcısını çıkarsama yeteneğiyle donatılmış olmak, insan aklı için ne soylu bir ayrıcalıktır?[37]

Bu alıntının, *Diyaloglar*'dan yirmi yıl önce yayınlandığını kabul etmekle birlikte, Hume'un bu konudaki fikirlerini değiştirdiğine dair hiçbir belirti bulunmamaktadır. Her halükârda Hume, her ne kadar günümüz ateistleri onu sıklıkla bu şekilde tasvir etse bile, bir ateist olmadığı gibi, Philo da öyle değildir. Ancak Hume, açıkça tasarımın, kendi zamanındaki pek çok

[37] David Hume, *The Natural History of Religion*, (London: A. & H. Bradlaugh Bonner, 1889), 15. bölüm, s. 72 74. [Türkçesi: David Hume, *Din Üstüne*, (çev.) Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 15. bölüm, s. 96-97]. Alıntılar, karşılaştırma ve sadeleştirme yapılarak, bu eserden alınmıştır. (Çev.)

kişinin yapmaya çalıştığı gibi, bize bütünüyle bir Hıristiyan Tanrısı veremeyeceğini göstermek istemektedir.

Diyaloglar'ın ikinci bölümündeki tartışma, Kleanthes'in geleneksel analojik tasarım argümanını ifade etmesiyle başlar:

> Dünyaya şöyle bir bakın, tümünü de her bir parçasını da düşünün: onun bir tek büyük makineden başka bir şey olmadığını anlayacaksınız, bu makine sonsuz sayıda daha küçük makinelere bölünmüştür, bunların her birinin de daha küçük makinelere bölünmesi gide gide insan duyu ve yetilerinin izleyebileceği ve açıklayabileceği ölçünün ötesine varır. Bütün bu çeşitli makineler ve hatta en küçük parçaları bile, bir kez olsun onları derin derin düşünen bütün insanları hayranlığa salan bir dakiklikle birbirlerine uyarlanmıştır. Doğanın tümünde, araçların amaçlara pek ilginç bir biçimde uygun olması, insan aklının, insan tasarımının, düşüncesinin, bilgeliğinin ve zekasının ürünlerine (onları çok aşmakla birlikte) tıpkısı tıpkısına benzemektedir. Onun için, etkiler birbirlerine benzediğine göre, andırışmanın bütün kuralları uyarınca, bu bizi, nedenlerin de birbirlerine benzediği ve Doğayı Yaradanın (yaptığı işin görkemiyle orantılı olarak çok daha büyük yetilere sahip bulunmakla birlikte) insanların zihnine oldukça benzediği çıkarımını yapmaya götürür.[38]

Aşağıda, Philo'nun, teleolojik argümanın altında yatan analojinin zayıf olduğu sonucuna varmak için öne sürmüş olduğu bir dizi itiraz yer almaktadır. Ayrıntıların çoğunu ve Kleanthes ile Demea'nın aralara serpiştirilmiş yanıtlarını ve onaylamalarını dışarıda bırakmak kaydıyla, bunu şöyle alıntılayabiliriz:

> Fakat en küçük ölçüde bile örneklerin [benzerliğinden] ayrıldığınız yerde, orantılı olarak kanıtlamanın gücünü de

[38] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, (London: Longmans, Green, 1898), bölüm 2. Türkçesi: David Hume, *Din Üstüne*, (çev.) Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 2. bölüm, s. 151.]

azaltırsınız [ve] giderek, sonunda çok zayıf bir [analojiyle] kalabilirsiniz; bunun da yanılmaya ve belirsizliğe açık olduğu herkesçe bilinir...

Evet [CLEANTHES], biz bir ev görürsek, büyük bir kesinlikle bunun bir mimarı ya da yapıcısı olduğu sonucuna varırız, çünkü bu örnek, tam o çeşit nedenden ileri geldiğini deneyle gördüğümüz etki çeşididir. Fakat evrenin, aynı kesinlikle benzer bir neden çıkarsamamıza elverecek biçimde bir eve benzediğini, ya da [analojinin] burada tam ve yetkin olduğunu söylemeyeceksiniz, herhalde. [Benzerliğin olmayışı] öylesine çarpıcıdır ki, burada olsa olsa en çok yeltenebileceğimiz, benzer bir nedene ilişkin bir tahının, bir yakıştırma, bir kabuldur; bu iddianın dünyada nasıl karşılanacağım ise sizin takdirinize bırakıyorum.[39]

İlk itiraz, analojinin iki tarafının birbirine benzemediği yönündedir. Halihazırda Philo, analojinin, sadece panteizm seçeneği de dahil olmak üzere, insan benzeri bir zihne ihtiyaç olduğunu gösterebileceğini savunur:

. . . nihai nedenlerin düzeni, ayarlanmış ya da uyarlanmış görünmeleri, kendi içlerinde, (tanrısal) tasarının bir kanıtı değildir; ancak bu ilkeden çıktığının görüldüğü kadarı (böyle bir tasarıya işaret edebilir). A prfori olarak bilebileceğimiz ölçüde, madde tıpkı zihnin yaptığı gibi en başından o düzenin kaynağını, gözesini kendi içinde taşıyabilir; ve zaten, çeşitli öğelerin, bilinmeyen bir iç nedenden ötürü en ince ayrıntılı bir düzenlemeye girmiş olabileceklerini düşünmek, onların idea'larının büyük, evrensel zihinde, benzer bir bilinmedik iç nedenden ötürü o düzenlemeye girmiş olabileceklerini düşünmekten daha güç değildir. Bu varsayımların eşit ölçüde olanak taşıdıkları kabul edilir.[40]

Sonrasında Philo, analojinin, yalnızca bazı parçalar hak-

[39] Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, bölüm 2. [Türkçesi: David Hume, *Din Üstüne*, (çev.) Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 2. bölüm, s. 152-153.]

[40] Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, bölüm 2. [Türkçesi: David Hume,

kındaki bilgimize dayanarak, bir bütün olarak evren hakkında bir şey söylememize izin vermediğini savunmaya devam eder:

> Fakat, diyelim ki doğanın bir öğesinin bir başka öğesi üstündeki etkilerini, bütünün kökeni üstüne varacağımız yargının temeli olarak almaya kalktık; buna razı olsak bile (ki böyle bir şey asla kabul edilemez), niçin bu gezegendeki hayvanların akıl ve tasarısı gibi, öylesine ağırlıksız, öylesine zayıf, öylesine sınırlı bir ilkeyi seçmeli? Beynin düşünce dediğimiz bu küçük kımıltısının ne özelliği vardır ki, onu böyle bütün evrenin örneği yapmamız gereksin? Kendimizden yana taraf tutmamız, onu gerçekten her yere sokuyor; ama sağlam felsefe, kendini böylesine olağan bir aldanmadan dikkatle sakınmalıdır.
>
> ...bir öğenin etkilerinin bize bütünün kökeni üstüne herhangi bir haklı sonuç çıkarmayı sağlayabileceğini kabul etmek şöyle dursun, bir öğenin bir başka öğe için bir kural oluşturmasına bile, eğer bu öğe ötekinden çok uzaksa, razı olamam.[41]

Philo, buna ek olarak, diğer dünyalar hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi savunur. Onları, hatta çoğunu ziyaret edip gözlemlememiz gerektiğini ifade eder, ancak elbette böyle bir gözlemimiz bulunmamaktadır (ki bunu1776 tarihinde yazmış olduğunu unutmayalım!), Bu nedenle ikinci bölümü şu şekilde bitirir:

> Astronomların bu sakıntılı ilerleyişinde, [CLEANTHES], kendi mahkumiyet kararınızı okuyabilirsiniz; ya da daha doğrusu, ilgilendiğiniz konunun her türlü insan aklı ve arayışını aştığını görebilirsiniz. Bir evin yapısıyla bir evrenin türeyişi arasında bu gibi bir benzerlik olduğunu gösterebileceğinizi öne sürebilir misiniz? Siz hiç doğayı, öğelerin ilk düzenlenişine benzeyen bir durumda gördünüz mü? Gözü-

Din Üstüne, (çev.) Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 2. bölüm, s. 154.]

[41] Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, bölüm 2. [Türkçesi: David Hume, *Din Üstüne*, (çev.) Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 2. bölüm, s. 156-157.]

nüzün önünde hiç dünyalar oluştu mu? Ve siz, bu düzenin ilk ortaya çıkışından tamamlanışına değin, görüntünün bütün gelişmesini gözlemleme fırsatını buldunuz mu? Buldum diyorsanız, o zaman deneyinizi anlatın ve kuramınızı ortaya koyun.[42]

Beşinci bölüme gelindiğinde Philo, tasarımdan çıkarılacak herhangi bir sonuç için bir dizi sınırlayıcı faktörü gündeme getirir. Analoji, yalnızca gösterebileceği şeyi gösterebilir:

Birincisi, bu akıl yürütme yöntemiyle, Tanrısal Varlığın niteliklerinin herhangi birinde her türlü sonsuzluk savında bulunmaktan caymış oluyorsunuz...

İkinci olarak, sizin, kendi kuranımıza göre, Tanrısal Varlığa, sınırlı tanımıyla bile, yetkinlik yakıştırmak ya da onun girişimlerinde yanılmadan, hatadan veya tutarsızlıktan arınmış olduğunu varsaymak için bir dayanağınız yoktur. Doğanın işlerinde açıklanamayacak birçok sorunlar bulunmaktadır; ama bunlar, yetkin bir yaratıcının a priori olarak kanıtlanmasını kabul edersek, kolayca çözülebilir ve ancak sınırsız ilişkileri izleyemeyecek olan insanın dar yetenekleri açısından sözde güçlükler haline gelir.

Fakat bu dünya böylesine yetkin bir ürün olsaydı bile, bu eserin bütün bütünlüklerinin, haklı olarak, yapanına yakıştırılıp yakıştırılamayacağı yine belirsiz kalmak zorundadır. . . . pek çok emekler boşa harcanmış, verimsiz kalan birçok denemeler yapılınıştır ve dünya-kurma sanatında sonsuz çağlar süresince yavaş, fakat aralıksız bir düzelme gitgide gerçekleşmiştir. Böyle konularda, önerilebilecek çok sayıdaki varsayımlar ve tasarlanabilecek daha da çok sayıdaki var sayımlar arasında doğrunun nerede olduğunu kim belirleyebilir; bırakın doğruyu, olasılığın nerede yattığını kim kestirebilir?

[PHILO], ve siz, diye sözüne devam etti, Tanrısal Varlı-

[42] Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, bölüm 2. [Türkçesi: David Hume, *Din Üstüne*, (çev.) Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 2. bölüm, s. 160 161.]

ğın birliğini kanıtlamak için, kendi varsayımınızdan kanıta benzer ne gibi bir şey çıkarabilirsiniz? Bir evi kurmak, bir gemiyi yapmak, bir kenti meydana getirmek, bir devleti oluşturmak için çok sayıda insan biraraya geldiğine göre: bir dünyayı kurmak ve oluşturmak için niçin birçok tanrısal varlıklar biraraya gelmiş olmasınlar? Böylesi, insan işleriyle aradaki benzerliği arttırmaz mı?

Evet, zorunluluk olmadan nedenleri çoğaltmak gerçek felsefeye aykırıdır. . . . Fakat, dahası, [CLEANTHES] insanlar ölümlüdür ve soylarını üremeyle sürdürürler; bu, bütün canlı yaratıklarda da ortaktır. [MILTON], erkek ve dişi iki büyük cinsin dünyayı canlılarla doldurduğunu söyler. Niçin o çok sayıdaki ve sınırlı tanrısal varlıklar böylesine evrensel, böylesine öze ilişkin bir durum dışında kalsınlar?

Hem niçin sonuna değin antropomorfik olmayalım? Tanrısal varlığın ya da tanrısal varlıkların [cismani] olduğunu, gözleri, burunları, ağızları, kulakları vb. bulunduğunu niçin söylemeyelim?

Bir sözcükle, Kleanthes, sizin varsayımınızı izleyen bir adam, belki evrenin bir zaman, tasarı gibi bir şeyden çıktığını söyleyebilecek ya da kestirebilir: fakat bu noktanın ötesinde tek bir şey bile söyleyemeyecek ve teolojisinin her bir noktası, son derece geniş bir hayal ve varsayma başıboşluğuyla saptanmaya bırakılacaktır.[43]

Hume'un Philo karakteri, *Diyaloglar*'ın geri kalanı boyunca, başka meseleleri gündeme getirir. Sekizinci bölümde, en azından bu analojiye dayanarak, tasarımın, aslında atomların tesadüfi bir dizilimi olma ihtimalini ortadan kaldıramayacağımızı belirtir. Onuncu ve on birinci bölümlerde kötülük problemini tartışır ve nihayetinde Philo, Hıristiyanların dünyadaki kötülüğün varlığına iyi tepkiler verdiğini savunarak

[43] Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, bölüm 5. [Türkçesi: David Hume, *Din Üstüne*, (çev.) Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 5. bölüm, s. 174-178.]

bunu reddeder. Ancak, kötülüğün, Tanrı'ya *her şeye kadir* iyilik atfetme yeteneğimizi zayıflattığı sonucuna varır.

Bu itirazlar, iki kategoride özetlenebilir. Bütün analojik argümanlarda olduğu gibi, karşılaştırmayı ya *yetersiz* ya da *taraflı* örneklemeye dayandırarak yanlış yapabilirsiniz. İyi tanımlanmış bir sonuca ulaşmak için, elimizde yeterli kanıt yoktur. Örneğin, Tanrı'nın sonsuz olduğunu gösteremeyiz ve kötülüğün varlığı, onun her şeye kadir olduğu sonucuna varmamızı engeller. Daha da kötüsü, elimizde sadece tek bir evren vardır ve kanıtlarımız, burada sağlam temelli bir karşılaştırma olduğunu gösteremeyecek kadar taraflı ya da seçicidir. Evren bir makineye pek benzemiyor.

Philo'nun hem Tanrı'ya olan inancını hem de tasarım argümanını, yaratıcı bir zekâ çıkarımına izin veren zayıf bir analoji olarak kabul ettiğini birkaç kez onayladığını belirtmemiz gerekir. Bu husus Hume'un vardığı sonuç olarak, özellikle *Diyaloglar*'ın sonunda açıkça görülmektedir. Bu argümandan, Hıristiyanlık ya da başka bir dini çıkaramayız. Ama buradan başlayabilir ve doğal teolojiyi mümkün bir hale getirebiliriz:

Eğer bazı kimselerin öne sürer gibi göründükleri üzere, Doğal Teolojinin tümü, biraz belirsiz, en azından tanımlanmamış olmakla birlikte, tek bir yalın önermeye Evrendeki düzenin nedeni ya da nedenleri, olasılıkla, insan zekasını uzaktan andırmaktadır, önermesine gelip dayanıyorsa; eğer bu önerme genellenmeye, çeşitlendirilmeye ya da daha belirli bir yolda açıklanmaya elverişli değilse; eğer insan yaşamına değgin bir çıkarsama yapma olanağı sağlamıyor ya da herhangi bir etki yahut sakınmanın kaynağı olamıyorsa; ve eğer bu andırışma, yetkinlikten ne denli uzak olsa da, insan zekasından daha öteye götürülemiyorsa; ve zihnin öteki niteliklerine aktarılmasının herhangi bir olasılığı yoksa: durum gerçekten böyleyse, en araştırıcı, düşünmeye meraklı ve dindar insan, bu önermeye, her ortaya çıkışında, açıkça, felsefi onayını göstermekten ve onun dayandığı kanıtlamaların ona karşı önerilen itirazları aştığına inanmaktan daha fazla ne yapabilir?

Bir aydın için, felsefi kuşkucu olmak, sağlam, inanan bir Hıristiyan olma yolunda ilk ve en önemli adımdır.[44]

Paley'in tasarım argümanı ise, alışılagelmiş kalıbı takip eder. Elbette onun asıl argümanı, bir hikâyenin özetlenerek sonuç halinde ifade edilmesinden başka bir şey değildir. [Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi], bu husus, Cicero söz konusu olduğunda, vahşi Britanyalılara bir saat (*horologe*) göstermekle ilgilidir. Bu hikâye ise, İngiltere'nin yeşil, kayalık tepeleri olan fundalıklarda yapılan meşhur bir yürüyüşle başlar. Sözümona diyelim ki yürürken bir kayaya rastladınız. Ne düşünürsünüz? Aslında hiçbir şey. Zira etrafta bu [kayalardan] çokça vardır ve rastgele bir doğal olaylar dizisi sonucu, oraya gelmişlerdir. Ancak şimdi bir saate rastladığınızı varsayın. Bu durumda, özellikle onu dikkatlice inceledikten, parçalarına ayırdıktan ve benzeri işlemlerden sonra ne düşünürsünüz? En azından bunun zeki bir [varlık] tarafından yönlendirilmiş *olduğunu* ve iradi bir sürecin sonucunda oluştuğunu düşünebilir ve pek tabi ki bunun buraya nasıl gelmiş olabileceğini merak edebilirsiniz.

Nitekim Paley'de hikâyesini, şu gözlemle bitirir: "Saatte var olan her tasarım belirtisi, her tasarım tezahürü, doğanın eserlerinde de vardır; doğanın tarafındaki fark, daha büyük ve daha fazla olması ve bunun bütün hesaplamaları aşan bir derecede olmasıdır."[45] Bu bakımdan Paley'in argümanı, saatin akıllı bir kaynağının olması ile netleşmiş olur.

Bunula birlikte, Paley'in *Doğal Teoloji* isimli eserinin ilk bölümünün büyük bir kısmı, Philo'nun yapmış oldukları da dahil olmak üzere, kendisine yöneltilen sekiz itiraza verdiği yanıtlardan oluşur:

> Bana öyle geliyor ki hiç saat yapıldığını görmediğimiz, saat yapabilecek bir sanatçı tanımadığımız, böyle bir işçiliği ken-

[44] Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, bölüm 12. [Türkçesi: David Hume, *Din Üstüne*, (çev.) Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 12. bölüm, s. 239-240.]

[45] William Paley, *Natural Theology*, (London: Faulder, 1802), 3 (giriş kısmı).

dimiz yapamayacağımız ya da nasıl yapıldığını anlayamayacağımız, buradaki sonucu zayıflatmayacaktır. . . . Problemin, insan bir faille ya da farklı türden bir faille veya bazı açılardan farklı bir doğaya sahip bir faille ilgili olmasının, yapılan çıkarımı hiç değiştirmediğini de söyleyebilirim.

İkincisi, saatin, bazen yanlış yönde gittiği ya da nadiren tam olarak doğru gittiği yönündeki çıkarımımız da geçersiz kılınmaz. Hareketin düzensizliğini ne şekilde açıklarsak açıklayalım ya da açıklayıp açıklayamayacağımıza göre, makinenin, tasarımın ve tasarımcının amacı açık olacağı için, varsayılan durumda açık olacaktır. Bir makinenin, hangi tasarımla yapıldığını göstermek için mükemmel olması şart değildir, tek problem, onun herhangi bir tasarımla yapılıp yapılmadığı olduğu durumlardır.

Üçüncü olarak, saatin, genel etkiye ne şekilde katkıda bulunduğunu keşfedemediğimiz ya da henüz keşfetmediğimiz birkaç parçası olsaydı ya da bu etkiye herhangi bir şekilde katkıda bulunup bulunmadıklarını tespit edemediğimiz bazı parçalar olsaydı, argümana herhangi bir belirsizlik getirmezdi. Örneğin ilk kısmına gelince; söz konusu parçaların kaybolması, bozulması ya da çürümesi nedeniyle, saatin hareketinin gerçekten durduğu, bozulduğu ya da geciktiği tespit edilirse, bu parçaların yararı ya da amacı konusunda, zihnimizde hiçbir şüphe kalmamış olurdu. . . . Sonrasında, varsayılan ikinci şeye, yani saatin hareketine zarar vermeksizin atılabilecek parçalar olduğuna ve bunu deneyle kanıtladığımıza gelince, bu gereksiz parçalar, öyle olduklarından tamamen emin olsak bile, diğer parçalarla ilgili olarak kurduğumuz muhakemeyi ortadan kaldırmazdı. [Böylelikle], ölçüm mekanizmaları, onlarla ilgili olarak, neredeyse daha önce olduğu gibi kalmış olurdu.

Dördüncüsü, aklı başında herhangi bir insan, saatin varlığının, çeşitli mekanizmalarıyla birlikte, maddi formların mümkün tertiplerinden biri olduğu, saati bulduğu yerde, her ne bulduysa, bir iç yapılandırma veya başka bir şey içer-

mesi gerektiği ve bu yapılandırmanın, şu anda sergilenen şey, yani bir saatin işlevi olabileceği gibi, farklı bir yapı da olabileceği söylenerek açıklandığını düşünmez.

Beşinci olarak, saatin parçalarını, şimdiki biçimlerine ve durumlarına yerleştiren bir düzen ilkesinin var olduğu şeklinde bir yanıt vermek, soruşturmacıyı daha hoşnut kılmayacaktır. Öyleyse, onun düzen ilkesine göre yapılmış bir saati hiç bilmiyor oluşu, saatçinin zekasından farklı olarak, düzen ilkesinin ne anlama geldiğine dair kendi kendine bir fikri bile onda oluşturamaz.

Altıncı olarak, [itirazcı,] saatin mekanizmasının, onun icat edildiğinin kanıtı olmadığını, yalnızca zihni böyle düşünmeye sevk eden bir neden olduğunu duyduğunda şaşkınlığa uğrayabilir.

Dahası, [itirazcı,] elindeki saatin, doğanın *metalik* yasalarının sonucundan başka bir şey olmadığını öğrendiğinde, öncekinden daha az şaşırmayabilir. Herhangi bir yasayı, herhangi bir şeyin etkin, faal nedeni olarak göstermek, dili çarpıtmaktır. Bir yasa bir faili gerektirir...

Son olarak, gözlemcimiz, kendisine, konu hakkında hiçbir şey bilmediği söylendiğinde, vardığı sonuçtan ya da bu sonucun doğruluğuna olan güveninden vazgeçmeyecektir. Argümanı için yeterince şey bilmektedir, amacın faydasını, araçların amaca uygunluğunu ve uyumunu bilmektedir. Bu noktaların biliniyor olması, diğer noktalardaki bilgisizliği, diğer noktalara ilişkin şüpheleri, muhakemesinin kesinliğini etkilemez. Çok az şey bildiğinin bilincinde olması, bildiklerine karşı güvensizlik duymasına neden olmamalıdır.[46]

Paley, bir başka olasılığı daha incelemeye devam eder. Diyelim ki saatin kendini yeniden üretme gibi esrarengiz bir yeteneği olduğu ortaya çıktı. Bu durumda ne düşünmemiz gerekir?

Bir kişi, karşısında bulunan saatin bir anlamda tasarımcı-

[46] Paley, *Natural Theology*, 1, I-VIII.

sının olmasına ve hareketlerinin akışına göre üretilmiş olmasına rağmen, saatin tasarımının sahibinin, parçaların kullanımlarıyla ilişkisinin nedeni hakkında, örneğin bir marangozun bir sandalyenin tasarımcısı olmasından çok farklı olduğunu düşünebilir. Bununla ilgili olarak [karşılaşılan] ilk saat, ikincisinin hiçbir nedeni olmadığı gibi, buna benzer bir anlamda, ne yeni saatin içerdiği parçaların ne de onun yardımı ve aracılığı ile üretilen parçaların yapısının ve düzeninin tasarımcısı değildir. Geniş açıdan bakıldığında, bir su akıntısının bir mısırı öğüttüğünü söyleyebiliriz, ama başka hiçbir anlam ve hiçbir varsayım, bizi, tasarımcısının kim olduğunu bilemeyeceğimiz kadar eski olsa bile, su akıntısının değirmeni inşa ettiğini düşünmeye yönlendirmez. Su akıntısının bu olayda yaptığı şey, bundan ne daha fazlası ne de daha azıdır. Öncesinde, ondan bağımsız olarak zeki bir varlık tarafından tasarlanmış bir mekanizmaya, zeki olmayan bir etkinin uygulanmasıyla, bir etki üretilir ve dolayısıyla mısır öğütülür. Ancak etki, tasarımdan kaynaklanır. Zira su akıntısının kuvvetinin, tasarımdan ziyade, etkinin nedeni ya da tasarımcısı olduğu söylenmez. Bir değirmenin oluşumundaki düzen ve plan, suyun, mısırın öğütülmesinde sahip olduğu paydan az değildir, ancak yine de bu pay, son bölümde öne sürülen varsayım üzerine, bir saatin, yeni bir saatin üretimine katkıda bulunacağı payla aynıdır. Bu nedenle,

Gözlemcimizin bulduğu saatin, bir zanaatkârın eliyle yapılmış olması artık mümkün olmasa bile, bu değişiklik, başlangıçta bir zanaatkârın istihdam edildiği ve üretimle ilgilendiği çıkarımını hiçbir şekilde etkilemez. [Ve öyleyse], tasarım argümanı olduğu gibi kalmaya devam eder.[47]

Böylelikle Paley, araya giren bir sürecin, kendi kendine (otomatik olarak) işleyen bir süreç bile olsa, orijinal bir tasarımcıya olan ihtiyacı azaltmadığı sonucuna ulaşır. Aslında

[47] Paley, *Natural Theology*, 2.2-3.

talebi arttırır, çünkü artık tasarımı sürdüren süreçteki nedensel bağlantılar ve sürecin (üretim aşaması) orijinal ürüne yerleştirilmesi için bir kaynağa ihtiyacımız vardır. Çoğalan saatler, çoğalamayanlardan daha karmaşık bir işlevselliğe sahiptir ama insanlar, su aygırları ve ortanca çiçekleri[48] de öyledir.

Bu tartışmadan çıkarılacak sonuç nedir? Kesinlikle Hume tarzı itirazların geçerliliği onda da vardır. Tasarımın akıllı kaynağının doğasına ilişkin olarak, argümanın bize verebileceği şeyler konusunda ciddi sınırlamalar bulunur. Örneğin, bu argüman bize, sonsuzluk, basitlik, tekillik, değişmezlik, zamansızlık, maddesizlik gibi Parmenidesçi niteliklerin hiçbirini vermez. Mükemmel iyiliği de garanti etmez. Ne de olsa kötülüğün de akıllı bir tasarıma ihtiyacı vardır.[49] Bununla birlikte, burada, son derece yaratıcı ve akıllı bir kaynağa olan ihtiyacı tartışan hiçbir şey de bulunmamaktadır.

Öte yandan, Paley tarzı yanıtlar, bizi iki sonuca götürür. Birincisi, Philo'nun bütün kısıtlayıcı itirazları, nihai sonuçla ilgisizdir. En önemlisi de kötülük probleminin akıllı bir kaynağa duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmamasıdır. Eğer bütün evren, düzensizlik, kaos ve ıstıraptan ibaret olsaydı (aslında ıstırap önceden bir düzen gerektirirdi) ve sadece *tek bir* iyi ve işlevsel düzen örneği olsaydı, bu yine de akıllı bir kaynak ihtiyacı için yeterli olurdu. Bu anlamda, herhangi bir aktüel evren, bize yeterli kanıtı sağlayacaktır; bunun için yalnızca bir saat bile yeterli olacaktır!

İkincisi, tasarım argümanları, tasarımcı(lar) ile tasarlananlar arasında aracılık eden süreç hakkında hiçbir şey söyleyemez. Burada kullanılan araba analojilerini seviyorum. Yerel bayimde bilgisayar kontrollü işletim ve güvenlik özellikleriyle

[48] Dünyanın birçok yerinde yaygın olarak yetiştirilebilinen kışın yapraklarını döken, çalı gövdeli bir süs bitkisi. (Çev.)

[49] Ne olursa olsun, Hume'un argümanı, bu dünyada bulunan kötülüklerin gerçek bir akıllı kaynağın gerçekliği için bildiğim tek felsefi argümandır. Dahası bu fikir, neredeyse bütün dini geleneklerde ve kesinlikle Yahudi/Hıristiyan/İslami Şeytan fikrinde mevcuttur.

dolu yepyeni araba serisini gördüğümde, bunun arkasında sofistike bir tasarım ekibi olduğu sonucuna varma hakkına sahibim. Ancak bitmiş arabayı galeriye getiren süreç hakkında hiçbir şey bilmem. Böyle bir süreç olduğu sonucuna bile varamam. Belki de fabrikada hiç montaj hattı yoktur. Belki de tasarım ekibi sadece parmaklarını şıklatıyor ve arabalar sihirli bir şekilde bir araya geliyor ve anında galeriye ışınlanıyor olabilirler. Ya da belki de otomobillerin zahmetli bir şekilde parça parça bir araya getirildiği ve kamyonlarla binlerce kilometre taşınarak galeriye ulaştırıldığı uzun bir montaj hattı süreci vardır. Argümanda, eğer varsa, hangi sürecin söz konusu olduğunu belirten hiçbir şey olmadığı gibi, sürecin özelliklerinin de argüman üzerinde herhangi bir etkisi yoktur.

Ayrıca, bu süreçte, orijinal tasarım planının başarılı bir şekilde yürütülmesini öngören hiçbir şey yoktur. Belki de her türlü hata yapılmıştır. Belki de bir yıl sonra bu araçların birçok kez geri çağrıldığını, birçok insanın yaralandığını, hatta bazılarının öldüğünü öğreniriz. Orijinal sonuç hâlâ geçerlidir. Ancak mesele şu ki, teleolojik argüman bütün bu hususlara karşı bağışıktır. Kuşkusuz, bunlar, kişinin kendi teolojisi için elzemdir ve bu nedenle bir tür teodise talep edilebilir. Ancak bütün bunlar, Tanrı'nın varlığı lehine olan bir argümanla ilgili değildir. Keza Paley'in amacı da budur ve bu argüman, onun da ifade ettiği gibi, hâlâ ayaktadır.

3.2.1.1 James Orr, George F. Wright ve Henry Beach

Paley'in kehanetinin doğruluğu kanıtlamıştır. Zira kendisi, evrim gibi bir şeyi açıkça öngörmüş (Darwin, Paley öldükten sadece dört yıl sonra doğmuştur) ve haklı olarak, onu bir çürüten anlamında zayıf görmüştür. Darwin'in ardından Hıristiyanlar da aynı şeyi yapmıştır. *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* dergisi, ilk olarak 1910 ve 1915 yılları arasında, muhafazakar Hıristiyanlığın önde gelen teolog ve filozofları

tarafından, üç aylık dönemler halinde yayınlanmıştır.[50] [Bu dergi], James Orr, George F. Wright ve Henry Beach'in bilim ve din konulu üç makalesini içerisinde bulundurur.

Bu üç isimden hiçbiri, evrimi bir meydan okuma olarak görmez. Elbette Darwinizm ile ama özellikle de mekaniksel bir fiziksel süreç yoluyla, insanın amaçlılığını açıklama girişimiyle hesaplaşırlar. Özellikle Orr, yalnızca bir süreç olarak görülen evrimin özgün tasarımı ve onu takip eden yaşam, bilinç, zeka ve ahlaka yönelik büyük sıçramaları *açıklamadığını* ve açıklayamayacağını belirtir.[51] Orr'a göre asıl mesele, sürecin doğası değil, bu süreci yönetebilecek bir Tanrı'nın (teistik) var olup olmamasıdır.[52] Dahası kendisi, bununla da yetinmez, zamanla gerekli bütün niteleyicilerin ve eklemlemelerin, özellikle de büyük sıçramalar ve tekdüzeliğin açıklanmasının evrime eklendiği konusunda ısrar eder. Son olarak ona göre, evrim için gerekli bütün tüm niteleyiciler ve eklemlemeler eklendiğinde, özellikle de büyük sıçramalar ve doğa yasalarının tekdüzeliği hesaba katıldığında, "evrim"in yalnızca "yaratılış" için yeni bir isim haline geldiğini şu şekilde öne sürer: "Yaratıcı güç artık *içeriden* çalışıyor . . . *dışsal*, esnek bir biçimde."[53]

Hiç şüphe yok ki eninde sonunda Darwin, bir şekilde kültürel tartışmanın kazanan tarafı olur. Keza çoğu entelektüel ve akademisyene göre evrim, Tanrı'ya olan ihtiyacı ortadan kaldırır. Darwin'in otobiyografisinde de ifade ettiği gibi:

> Paley tarafından ortaya konulan ve daha önce bana çok kesinmiş gibi görünen, doğadaki tasarımla ilgili eski argüman, doğal seçilim yasası keşfedildiğinden bu yana başarısız olmuştur. Bundan böyle, örneğin, çift kabuklu bir deniz can-

[50] Son hali, Los Angeles Kutsal Kitap Enstitüsü (şimdilerde Biola Üniversitesi) tarafından, 1917 yılında yayınlanmıştır. Baker Books (Grand Rapids, MI) tarafından ise, 2003 yılında yeniden basılmıştır.

[51] Bununla ilgili olarak bk. James Orr, "Science and Christian Faith", *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, (ed.) R. A. Torrey, A. C. Dixon vd., (1917; tekrar basım Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003), 1:346

[52] Orr, "Science and Christian Faith", 1:339

[53] Orr, "Science and Christian Faith", 1:346.

lısının güzel menteşesinin, tıpkı bir kapının menteşesinin insan tarafından yapılması gibi, akıllı bir varlık tarafından yapılmış olması gerektiğini iddia edemeyiz. Dolayısıyla doğada rüzgarın estiği yön olan, organik varlıkların değişkenliği ve doğal seçilim eyleminde olduğundan daha fazla tasarım yoktur ve doğadaki her şey, sabit yasaların bir sonucudur.[54]

3.2.2 Charles Sanders Peirce

Amerikalı filozof Charles Peirce (1839-1914), genellikle pragmatizmin mimarı olarak bilinir ve endüktif ve dedüktif akıl yürütme biçimlerine ek olarak, abdüktif [savavarımlı] olarak bilinen bir mantıksal argüman türünü tanımlamasıyla tanınır. Elbette kendisinin "Neglected Argument for the Reality of God" isimli çalışması, bunun iyi bir örneğidir. Burada doğrudan bir çıkarım hattı yoktur, ancak kanıtlar üzerinden gidilerek, açıkça en iyi açıklamaya basit bir sıçrama vardır. Bu husus, aslında ortalama bir günde yaptığımız en yaygın akıl yürütme biçimidir. Zira bütün olasılıkları kısaca tartarak, en olası sonuca varmaya çalışırız. Evrenimizin koşullarına baktığımızda, Peirce'ın deyimiyle her normal insan, bu sonuca inanacaktır. Bu durumda, açıkça altta yatan bir analoji söz konusu olsa bile, Peirce üzerinden buna değinmeye gerek yoktur. Bu açıdan bakıldığında onun görüşleri, Cicero'nun argümanından çok daha fazlası değildir, ama yalnızca kanıtın bir güncellemesidir.

O, bu konuyla ilgili olarak, üç deneyim âlemine atıfta bulunur. Bununla, fikirler, aktüaliteler ve işaretler âlemlerini, yani zihin ile nesneler arasında aracılık eden her şeyi kasteder. İhmal edilmiş ama açık bir argüman ya da belirli bir inancı üreten düşünce süreci, ona göre şöyledir:

[54] Charles Darwin, *Life and Letters of Charles Darwin*, (ed.) Francis Darwin (New York: D. Appleton, 1887), 1:279.

Örneğin Muser, genişliği ve derinliği içinde her bir âlemin tarifsiz çeşitliliğini iyice takdir ettikten sonra, her birindeki bağlantıların homojenliği niteliğindeki fenomenlere döndüğünde, ne kadar büyük bir manzara ortaya çıkacaktır! Bunların sadece bir ipucu olarak, uzayın her küçük parçasının, ne kadar uzak olursa olsun, sonsuzluk boyunca tek bir istisna olmaksızın, benzer şekilde diğerleri gibi, komşu parçalar tarafından sınırlandırıldığına işaret edebilirim. Doğanın maddesi, her yıldızda aynı temel türdendir ve (koşulların farklılıkları hariç) daha da harika olanı, bütün görünür âlemde, farklı kimyasal elementlerin, yaklaşık olarak aynı oranları hakimdir. Her ne kadar bilinen karbon bileşiklerinin tek başına kataloğu küçük bir cildi dolduruyor olsa ve eğer gerçek biliniyorsa, belki de tek başına amido asitlerin sayısı daha fazladır; ancak yine de yaklaşık 600'den fazla elementin bulunması pek mümkün değildir. Bunlardan 500 tanesi, uzayda, dünyanın çekim gücü tarafından durdurulamayacak kadar hızlı hareket eder; sözümona koronyum, bunların en yavaş şekilde hareket edenidir. Bu küçük sayı, yapının karşılaştırmalı basitliğine işaret etmektedir. Ancak hiçbir matematikçi, Dünya'da tutulabilecek elementlerin en basiti olan hidrojen atomunun yapısını anlamaya çalışmanın günümüzdeki umutsuzluğunu itiraf etmeyecektir.

Doğal olarak Muser, her bir Âlemin homojenliği üzerine spekülasyonlardan, iki farklı Âlem ya da her üçü arasındaki homojenlik ve bağlantıların değerlendirilmesine geçecektir. Özellikle, hepsinde tek bir tür olay buluruz, o da küçük parçaların homojenliklerinden oluşan büyüme olayıdır. Bu husus, hareketin yer değiştirmeye dönüşmesinde ve kuvvetin harekete dönüşmesinde açıkça görülür. Büyümede de üç Âlemin bir araya geldiğini görmekle beraber, bunun evrensel bir özelliği de daha önceki aşamalardan daha sonraki aşamaların sağlanmasıdır. Bu konu, kaçınılmaz olarak Tanrı'nın Gerçekliği hipotezini akla getirecek olan belirli düşünce çizgilerinin bir örneğidir. Bu tür olguların, bir an-

lamda, daha yüksek bir unsurun akla gelebilecek en küçük dozuyla ve tesadüfün etkisiyle açıklanamayacağı anlamı taşımaz; çünkü Tanrı ile *Ens necessarium*[55] kastediliyorsa, bu hipotez, durumun böyle olmasını gerektirir. Ancak asıl mesele, bu türden bir açıklamanın, bizi, zihinsel bir açıklamaya eskisi kadar ihtiyaç bırakmasıdır. Bana, yeterli otoriteye dayanarak, bütün beynin belirli fiziksel yasalara sıkı sıkıya itaat eden nörünların hareketlerine bağlı olduğunu ve böylelikle hem dışsal hem de içsel bütün düşünce ifadelerinin fiziksel bir açıklama olduğunu söyleyin, size inanmaya hazır olacağım. Ancak bunun, komşumun ve benim zeka sahibi bir varlık tarafından yönetildiğimiz ve düşünen varlıklar olduğumuz teorisini çürüttüğünü söylemeye devam ederseniz, bunun bana, zekanız hakkında yüksek bir fikir vermeyeceğini açıkça söylemeliyim. Ancak ne olursa olsun, *Pure Play of Musement*'da, Tanrı'nın Gerçekliği fikri, er ya da geç Muser'ın çeşitli şekillerde geliştireceği çekici bir fantezi olarak bulunacaktır. Üzerinde ne kadar çok düşünülürse düşünülsün, onun güzelliği, bir yaşam ideali sağlaması ve bütün üç katmanlı çevresini bütünüyle tatmin edici bir şekilde açıklaması nedeniyle, zihninin her bölümünde o kadar çok karşılık bulacaktır.

Tanrı hipotezi, her hipotezin nesnesinin, hipotezde gerçekten kavrandığını varsaymasına rağmen, sonsuz derecede anlaşılmaz bir nesne varsayması bakımından kendine özgü bir hipotezdir. Bu husus, hipoteze, kendisini anlamanın tek bir yolunu bırakır ve böylelikle belirsiz ama kesin olduğu ölçüde doğru ve sürekli olarak kendisini daha fazla ve sınırsızca tanımlama eğilimindedir. Bu şekilde kendisi de kaçınılmaz olarak büyüme yasasına tabi olan hipotez, ilk aşamasından itibaren hipotezde doğrudan çelişkili olmasına rağmen, belirsizliği içinde Tanrı'yı böyle temsil ediyor gibi görünür. Ancak büyümenin Tanrı'ya atfedilmesi, hipotezden çıka-

[55] Latince "zorunlu varlık". (Çev.)

rılamayacağı için, hipoteze göre bütünüyle yanlış olamaz. Nitekim âlemlere ilişkin çıkarımları hipotezde muhafaza ederken, Tanrı'ya ilişkin çıkarımları kısmen reddettiğimizde, yine de daha az yanlış olmayacaktır. Öyleyse hipotez, her bir Âlemin özelliklerini amaçlanmış olarak düşünmemize yol açacak ve bu hipotezle birlikte ayakta kalacak ya da düşecektir. Bununla birlikte bir amaç, esasen büyümeyi içerir ve bu yüzden Tanrı'ya atfedilemez. Ama yine de hipoteze göre böyle konuşmak, Tanrı'yı amaçsız olarak temsil etmekten daha az yanlış hale getirecektir.

Zenon'un Akhilleus ve kaplumbağa ile ilgili argümanını inceleyen her insan, benim gibi bunun rezilce bir tuzaktan başka bir şey olmadığını düşünecektir. Kendi kişisel deneyimlerimden emin olduğum gibi, Musement'ın, kendim ve başkaları üzerindeki etkilerine dair bildiklerimden de daha az emin olduğumu ya da olmam gerektiğini düşünmüyorum. Üç Âlemi, Tanrı'nın Gerçekliği hipotezinin ışığında düşünen ve bu düşünce çizgisini bilimsel bir yüreklilikle takip eden her normal insan, bu fikrin güzelliği ve muazzam pratikliği karşısında, doğasının derinliklerine kadar harekete geçecek, hatta kesinlikle varsayımsal olan Tanrı'sını içtenlikle sevme ve ona ibadet etme noktasına gelecek ve her şeyden önce, hayatındaki bütün davranışları ve eylemlerinin bütün kaynaklarını, bu hipoteze uygun hale getirmeyi arzulayacaktır. Geldiğimiz noktada, kişinin davranışlarını bir önermeye uygun olarak şekillendirmeye bilinçli ve tam olarak hazır olması ve bu başlık altında bilinçli olarak sınıflandırılması ne kadar ertelenirse ertelensin, o önermeye İnanmak olarak adlandırılan zihin durumundan ne daha fazlası ne de daha azı olacaktır.[56]

Peirce, bütün bunların tesadüf eseri ve bir dizi küçük adımdan oluşan fiziksel bir sürecin sonucu olduğu şeklinde, iki olası

[56] Charles S. Peirce, "A Neglected Argument for the Reality of God", *Hibbert Journal*, (1908): 1.ve 2. bölümler.

itiraza izin verir, ancak bunları akla uygun görmez. Ona göre her iki itirazda, bizi, amacı olan zeki bir varlığa olan ihtiyacımızdan geri döndürmez. Dolayısıyla bu sonucun güzelliği ve "heybetli pratikliği", bizi, sonunda inanca götürmüş olur.

3.2.3 Mahatma Gandi

Sıklıkla Mahatma unvanıyla tanınan Gandi (1869-1948), Hindistan'daki bağımsızlık hareketinin liderliğini yapmıştır. Hayatı boyunca bir Hindu olarak kalmış, ancak diğer dini geleneklere de büyük saygı duymuş ve geniş çapta araştırmıştır. Gandi, 1919'dan 1931'e kadar yayınladığı *Young India* adlı haftalık dergide yer alan "God Is" başlıklı bir dizi makalede, kendisine gelen agnostik mektuplara cevaben bir dizi argümanı tartışmıştır. Bunlar arasında, kozmolojik, ahlak, dini tecrübe ve *consensus gentium*[57] argümanları yer alır. Ancak Gandi, özellikle teleolojik argümandan etkilenmiş ve bu konuyu, doğal hukuk, tarihin akışı ve ahlak yasasından açıkça anlaşılabilecek bir argüman olarak ifade etmiştir:

> Evrende bir düzen olduğunu, var olan ya da yaşayan her şeyi ve her varlığı yöneten değiştirilemez bir Yasa olduğunu hissediyorum... Bu kör bir Yasa değildir; çünkü hiçbir kör yasa, canlı varlıkların davranışlarını yönetemez... O hâlde, bütün yaşamı yöneten bu Yasa Tanrı'dır [ve] Yasa ve Yasa Koyucu tektir.
>
> Etrafımdaki her şey sürekli değişirken, sürekli ölürken, bütün bu değişimin altında değişmeyen, her şeyi bir arada tutan, yaratan, çözen ve yeniden yaratan canlı bir güç oldu-

[57] İnsanların hemfikir olduğu argümanlar. "En küçük asal sayı ikidir" şeklindeki argümanlar bu türden argümanlardır. Ancak Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda, herkesin hem fikir olduğu argümanların ne türden argümanlar olduğu pek açık değildir. (Çev.)

ğunu belli belirsiz algılıyorum; bu bilgilendirici güç ya da ruh, Tanrı'dır.[58]

Tanrı, duyularımızın ötesinde olsa bile, yine de zekamız onun hakkında bir şeyler bilebilir. Bunun bir yolu, kozmosun kaos olmadığını gözlemlememizden geçer. Ancak bu yasallık, her şeyi yöneten ve bunu akıllı ve özgür insanlarla ilgili bir şey yapan, daha büyük yasanın bir parçası olarak görülür. Gandi'ye göre Tanrı'nın da zeka sahibi olması gerekir.

İleri Okumalar

Hume ile ilgili bir başlangıç olarak bk. William Lad Sessions, *Reading Hume's Dialogues: A Veneration for True Religion*, (Bloomington: Indiana University Press, 2002). Paley ile ilgili bir başlangıç için bk. Martin L. Clarke, *Paley: Evidences for the Man*, (Toronto: University of Toronto Press, 1974).

Tarihsel bağlamda tartışmanın güzel bir şekilde incelemesi için bk. Niall O'Flaherty, "William Paley's Moral Philosophy and the Challenge of Hume: An Enlightenment Debate?," *Modern Intellectual History*, 7, no. 1, (2010): 1 31.

Pierce'ın çalışmaları ve abdüktif argümanla ilgili olarak bk. Douglas R. Anderson, *Strands of System: The Philosophy of Charles Peirce*, (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1995)

Gandi ile ilgili olarak bk. Rama Shanker Srivastava, *Contemporary Indian Philosophy*, (Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1965), 26. ve 27. bölümler.

Gandi'nin el yazmaları, Gandhi Heritage Portal içerisinde, online (tıpkıbasım olarak) olarak mevcuttur. Bk. https://www.gandhiheritageportal.org/.

[58] *Young India*, 11 Ekim, 1928, 340, https://www.gandhiheritageportal.org/journals-by-gandhiji/young-india. Bu yazıya, Gandi'nin yazılarının çoğuyla birlikte, Gandi Heritage Portal'dan erişilebilir: gandhiheritageportal.org.

3.3 Olasılık ve Hassas Ayar Argümanları

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, gerçekten de Darwin, her şeyi değiştirmiştir! Aslında evrimin, teleolojik argümanla gerçek bir ilgisi olmasa bile,[59] akademik çevrelerdeki yaygın algı ya da genel anlayış kesinlikle bu yönde değildir. Özellikle yirminci yüzyılın ortalarında, Tanrı'nın ölümü hareketinin yükselişi ve yirminci yüzyılın sonlarındaki Yeni Ateizm, evrimin, Tanrı'nın yerini aldığını dünyaya ilan etmiştir.[60] Bunun sonucunda, her din ve kültürden pek çok yaratılışçı (ama kesinlikle hepsi değil), kendi fideist[61] sığınaklarına çekilmiştir.[62]

Bu husus, pek de şaşırtıcı değildir. Zira teistler, felsefe alanında, 1930, 1940, ve 1950'li yıllarda, en azından Avrupa ve Kuzey Amerika'da olan hakimiyetlerini kaybetmişlerdir. [O dönemlerde], Katolik üniversitelerinde ve birkaç Protestan Hıristiyan kolejinde güçlü isimler mevcuttur, ancak toplumun daha geniş kesiminde, onlara kulak asan pek fazla insan mevcut değildir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki akademik çevrelerde, evrimci

[59] Bu konuyla alakalı iyi bir tartışma için bk. C. Stephen Evans ve R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, 2. baskı, Contours of Christian Philosophy, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 83-87.

[60] Şu makaleme bk. "Evil and the New Atheism," *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain* içinde, (ed.) Chad Meister ve James K. Dew Jr, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013), 197-213.

[61] İmancılık olarak çevirebileceğimiz bu terim, geçtiği yer bağlamında, Tanrı mevzusunun, akli değerlendirmelerden uzak olması şeklinde kullanıldığı açıktır. Ancak yazarın, yalnızca "yaradılışçıları" mı kastetmiş olduğu pek açık değildir. (Çev.)

[62] Bu yorumdan, evrimin kendisine karşı güçlü seslerin var olmadığı (ya da var olamadığı) anlamı çıkarılmaz. Elbette pek çok kişi öne çıkmıştır. Bu isimlerin listesini vermek tehlikeli olsa bile, bazı bilim insanlarının ismi şunlardır: Almanya'da Karl Heim (1874-1958), Eberhard Bertsch (d. 1949) ve Siegfried Scherer (d. 1955), İngiltere'de A. E. Wilder Smith (1915-1995), Finlandiya'da Matti Leisola (d. 1947), Hollanda'da Willem Ouweneel (d. 1944), Amerika Birleşik Devletleri'nde Duane Gish (1921-2013) ve Michael Behe (d. 1952). Eser içerisimde, Tanrı'nın evrim yoluyla yok edilmesine özellikle karşı çıkan bilim insanlarından bazı örnekler veriyor olsam bile, esasında bu, bambaşka bir konudur ve elbette bu isimlerin sayısı oldukça fazladır.

ateizmin hakimiyeti devam etse bile, en sonunda Tanrı'nın varlığı tartışmalarına, yeni bir soluk getirmiştir. Öte yandan Avrupa'nın çoğu ülkesinde ise, en az on yıl boyunca, yalnızca daha fazla umutsuzluğa neden olmuştur. Örneğin ben 1960'ların başında Almanya'da lisedeyken, Sartre ve Camus kraldı, arkadaşlarımın çoğu ateistti ve bu on yılın ilerleyen yıllarında, gelecek için biraz umut bulma çabasıyla Marksist olmuşlardı.

Time dergisinin, 8 Nisan 1966 tarihinde yayınlanan kapağında, şu soru ele alınmaya çalışılır: "Tanrı Öldü mü?"[63] Derginin bu sayısında, Tanrı'nın ölümüyle ilgilenen birçok ilahiyatçı, ama özellikle de *The Gospel of Christian Atheism* isimli eserin yazarı Thomas Altizer (1927-2018) yer alır.[64] Bununla birlikte, belki de Richard Dawkins ismi, milenyumun son onyıllarında gelişen, alaycı ve çoğu zaman kibirli bir dil kullanan Yeni Ateizm yaklaşımının en somut örneği olarak ön plana çıkartılabilir. Dawkins, 1976 yılında yayınlanan *The Selfish Gene* isimli eserlerini takip eden, *Blind Watchmaker* (1986) ve *The God Delusion* (2006) isimli çalışmalarında, çok daha ateşli bir şekilde, Tanrı'nın ölümünün Evrim'in ellerinden olduğunu vaaz eder.[65] Teleolojik düşüncelerin ne kadar yanıltıcı olduğunu düşündüğünü gösteren, [*God Delusion* isimli eserindeki] kilit pasaj şu şekildedir:

[63] John T. Elson tarafından kaleme alınana bu makalenin orijinal başlığı şu şekildedir: "Toward a Hidden God", *Time*, 8 Nisan 1966, http://time.com/vault/issue/1966-04-08/page/98/. Aynı Time dergisinin, bundan birkaç on yıl sonra, "Tanrı akademiye geri dönüyor. Üstelik bu, teologlar tarafından değil, felsefeciler tarafından yapılıyor" şeklinde bir habere yer vermesi, din felsefesi açısından dikkat çekici bir hadisedir. (Çev.)

[64] Thomas Altizer, The Gospel of Christian Atheism, (Philadelphia: Westminster, 1966).

[65] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, (Oxford: Oxford University Press, 1976) [Türkçesi: Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, (çev.) Tunç Tuncay Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2020)]. Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, (New York: Norton, 1986) [Türkçesi: Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, (çev.) Melisa Miller, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2021)]. Dawkins'in kör de olsa bir saatçiyi kabul etmesi ilginçtir. Dawkins, *The God Delusion*, (Boston: Houghton Mifflin, 2006) [Türkçesi: Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, (çev.) Kalisto, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2019)] .

Bu kanıt, [bütünüyle, bilindik] "Tanrıyı kim yarattı?" sorusunu gündeme getirir. . . . Tasarımcı bir Tanrı düzenli karmaşıklığı açıklamakta kullanılamaz, çünkü herhangi bir şey tasarlama kapasitesindeki herhangi bir Tanrı, kendisi için aynı türde bir açıklama gerektirecek kadar karmaşık olmak zorunda olacaktır. Tanrı, içinden çıkmamız konusunda bize yardımcı olamayacağı sonsuz bir kısırdöngü meydana getirir. . . . Bu kanıt, Tanrının gerçekte çok çok olanak dışı olduğunu gösterir (her ne kadar varlığı teknik açıdan çürütülemez olsa da).

Olasılıksızlıktan kanıt, kanıtların en büyüğüdür. Geleneksel tasarımdan kanıt kılığına bürünmüş bir halde, Tanrının varlığı yönünde bildirilen günümüzün şüphesiz en popüler kanıtıdır ve görüldüğü gibi şaşılacak derecede geniş sayıdaki teist için tamamen inandırıcıdır. Aslında gerçekten de son derece kuvvetli ve sanıyorum ki çürütülemez bir kanıttır; ancak bu kanıt teistlerin amacının tam tersi istikamettedir. Olasılıksızlıktan kanıt düzgün uygulandığında, Tanrının var *olmadığını* kanıtlamaya oldukça yaklaşır. Tanrının neredeyse kesin olarak neden var olmadığının istatistiksel ispatına benim koyduğum isim, Nihai Boeing 747 gambitidir. Olasılıksızlıktan kanıtın yaradılışçılar tarafından kötüye kullanımı daima aynı genel şekli alır. . . . Bazı gözlenmiş fenomenler (bunlar sıklıkla yaşayan bir varlık ya da onun en karmaşık organlarından biridir fakat tek bir molekülden evrenin kendisine kadar her şey olabilir) doğru biçimde bir istatistiksel olasılıksızlık oldukları gerekçesiyle methedilirler. Bazen bilgi teorisinin dili kullanılır: Darwincilerden canlılardaki bütün bilgilerin kaynağının açıklanması istenir; bu bilgi ifadesi teknik anlamda kullanılır ve olasılıksızlığın ya da "sürpriz değerinin" bir ölçüsüdür. . . . İstatistiksel olarak ne kadar olanak dışıysa, tasarımcının kendisi de en az onun kadar olanak dışı olmalıdır. Tanrı Nihai Boeing 747'dir.[66]

[66] Dawkins, *The God Delusion*, 136-38. [Türkçesi: Richard Dawkins, *Tanrı*

[Alıntıdan da anlaşılacağı üzere], böylelikle Dawkins, teleolojik argümanı, tersine çevirip teiste doğrultmak ister. Hâlihazırda, onun bu süreç içerisinde hem bilginin varlığı hem de düzenli karmaşıklığın yüksek olasılıksızlığı gibi bütün kanıtları kabul ettiğine dikkat edelim. Bununla birlikte Dawkins, "teolojik eğilimli insanların, genellikle doğru olanı, doğru olmasını istediklerinden ayırt etme konusunda, kronik olarak yetersiz oldukları" sonucuna varır.[67] [Öte yandan] Dawkins'in kitapları, son derece başarılı bir şekilde çok satanlar listesine girmiş ve kendisi, 1995 yılından 2008 yılındaki emekliliğine kadar, Oxford Üniversitesi'nde Public Understanding of Science profesörlüğü görevinde bulunmuştur.

Teleo-mantıksal argüman, baskın bir karaktere sahip olan bu evrimci ateizmin sonucu olarak, yirminci yüzyılın sonları ve yirmi birinci yüzyıl boyunca çok daha sofistike hale gelmek zorunda kalmıştır. Bu argümanın bahsi geçen üçüncü evresi, teorik fizik ve kozmolojideki büyük ilerlemeler bir yana, matematik, istatistik ve özellikle de olasılık hesaplamalarındaki gelişmeler tarafından her şeyden daha fazla şekillendirilmiştir. Sezgisel anlayışa dayalı basit bir analoji olan şey, artık karmaşık bir olasılık veya olabilirlik karşılaştırması haline gelmiştir. Dahası, bu argümanlar giderek artan bir şekilde evrendeki tek tek karmaşık işlevsel ögelerden ziyade, hassas ayar argümanları gibi, bir bütün olarak evrenin bazı durumlarıyla ilgilidir. Oldukça basit bazı örneklerle başlayarak, agnostikler de dahil olmak üzere, bu argümanlarla ilgili bir seri sunmaya çalışabiliriz.

Nitekim hassas ayar kavramı yeni bir kavram değildir. Buna değinen ilk isimlerden birisi, Darwin'in doğal seçilimi birlikte keşfettiği Alfred Russell Wallace'tır (1823-1913). Keza Wallace'a göre, evrim tarihi o kadar garip bir şekilde tasarlanmış ve insan yaşamını üretmek için hazırlanmıştır ki

Yanılgısı, (çev.) Kalisto, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2019), s. 111-113]. Bu pasajın çeviri için, bahsi geçen Türkçe kaynaktan yararlanılmıştır. (Çev.)

[67] Dawkins, *The God Delusion*, 135. [Türkçesi: Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, (çev.) Kalisto, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2019), s. 110].

bu durumda zeka sahibi bir deha kanıtlanmıştır. [O, eserinde] evrenin, güneş sisteminin ve dünyanın evriminin kesin koşullarını incelemiş ve üç yüz sayfadan fazla bir süre sonra şu sonuca varmıştır:

> Bütün doğa, bize, aynı garip, gizemli hikâyeyi, yaşamın coşkusunu, sonsuz çeşitliliğini, hayal edilemez miktarını anlatır. Dünyamız üzerindeki bütün bu yaşam, insanoğluna kadar uzanmış ve onunla doruğa ulaşmıştır. İnanıyorum ki, geçmiş formların yükselişi, büyümesi ve yok oluşu boyunca, dünyanın nihai İnsan için hazırlandığı yaygın ve popüler olmayan bir fikir olmuştur. Canlıların zenginliği ve bereketi, biçim ve yapının sonsuz çeşitliliği, kuş ve böceklerdeki, yeşillik ve çiçeklerdeki enfes zarafet ve güzellik, doğa dediğimiz büyük mekanizmanın (insanlığı geliştirmenin tek ve biricik yöntemi) yalnızca yan ürünleri olabilir.[68]

Şurası çok ilginçtir, Wallace'ın uyumluluk anlayışı, 1800'lerin sonlarında kaçak sanayileşmenin yarattığı çevre kirliliğinin en kötü olduğu dönemde, ekolojik reform çağrısı yapmasına yol açmıştır. Aslında, "temiz hava ve temiz su" için bir haçlı seferi düzenlediğini söyleyebiliriz.[69] Bu uyumluluk fikri, 1913 yılında, kimyager John Henderson'ın *The Fitness of the Environment* adlı kitabında tekrar gündeme getirilmiş olsa bile, bizim hikâyemiz için önemli olan şey, 1960'lı yıllarda, evrenin parametreleri üzerinde çalışan diğer bilim insanlarının ve özellikle de fizikçilerin bunu benimsemiş olmasıdır.

3.3.1 Frederick Hoyle ve Chandra Wickramasinghe

Bu olasılık karşılaştırmalarının belki de en basit biçimine iyi bir örnek fizikçi Sör Frederick Hoyle'dur (1915-2001). Hoyle'un bir fizikçi olarak en büyük katkısı, yıldız nükle-

[68] Alfred Russell Wallace, *Man's Place in the Universe*, (New York: McClure, Phillips, 1903), 316-17.
[69] Wallace, *Man's Place in the Universe*, 257.

osentez[70] teorisidir. Esasında kendisi, evrenin sabit durum teorisi lehine reddettiği görüş için, "büyük patlama" terimini ortaya atmıştır.[71] Agnostik kalmış gibi görünse bile, bir tasarım argümanının gücünü görmüş ve zeka sahibi bir verinin [varlığın/gücün] olması gerektiği sonucuna varmıştır. Yıldızlararası madde konusunda otorite olan matematikçi ve astronom Chandra Wickramasinghe (d. 1938) ile birlikte kaleme aldığı, 1984 tarihinden yayınlanan popüler düzeydeki *Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism* adlı eserinde[72] bulunan argümanı, şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Basit yaşam formlarının (sadece enzimlerin) tesadüfen oluşma olasılığı, bilimin kabul edilebilirliğinin ötesindedir = $10^{40.000}$'de 1'dir.
2. Doğru olma olasılığı $10^{40.000}$'de 1'den büyük olan herhangi bir teori, tesadüf örnekleminden daha üstündür.
3. Hayatın akıllı bir [varlık] tarafından bir araya getirildiği teorisi, tesadüf olarak meydana gelmesinden çok daha yüksek bir olasılığa sahiptir.[73]

Sonrasında onlar, şu sonuca varmaya çalışırlar: "Bu kadar apaçık olan böyle bir teoriyi insanların neden yaygın olarak kabul etmediği ilgi çekicidir. Bunun nedenleri bilimsel olmaktan ziyade psikolojiktir."[74]

Buradaki argümanın temel mantığı tartışmadan uzaktır. Nitekim işlevsel karmaşıklığın akıllı bir varlıktan kaynaklanma olasılığının, tesadüfen ortaya çıkma olasılığından

[70] Yıldızlarda gözlemlenen ve daha ağır kimyasal elementlerin oluşumuna yol açan tepkime teorisi. (Çev.)

[71] Her ne kadar "büyük patlama" tanımlamasının Hoyle tarafından aslında teoriyi alaya almak için kullanıldığı söylenmiş olsa bile, bilim tarihçisi Helge Kragh, onun, bu ifadeyi teoriye katı bir şekilde karşı olmasına rağmen küçümsemek için kullanmadığını ifade etmiştir. Bk. Science Türkiye, "Büyük Patlama Teorisinin İsmi, Teorinin Geçersiz Olduğunu Düşünen Bir Adamdan Geliyor", https://popsci.com.tr/buyuk-patlama-teorisi-adini-teorinin-gecersiz-oldugunu-dusunen-bir-adamdan-aliyor/ (Erişim: 06. 11. 2023). (Çev.)

[72] Fred Hoyle and N. C. Wickramasinghe, Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism, (New York: Simon and Schuster, 1984).

[73] Bk. Hoyle and Wickramasinghe, *Evolution from Space*, 24-31

[74] Hoyle and Wickramasinghe, *Evolution from Space*, 129-30.

daha yüksek olduğu açıktır. Ama tam olarak teleolojik tartışmanın bu noktasında, daha önce belirtmiş olduğumuz iki sınırlamayla baş başa kalırız. Birincisi, düşük olasılık hiçbir zaman bir açıklamayı dışlamaz. Bazen en düşük olasılıklı açıklamanın doğru olduğu ortaya çıkar. Bazen de en az basit olan açıklama doğru olandır. *Doğu Ekspresinde Cinayet* romanını hatırlıyor musunuz? Orada olduğu gibi, olasılıklar arasındaki farkın aşırı olması ve kanıtların yaratıcı, irade sahibi ve akıllı olma ihtiyacını açıkça ortaya koyması çok önemlidir. Bu konuda sistem içinden elde ettikleri en iyi kanıt, genetik mühendisliğinde görüldüğü gibi, insanın biyolojiyi değiştirme kapasitesidir.[75]

İkincisi, buradaki sonucun, bir evrenin yapısını nedensel olarak bilgilendirebilen akıl olması, onu oldukça zayıf hale getirir. Hume için bu şey, yüce bir varlıktan başka bir şey değilken, Hoyle için bu idealize edilmiş bir akıldır.[76] Bundan daha fazlası değil!

Öte yandan, eğer olasılık aralığı yeterliyse ve özellikle de tesadüfen bir çözümün olasılığı ihmal edilebilir düzeydeyse (elbette sıfır olamaz), bu, sınırlamalara rağmen güçlü bir argümandır. Sonuç, yaratıcı bir akıldan daha fazlası olmasa bile, bu husus ateizmin yanı sıra, indirgemeci materyalizm ya da fizikalizmin herhangi bir türünü bertaraf edebilmek için yeterli olacak ve genel olarak, ateist evrimcilik de dahil olmak üzere, natüralizm olarak tanımlanan herhangi bir dünya görüşünün gerçekliğimizi açıklamada yetersiz olduğunu göstermiş olacaktır.

3.3.2 Francis Collins

Bir diğer basit argümanı, Francis Collins'in *The Language of God* adlı kitabında bualabiliriz. Kuzey Carolina

[75] Bk. Hoyle and Wickramasinghe, *Evolution from Space*, 33
[76] Hoyle and Wickramasinghe, *Evolution from Space*, 143-45.

Üniversitesi'nden tıp ve Yale Üniversitesi'nden kimya doktorası olan Collins (d. 1950), James Watson ile birlikte, İnsan Genomu Projesi'nde[77] çalışmış ve sonunda projenin direktörü olmuştur. Projenin tamamlanmasının ardından, 2009 yılında Ulusal Sağlık Enstitüleri'nin başına getirilmiş ve 2017 yılında bu görevi revize edilmiştir.

Aşağıdaki pasaj, insan ve şempanze DNA'larının ne kadar benzer olduğunu ve bir türü başarılı bir şekilde değiştiren mutasyonların ne kadar kolay meydana gelebileceğini gösteren bir bölümün sonunda gelen bir tasarım argümanının basit bir ifadesidir. Collins'in bir evrimci olduğunu göz önünde bulundurmak, argümanı için önemlidir, zira bu nokta, tam olarak argümanı güçlendiren şeydir. Açıkçası, evrenin işleyişini detaylandırmak, bize onun kaynağı hakkında pek fazla şey söylemez:

> Eğer insanlar yalnızca mutasyonlar ve doğal seçilim ile evrim geçirdilerse, bizi açıklamak için Tanrı'ya kim gerek duyar? Buna yanıtım şudur: Ben duyarım. Şempanze ve insan dizimlerinin karşılaştırması, ilginç olmasına rağmen bize insan olmanın ne olduğunu söylemez. Bana göre biyolojik işlevlerle ilgili geniş bir veri hazinesiyle bile desteklense, DNA dizimi tek başına Ahlak Yasası bilgisi ve evrensel Tanrı arayışı gibi bazı özel insani özellikleri asla açıklamayacaktır. Tanrı'yı özel yaratış eylemlerinin yükünden kurtarmak, O'nu insanlığı özel yapan şeylerin ve evrenin kaynağı olmaktan çıkarmayacaktır. Bu O'nun nasıl çalıştığı hakkında bize bir fikir verir, o kadar.[78]

[77] Human Genome Project, kısaca ya da kısaca HGP, insan DNA'sını oluşturan baz çiftlerini belirlemek, insan genomunun bütün genlerini fiziksel ve işlevsel açıdan tanımlamak ve gen haritasını çıkarmak amacını güden uluslararası bir bilimsel araştırma projesidir. (Çev.)

[78] Francis Collins, The Language of God (New York: Simon and Schuster, 2006), 140-41. [Türkçesi: Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, (çev.) Harutyun Parlak, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2006), s. 136.

3.3.3 Richard Swinburne

Richard Swinburne'le, önceki bölümlerde karşılaşmıştık. Kendisinin, Tanrı'nın varlığı konusunda en önde gelen seslerden birisi olduğunu söylersek, [bu yanlış olmayacaktır.] *The Coherence of Theism* (1977), *The Existence of God* (1979) ve *Faith and Reason* (1981) isimlerini taşıyan üçlemesi, din felsefesi disiplininde, hemen hemen bir klasik haline gelmiştir. Swinburne, özellikle de teleolojik argüman üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır. O, daha popüler olan *Is There a God?* isimli kitabında, argümanı, en iyi açıklama stratejisi olarak ortaya koymaktadır.[79]

> İşte bizim evrenimiz. Bu evren, insanlar tarafından formüle edilen bilimsel yasalarda kaydedilen, doğanın formüle uygunluğu, geniş, her şeyi kapsayan zamansal düzen ile karakterize edilir. Hayvanların ve insanların evrimine yol açacak şekilde başladı (ya da sonsuzluk boyunca bu tür geleceklerle karakterize edildi). Bu olgular, açıkça bilimin açıklayamayacağı kadar "büyük" şeylerdir. Bilimin başladığı yerdir. Bilimin kendi çerçevesini oluştururlar. Açıklamanın, bilimin başladığı yerde bittiğini varsaymanın mantıklı bir sonuç olmadığını ve bu nedenle evrenin varlığına, yasalara uygunluğuna ve evrimsel potansiyeline dair kişisel bir açıklama aramamız gerektiğini savunuyorum. Teizm tam da böyle bir açıklama sunmaktadır. Bu, onun doğru olduğuna inanmak için güçlü bir gerekçedir. . . . Boşlukların Tanrısı"nı, yani yalnızca bilimin henüz açıklayamadığı şeyleri açıklayacak bir [T]anrıyı öne sürmediğime dikkat ediniz. Bilimin açıkladığını açıklayacak bir [T]anrıyı öne sürüyorum; bilimin açıkladığını inkar etmiyorum, ama bilimin neden açıkladığını açıklayacak bir [T]anrıyı öne sürüyorum. Bilimin, bize

[79] Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, (Oxford: Oxford University Press, 1977); Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Oxford University Press, 1979); Swinburne, *Faith and Reason*, (Oxford: Oxford University Press, 1981); Swinburne, *Is There a God?*, (Oxford: Oxford University Press, 1996)

> doğal dünyanın ne kadar derin bir düzene sahip olduğunu göstermedeki başarısı, bu düzenin daha da derin bir nedeni olduğuna inanmak için güçlü gerekçeler sağlamaktadır.[80]

Swinburne, [kitabının] bir sonraki bölümünde, insan zihninde ve onun bedeniyle olan ilişkisinde bulunan özel kanıtlara döner ve benzer bir sonuca varır:

> Ortaya konulan kanıtlar . . . ruhların varlığının ve bedenlerle olan bağlantılarının doğa yasalarında kodlanan fiziksel süreçlerden kaynaklanmadığını göstermektedir. Cenin beyinlerine ve onların bağlı olduğu ruhlara, bilimsel bir açıklaması olmayan bazı yeni güçler verilmiştir. Basit bir hipotez olan Tanrı'nın varlığı, son bölümde tartışılan olguları bir olasılıkla beklememize yol açmaktadır. Her ne kadar beynin güçleri ve gözden belirli sinir uyarıları aldığında bunları kullanma yükümlülüğü, benim mavi bir görüntüye sahip olmamın tam bir açıklamasını sağlasa bile, bu güçler Tanrı tarafından yaratılmış ve korunmuştur ve bu nedenle onun eylemi, mavi görüntünün oluşumunun nihai açıklamasıdır. Tanrı'nın eylemi, aynı zamanda bu bedene bağlı bir ruhun (ve bu ruhun sizinkinden ziyade benim ruhum olmasının) nihai açıklamasını da sağlar.[81]

Özetleyecek olursak, Swinburne'ün argümanı, Tanrı'nın bulduğumuz kanıtlar (yani evrenimizin ve kendimizin olguları) için en basit ve en iyi açıklama olduğudur. Bilimin kendisi ve dolayısıyla natüralist ateizm, bir seviyeye kadar bunu tanımlar ve böylelikle açıklar, ancak nihai açıklama sağlama gücüne sahip değildir. Özellikle de bilimin kendisini açıklayamaz, hele hele insanın bilim yapma kapasitesini hiç açıklayamaz. Bu *kişisel bir açıklama* gerektirecektir; yani, amacın varlığı, gelecekteki bir amaca uygun karmaşık araçlar tasarlama kapasitesi.

Swinbune açısından asıl önemli olan, Tanrı'nın bütün

[80] Swinburne, *Is There a God?*, 68.
[81] Swinburne, *Is There a God?*, 93-94.

bunları açıklıyor olmasıdır. O'nun sınırsız kapasitesi böylesine karmaşık tasarımlara, hatta bütün evrenlere kolayca izin verir. Dahası, tam da tek, basit ve sonsuz bir varlık (parçaları olmayan bir varlık) olarak Tanrı, tanımı gereği, mümkün olan en basit açıklamadır.[82] Buna göre sonlu bir evrimsel süreç, çok daha karmaşık bir makine gibi görünür ve daha da kötüsü, herhangi bir amaçlılıktan yoksun haldedir. Bu nedenle açıklayabilecekleri son derece sınırlıdır. Ama hiç şüphesiz daha düşük seviyelerde bunu açıklayabilir, zira bu olasılık sıfır değildir, fakat bunun biraz üzerindedir. Her halükârda, teizmin bir açıklama olarak olasılığı çok daha yüksektir. Swinburne'ün vardığı sonuca göre, evrenimizin bütün kanıtları, "bir Tanrı'nın var olma olasılığını, olmama olasılığından çok daha yüksek kılmaktadır."[83]

3.3.4 Stephen Jay Gould

Evrim dosyasının popüler bir sözcüsü olan Stephen Jay Gould (1941-2002), en çok, evrimin ani, hızlı ve büyük ölçekli değişimlerle kesintiye uğrayan uzun istikrar dönemlerinden oluştuğu şeklindeki kesintili denge teorisiyle[84] tanınır. Kariyerinin çoğunu Harvard Üniversitesi'nde paleontolog olarak geçirmiştir. Aslında tasarım argümanlarına karşı çıktığı

[82] Swinburne, *Tanrı Var mı?* adlı eserinin 3. bölümünde, Tanrı'nın basitliği konusunu uzun uzadıya tartışır.

[83] Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 139. 25. ve 26. sayfalarda, iyi bir açıklama için kriterlerin, kısa ama faydalı bir tartışmasını sunar.

[84] Bu teori, türlerin uzun zaman dilimleri boyunca Doğal Seçilim etkisi altında aslında oldukça az değişime uğradığını; ancak asıl evrimsel değişimlerin, ciddi çevresel değişimlerin olduğu zamanlarda, belli popülasyonlarda, göreceli olarak hızlı bir şekilde, kısa bir zaman aralığında meydana geldiğini ileri sürer. Evrimin ana mekanizması olarak Genetik Sürüklenme görülür. Günümüzde tek başına kabul edilmemekte, Modern Sentez dahilinde diğer seçilim türlerinin güçlü etkisiyle bir arada ele alınmaktadır. Bk. Evrim Ağacı, "Kesintili Denge Teorisi", https://evrimagaci.org/kesintili-denge-teorisi-6002 (Erişim: 21. 12. 2023). (Çev.)

için Gould'u buraya dahil etmek ilginç görünebilir.[85] Ancak Gould, aynı zamanda evrim biliminin fiziksel kanıtlarının doğanın "üstünlüğü" konusunda karar vermekte tek başına güçsüz olduğunu iddia ederek bir agnostik olarak kalmıştır. Bu yüzden onu buraya dahil edebiliriz, zira Collins ile aynı noktada buluşmaktadırlar:

> Bütün meslektaşlarım adına ve bilmem kaçıncı milyon kez söylüyorum: Bilim, meşru yöntemleriyle Tanrı'nın doğa üzerindeki olası denetimi konusunda hüküm veremez. Bunu ne onaylıyor ne de reddediyoruz; zira bilim insanları olarak bu konuda yorum yapamayız. . . . Bilim, yalnızca natüralist açıklamalarla çalışabilir; diğer alanlardaki (örneğin ahlaki alan) diğer aktör türlerini (Tanrı gibi) ne onaylayabilir ne de reddedebilir. Bir an için felsefeyi unuttuğumuzda, son yüz yılın basit deneyleri yeterli olacaktır. Darwin'in kendisi agnostiktir. . . . Ancak doğal seçilimi destekleyen ve *Darwiniana* adlı bir kitap yazan büyük Amerikalı botanikçi Asa Gray ise dindar bir Hıristiyandır. 50 yıl ileri gidelim: Burgess Shale Fosillerini keşfeden Charles D. Walcott, Tanrı'nın yaşam tarihini, kendi plan ve amaçları doğrultusunda inşa etmek üzere doğal seçilimi görevlendirdiğine inanan, inançlı bir Darwinci ve aynı derecede sağlam bir Hıristiyandır. . . . Ya meslektaşlarımın yarısı son derece aptaldır ya da Darwinist bilim geleneksel dini inançlarla ve ateizmle tamamen uyumludur.
>
> Öyleyse ateist olmayı seçenler, bu pozisyonu almak için, başka bir dayanak bulmalıdır. Nitekim evrim, buna hizmet etmeyecektir.[86]

Burada, yeniden vurgulanması gereken nokta, bilimin ham verilerinin, mekanik de dahil olmak üzere, bize sadece

[85] Bu konuyla alakalı bir örnek için bk. Stephen Jay Gould, *The Flamingo's Smile: Reflections in Natural History*, (New York: Norton, 1985), 392-402.

[86] Stephen Jay Gould, "Impeaching a Self-Appointed Judge", *Scientific American*, 267, (1992): 118-21. Bu makale, esasında, Phillip Johnson'un *Darwin on Trial* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991) adlı kitabının bir incelemesidir.

sürecin kendisi hakkında bilgi vereceğidir; yani, nedensel bağlantıları tanımlayacaktır. Yalnızca bu husus, özel anlamda bir "açıklamadır". Zira başka türlüsü gereksiz olacaktır. Bir dizüstü bilgisayarın nasıl çalıştığını bilmek istiyorsanız, tuşların hareketlerinin ekranda harfler oluşturması için, sadece onları birbirine bağlayan mekanik ve elektronik hakkında konuşmamız gerekir. Ekranda anlamlı bir metin oluşana kadar, bir üst yönetimden bahsetmemiz gerekmez. Dolayısıyla, doğrudan bilimsel gözlemden hareketle ateist sonuçlar çıkarmak isteyen evrimcinin buna hakkı yoktur.

Gould'un yanılgısı, daha kapsamlı bir açıklamanın peşine düşmemesinde yatmaktadır. *The Panda's Thumb* (1980) adlı makaleler derlemesinde, söz konusu başparmak gibi bariz kötü tasarım örneklerini gündeme getirmekle yetinir ve ardından yaratılışçıların sürekli gündeme getirdiği büyük sıçramaları açıklayan büyük felaket değişikliklerine yol açan, ancak aynı zamanda her şeyi "noktasal dengeye" döndüren aralıklı çevresel stres birikimi teorisini sunar.[87] Ancak bu sadece sürecin ayrıntılarına bir ayrıntı daha ekler ve tasarımı tam olarak açıklamamıza yardımı dokunmaz.

3.3.5 Robin Collins

Ancak bu tür olasılık hesaplamaları ve karşılaştırmalar, evrenin kendi koşullarına uygulandığında, daha sofistike bir argüman biçimini ortaya çıkarmıştır. Bu teleolojik argüman modeli, hassas ayar argümanı (FTA) olarak bilinir.

Bu argümanı savunan pek çok ismi dışarıda bırakıyor olsak bile, hiç şüphesiz FTA'nın hem fizik hem de felsefi bileşenleri konusundaki mevcut uzmanı, Messiah College'da dersler veren Robin Collins'tir (d. 1978). Felsefe alanında doktora

[87] Stephen Jay Gould, *The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History*, (New York: Norton, 1980).

derecesini, Alvin Plantinga danışmanlığında hazırladığı tezle, Notre Dame Üniversitesi'nden almış ve ardından Austin'deki Teksas Üniversitesi'nde iki yıl boyunca, fizik doktorası üzerine çalışmıştır.

Collins, FTA konusunda, geniş bir makale listesi ve kitap bölümleri yayınlamıştır. En kapsamlı kitabı *Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe* ismini taşıyan çalışmadır.[88] Argümanın kendisi oldukça basittir. Biz, kısaltmaları ve sembolleri kaldırarak, onu daha basit hale getirelim:

1. Hassas ayar kanıtları göz önüne alındığında, natüralist tek evren hipotezi altında yaşamı mümkün kılan bir evrenin var olması, epistemik olarak çok düşük bir ihtimaldir.
2. Hassas ayar kanıtları göz önüne alındığında, yaşamı mümkün kılan bir evrenin varlığı, teizm söz konusu olduğunda olası değildir.
3. Teizm, hassas ayar kanıtından önce savunulmuştur (ve bağımsız bir motivasyona sahiptir).
4. Dolayısıyla, Olasılık İlkesi'nin[89] kısıtlı versiyonuna göre, yaşamı mümkün kılan bir evren, teizmi, natüralist tek evren hipotezine göre güçlü bir şekilde destekler.[90]

Basitçe, yaşamı mümkün kılan bir evrenin varlığı düşünüldüğünde, hassas ayar kanıtlarının, teizmi, natüralizme karşı güçlü bir şekilde desteklediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Collins'in argümanında, bir ifade ile ilgili dikkat etmemiz gereken bir nokta vardır. Nitekim ilk olarak, argümanın olduğu gibi çoklu evren senaryolarına uygulanmadığına dikkat etmemiz gerekir. Zira Collins de buna daha sonra değinir.

[88] Robin Collins, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe", *The Blackwell Companion to Natural Theology* içinde, (ed.) William Lane Craig and J. P. Moreland, (Oxford: Wiley Blackwell, 2009), 202-81.

[89] Daha çok istatistikte kullanılan olasılık ilkesi, istatistiksel bir model verildiğinde, bir örnek içindeki tüm kanıtların alakalı olduğu Parametreleri modellemek için kullanılır. (Çev.)

[90] Collins, "Teleological Argument", 207.

İkinci olarak, öncül (3) ve olasılık ilkesini kısıtlayan teizmin bağımsızlığı meselesi vardır.

Olasılık, basitçe, bir durumun göreli beklenti derecesine atıfta bulunmanın bir yoludur. Bu husus, bir durumun olasılığını ölçmekten farklıdır. Mevcut durumda, bir durumu beklemek için, neden kanıtlardan bağımsız motivasyonlar olmalıdır? Collins'in örneğini biraz değiştirerek kullanmaya çalışalım. Bir zarı yirmi kez attığımızı ve bize 26431564321624413661 dizisini verdiğini varsayalım. Halihazırda bunun, tanıdığım bir iblisin en sevdiği sayı olduğunu ve bu yüzden zarın bu sırayla geldiğini söylediğimizi düşünelim. Bu beklenen bir şeydir. Bu şanstan daha iyi gibi görünebilir, ancak herhangi bir gerçek doğrulama olarak hareket etmek için çok *ad hoc* [bir argüman] olduğu açıktır:

> Halihazırda, iblis vakasının bir revizyonunu düşünelim; zar atmamdan önce, bir grup okültist, benim, "Groodal" adını verdikleri bir iblisle dini bir deneyim yaşadığımı iddia etmiş ve bu iblisin en sevdiği sayının 2643156432162441366 olduğunu ve bu sayının yakın gelecekte bir dizi zar atımında gerçekleşmesini şiddetle arzuladığımı söylemiştir. Bütün bunları, ben zarı atmadan günler önce, birçok güvenilir tanığın önünde yazmış olsunlar. Zar atma sırasının, şans hipotezi yerine, Groodal hipotezi lehine bir kanıt olarak sayılacağı kesindir. Bu ve önceki durum arasındaki önemli fark, bu durumda Groodal hipotezinin, zar atılmadan önce zaten savunulmuş olması ve dolayısıyla kısıtlı Olasılık İlkesi'nin zar atma dizisinin Groodal hipotezini doğruladığını ima etmesidir.[91]

Collins'in işaret ettiği nokta, ikinci hipotezin bağımsız olduğu, yani kanıtlardan önce inanılmış olduğudur. FTA durumunda teizm, ifade ettiğimiz gibi geçici bir hipotez değil, kanıtların meşru bir şekilde sayılabileceği köklü ve öncelikli bir hipotezdir. Dolayısıyla, yaşama izin veren bir evrenin

[91] Collins, "Teleological Argument", 206.

varlığı, hassas ayar kanıtı göz önüne alındığında, teizmi desteklemektedir.[92]

Böylelikle, bu noktada, [argümanda geçen] gerçek kanıtları ele alabiliriz. Ancak bilimden uzak durup mantığa bağlı kalacağımıza söz verdiğimiz için sadece üç kategoriden bahsedelim. Birincisi, evrensel çekim kuvveti, güçlü nükleer kuvvet vb. gibi doğa yasalarıdır. İkincisi, yerçekimi sabiti G ve kozmolojik sabit Ë gibi fizik sabiteleridir. Üçüncüsü, erken evrenin kütle yoğunluğu, büyük patlamanın kesin gücü ve çok daha fazlası gibi evrenin başlangıç koşullarıdır.[93] Birlikte ele alındıklarında, bu faktörler, açıklama gerektiren muazzam bir hassas ayar veya özelliğin başlangıç durumunu gerektirirler.

Collins'in varmış olduğu sonuç, basit ama oldukça sınırlıdır. Bu konu, basitçe, "evrenin çeşitli özelliklerinin, natüralist alternatifleri karşısında T[eizm] lehine güçlü kanıtlar sunduğu" iddiasıyla alakalıdır.[94] Collins'in argümanının başlangıçta tek evrenli seçenekler için tasarlandığını daha önce belirtmiştik. Dördüncü aşamada, çoklu evren senaryolarını inceleyeceğiz. Ancak onlarında daha iyi olmadığı ön bilgisini, şimdiden vermiş olalım.

3.4 Olasılık Karşıtları ve Hassas Ayar Argümanları

Aşağıdaki tartışmada FTA'ya yönelik felsefi ve mantıksal itirazlara odaklanacağız. Zira artık bilimi sorgulayan pek insan kalmamıştır. Aslında "hassas ayar", bir evrenin oluşumu için gerekli görünen belirli sabitleri belirlemenin bilimsel bir

[92] Collins'in argümanının bir eleştirisi için bk. Mark Saward, "Collins's Core Fine-Tuning Argument", *International Journal for Philosophy of Religion*, 76, no. 2, (2014): 209-22. Saward, burada, iki itirazda bulunmaktadır, ancak her ikisi de, özellikle de önsel bağımsızlık meselesi, Collins tarafından 2009 tarihli makalede zaten iyi bir şekilde ele alınmıştır.

[93] Bu konuyla alakalı olarak Collins'in uzun tartışması için bk. "Teleological Argument", 211-22.

[94] Collins, "Teleological Argument", 209.

yolu olarak ortaya çıkmıştır. Biz, burada, ortaya çıkan üç temel itiraza odaklanmaya çalışalım. Başka itirazlarda mevcuttur, ancak bunlarla başa çıkmak daha kolaydır.

3.4.1 Antony Flew

Antony Flew (1923-2010), muhtemelen yirminci yüzyıl ateizminin en yetenekli savunucusudur. Oxford'da eğitim görmüş ve İngiltere'de Oxford, Aberdeen, Keele ve Reading Üniversiteleri ile Kanada'da York Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Muhafazakâr bir papazın evinde doğan Flew, 2004 yılında yaptığı şok edici açıklamaya kadar, yaşamı hayatı ateist olmuş ve hassas ayarın kanıtlarını kabul ettiğini açıklamıştır. En azından bir açıdan, bu husus, onu tanıyan bizler için bir sürpriz değildir. Nitekim o, her zaman kanıtlara karşı açık olmuş ve her zaman onları tartışmaya ve sonrasında fikrini buna göre değiştirmeye meyiletmiştir.

Bununla birlikte, 1966 tarihinde yayınlanan *God and Philosophy* isimli kitabında, adil ve dikkatli bir felsefi tartışma modeli sunan, genç Flew ile karşılaşırız. Bu kitap, aynı zamanda (aynı yıl ilk felsefe dersini alan benim gibi), genç felsefe öğrencilerinin mücadele ettiği ateizmin kutsal kitabı gibi bir şeydir.

Flew bu çalışmasında, kanıtları en aza indirmeye çalışmamakla birlikte, Hıristiyanların, teleolojik argümanı, boşlukların Tanrısı sonucuna varmak için kullanmadıklarını belirtmekten de geri durmaz. Öte yandan, argümanın hâlâ Hume'un en önemli itirazı olan yetersiz kanıtın kurbanı olduğunu savunur:

> Sorunlar, bir kez daha, varsayılan Tasarımcının benzersizliklerinden kaynaklanmaya başlamadan önce bile, düğüm noktasını oluşturan, evrenin zorunlu benzersizliğidir. Bu çok özel bağlamda, şans ve karşıtları arasındaki alışılagelmiş zıtlıkların temeli ortadan kalkmakta ve bilindik sorular

kendilerine özgü güçlerini ve uygulamalarını yitirmektedir. Tasarım olmaksızın bu kadar çok düzenin var olabilmesinin ölçülemeyecek kadar olanaksız olduğu ileri sürülmektedir. Büyük "T"[95] harfinin sesini yakalayamayan bir dinleyici, adil ve gerçek bir yanıt verebilir: "Hayret bir şey! Elbette yine de neredeyse bütün düzenin tasarımsız olduğunu biliyoruz." Ancak büyük harfle dikkat çekilen soruyu biz soruyoruz: "Evrenler hakkında neyin olası ya da olanaksız olduğunu nereden biliyorsunuz?" Onun sorusu, tıpkı şeylerin "kendilerinde" sahip oldukları ya da olmadıkları eğilimlerle ilgili daha önceki aşırılık iddiası gibidir. . . . Sadece bilmediği değil, aynı zamanda ne kendisinin ne de bir başkasının asla bilemeyeceği bir şeyi bildiğini varsaymaktadır. Hiç kimse, kendisine bu tür bir olasılık ya da olasılıksızlık yargısı için gerekli temeli sağlayacak bir evrenler deneyimi edinemez, zira bunun kesin nedeni, deneyim sahibi olunacak evrenler olamayacağıdır. Gerçekten de, bir yanda rastlantısallık olarak şans ile diğer yanda açıklama gerektiriyor gibi görünen şeyi karşıtlaştırma fikrinin tamamı bu sınırlayıcı durumda yıkılır. Yine de bu temel antitez geçerliliğini yitiriyorsa, amaç yokluğu olarak şans ile planlayıcıları ve planları içeren oldukça özel bir açıklama türünü gerektiren şey arasındaki nispeten sofistike antitez uygulanamazdır. Dolayısıyla buradaki mesele, her iki çatalın uçları arasında seçim yapmak zorunda kalmak değildir. Bunun yerine zorluk, her iki seçeneğin de neden ortaya çıkamayacağını anlamaktır. "C. S. Peirce'ın da belirttiği gibi, "evrenler, böğürtlenler kadar çok değildir."[96]

Bundan elli yıl sonra Flew, nihayetinde hassas ayar kanıtını kabul edecek ve bir teist olacaktır.[97] Sadece tek bir evreni

[95] Tasarım. (Çev.)

[96] Antony Flew, *God and Philosophy*, (New York: Dell, 1966), 3.29. kısım, ss. 73-74.

[97] Flew'ün teist olduğu tartışmalıdır. Nihai olarak herhangi bir monoteist dine katılmadığı çok açıktır. Evrenin akıllı bir varlık tarafından var edildiğini

gözlemlemiş olmamız, diğer mümkün dünyaları kavramsallaştırmamıza engel değildir. Paley ve diğerleri buna zaten cevap vermişlerdir.

3.4.2 Richard Dawkins

FTA'lara sıklıkla yapılan bir diğer itiraz da basitlik ilkesinin uygulanmasının bir sonucundan ileri gelir. Hiç şüphesiz, bilimsel bir açıklama peşinde koşmanın ilkelerinden biri de en basit olanın tercih edilmesidir. Dawkins, uzun zamandır sadece bu gerekçelerle hiçbir teistik açıklamanın kabul edilemeyeceğini savunur. *The God Delusion* adlı kitabında, Cambridge'de düzenlenen bir konferansta bazı teologlarla karşılaşmasını şu şekilde anlatır:

> Teologları, evreni ya da başka herhangi bir şeyi tasarlayabilecek bir Tanrı'nın karmaşık ve istatistiksel olarak olasılık dışı olması gerektiği konusuna cevap vermeye davet ettim. Aldığım en güçlü yanıt, isteksiz bir teolojiye, acımasızca bilimsel bir epistemoloji dayattığım oldu. Teologlar, Tanrı'yı, her zaman basit olarak tanımlamışlardır. Ben kim oluyordum da bir bilim insanı olarak teologlara Tanrılarının karmaşık olması gerektiğini dikte ediyordum ki?[98]

Bu meydan okumayı daha da açık bir şekilde ifade edebiliriz. Tanrı'nın herhangi bir açıklamasında, "evren+Tanrı" yalnızca "evren"den daha karmaşık, yani daha az basit bir

kabul ettiği doğrudur. Ancak bu onu teist yapmaz, en iyi ihtimalle deist yapar. Dolayısıyla yazarın bu ifadeyi kullanmış olması ilginçtir. Nitekim kendisiyle yapılan son röportajın çarpıtıldığını da ifade etmektedir. Bk. Antony Flew & Roy Abraham Varghese, *There Is a God*, (California: HarperOne, 2008). Flew'ün paradigma değişikliği hakkında ayrıca bk. Emre Dorman, "Kanıtın Götürdüğü Yeri Takip Eden Bir Filozof: Antony Flew'un Ateizm'den Vazgeçişi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 60, 2004, ss. 157-178; Ergin Ögcem, "Anthony Flew'de Tanrı'ya Dair Paradigma Değişikliği", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2015, ss. 215-245. (Çev.)

[98] Dawkins, *God Delusion*, 183.

açıklamadır. Eğer başka bir şey değilse, evren tek başına daha basittir. Tanrı karmaşık olarak kabul edilirse, durum daha da ciddi bir şekilde dengesizleşir, ancak Tanrı'nın sonsuz ve dolayısıyla nihai basitlikte olduğuna dair Aristotelesçi-Thomasçı açıklamayı kullansak bile, açıklama yine de basitlik meydan okumasında başarısız olmuş olur.

Bu itiraza verilen yanıt yeni değildir. Örneğin Swinburne, bu hususu şu şekilde ifade eder:

> Bir Tanrı[nın var] olduğu varsayımı, son derece basit bir varsayımdır; sonsuz güç, bilgi ve özgürlüğe sahip bir Tanrı varsayımı, olabilecek en basit insan türünün bir varsayımıdır. Tanrı genişletilmemiş bir nesnedir, ilahi nitelikler birbirine uyar ve bunlar sonsuz derecedeki niteliklerdir. [Zira] bir niteliğin sonsuz derecelerinin, aynı niteliğin büyük sonlu derecelerinden yoksun bir basitliğe sahip olduğunu görmüştük. *A priori* ve mantıksal olarak mümkün olan herhangi bir şeyin, hatta Tanrı'nın varlığı, büyük ölçüde olanaksız ya da en azından pek mümkün görünmeyebilir. . . . Ancak bu böyle olsun ya da olmasın, evrenin varlığı, Tanrı'nın varlığından daha az basittir ve bu yüzden bahsi geçen durum *a priori* olarak daha az beklenir bir şeydir. Bu nedenle, eğer Tanrı yoksa, karmaşık bir fiziksel evrenin varlığı pek beklenemez; Çünkü *a priori* olarak hiç de mümkün olmadığı gibi . . . herhangi bir şeyin var olması *a priori* olarak çok mümkün değildir ve nitekim, eğer bir şey varsa, bunun Tanrı olması, nedensiz karmaşık bir fiziksel evrenden daha mümkündür...
>
> Bununla beraber, eğer bir Tanrı varsa, mükemmel iyiliği bunu yapmasını mümkün kıldığı ölçüde açıkça bir evren yaratabilir.[99]

Öyleyse, bizimki gibi karmaşık bir fiziksel evren, sonsuz

[99] Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2. baskı, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 150-51.

bir Tanrı artı bu olumsal evrenden, tek başına her zaman daha az mümkündür.

3.4.3 Elliott Sober

FTA tartışmalarına sık sık katılan Elliot Sober (d. 1948) Harvard Üniversitesi'nden doktora derecesine sahiptir ve halen Wisconsin Üniversitesi'nde dersler vermektedir. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* isimli çalışmanın "The Design Argument" bölümünde, hassas ayara yönelik itirazlar hakkında iyi bir genel bakış sunmaktadır.[100]

Öte yandan nihai olarak ciddiye alınması gereken Hume'un (daha doğrusu Philo'nun) itirazı gibi görünmektedir. Keza Sober'ın eleştirisinin ağırlığını gerçekten taşıyan itirazın biçimi bizi yeni bir yöne götürür. Buna göre bizler, var olan tek evrenin içine gömülü *katılımcılarızdır*. Bu nedenle, evrenimiz için gerekli olan ya da olan tasarımın göreceli derecesine ilişkin herhangi bir nesnel yargı oluşturabileceğimiz şekilde çoklu evrenleri gözlemlemenin tarafsız bir yoluna sahip değilizdir. "Gözlemsel seçilim etkisi" ya da OSE'den mustaripizdir.[101] Bundan dolayı herhangi bir FTA, hassas ayar faktörlerinin bir değerlendirmesiyle başlamak zorunda kalacak ve bunların bilinçli yaşamın gelişmesine izin verecek çok dar sınırlar içinde kaldığına dikkat çekecektir. Ancak, sonrasında biz insanlar (yani bilinçli yaşam) *var olduğumuza* göre, hassas ayar sabitelerinin doğru olması ve bir tasarımcının olması gerektiği sonucuna varabiliriz.

Sober'e göre buradaki problem, bu sonuca varmak için, herhangi bir dayanağımızın olmamasıdır. Bir tasarımcı tanrı tarafından yaratılmış bir milyon evrenimiz ve tesadüfi bir sü-

[100] Elliott Sober, "The Design Argument", *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* içinde, (ed.) William E. Mann, (Malden MA: Blackwell, 2004), 117-47

[101] Sober, "The Design Argument", s. 134.

reçle ortaya çıkmış bir milyon evrenimiz olduğunu ve sabitlerin doğru olduğu evrenlerin oranının birinciler arasında daha yüksek olduğunu varsayalım. Buradan hareketle evrenimizin tasarlanmış olması gerektiği sonucu çıkmaz mı? Sober'e göre bu sorunun yanıtı Hayır olmalıdır. Bu yargıya varmak için, elimizde hiçbir temel gözlem bulunmamaktadır. Bütün bildiğimiz, şansın üretebileceği şeyin bu olduğu ve tasarımcı bir tanrı tarafından yaratılan evrenlerin çok daha iyi bir hassas ayara sahip olduğudur.[102]

Sober, bu noktayı açıklamak *için*, FTA'yı savunmak adına sıklıkla kullanılan bir hikâyeye, ama özellikle Swinburne'ün versiyonunu aktarmaya çalışır:

> Belirli bir durumda idam mangası tüfeklerini idam edilecek mahkuma doğrultur. İdam mangasında on iki uzman nişancı vardır ve her biri on iki el ateş eder. Ancak bu olayda 144 atışın tamamı ıskalanır. Mahkum, gülerek bu olayın herhangi bir açıklama gerektirmediğini, çünkü eğer nişancılar ıskalamamış olsaydı, burada bulunup ıskaladıklarını gözlemleyemeyeceğini söyler. Ancak, elbette mahkumun yorumu saçmadır. Zira nişancıların hepsinin ıskalaması gerçekten de açıklama gerektiren bir şeydir ve mahkumun bunu gözlemlemek için hayatta olması öyledir. Dahası, açıklama ya bunun bir kaza olduğu (çok sıra dışı bir şans olayı) ya da planlandığı (örneğin, bütün nişancılara ıskalamaları için rüşvet verildiği) şeklinde olacaktır. Antropik ilkenin gözlemcileri tarafından yapılan, evrimin sınır koşullarının ve yasalarının belirli bir şekilde (açıklanamaz bir şekilde ya da seçim yoluyla) olması açısından hiçbir açıklama gerektirmeyen bir şey olduğunu öne süren herhangi bir yorumu yanlıştır.[103]

Ancak Sober, Swinburne'ün bu konuda yanıldığını düşü-

[102] Sober, "The Design Argument", s. 136.

[103] Sober, "Design Argument", 137. Ayıca bk. Richard Swinburne, "Argument from the FineTuning of the Universe", *Physical Cosmology and Philosophy* içinde, (ed.) John Leslie, (New York: Macmillan, 1990), 171.

nür. Bunun, bir olayın şans mı yoksa tasarım mı olduğunu belirlemekle ilgili olduğunu bir kenara not edelim. Hayatta olduğunu bilmek için hayatta olması elbette mahkum için aslında hayatta olduğuna dair bir kanıt olsa da, şans veya tasarım kararında hiçbir rol oynamaz. Nitekim mahkum, bir OSE'ye tabidir:

> Mahkumun hata yaptığı iddiasını değerlendirmek için, mahkumun muhakemesini, mahkumun idam mangasından kurtulduğuna tanık olan bir görgü tanığının muhakemesiyle karşılaştırmak faydalı olacaktır. Mahkum şu şekilde akıl yürütmektedir: "Şu anda gözlem yapabildiğime göre, hayatta kalmam ister akıllı tasarım ister şans eseri olsun, hayatta olmalıyım." Görgü tanığı ise şunları söyler: "Şu anda gözlem yapabildiğime göre, mahkumun şu anda hayatta olduğu gerçeği, tasarım hipotezi tarafından şans hipotezine göre daha olası hale getirilmiştir." Mahkum, kendisinin bir OSE'ye tabi olduğunu iddia ederken, görgü tanığı ise kendisinin, yani görgü tanığının, böyle olmadığını söylemektedir. Bana öyle geliyor ki her ikisi de doğrudur.[104]

Sober'e göre görgü tanığı, mahkumun hâlâ hayatta olduğuna dair gözlemini kullanarak, infazlar hakkında sahip olduğu bütün kanıtlar göz önüne alındığında, tasarımın tesadüften daha muhtemel olduğu sonucuna varmakta haklıdır. Ancak mahkum bu konumda değildir:

> Bir OSE'nin temel fikri, hipotezlerin olasılıklarını değerlendirirken, gözlemleri elde etmek için kullanılan prosedürleri dikkate almamız gerektiğidir. . . . İdam mangası hikâyesini okumamla ilgili tuhaf görünebilecek şey, gözlem raporları sadece bir zamirle farklılık gösterse de mahkum ve seyircinin farklı epistemik durumlarda olduğunu iddia etmemdir. Nişancılar ateş ettikten sonra mahkum "ben varım" diye düşünürken, görgü tanığı "o var" diye düşünür; mahkum değil ama görgü tanığı gözlemini kullanarak tasarımın şans-

[104] Sober, "Design Argument," 138.

tan daha olası olduğunu söyleyebilir, ya da benim kanaatim bu yöndedir.[105]

Böylelikle Sober, FTA'nın olasılıklar hakkında bir iddia olarak başarısız olduğu sonucuna varır. Burada olasılıkları hesaplamanın bir yolu yoktur ([Sober] Hume'un haklı olduğunu düşünür). Çünkü bildiğimiz tek evren bağlamına gömülmüş durumdayızdır. Sadece olasılıkları tahmin edebiliriz, ama şans ve tasarımı birbirinden ayırt etmek için herhangi bir temelimiz bulunmamaktadır.

Bana öyle geliyor ki bu itiraz, FTA'ya yönelik en ilginç olanlarından biridir. Özellikle Hume'un Philo'sunun bize bıraktığı "tek bir evren vardır" şeklinde bir içeriğe sahip olsa bile, Hume'un kendisinin bu hususu tasarım argümanlarını reddedecek kadar zorlu görmediği açıktır. Dahası, itirazı karmaşıklaştıran OSE sorunu da, uzun zamandır literatürde yer alır.[106] Açıkçası bu da çok korkutucu değildir. Sonuçta, her zaman kendi bakış açımızdan ve bu evrenin içinden gözlem yaptığımız gibi, yeşil ışıkla kırmızı ışığı ve bu kitabı okumak da dahil olmak üzere çok daha fazlasını ayırt edebilmekteyiz. Elbette elektronları, geçen nesnelerin göreli hızlarını ve benzerlerini gözlemlememiz üzerinde bir etkisi vardır. Bununla birlikte, genel epistemolojimizde nesnel gözlemi engellemeyen bir dipnottur.

3.4.4 Michael Rota

Sober'in, genellikle "antropik itiraz" olarak adlandırılan itirazına yanıt veren pek çok kişi olmuştur. Bunlardan Michael Rota'nın (d. 1975) itirazı ilgi çekicidir. Rota, St. Louis

[105] Sober, "Design Argument", s. 138. Sober, o zamandan bu yana, bu konudaki tutumunu değiştirmiştir. Bk. "Absence of Evidence and Evidence of Absence", *Philosophical Studies*, 143 (2009): 63-90. Sober, artık FTA'nın, ancak ateş mangası örneğinin değil, OSE itirazlarına da açık olduğunu düşünmektedir. Benimde katıldığım gibi, Jonathan Weisberg, ikisinin de olmadığını savunmuştur. Bk. Jonathan Weisberg, "Firing Squads and FineTuning-Sober on the Design Argument", *British Journal for the Philosophy of Science*, 56 (2005): 809-21.

[106] Sober, "Design Argument", s. 134'de kısa bir açıklama verir.

Üniversitesi'nden doktora derecesine sahiptir ve halen St. Paul, Minnesota'daki St. Thomas Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak görev yapmaktadır. *Taking Pascal's Wager* adlı kitabında, FTA üzerine uzun bir bölüm bulunmaktadır.[107]

Rota, burada bir şeylerin yanlış gittiğinin açık olduğunu belirtir, çünkü anlatılmak isteneni daha net görebilmek için hikâyeyi biraz abartmamız yeterlidir. Sadece on iki nişancının on ikişer kez ateş ettiğini (ve ıskaladığını) değil, yüzlercesinin tüm gün boyunca ısrarla ateş ettiğini ve yine de hepsinin ıskaladığını düşünelim. Er ya da geç, sadece izleyenler için değil, mahkum için de işin içinde bir *tasarım* oyunu olduğu aşikar olacaktır. Öyleyse Sober'in idam mangası hikâyesine ilişkin analizinde tam olarak yanlış olan şey nedir?

> Kısa versiyonda . . . antropik itiraz bizden alakasız bir olasılığa odaklanmamızı ister, yani evrenin kör bir fiziksel sürecin sonucu olduğu *ve* bizim onu gözlemlemek için burada bulunduğumuz göz önüne alındığında, evrenin yaşama elverişli olma olasılığı. Doğrusu, eğer onu gözlemlemek için buradaysak, yaşama elverişli olmalıdır. Ama hiçbir zaman hiçbir şeyi gözlemlemek için burada olmayabilirdik! Ortada bir Hassas Ayarcı olmasaydı, muhtemelen burada hiç bulunmayacaktık. Burada olduğumuza göre, bir evren tasarımcısına dair kanıtımız var demektir.[108]

Dolayısıyla Sober, mahkumun hayatta olmasına şaşırmaması gerektiği konusunda kesinlikle haklıdır. Nitekim hayatta olmasına şaşırmak için hayatta olması gerekir. Ancak mahkum, hayatta kalmasını sağlayan nişancıların başarısızlığına şaşırmakta da kesinlikle haklıdır. Bu konu, kesinlikle bir açıklama gerektirir ve yakın mesafeden nişancılar tarafından yapılan 144 atıştan sonra, bizim kasıtlı olarak yaptığımız gibi, akıllı tasarımın tesadüften çok daha olası olduğu sonucuna

[107] Michael Rota, *Taking Pascal's Wager: Faith, Evidence and the Abundant Life*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016).
[108] Rota, *Taking Pascal's Wager*, 111

ulaşır. Dolayısıyla antropik itiraz olarak en azından Sober'in versiyonu başarısızdır.

3.5 Dördüncü Aşama: Çoklu Evrenlere Dayalı Argümanlar

3.5.1 Erken Tarih

Teleolojik argümanın gelişim sürecindeki dördüncü aşama, çoklu evren teorilerinin ortaya çıkmasıyla başlar ve bu da argümana yeni bir boyut kazandırır. Çoklu evren fikri, aslında eski Yunanlılara kadar uzanmaktadır. Anaksimandros'un çoklu evren kozmolojisi, atomcuları etkilemiş, onlar da Epikürcüleri ve Stoacıları etkilemiştir. Anaksimandros, basit anlamda bir teist değildir. Daha çok bir panteisttir. Onun argümanı, evrenin sonsuz ve dolu olduğu fikriyle, bizimki gibi küçük ve sonlu bir dünyada, yalnızca sınırlı sayıda olasılığın gerçekleştirilebileceği fikrini birleştirir. Bu da bize çokluk argümanını verir:

1. Evrenin, başlatıcı ve aktüalize edici nedeni sınırsızdır.
2. Bireysel bir evren, mümkün uzay-zaman varlıklarının sınırlı bir kümesinş oluşturur.
3. Dolayısıyla, sınırsız bir şey tarafından aktüalize edilen ve bütün olasılıkları temsil eden birden fazla evren olması hem makul hem de mümkündür.[109]

3.5.1.1 Kayserili Basileios

Bu doktrin ve onu destekleyen argüman, Pythagorasçılarda bulunabilir. Onlar, bu doktrini, önce Leukippos ve Demokri-

[109] Pythagoras'a göre mükemmel bir üçgen şeklinde düzenlenmiş 183 dünya vardır (tabii ki!). Atomcuların doktrini ve etkileri üzerine iyi bir tartışma, Karl Marx'ın Jena Üniversitesi'ndeki doktora tezidir (1841): "The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature." Bu tez çok sayıda web sitesinde tam metin halinde ücretsiz olarak bulunabilir. Lucretius'un etkisine dair bir tartışma için ayrıca bk. Stephen Greenblatt, The Swerve: How the World Became Modern, (New York: Norton, 2009

tos gibi atomculara aktarmış, oradan da Epikürcü Lucretius etkilemiştir. Özellikle *On the Nature of Thing* adlı eserinde bu etkiyi görebilmek mümkündür.[110] Bu eser, Origenes gibi erken dönem Hıristiyan düşünürler için son derece önemli bir kaynak olmuştur. Kapadokya'da bölgesinde bulunan Kayseri şehrinin piskoposu olan Basileios (330-379), kendi zamanının natüralist filozoflarıyla uğraşırken, Tanrı'nın (mümkün) bir çoklu evrenin üstün bir açıklaması olduğu da dahil olmak üzere birkaç önemli noktaya değinmiştir. Özellikle günümüzde sıklıkla kullanılan bir örnek olan balonları kullanması zekicedir.

Cennet olarak adlandırılan gökkubbe, Tanrı'nın başlangıçta yarattığı gökkubbeden farklı mıdır? İki cennet mi vardır? Cenneti tartışan filozoflar bunu kabul etmektense susmayı tercih ederler. Onlara göre tek bir gök vardır ve bu gök ne ikinci, ne üçüncü, ne de başka bir gök kabul edecek niteliktedir. Göksel cismin özü, tam anlamıyla onun muazzam birliğini oluşturur. İfade ettikleri gibi, çünkü dairesel bir harekete sahip olan her cisim, tek ve sonludur. Dahası, eğer bu cisim ilk cennetin inşasında kullanılırsa, ikinci ya da üçüncünün yaratılması için geriye hiçbir şey kalmayacaktır. Burada, Yaratıcı'nın elinin altına yaratılmamış madde koyanların ne hayal ettiklerini görüyoruz; yani, ilk masaldan kaynaklanan bir yalan. Ancak Yunan bilgelerinden, kendi aralarında anlaşmadan önce, bizimle alay etmemelerini istiyoruz. Nitekim aralarında sonsuz gökler ve dünyalar olduğunu söyleyenler var. Ciddi kanıtlar, onların aptalca sistemini altüst ettiğinde, geometri yasaları, göğün doğasına göre iki tane olmasının imkânsız olduğunu ortaya koyduğunda, bu ayrıntılı bilimsel önemsizliğe, sadece daha fazla güleceğiz. Bu bilgili adamlar, sadece bir balon değil, aynı nedenden oluşan birkaç balon görüyorlar ve yaratıcı bilgeliğin, birkaç cenneti var etme gü-

[110] Bu argümanın tarihçesine ilişkin tartışma için bk. W. David Beck ve Max Andrews, "God and the Multiverse", *Philosophia Christi*, 16, no. 1 (2014): 101-15.

cünden şüphe ediyorlar! Ancak gözlerimizi Tanrı'nın her şeye gücü yeten kudretine doğru kaldırdığımızda, göklerin gücünün ve ihtişamının, bir çeşmenin yüzeyinde fokurdayan su damlalarından farklı olduğunu görürüz. O hâlde onların imkânsızlık iddiası ne kadar da gülünçtür![111]

3.5.1.2 Giordano Bruno

Lucretius, özellikle Giordano Bruno (1548-1600) gibi Rönesans bilim insanları için kritik bir öneme sahiptir. Zira onlar için [biriken bu bilgi birikimi], artık bilimin temeli olarak, sonsuz bir Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. *On the Infinite Universe and Worlds* adlı diyaloğunda, katılımcılarından ikisi şu sonuca varır:

> Philotheo; Tanrı'nın tamamen sonsuz olduğunu söylüyorum, çünkü hiçbir sınırla ilişkilendirilemez ve her niteliği tek ve sonsuzdur. Dahası, Tanrı'nın her şeyi kapsayan sonsuzluk olduğunu söylüyorum, nitekim onun bütünü, tüm dünyayı ve onun her parçasını kapsamlı bir şekilde ve sonsuza kadar kaplamaktadır.
>
> Teofilo; o hâlde, sonlu olarak anlaşılan bu dünyanın, uygun, iyi ve zorunlu olduğunun söylendiği bütün bu argümanlar sayesinde, sayısız diğer dünyaların da uygun ve iyi olarak adlandırılması gerekir. Ayrıca aynı argümanla onların, Her Şeye Gücü Yeten varlıktan nefret etmesi gerekmez.[112]

Bruno, Kopernik'ten Huygens ve Kuesli Nikolaus'a kadar uzanan, uzun bir çoklu dünyalar savunucuları silsilesinin bir parçasıdır. Ayrıca argüman, her zaman Tanrı'nın iyiliğinin

[111] Basil, *Hexaemeron*, (çev.) B. Jackson, Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 8, series 2, (ed.) Philip Schaff and Henry Wace, (Buffalo, NY: Christian Literature, 1895), 1461b-1463.

[112] Giordano Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds 1.2*, (çev.) Dorothea Singer, *Giordano Bruno: His Life and Thought* içinde, (New York: Henry Schuman, 1950), 261-62.

ve gücünün sonsuzluğunun, sonlu dünyaların sonsuzluğunu gerektirmesiyle alakalıdır.

3.5.1.3 Immanuel Kant

On dokuzuncu yüzyılın bilim insanları, çoklu evren seçeneğini, genç Immanuel Kant'ın (1724-1804) Isaac Newton üzerine yazdığı ve 1755 yılında yayınlanan *The Theory of the Heavens* başlıklı çalışmasından öğrenmişlerdir:

> İleri sürdüğüm doktrin, bize, yaratılışın sınırsız genişliğine dair bir görüş açmakta ve Tanrı'nın eserlerinin, büyük Mimari'sinin sınırsızlığına uygun bir resmini sunmaktadır. Eğer gezegensel yapının büyüklüğü (Dünya'nın içinde bir kum tanesi gibi zar zor görülebildiği) anlayışımızı hayretle dolduruyorsa, Samanyolu'nun tamamını dolduran sınırsız sayıdaki dünyaları ve sistemleri gördüğümüzde, ne kadar hoş bir şekilde hayrete düşeceğiz. Bütün bu ölçülemez yıldız sıralamalarının, sonunu bilmediğimiz ve muhtemelen bir önceki gibi hayal edilemeyecek kadar büyük olan başka bir birleşik yapıyı oluşturduğunu ve sonra tekrar yepyeni bir yapının birliğini oluşturduğunu fark ettiğimizde, şaşkınlığımız daha da artacaktır. . . . Kendini açığa vuran bilgelik, iyilik ve güç, sınırsızdır.[113]

Bu tarihi pasajı, öncelikle çoklu evrenler teorisinin yeni bir şey olmadığını ve en azından teistler arasında hiç kimsenin bunun herhangi bir şekilde Tanrı'nın varlığına karşı sayılmadığını belirtmek için öne çıkarabiliriz. Tam tersine, bu teori, pek çok kişiye, Tanrı'nın varlığının ve yaratıcı kudretinin kemalinin (çokluğunun), doğal bir sonucu olarak görülmüştür. Bununla birlikte çoklu evrenler, günümüzde birçok teist için ürkütücü olmuştur. Bana öyle geliyor ki bu hususu, onu

[113]Immanuel Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, [Universal natural history and the theory of the heavens] 1.2 (kendi çevirim).

savunanların çoğunun, Tanrı'nın varlığına dair teleolojik argümanın artık geçerliliğini yitirdiğini, kesin olarak gösterme niyetine bağlayabiliriz.

3.5.2 Mevcut Durum

Çoklu evrenler teorisi, bugünlerde oldukça farklı dört versiyonla karşımıza çıkmaktadır. Çoklu evrenlerin belki de en önde gelen versiyonlarını savunan Max Tegmark,[114] dört versiyonu birbirinden ayırmaktadır. Birinci versiyon sadece gözlemlenebilir evrenin ötesindeki uzaydır. Evrenin sınırına gidersek, daha fazla uzay olmaya devam edecektir, ancak yalnızca bir sistem söz konusudur ve bütün uzay aynı büyük patlamayla başlar. İkinci versiyon, bir çoklu evrendir ve enflasyon kozmolojisinde,[115] kozmik bir manzaradan ortaya çıkan "şişen" evrenlerden oluşur. Bu versiyon, farklı evrenlerin fizik yasalarındaki değişkenler için farklı gerçek değerler sergileyebileceğini, ama bu yasaların formüllerinin aynı kalacağını ve sonsuz bir evrenler kümesi olmayabileceğini öngörmektedir. Üçüncü versiyondaki çoklu evren, Hugh Everett'in kuantum fiziğine getirdiği çoklu dünyalar yorumudur. Olabilecek her şeyin olduğunu savunan matematiksel olarak basit bir modeldir.

[114] Max Tegmark, "Parallel Universes", *Scientific American*, 288, (2003): 40-51. Çeşitli teoriler ve yaratıcıları hakkında çok daha fazla ayrıntı ve kaynakça için bu eserdeki tartışmalara bakınız. Kapsamlı ve son derece teknik bir tartışma için *Our Mathematical Universe* (New York: Alfred A. Knopf, 2014) adlı kitaba bakınız. Bu özet paragrafın büyük bir kısmı, Max Andrews'ın "God and the Multiverse", adlı eserinden alınmıştır. Bk. 101-15.

[115] Kozmik Enflasyon Teorisi (veya Şişme Teorisi), Büyük Patlama Teorisi'nin eksiklerini gidermek üzere ileri sürülmüş, Büyük Patlama'nın uzay-zamanın muazzam genişlediği bir dönem olduğunu öngören ancak Evren'in Büyük Patlama ânında başlamamış olabileceğini vurgulayan bir kozmoloji teorisidir. Bk. "Kozmik Enflasyon Teorisi Nedir? Evrenin Başlangıcında ve Büyük Patlama'dan Önce, Gerçekte Ne Oldu?", https://evrimagaci.org/kozmik-enflasyon-teorisi-nedir-evrenin-baslangicinda-ve-buyuk-patlamadan-once-gercekte-ne-oldu-11300 (Erişim: 01. 12. 2023)

Günümüz fizikçileri arasında en popüler olan versiyon budur. Dördüncü versiyon, Max Tegmark'ın matematiksel olarak mümkün olan varoluşun, aktüel fiziksel varoluşa eşdeğer olduğu, her şeyi kapsayan versiyonudur. Bu bakımdan matematiksel yapılar, fiziksel olarak gerçektir ve bunu tanımlamak için kullandığımız bütün insan dili, sadece öznel algılarımızı tanımlamak için yararlı bir yaklaşımdır. Tegmark'ın teorisinin kulağa ne kadar Platoncu geldiği ilginçtir. Zira evrenleri (yani kainatları) yaratan tam anlamıyla matematiktir.[116]

Tüm bu seçeneklerle ilgili olarak iki husus önemlidir. Birincisi, bunların hepsi de evrenlerin aynı büyük patlamadan ortaya çıktığını, yani ortak bir kökene sahip olduklarını savunmaktadır. İkincisi, bütün gerekliliklere baktığınızda, varyasyonun oldukça sınırlı olduğu ortaya çıkmaktadır. En azından bazı evrenlerde, her şeyin gerçekleşmesi söz konusu değildir. Aksine, yalnızca mümkün olan gerçekleşir. Olasılıklar da matematik ve kuantum fiziği yasaları tarafından sınırlandırılır. Bu da olasılıklar üzerinde önemli bir sınırlandırma getirir. Özellikle de olasılık teorisinin tamamını olduğu gibi bırakır. Bir evrende yüksek olasılıklı olan bir şey, diğer bütün evrenlerde de yüksek olasılıklıdır. Birinde ihmal edilebilir olasılığa sahip olan, hepsinde ihmal edilebilir olasılığa sahiptir. Dahası, elbette birinde metafiziksel olarak zorunlu ya da imkânsız olan, hepsinde metafiziksel olarak zorunlu ya da imkânsızdır. Dolayısıyla, $1/10^{40.000}$'de 1 olasılığa sahip bir olay, bütün evrenlerde aynı olasılığa sahiptir. Yani hiçbir zaman, *hiçbir* evrende gerçekleşmeyecektir.

Stephen Hawking, ölümünden bir ay sonra yayınlanan bir makalesinde, kuantum teorisinin evrenselliğinden kaynaklanan bu ciddi sınırlandırmayı kabul etmiştir: "Varsayımımız, holografik kozmolojinin çoklu evrenin çok daha sınırlı bir mümkün evrenler kümesine önemli ölçüde indirgenmesi

[116] Bu konuyla ilgili olarak özellikle Tegmark'ın *Our Mathematical Universe* isimli eserinin 12. bölümüne ve s. 357'de bulunan özet bölümüne bakabilirsiniz.

anlamına geldiği sezgisini güçlendirmektedir. Bunun antropik muhakeme için önemli sonuçları vardır. Önemli ölçüde sınırlandırılmış bir çoklu evrende ayrık parametreler, teori tarafından belirlenir."

Bunları ifade ettikten sonra, şimdi teleolojik argümanın çoklu evrenler teorisi tarafından nihayet itibarsızlaştırıldığını göstermek için yapılan birkaç girişime bakmaya devam edebiliriz.

3.5.2.1 Victor Stenger

Victor Stenger (1935-2014), Hawaii Üniversitesi'nde başarılı bir parçacık fizikçisidir ve dünyanın çeşitli üniversitelerinde araştırma görevlerinde bulunmuştur. Son kitabı da dahil olmak üzere, Yeni Ateizmi destekleyen *God and the Multiverse: Humanity's Expanding View of the Cosmos* gibi, bir dizi popüler düzeyde kitap yayınlamıştır.[117] Bir önceki kitabı *The Fallacy of Fine-Tuning*'de şunları ifade ifade eder:

> Kozmologlar, hassas ayar problemine çok basit bir çözüm önerisi sunmuşlardır. Mevcut modelleri, bizim evrenimizin tek evren olmadığını, her yönde sınırsız bir mesafeye ve geçmişte ve gelecekte sınırsız bir zamana uzanan sınırsız sayıda bireysel evren içeren çoklu bir evrenin parçası olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Eğer durum buysa, biz, sadece bizim yaşam türümüze uygun olan evrende yaşıyoruz demektir. Evren, bize göre hassas ayarlanmış değildir; biz, kendi evrenimize göre hassas ayarlanmışızdır. . . . Aslında çoklu evrenler, gözlemlenemeyen bir yaratıcı ruh ve tek bir evren varsayımından daha bilimsel ve daha mantıklıdır.[118]

[117] Victor Stenger, *God and the Multiverse: Humanity's Expanding View of the Cosmos*, (Amherst, NY: Prometheus, 2014).

[118] Victor Stenger, *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe Is Not Designed for Us*, (Amherst, NY: Prometheus, 2011), 22-23.

Böylelikle hassas ayarla ilgili problemlerden kaçınmanın yanı sıra, çoklu evrenlerin gerçek değeri, onun basitliğinde yatmaktadır. Bu husus, özellikle hassas ayarlı evrenimizi üreten bir seçilim mekanizmasına olan ihtiyacı ortadan kaldırır. Zira bizimki de dahil olmak üzere her evren rastgele oluşur.

3.5.2.2 Max Tegmark

Berkeley'den doktora sahibi olan Max Tegmark (d. 1967), MIT'de fizik profesörü olarak görev yapmaktadır. Kendi alanında iki yüzden fazla akademik makale yazmış ve çoklu evrenler teorisinin ateşli bir savunucusu olmuştur. Fakat aynı zamanda bütüncül bir kozmoloji ortaya koyan daha popüler düzeyde birkaç kitap daha kaleme almıştır.

Tegmark, *Our Mathematical Universe* isimli eserinde, matematiğin evrenler ürettiği dördüncü versiyona dayalı bir çoklu evrenler kuramı geliştirmiştir. Aslında matematiksel varoluş fiziksel varoluştur ve sistemi yaratmak için sistemin dışında bir şeye ihtiyaç yoktur; hatta olamaz da. Kişisel internet sitesinde "Multiverse Philosophy" adını verdiği bir bağlantı bulunmaktadır ve burada bir soruya yanıt vermeye çalışır:

> Soru: *Sizce, sonsuz bir evrende, her şeyin mümkün ve hatta zorunlu olduğu varsayımına dayanan bir "bilimsel teoloji" hayal edebilmek mümkün müdür? Bu, Tanrı'ya özgü olabilir mi?*
>
> Yanıt: İlginç bir soru. Evrenimizdeki fizik yasalarının bizden çok daha zeki yaşam formlarına izin verdiğine kesinlikle inanıyorum. Bu yüzden 1. seviyede bile olsa [bu yaşam formlarının] başka bir yerde evrimleşmiş (veya inşa edilmiş) olmalarını beklerdim. Kozmik ufkumuzun dışında ve dolayısıyla ne kadar zeki olurlarsa olsunlar (uzay-zamanda solucan delikleri olmadığını varsayarsak), üzerimizde herhangi bir etkiye sahip olamayacakları için, birçok insanın onlara "Tanrı" demekten memnununiyet duymayacağını düşünü-

yorum. Bununla birlikte, belki de kendi "evrenlerini" yaratabilir ve örneğin onu simüle ederek, sakinlerine daha geleneksel bir anlamda Tanrı'yı oynayabilirler. Ayrıca, [kim bilir], belki de biz kendimiz böyle yaratılmış/simüle edilmiş bir evrende yaşıyoruzdur.[119]

Öyleyse Tegmark'a göre matematik, gerçek yaratıcıdır ve herhangi bir "Tanrı", bizim ufkumuzun ötesinde olsa da sistemin içinde olmalıdır. Dolayısıyla çoklu evrende, bizimki de dahil olmak üzere, son derece zeki yaşam formlarının simülasyonları olan bireysel evrenler olabilir. Yani, belki de bilgisayar tarafından yaratılmış bir oyun dünyasında "yaşıyoruzdur" ve matematik sadece gerçek gerçekliktir.

3.5.2.3 Lawrence Krauss

Teorik fizikçi Lawrence Krauss (d. 1954), doktora çalışmasını MIT'de yapmış ve 2018 yılında emekli olana kadar Arizona Eyalet Üniversitesi'nde, daha önce de Yale Üniversitesi ve Case Western Reserve Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmıştır. Karanlık madde konusunda bir otoritedir ve alanında çok sayıda kitap ve makale yazmıştır. Ayrıca kozmoloji alanında 2012 yılında *A Universe from Nothing* ve 2017 yılında *The Greatest Story Ever Told-So Far* gibi daha popüler kitaplar da kaleme almıştır.[120]

Krauss, *A Universe from Nothing* isimli kitabının "Brave New Worlds" [Cesur Yeni Dünyalar] başlığını taşıyan son bölümde, ilk nedene ilişkin argümanları reddederek, bu köken sorusuna verilebilecek basit bir yanıtın "boş uzayın ya da boş

[119] Bu bağlantıyı, şu adreste bulabilirsiniz: "Max' Multiverse FAQ: Frequently Asked Questions", The Universes of Max Tegmark, http://space.mit.edu/home/tegmark/crazy.html.

[120] Lawrence Krauss, *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather than Nothing*, (New York: Free Press, 2012); Krauss, *The Greatest Story Ever Told—So Far: Why Are We Here?*, (New York: Atria, 2017).

uzayın ortaya çıkmış olabileceği daha temel bir hiçliğin" ebedi olduğu şeklinde olabileceğini öne sürmektedir.[121] Bununla ilgili olarak, Krauss şöyle devam eder: "Ancak kesin olan bir şey var. Yaratılış konusunu tartıştığım kişiler tarafından sağlam bir inanç olarak benimsenen metafiziksel 'kuralın', yani '*hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz*' kuralının bilimde hiçbir temeli yoktur."[122] [Krauss], teologların ve filozofların bu kural için hiçbir dayanakları olmadığı gibi, Tanrı'ya da uygulanması gerekeceğinden, bu kuralın kendi kendini çürüttüğünü savunur. Zira Tanrı'yı bu kuraldan muaf tutmak tamamen keyfi ve herhangi bir deneysel temeli olmayan bir yaklaşım olacaktır. Mevcut durumda ilginç olan şey, Krauss'un az önce Tanrı'yı dışlamak için mantıksal bir temel olmadığını belirtmiş olmasıdır. Ancak bu husus, bizi, dünyadaki dinlerin hiçbiriyle bağlantısı olmadığını düşündüğü, deistik bir tanrı ile baş başa bırakır.[123] Halihazırda onun bu konu hakkında haklı olduğundan şüphelenebiliriz; çünkü yine de Tanrı'nın, burada mantıksal olarak mümkün bir çözüm olabileceğini kabul etmektedir.

Öyleyse, bütünüyle empirik basitlik temelinde ileri sürülen bir çözümle baş başa kalırız; yani, evrenin kökenini ve işleyişini açıklamak için, evrenin dışında veya ona ek olarak hiçbir şeye ihtiyaç duyulmadığı seçeneği:

> Modern evren anlayışımız, bu probleme başka bir makul ve iddia ediyorum ki çok daha fiziksel bir çözüm sunmaktadır, ancak bu çözüm, dışsal bir yaratıcının bazı özelliklerine sahiptir ve dahası, mantıksal olarak tutarlıdır.
>
> Burada, çoklu evrenlerden bahsediyorum. Evrenimizin her birinde, fiziksel gerçekliğin herhangi bir sayıda temel yönünün farklı olabileceği, büyük, hatta muhtemelen sonsuz sayıda farklı ve nedensel olarak ayrılmış evrenlerden biri

[121] Krauss, *A Universe from Nothing*, 174.
[122] Krauss, *A Universe from Nothing*, 174.
[123] Krauss, *A Universe from Nothing*, 173.

olması olasılığı, varoluşumuzu anlamak için muazzam yeni bir olasılığın önünü açmaktadır.

Yasaklanmayan her şeye izin verilir genel ilkesi altında, böyle bir tabloda, keşfettiğimiz yasalara sahip bir evrenin ortaya çıkacağı garanti altına alınmış olur. Doğa yasalarını oldukları gibi sabitlemek için, hiçbir mekanizmaya ve hiçbir varlığa gerek yoktur. Neredeyse her şey olabilirler. [Ancak] şu anda, bir çoklu evrenler manzarasının ayrıntılı karakterini açıklayan temel bir teoriye sahip olmadığımız için, bunu söyleyemeyiz.

Aslına bakılırsa, hiçbir temel teori olmayabilir.[124]

3.5.3 Çoklu Evrenler İtirazına Verilen Yanıtlar

O hâlde, çoklu evrenler kozmolojisinin, bütün olasılıkların gerçekleşmesine izin vererek, teleolojik argümanı tüm biçimleriyle yenilgiye uğrattığı yönündeki bu itirazlara yanıt olarak söylenecek ne vardır? Son bölümü özetlemek gerekirse, bu itirazların amacı, bir olay ne kadar olasılık dışı olursa olsun, bazı evrenlerde gerçekleştiğidir. Dolayısıyla evrimsel adımlar (özellikle yaşama, bilince, özbilince vb. gibi gerçekten büyük sıçramalar), yalnızca ihmal edilebilir bir olasılık taşısa bile, "boşlukları doldurmak" için bir tasarımcı ya da akıllı bir tasarımcıya ihtiyaç yoktur.

Teistler, bu itiraza, bir dizi yanıtlar vermiştir. Aşağıdaki tartışmada, çoklu evrenler teorisinin fizik kısmından büyük ölçüde kaçınmaya çalışacağız. Orada veya burada [bu tartışmaların] bazılarından kaçınmak pek mümkün değildir. Ancak bunun endişe verici olan tarafı, bu önerinin mantığıdır. Çoklu evrenler, Tanrı'nın yerini alabilir mi?

[124] Krauss, *A Universe from Nothing*, 174-77.

3.5.3.1 Jeffrey Koperski

İlk olarak, belki de en bariz yanıt, çoklu evrenler teorisinin çok az ve belki de hiç gerçek kanıt bulunmayan, kanıtlanmamış bir hipotez olduğudur. Fizikçiler, özellikle de birkaç ateist arasında güncel bir konu olması, onu ilginç kılsa da, heyecanlanmaya (ya da paranoyaklaşmaya) pek değmez. Çoklu evrenler sınanabilir mi?

1997 yılında, Ohio Eyalet Üniversitesi'nde kaos teorisi üzerine doktora tezi hazırlayan Jeffrey Koperski (d. 1965), *The Physics of Theism* adlı kitabındaki tartışmasına şu notla başlar:[125]

> Hassas ayar için ortaya konulan en önemli natüralist açıklama, bu evrenin tek olmadığıdır. Gözlemlenebilir evrenimiz, devasa bir çoklu evren içindeki pek çok, belki de sonsuz sayıdaki evrenden biridir. FTC'leri aynı hizaya getirmek için tek bir şans yerine, doğanın birçok şansı olmuştur. Her evren, tartıştığımız sabiteler ve başlangıç koşulları için kendi değerlerine sahiptir ve bu nedenle çoklu evrenin çoğu, canlılıktan uzaktır. Bu görüşe göre en azından bir evren, [yani] bizim evrenimiz, bütün doğru değerlere sahiptir ve buradayızdır. Üst üste iki floş royal elde etmek alışılmadık bir durum olsa da, trilyonlarca poker turnuvasında oynandığında böyle bir olay kaçınılmazdır. Aynı şey, çoklu evrendeki yaşam için de geçerlidir...
>
> Giderek artan sayıda fizikçinin test edilemez olarak görmesiyle birlikte, çoklu evrenlere duyulan heves, doruğa ulaşmış görünüyor.
>
> ...Bazıları, çoklu evrenlerin bilimsel bir öneri olup olmadığını sorguluyor. Giderek artan sayıda fizikçi hayır diyor; test

[125] Jeffrey Koperski, *The Physics of Theism: God, Physics, and the Philosophy of Science*, (Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2015). Ayrıca bk. Jeffrey Koperski and Del Ratsch, "Teleological Arguments for God's Existence," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Yaz 2020 (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/teleological-arguments.

> edilebilir bir hipotez değil ve bu nedenle bilimsel olamaz. John Polkinghorne, bunu metafiziksel bir varsayım olarak adlandırmaktadır. [Ernan] McMullin, bir çoklu evren savunucusu olmasa da, bunun bilimsel olduğuna, bir nedenin sonuçtan çıkarılması gerektiğine inanır. . . . Asıl soru, çoklu evrenin ve/veya tasarımın, bilimsel sayılıp sayılmayacağı değildir. Sınırlandırma argümanları, özünde bulanık olan bir meseleyi, kesinliğe zorlamakta başarısız olmaktadır. Doğru soru, bunların iyi birer bilimsel teori sayılıp sayılmayacağıdır. Hem çoklu evrenler hem de teistik tasarım açıklayıcıdır ve bu iyi bir şeydir. İkisi de doğrudan test edilebilir değildir ve bu kötüdür. Dolayısıyla, hassas ayar için test edilebilir bir açıklama ortaya çıkarsa, bu hem tasarımı hem de çoklu evrenleri gölgede bırakabilir.[126]

Çoklu evrenlerin doğrudan test edilebilir olmayışı, birçok kişinin, onun bilimsel olup olmadığını sorgulamasının nedenidir. Buradaki soruna, sınanabilir bilimin varlığının, deneysel doğa bilimcileri için ciddi bir mesele olduğunu da ekleyebiliriz. Elbette aynı zamanda, teistik tasarım da aynı anlamda test edilemezdir. Tanrı'nın tasarım yaptığını gözlemleyemeyiz. Koperski'nin çoklu evrenlere karşı Tanrı'yı gereksiz kılan daha anlamlı argümanları vardır, ancak bu önemli bir başlangıç noktasıdır.

Princeton Üniversitesi'nden Hans Halvorsen'in şu sözleri dikkat çekicidir:

> Her şeye gücü yeten bir Tanrı, doğa yasalarını ve dolayısıyla evrenin başlangıç konfigürasyonlarına ilişkin standart ölçütleri seçme hakkına sahiptir. Bu nedenle, eğer standart ölçüt yaşam şansının neredeyse sıfır olduğunu söylüyorsa,

[126] Koperski, *Physics of Theism*, 75, 77, 81. Buradaki FTC, "hassas ayar sabitesi" anlamına gelir. John Polkinghorne hakkında daha fazla bilgi için bk. *The Polkinghorne Reader: Science, Faith, and the Search for Meaning*, (ed.) Thomas Jay Oord, (London: SPCK; West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010). Ernan McMullin'in argümanı için onun şu kitaptaki "Tuning Fine-Tuning" makalesine bk. *Fitness of the Cosmos for Life: Biochemistry and Fine-Tuning*, (ed.) John D. Barrow (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 70-96.

> çağdaş fiziğe inanan bir teist, Tanrı'nın seçtiği yasaların bir sonucu olarak, yaşam şansının neredeyse sıfır olduğunu düşünmelidir. Ancak bu durumda, teist ve ateist, tamamen aynı epistemik vaziyettedir, yani her ikisi de, [niçin] var olduğumuz gerçeği karşısında şaşkındır.[127]

Bana öyle geliyor ki bu konu, test edilebilirlik itirazının, bir çeşit beraberlik barındırdığıdır. Ancak bu husus, sadece büyük resmin açıklayıcı gücüne bakmamız gerektiği anlamına gelir. Daha büyük durum açısından bakıldığında, yaratıcı zeka biçimindeki teistik tasarımın arkasında, güçlü bir kanıtsal argüman vardır ve açıkça daha iyi bir açıklamadır. Örneğin bu nedenle Hume, teleolojik argümanı, basitçe bir kenara atamayacağı sonucuna varmaktadır. Öte yandan natüralistin elinde ise çoklu evrenlerin problemlerinden başka bir şey yoktur.

3.5.3.2 Michael Rota

İkinci bir yanıt, çoklu evrenler teorisinin, kumarbaz yanılgısını farklı bir biçimde de olsa tekrarladığıdır. Bu yanılgı, normalde anlaşıldığı şekliyle, öngörülebilir bir olayın gerçekleşmediği ve her seferinde ihtimallerin daha iyi hale geldiği düşünüldüğünde işlenir. Eğer, ilk seferde çift altılı atamazsak, bir sonraki seferde ihtimaller daha iyi olur, bir sonrakinde daha da iyi olur ve bu böyle devam eder. Bu Yanlıştır! İhtimaller her zaman aynıdır. Elbette eninde sonunda çift altılı atabiliriz, ama bunun nedeni, 36'da 1'in kolayca elde edilebilir bir oran olmasıdır.

Aynı şey, aynı anda attığım birden fazla zar takımım varsa da geçerlidir. Otuz altı çifti aynı anda atarsam, çift altılı elde etmem kaçınılmazdır. Evet, 36'da 1 çok iyi bir olasılık olduğu

[127] Bu paragraf, Hans Halvorsen'in "A Probability Problem in the FineTuning Argument" başlıklı makalesinin sonuç kısmıdır. Erişim: 2 Eylül 2014. İnternet bağlantısına çevrimiçi ulaşmak için: https://www.researchgate.net / publication/279265485_A_probability_problem_in_the_fine tuning_argument adresine bakabilirsiniz.

için, bu yine olasıdır ama gerçek şu ki, olasılıklar, her zar çifti için her seferinde aynı kalır. Dolayısıyla, belirli bir olayın birden fazla evrende ve her birinde birden çok kez meydana gelmesi durumunda, bu olayın olasılığı her zaman aynıdır. Dahası, hassas ayar olasılıkları hakkında bildiklerimiz göz önüne alındığında, kaç evren olduğuna bakılmaksızın, bir Tanrı'nın var olması, her zaman olmamasından çok daha olasıdır.

Yukarıda adını anmış olduğumuz Rota, bu durumu, şu şekilde ifade eder:

> Hiçbirimiz, çok sayıda evrenin var olup olmadığını kesinlikle bilmemekle beraber, şunu biliyoruz: Ya bizimki tek evrendir ya da çoklu bir evren vardır. Bir yandan, eğer bizimki tek evren ise, evrenin tasarlanmış olması, şans eseri yaşama elverişli hale gelmiş olmasından çok daha olasıdır. . . . Dolayısıyla eğer tek bir evren varsa, hassas ayar kanıtı evrenimizin tasarlandığı görüşünü desteklemektedir. Öte yandan, evrenimiz çoklu bir evren içinde var olabilir. Ancak o zaman bile, teizm ya da ateizm doğru olabilir. (Tanrı birçok evren yaratmak istemiş olabilir.) Eğer ateistlerin öne sürdüğü bir çoklu evrende mevcutsak, yaşama izin veren evrenlerin oranı çok küçük olacaktır. Ancak Tanrı tarafından yaratılmış bir çoklu evrende bulunuyorsak, yaşama izin veren evrenlerin oranının, o kadar küçük olmamasını bekleyebiliriz. (Yaşam iyi bir olduğu için, herhangi bir akıllı varlığın, ona değer vermek için bir nedeni vardır ve bu nedenle Tanrı'nın daha fazlasını yaratmak için bir nedeni de olacaktır). Öyleyse, yaşama izin veren evrenlerin oranı, teistik bir çoklu evrende, ateistik bir çoklu evrene göre çok daha yüksek olacaktır. Bu da evrenimizin yaşama elverişli olacağına dair epistemik olasılığın, çoklu evren hipotezinin teistik versiyonunda, ateistik versiyonuna göre çok daha yüksek olduğu anlamına gelir. Bu durumda, eğer birçok evren varsa, hassas ayar kanıtı, teizmi, ateizme üstün kılar. Her iki durumda da, hassas ayar düşünceleri, evrenin bir tasarımcısı olduğu görüşünü, güçlü bir şekilde desteklemektedir.

Bu argümandaki anahtar nokta, eğer bir çoklu evrendeysek, evrenimizin hassas ayarının, ateist bir çoklu evren yerine, teist bir çoklu evrende olduğumuza dair güçlü bir kanıt olduğu iddiasıdır. Üç ana fikir bu iddiayı desteklemektedir. Birincisi, Tanrı pekala birçok evren yaratmak isteyebilir. İkincisi, Tanrı'nın sahip olabileceği çok sayıda evren yaratma nedenleri, Tanrı tarafından yaratılan evrenlerin önemli bir kısmının yaşama izin veren evrenler olacağını düşünmek için de nedenlerdir. Üçüncüsü, oranlarla ilgili bu gerçek, teistik bir çoklu evren hipotezine göre, içinde bulunduğumuz evrenin yaşamı mümkün kılan bir kozmolojik sabite sahip olma olasılığının, ateistik bir çoklu evren hipotezine göre, çok daha yüksek olduğunu ima eder. Şimdi bu üç fikrin her birine sırasıyla bakalım.

Tanrı'nın birçok evren yaratabileceği düşüncesi, tuhaf ve yabancı gelebilir. Ancak düşününce, Tanrı kavramıyla ilgili hiçbir şey, Tanrı'nın yalnızca az sayıda canlı varlık ya da az sayıda farklı türde canlı varlık yaratacağını ima etmez. Hıristiyan geleneğine göre, Tanrı, yalnızca çok sayıda *farklı* bireysel yaşayan fiziksel varlığın ve çok sayıda yaşayan farklı fiziksel varlık türünün var olmasını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda, çok sayıda zeki, yaşayan, fiziksel olmayan varlıklar (melekler) da yaratmıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın yaşamı yaratmasının çok büyük olduğu fikri, yeni bir fikir değildir. Teistik bir çoklu evrenle ortaya konan temel fark, Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin çeşitli ürünleri arasındaki büyük uzamsal ayrımdır; diğer evrenler o kadar uzaktır (ya da bizden başka bir şekilde ayrılmıştır) ki, aralarında seyahat etme şansı yoktur. Ancak Tanrı, örneğin Dünya'da var olandan çok daha fazla fiziksel canlı yaratmak isteseydi, bir noktada herhangi bir fiziksel varlık kümesinin, diğerlerinin çoğundan ayrılması gerekecek kadar çok alan sağlanması gerekecekti. Bir yere ancak bu kadar fil sığdırabilirsiniz.

Öyleyse, Tanrı ve çoklu evren birbiriyle uyumsuz değildir.[128]

[128] Rota, *Taking Pascal's Wager*, 128-29.

3.5.3.3 Don Page

Bu konuya yönelik başka bir öneri, Don Page'den (d. 1948) gelmektedir. Page, Cambridge'de, Stephen Hawking'in yüksek lisans asistanlığını yapmış ve "Hawking-Page faz geçişi"nin keşfiyle tanınmıştır.[129] Günümüzde, Alberta Üniversitesi'nde fizik profesörüdür:

> Yeterli sayıda evren olduğunu varsayarsak, çoklu evrenler açıklamasının her zaman işe yarayıp yaramadığı sorulabilir. . . . Gördüklerimizi, bizimkinin mutlaka bir yerlerde meydana geldiği yeterince farklı koşulun bulunduğu bir çoklu evren teorisiyle açıklamak yeterli midir?
>
> Ben buna hayır derdim, ama daha ziyade, gözlemlediğimiz koşulların, bütün çoklu evrenlerde gözlemlenen bütün koşullar arasında çok nadir olmaması gerektiği şartı vardır. Çok nadir gözlemleyebildiğimiz bir teori, iyi bir teori olarak kabul edilmemelidir.
>
> İyi teoriler, özünde makul olmalı ve gözlemlere dayanmalıdır.[130]

Çoklu evrenler teorisi, çeşitli evrenler üreten bir evren yaratma makinesi sağlayabilir ve bu nedenle, başlangıçta evrenimizin sahip olduğu olasılıklara, nasıl tesadüfen ulaştığını açıklamış olur. Bununla birlikte, olasılıkları değiştirmez ve dolayısıyla "nadir" veya son derece olasılık dışı olaylar, yine de herhangi bir evrende meydana gelmez. Kuantum teorisi, yerçekimi ve matematik, çoklu evrenleri yönetir. Bu husus da, hesaplanması gereken akıllı bir düzen olduğu anlamına gelir. Hawking'in "büyük tasarımı", rastgele bir süreçle gerçekleşmemiştir.

[129] Bk. Don Page ve Stephen Hawking, "Thermodynamics of Black Holes in Anti-de Sitter Space," *Communications in Mathematical Physics*, 87, no. 4 (1982): 577-88.

[130] Don N. Page, "Does God So Love the Multiverse?", *Science and Religion in Dialogue* içinde, (ed.) Melville Y. Stewart, (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2010), 1:385.

3.5.3.4 Richard Swinburne

Üçüncü bir yanıt ise çoklu evrenlerin tamamlanmış ya da nihai bir açıklama sağlamadığıdır. Bunun bir örneği, Richard Swinburne'den gelmektedir. Swinburne, fizikalizmi benimseyen herhangi bir bilimsel açıklamanın, *nihai* olarak herhangi bir şeyi açıklamakta başarısız olduğu gibi, aynı şekilde çoklu evrenleri de açıklamakta başarısız olduğunu savunmaktadır:

> Yaşam için ayarlanmış (yaşam için ayarlanmış bir evren üretme anlamında) geniş bir olası çoklu evrenler yelpazesi olsa ve yaşam için ayarlanmış olası çoklu evrenler yelpazesinin oranı, bu şekilde ayarlanmış tek evrenler yelpazesinin oranından çok daha büyük olsa bile, bu husus, sadece ilk aralığın özünde çok olasılıksız olan çok karmaşık çoklu evrenleri içermesi nedeniyle geçerlidir. Öyleyse, yaşam için ayarlanmış bir evrenin (ister tek bir evren olsun, ister evren yaratan bir mekanizma tarafından üretilen bir evren olsun), özünde çok olasılık dışı olduğu görüşümün arkasındayım. Yine de bu olasılıksızlık, tek bir evrenin yaşam için ayarlanmış olma olasılığından daha az olabilir.
>
> Ama bir Tanrı'nın . . . insan gibi özgür ve rasyonel varlıklar meydana getirmek için iyi bir nedeni vardır...dolayısıyla teizm hipotezine göre, evrenin, insan bedenlerinin varlığını önemli ölçüde olası kılacak şekilde ayarlanmış olması, orta derecede olasıdır.[131]

Kuantum fiziğinin üzerine eklenen ve kendisi de evrimin üzerine konumlandırılan bir evren yaratma makinesi süreci, hassas ayarın daha eksiksiz bir açıklaması gibi görünebilir. Swinburne, bunun olabileceğini kabul eder. Öte yandan bu konu, sürecin, yalnızca geliştirilmiş bir açıklaması olarak kalır. Zira elimizde, hâlâ (daha da fazla) rastgele olaylar dizisi vardır. Kişisel bir zeki fail olarak Tanrı, her zaman

[131] Richard Swinburne, "The Argument to God from Fine-Tuning", Stewart içinde, *Science and Religion in Dialogue*, 1:231.

çok daha olası olacak ve böylelikle gerçek bir açıklama sağlayacaktır. Bu irade, hassas ayarın nihai bir açıklamasını bize vermiş olur.

3.5.3.5 William Dembski

William Dembski (d. 1960), biri Chicago Üniversitesi'nden matematik ve diğeri Chicago'daki Illinois Üniversitesi'nden felsefe alanında olmak üzere iki doktora derecesine sahiptir. O, bir eksik açıklamayı, daha büyük başka bir eksik açıklamanın içine gömme stratejisine, "bilginin yer değiştirmesi" adını vermektedir:

> Orijinal bir uzayın araştırılmasını bilgi kullanarak sınırlandırmak, bu araştırmanın başarısı için teleolojik olmayan, tasarımdan bağımsız bir açıklama sağlamaz. Bunun yerine, orijinal uzayda bulunan çözüm, yalnızca daha yüksek dereceli bir bilgi uzayında halihazırda elde edilen çözümü yansıtır. Dahası, eğer bir çözüm, karmaşık ama belirli bir bilgi sergiliyorsa, diğeri de sergileyebilir. (Bu, karmaşık ama belirli bilgiyi tanımlayan, herhangi bir bilginin kendisinin, karmaşık ama belirli bir bilgi olduğu basit gerçeğinden kaynaklanır.) Özellikle nonteleolojik süreçler, karmaşık ama belirli bilgi ürettiklerinde, bunun nedeni, önceden var olan karmaşık ama belirli bir bilgiyi almaları ve yalnızca yeniden ifade etmeleridir. Bunu, temelden ya da sıfırdan üretmezler. Aksini iddia etmek, bir çukuru başka bir çukur kazarak doldurmaya benzer. Eğer sorun çukurlardan kurtulmaksa (yani tasarım), sorun çözülmemiş, sadece onun yeri değiştirilmiştir. . . . Yer değiştirme, çıktısı karmaşık ama belirli bir bilgi sergileyen doğal bir süreciniz varsa, bu sürecin, karmaşık ama belirli bir bilgi ile önden yüklenmiş olması anlamına gelir.

Öyleyse, *açıklayıcı bilgiyi, kendisinin de açıklamaya ihtiyacı olan* daha üst bir düzeye taşıdığımızda, hiçbir şey başarmış

olmayız. Örneğin, bir arabadaki tasarım bilgisini, onu üreten montaj hattına atıfta bulunarak açıkladığımızı varsayalım. Bu husus, arabanın üretimini açıklar, ama arabanın tasarımını açıklama ihtiyacını ortadan kaldırmaz. Aslında, genel açıklamaya, sadece montaj hattının tasarımını açıklama ihtiyacını ekler ve tam olarak bu arabayı üretebilir. Evrimin, bizi, çukurun sadece daha derinlerine götürdüğüne dair daha önce değindiğimiz nokta da tam olarak budur.

Evren üreten bir makine olarak çoklu evren, açıklayıcı bilginin yer değiştirmesinde, bizi bir üst seviyeye taşır. Bu husus, tıpkı montaj hattının tasarımını, onu detaylandıran ve aslında üreten bilgisayar programına atıfta bulunarak açıklamamız gibi bir şeydir. Bu durumda her şey açıklığa kavuşmuş mudur? Açıkçası hayır. Zira sadece arabanın tasarımı olan bilgiyi bir kez daha yer değiştirmiş olduk. Evrenin tasarımının bir açıklaması olarak çoklu evrenler doğru olabilir, ancak bu konu, yalnızca evrenin ya da belki de şu an da evrenlerin bir tasarımcısına olan talebi arttırır. Keza nihai bir tasarımcı için çok daha büyük bir taleple baş başa kalırız. Halihazırda evren üreten bir makineyi açıklamak zorundayız ve bu makine (kuantum fiziği, matematik, yerçekimi, vs. tarafından), hassas ayarlanmış, [daha doğrusu] rastgele hassas ayarlanmış makineler üreten bir makinedir!

3.5.3.6 David Albert

Dördüncü bir yanıt ise, eğer çoklu evrenler, şeylerin tam bir muhasebesi olacaksa, uzay-zamandaki ilk olayı açıklaması gerektiği şeklindedir. Örneğin Krauss'ta gördüğümüz gibi, tercih edilen cevap, parçacıkların hiçlikten ortaya çıkabileceğini ve dolayısıyla çoklu evrenin kendisinin de Hiçlikten ortaya çıkmış olabileceğini savunmaktır.

Columbia Üniversitesi'nde bilim felsefecisi olan David Albert (d. 1954), *New York Times Review of Books*'ta *A Uni-*

verse from Nothing adlı kitabına yazdığı eleştiride, Krauss'un bu girişimine şu şekilde yanıt vermiştir:

> Krauss'un "A Universe from Nothing" adlı kitabında bahsettiği temel fiziksel yasalar (göreceli kuantum alan teorilerinin yasaları), birer istisna değildir. . . . Rölativistik kuantum alan teorilerinin standart sunumlarına göre, dünyanın belirli, ebediyen devam eden, temel fiziksel maddeleri (şaşırtıcı olmayan bir şekilde) rölativistik kuantum alanlarından oluşur. Ayrıca bu teorinin temel yasaları, bu alanların hangi düzenlemelerinin fiziksel olarak mümkün olup hangilerinin mümkün olmadığına ilişkin kurallar ve bu alanların daha sonraki zamanlardaki düzenlemelerini, daha önceki zamanlardaki düzenlemelerine bağlayan kurallar şeklini alır. Dahası, bu alanların nereden geldiği veya dünyanın neden sahip olduğu, belirli alan türlerinden oluşması gerektiği veya neden alanlardan oluşması gerektiği ya da neden ilk etapta bir dünya olması gerektiği konusunda, söyleyecek hiçbir şeyleri yoktur. Nokta. Dava kapanmıştır. Hikâyenin sonu. . . . O hâlde Krauss ne düşünüyor olabilir?
>
> Bundan çıkan en önemli çıkarım şu anda birçok kez gördüğümüz şeydir: bilim (bu durumda kuantum teorisi) hiçbir şeyi tam olarak ve nihai olarak açıklayamaz. Yalnızca bağlantıları açıklar. Hiçlikten ortaya çıkan çoklu evrenler ilginç bir bilim bile değildir ve kesinlikle şeylerin nihai bir muhasebesi değildir.

3.5.3.7 Tekrardan Don Page

Bütün bunların sonucu, Don Page tarafından çok iyi bir şekilde ifade edilmiştir. Page, bilim ve din üzerine bir makale koleksiyonu içerisinde, çoklu evrenler teorisini analiz ettikten sonra şunları belirtir:

> Sonuç olarak bakıldığında, çoklu evrenler, günümüz biliminin ciddi fikirleridir, ancak kesinlikle henüz kanıtlanmamıştır. Potansiyel olarak, fiziğin hassas ayarlı sabitelerini

açıklayabilirler, ama bütün sorunları çözmek için, otomatik olarak her derde deva değildirler. Yalnızca belirli çoklu evrenler teorileri öyledir ve bunların hiçbiri, henüz tam formda değildir, fakat gözlemlerimizi açıklamada başarılı olabilirler. Çoklu evrenlerin bilimsel açıklamalar olarak eleştirilmeden kabul edilmemesi gerekse de, teistlerin bunlara karşı çıkmak için Darwinci evrim ilk önerildiğinde karşı çıkmak zorunda olduklarından daha fazla nedenleri olmadığını iddia ediyorum. Tanrı, gerçekten de çoklu evrenleri seviyor olabilir.[132]

Kısaca görüldüğü üzere, burada yeni bir şey yoktur. Çoklu evrenler seçenekleri, teleolojik argümanların temel dinamiklerini değiştirmez. Belirttiğimiz gibi, bu tür argümanların ciddi sınırlamaları olduğunu kabul etmemiz gerekir. [Bu argümanlar], asla bir olasılık argümanından öteye geçemez ve bu nedenle büyük tasarımın diğer açıklamaları, olasılık ne kadar önemsiz olursa olsun, mümkün hale gelir. Öyleyse sonuç zayıftır. Yaratıcı bir zeka, belki bir tür panteizm, en azından panenteizm de dahil olmak üzere çeşitli sonlu Tanrı seçeneklerini hâlâ açık bırakmaktadır, ancak bunlar başka gerekçelerle göz ardı edilebilir. Bununla birlikte, natüralist ateizm ya da herhangi bir biçimde natüralizm makul bir seçenek olarak görünmemektedir. Kozmosumuz hakkında daha fazla şey öğrendikçe, kanıtlar, zeki ve irade sahini bir bir kaynak için, daha fazla öne çıkar. Büyük bir tasarım, büyük bir Tasarımcıyı gerektirir.

İleri Okumalar

Michael Martin'in, daha önce bahsettiğimiz *Atheism: A Philosophical Justification*, (Philadelphia: Temple University

[132] Page, "Does God So Love the Multiverse", 395.

Press, 1990) adlı kitabı, genel olarak teleolojik argümana yönelik nitelikli bir itiraz kaynağıdır.

Keith Ward'ın *Why There Almost Certainly Is A God*, (Oxford: Lion Hudson, 2008) adlı kitabı, Dawkins'in, teleolojik argümana ve diğer argümanlara yönelik itirazlarına mükemmel bir yanıt niteliği taşır.

Elliott Sober'in en son sonuçları için şu kitaba bk. *Design Argument*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2019). Ayrıca Thomas Nagel'e verdiği yanıt için bk. "Ending Science as We Know It", *Boston Review*, Kasım/Aralık 2012, https://bostonreview.net/archives/BR37.6/elliott_sober_thomas_nagel_mind_cosmos.php

Şu eserin iki büyük cildinde, nitelikli kaynakçalarla birlikte, FTA hakkında çok sayıda materyal bulunmaktadır. Bk. Melville Stewart, *Science and Religion in Dialogue*, (Hoboken, NJ: Blackwell, 2007). Hem ileri hem de orta düzey öğrenciler için genel olarak buradan başlamalarını tavsiye edebilirim.

Ya da Seattle Pacific Üniversitesi'nden Kenneth Himma'nın *Internet Encyclopedia of Philosophy*'deki "Design Arguments for the Existence of God" başlıklı mükemmel makalesiyle, çok daha hızlı ve basit bir şekilde başlangıç yapabilirsiniz. Bk. https://www.iep.utm.edu/design/

FTA'ya yönelik itirazların yakın tarihli ve oldukça basit bir şekilde yazılmış bir tartışması için bk. John Hawthorne ve Yoaav Isaacs, "Misapprehensions About the Fine-Tuning Argument", *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 81 (2017): 133-55. Ayrıca bk. "Fine-Tuning Fine-Tuning", *Knowledge, Belief, and God*; *New Insights in Religious Epistemology*, (ed.) Matthew A. Benton, John Hawthorne ve Dani Rabinowitz (Oxford: Oxford University Press, 2020), 136-68.

Hem ateist hem de teist birçok önde gelen filozofun hem FTA hem de çoklu evrenler konularında yazdıkları makalelerden oluşan bir başka iyi derleme için bk. Neil Manson, (ed.) *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, (Londra: Routledge, 2003). Hassas ayar üzerine daha önceki de-

nemelerin bir başka nitelikli derlemesi için bk. John Leslie, (ed.) *Physical Cosmology and Philosophy*, (New York: Macmillan, 1990). Bu derleme, R. H. Dicke'nin 1961 tarihli makalesi gibi, bazı fizikçilerin ne Tanrı'dan ne de hassas ayardan bahseden, ancak kütleçekimsel birleşme sabitesi gibi faktörleri tartışan, bazı erken dönem makalelerini içermektedir. Bk. s. (122).

John Gribbin ve Martin Rees, *Cosmic Coincidences*, (New York: Bantam, 1989) adlı kitapta, FTA'nın en eski savunmalarından birini kaleme almıştır. Rees, Büyük Britanya Kraliyet Astronomu ve Cambridge'de profesördür. John Gribbin ise Cambridgeli bir astrofizikçi olup, halen Sussex Üniversitesi'nde dersler vermektedir. Her ikisi de bu konuda başka kitaplar da yazmıştır.

Tek bir evrenin var olduğunu söyleyerek itiraz yönelten ateistlerin başka bir güzel örneği de Keith Parsons'tır. Bk. "Is there a Case for Christian Theism?", *Does God Exist? The Great Debate* içinde, (ed.) J. P. Moreland ve Kai Nielsen, (Nashville: Thomas Nelson, 1990).

Antropik itirazı savunan nitelikli bir çalışma için bk. John Barrow ve Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, (Oxford: Oxford University Press, 1988). Buna karşı çıkan daha fazla çalışma için ayrıca bk. John Leslie, *Universes*, (Londra: Routledge, 1989).

Bruno ve diğer Rönesans dönemi çoklu dünya savunucuları hakkında daha fazla bilgi için bk. Dorothea Singer, *Giordano Bruno: His Life and Thought*, (New York: Henry Schuman, 1950).

İslami açıdan ilgi çekici tartışmalar için bk. Usama Hussan ve Althar Osama, (eds.) *Islam and Science: Muslim Responses to Science's Big Questions*, (Islamabad, Pakistan: Muslim World Science Initiative, 2016). Özellikle tavsiye edebileceğim bir başka eser için bk. Muhammed Basile Altaie, "Has Science Killed the Belief in God?", 130-40.

FTA açısından matematiğin benzersiz ama ileri düzey bir tartışması için bk. Mark Steiner, *The Applicability of Mathe-*

matics as a Philosophical Problem, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

Tanrı ve çoklu evrenler hakkında daha fazla bilgi için şu harika derlemeye bk. J. Kraay (ed.) *God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives*, (London: Routledge, 2015).

Jeffrey Koperski, yakın zamanda, *Divine Action, Determinism, and the Laws of Nature*, (Londra: Routledge, 2020) adlı kitabında, Tanrı'nın evrendeki eylemi hakkında bir şeyler söylemiştir. Bu çalışma, ustaca teistik çözümü savunan seçeneklerin, dikkatli bir incelemesini içerir. Bu konuda önyargılı olduğumu kabul ediyorum. Zira kendisi, eski bir öğrencimdir.

Bu tartışmaya önemli katkıda bulunanlardan birisi, İngiltere Kilisesi'nde rahip olarak atanan ve Cambridge Üniversitesi'nden emekli parçacık fiziği profesörü olan John Polkinghorne'dur (d. 1930). Başlangıç için bk. *The Polkinghorne Reader: Science, Faith, and the Search for Meaning*, (ed.) Thomas Jay Oord, (London: SPCK and West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010). En son yayınlanan kitabı, *Science and Religion in Quest of Truth*, (Londra: SPCK, 2011)'da dahil olmak üzere, bilim ve din arasındaki ilişki üzerine, birçok kitap kaleme almıştır. Ayrıca YouTube'da, onun tartışmalarına ve sunumlarına da bakabilirsiniz.

Max Tegmark'ın matematiksel Platonculuğu hakkında daha fazla bilgi için bk. *Our Mathematical Universe*, (New York: Alfred A. Knopf, 2014). Bu eser, başta fizik olmak üzere, oldukça ileri düzey bir kaynaktır.

3.6 Güncel Tartışmalar

3.6.1 Thomas Nagel

Buraya kadar nasıl bir özet sunabiliriz? Bana öyle geliyor ki belki de son sözü, Thomas Nagel'e vermemiz gerekebilir. Nagel, sadece bir argümanın mantığını takip etmedeki büyük

becerisi nedeniyle değil, aynı zamanda, argümanların olduğu yere kadar gitmesine izin verme konusundaki dürüstlüğü ve bütünlüğü nedeniyle dei uzun zamandır Amerika'nın en iyi filozoflarından birisi olmuştur. Kendisi, 1937 yılında, o zamanki adıyla Yugoslavya, Belgrad'da doğmuş, Harvard, Cornell ve Oxford Üniversitelerinde eğitim görmüştür. New York Üniversitesi'nde Felsefe ve Hukuk alanında, Fahri Profesördür ve 2016 yılındaki emekliliğine kadar, otuz beş yıl boyunca dersler vermiştir.

Nagel, halen evrimci bir ateisttir, ancak 2012 tarihli kitabı *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* ile pek çok kişiyi, özellikle de beni çok şaşırtmıştır:[133] Doğadaki bariz teleolojinin bir açıklaması olarak yaşamın kökeni ve evrimine dair Yeni Darwinci açıklama ("hikâye") hakkında şunları ifade eder:

> Burada eksik olan, bana göre, hikâyenin göz ardı edilemez bir doğruluk ihtimaline sahip olduğuna dair güvenilir bir argümandır. . . . Bilinenler göz önüne alındığında, çoğalabilen yaşam formlarının dünyada kendiliğinden, salt fizik ve kimya yasalarının işleyişi sayesinde meydana gelme ihtimali nedir? . . . Fiziksel rastlantı sonucu olarak, var olan organizmaları üretecek doğal seleksiyona imkân veren bir dizi uygun genetik mutasyonun gerçekleşmiş olma ihtimali nedir?...
>
> Dünya şaşırtıcı bir yerdir ve onu anlamak için gereken temel araçlara sahip olduğumuz fikri günümüzde Aristoteles'in zamanında olduğundan daha inandırıcı değildir. Sizi, beni ve geri kalan herkesi var etmiş olması dünyanın en şaşırtıcı yönüdür. Moleküler biyolojideki çağdaş araştırmalar hayatın kaynağı ve evrimiyle ilgili salt kimya ve fizik yasalarına

[133] Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, (Oxford: Oxford University Press, 2012). [Türkçesi: Thomas Nagel, Zihin ve Evren: Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış, (çev.) Özge Çağlar Aksoy, (İstanbul: Jaguar Kitap, 2015)]

> dayanan mekanik bir açıklamaya dair haklı şüphelere açık bir kapı bırakıyorsa, buna psikofiziksel indirgemeciliğin başarısızlığını da ekleyerek, doğa tarihinde mantıksal olarak mekanikten ziyade teleolojik bir düzenin oluşumu gibi farklı türde ilkelerin de söz konusu olduğu öne sürülebilir. Bu şüphelerin birçok kişiye şaşırtıcı ve kabul edilemez geleceğinin farkındayım, ancak bunun nedeni içinde bulunduğumuz kültürde neredeyse herkesin indirgemeci araştırma programını, bunun dışındakilerin bilim olmadığı gerekçesiyle kutsal ve dokunulmaz olarak görmeye zorlanmasıdır.[134]

Bu gerçekten de bir ateist için dikkate değer bir iddiadır. Nagel, ateist olarak kaldığı için daha da dikkat çekicidir. Henüz (en azından 2020 itibariyle) istediği her şeyi yapacak bir metafizik bulamamış olsa da teizm [onun için] bir seçenek değildir. [Çünkü şu seçenek], ona çok ad hoc argüman gibi görünmektedir; yani boşlukların Tanrısı çözümü. Nagel, sistemin, içsel olan ve yalnızca sistemi içeren tam bir açıklamasını ister, ancak [bu seçenek], bizi, evrenin sisteminin dışında kalan nihai bir açıklamaya zorlar.[135]

Halihazırda, onun içgüdülerinin doğru olduğunu düşünebiliriz. X, Y'den tamamen ayrı, Y ile ilgisiz ve tamamen farklı ise bu X, Y'nin açıklaması olamaz. Ancak bu teizm değil, steroidli deizm olur. Kozmolojik argüman tarafından tanımlandığı şekliyle Tanrı, sonsuz olsa bile ve tam da sonsuzluğu nedeniyle, nedensiz nedenler olarak her şeyle yakından ilişkilidir. Dahası, onun özellikleri de bizimkine benzerdir ve kemallerini onda bulurlar. Dolayısıyla, Tanrı'nın sonsuz varlık olarak sistemin ötesinde olduğu bir anlam vardır, ancak aynı zamanda amaçsal nedeni olarak sistemin açıklamasıdır ve

[134] Nagel, *Mind and Cosmos*, 6-7. Nagel, bu eserinde, bilinç, amaçlılık ve değere dayalı dikkatli argümanlar sunar, ancak biz sadece sonucu almakla yetindik. [Türkçesi: Thomas Nagel, Zihin ve Evren: Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış, (çev.) Özge Çağlar Aksoy, (İstanbul: Jaguar Kitap, 2015), s. 4-5.] Pasajın çevirisinde, bu eserden yararlanılmıştır. (Çev.)

[135] Bk. Nagel, Mind and Cosmos, 21-33.

bu nedenle de onunla yakından ilgilidir.[136] Elbette teleolojik argüman, buna izin verir.

Bununla birlikte Nagel, bize, teleolojiyi, açıklama gerektiren, ama mekanistik, fizikalist açıklamaya meydan okuyan bir biçimde sunmaktadır. Bu da, içinde yaşadığımız evreni, nihai olarak, geri kalanı olmaksızın açıklayan, yaratıcı bir zekayı savunmak için ihtiyacımız olan tek şeydir. Eğer doğa, onu idrak edebilen ve onu anlama eylemiyle, kendisinin bilincine varan zihinler doğuruyorsa, "dünyanın anlaşılabilirliği tesadüf değildir."[137]

Öyleyse, evrenimizin (ya da belki de çoklu evrenin) yapılandırılmasından sorumlu yaratıcı bir zekanın var olduğu sonucuna varmanın son derece makul olduğunu düşünebiliriz. Kabul etmek gerekir ki, bu Tanrı'yı tanımlamak açısından zayıf bir sonuçtur ve kesinlikle kendi olasılık hesaplamaları olan, diğer olası açıklamalarla birlikte tümevarımsal bir argümandır. Ancak diğer seçenekler, en iyi ihtimalle son derece ihmal edilebilir olasılıklara sahiptir. Dolayısıyla, kanıtların, bilme ayrıcalığına sahip olabileceğimiz yüce bir varlık olduğunu gerektirdiği konusunda, Hume ile aynı fikirde olmamız gerektiğini düşünebiliriz.

[136] Nagel'in bu konu hakkındaki tartışması *Mind and Cosmos* adlı kitabının 21-22. sayfalarında yer almaktadır. David Baggett'in Nagel'in problemini tartıştığı şu makale iyi bir yanıt niteliği taşır: "On Thomas Nagel's Rejection of Theism", *Harvard Theological Review*, 106, no. 2 (Nisan 2013), 227-38.

[137] Nagel, *Mind and Cosmos*, 17. Elliott Sober"n Nagel'e verdiği yanıtı, bir kenara not edelim: "Ending Science as We Know It", *Boston Review*, Kasım/Aralık 2012, https://bostonreview.net/archives/BR37.6 /elliott_sober_thomas_nagel_mind_cosmos.php.

4
Ahlak Argümanları

4.1 Erken Dönem Ahlaki Tasarım Argümanları

Ahlak argümanı, özgür irade gücüne sahip kişiler olarak, hayatlarımızı bir şekilde belirli kurallara, rehber ilkelere ya da diğer kişilerin bulunduğu topluma ve hatta çevremizdeki fiziksel dünyaya ilişkin önceliklere uygun olarak yaşamak zorunda olduğumuza dair algımızdan kaynaklanmaktadır. Bu algı, evrensel gibi görünmektedir. Elbette, kuralsız ve istedikleri gibi yaşamayı talep eden [insanlar] vardır. Ancak onlar bile, bunun kendi hakları olduğu, herkese ait olduğu ve ne kadar aşırı olursa olsun, burada bile bazı sınırlar olduğu konusunda ısrar edeceklerdir. Bunu yaparken de dolaylı olarak, ahlaki bir görevi kabul edeceklerdir.

Önceki iki argümanda olduğu gibi, bu argümanda da tartışma yaratan şey, bir açıklama arayışından ileri gelir. Bu durumda, esassında sorulması gereken iki soru vardır. Birincisi, yükümlülüğün kendisi nasıl açıklanmalıdır? Aksiyolojik değerlendirmelere yol açan metafiziksel ve epistemolojik koşullar nelerdir? Bu husus, bizi, özgür irade, sorumluluk, amaçsallık, değer biçme ve daha birçok konuya dahil eder.

İkinci olarak, eğer yükümlülükler gerçekse, hemen bunun kaynağı nedir sorusuyla karşı karşıya kalırız. Özgür kişiler, hangi gerekçeyle, belirli şekillerde davranmak ve yaşamakla yükümlüdür ve başka bazı yükümlülüklerden neden muaftırlar? Bizi, kim ya da ne yükümlü kılar? Böyle bir yetkiyi ne verebilir? Bu sorular, bizi, Tanrı'ya ilişkin önerilere götürür.

Burada endişe duymamız gereken şey, esas olarak bu so-

runlardan ikincisidir, ancak ilkinden de bütünüyle kaçınabilmemiz mümkün değildir. Bunun nedeni, kısmen, insanın gerçekte ne olduğu sorusuna verilecek farklı yanıtların, onlar üzerinde ne tür bir otoritenin uygun olacağını belirleyecek olmasıdır. Örneğin, günümüzde pek çok kişinin savunduğu gibi, insanlar, yalnızca deterministik bir bağlamda yaşayan, fiziksel, biyolojik organizmalar ise, fiziksel determinizmin bir bağı olarak evrim, yeterli bir otorite kaynağı olacaktır. Öte yandan, eğer insanlar özgür ve kendi eylemlerinden sorumlu iseler, açıkça zorunlu olan daha *yüksek* bir kişisel otorite olmalıdır. Bu hususta yine Tanrı'ya ilişkin önerilere yol açmaktadır.

4.1.1 Zenon

Ahlak argümanlarının hikâyesi Stoacılarla başlar. Onlar ahlak argümanlarını, teleolojik argümanların bir çeşidi olarak ele almışlardır. Evrensel bir Logos ya da Akıl üzerine yaptıkları vurgu, doğal fiziksel yasalar sistemini, bunları bilmemizi sağlayan insan aklının işlevsel tasarımını ve yaşamlarımızı yöneten doğal, sosyal ve ahlaki yasayı içerir. Dolayısıyla ahlaki yasanın kaynağını sormak, fiziksel yasanın kaynağını sormakla yakından ilişkilidir. Zira her ikisi de, yasanın kaynağını sormanın bir parçasıdır. Doğal hukuk terimini, her ikisini de kapsayacak şekilde kullanmaya başlamamızda, tam olarak bu nedenledir.

Bu, ahlak/teleolojik argümanların ilki, Stoacı okulun kurucusu olan Kıbrıslı Zenon'dan (yaklaşık MÖ. 335-yaklaşık 263) gelir. Kıbrıs'ta doğmuş ve zengin bir tüccar olmuş, ancak bir gemi kazası geçirdikten sonra Atina'ya taşınmış ve Logos'a göre ya da bugün söylediğimiz gibi, basit ve doğal bir şekilde yaşama hedefini takip ederek, çileci hayat sürdürmüştür.

Kendisi, erken dönem Yunan Stoacıları hakkında bildiklerimizin çoğunun kaynağı olduğu için, Sextus Empiricus'a (yaklaşık MS. 160-210) güvenebiliriz. Aşağıda yazılanları,

genel olarak Stoacılara atfeder[1] ve ayrıca kutsallık ya da dindarlık temelinde, benzer bir argüman sunar:

> Öyleyse Stoacılar neden insanların birbirleriyle ve Tanrılarla belirli bir adil ilişki ve bağlantı içinde olduğunu iddia ederler?... Çünkü biz, birbirimize ve Tanrılara uzanan akla sahibizdir. Oysa akıldışı hayvanlar bundan pay almadıkları için, bize karşı hiçbir adalet ilişkisine sahip olmayacaklardır. Kaldı ki, eğer adalet, insanlar ile insanlar arasında ve insanlar ile Tanrılar arasında, belirli bir paydaşlık nedeniyle tasavvur ediliyorsa ve eğer Tanrılar yoksa, bundan dolayı adaletin de var olmadığı sonucu çıkarılmalıdır. Ama adalet vardır ve bu nedenle Tanrıların da var olduğunu söylememiz gerekir.[2]

Zenon'un kendisinin şu kısa versiyonu sunduğu söylenir: "Kişi, Tanrıları makul bir şekilde onurlandırabilir, ancak var olmayanları makul bir şekilde onurlandıramaz. Dolayısıyla Tanrılar vardır."[3]

Elbette bu argümanların hepsinin genel biçimi şu şekildedir: Tanrı yoksa ahlak da (belirli bir biçimde) yoktur, ahlak vardır, o hâlde Tanrı da vardır. Bu husus, genellikle *prolepsis* olarak adlandırılan, bir tür saçmalığa indirgeme argümanıdır.[4] Burada kritik olan şey, Zenon ile başlayan Stoacıların, Tanrı(lar)a atfedilmesi gereken evrensel düzenin, ahlaki bir düzeni de içerdiği anlayışıdır. Dolayısıyla ahlaki bir düzenin varlığı da Tanrı'nın varlığını gerektirir.

Bu açıklamalara eklenmesi gereken çok şey olduğu açıktır.

[1] Sextus, Hrisippos ve Kleanthes'teki benzer prolepsis argümanlarına atıfta bulunur. Epictetus, *Enchiridion*, (MS. 125) c. 31. Prolepsis argüman, konuşmacının, kendi argümanına itiraz ettiği ve ardından hemen cevap verdiği bir konuşma şeklidir. Konuçmacı, bunu yaparak, olası karşı argümanları, dinleyiciler onları dile getirmeden önce ele alarak argümanını güçlendirmeye çalışır. (Çev.)

[2] Sextus Empiricus, *Against the Physicists*, (çev.) R. G. Bury, Loeb Classical Library, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 1.131, s. 71.

[3] Sextus Empiricus, *Against the Physicists*, 1.133, s. 73.

[4] Bir savın karşıtının mümkün olmadığını gösterilirse, o savın geçerli olduğu kabul edilir. (Çev.)

Zira burada ahlaki değerlerin alternatif kaynakları hakkında gerçek bir tartışma yoktur, ancak kaynağın bir akıl olması gerektiği konusunda açık bir fikir vardır. Bu husus, doğalcı materyalist kaynakları ortadan kaldırmaktadır. Değerlerin nesnelliğine dair herhangi bir argüman da sunulmamaktadır, ancak elbette bu argüman, genel olarak doğal düzenin nesnelliğine dair argümanın içinde yer almaktadır.

4.1.2 Marcus Aurelius

İyi imparator Marcus Aurelius ile daha önce tanışmıştık. *Meditasyonlar* adlı eseri daha sonraki Roma Stoacılığının en önemli örneğidir. Bu eserde, ahlaki akıl yürütmenin genel teleolojik tipte bir argümana dahil edildiği birkaç yer vardır. Ancak aşağıdaki bölümde bu tür bir akıl yürütme Logos için bir argüman olarak kendi başına ortaya çıkmaktadır. Hiçbir şey, hiçbir şeyden gelmez ve akıl yalnızca akıldan gelir.

> Eğer aklımız ortaksa, rasyonel varlıklar olduğumuz akıl da ortaktır; eğer böyleyse, bize ne yapacağımızı ve ne yapmayacağımızı emreden akıl da ortaktır. Durum böyleyse, ortak bir hukuk da vardır ve bu nedenle de siyasi topluluğun üyeleri ve birer vatandaşlarızdır. Dolayısıyla dünya, bir bakıma bir devlettir. Zira bütün insan ırkının, hangi ortak siyasi topluluğun üyesi olduğunu kim söyleyebilir? Dahası buradan, bu ortak siyasi topluluktan, bizim entelektüel gücümüz, muhakeme gücümüz ve hukuk kapasitemiz de gelir; ya da öyle değilse bunlar nereden gelir? Nasıl ki dünyevi parçam bana belirli bir topraktan, sulu olan başka bir elementten, sıcak ve ateşli olan da kendine özgü bir kaynaktan verilmişse (çünkü hiçbir şey hiçbir şey olmayandan çıkmaz, hiçbir şey de var olmayana geri dönmez), entelektüel parçam da bir kaynaktan gelir.[5]

[5] Marcus Aurelius, *Meditations*, (çev.) George Long (1862; repr., New York:

Bu pasajda, tartışmanın ortak yönlerinin ortaya çıkmaya başladığını görebiliriz. Kendimizi, birlikte yaşamamızı sağlayan ahlaki kurallara sahip, sosyal-politik grupların üyeleri olarak buluyoruz. Ancak bu bir akli meseledir, yani basitçe neden olunan bir davranış değildir. Dolayısıyla bu tür bir ahlaki sosyal muhakemeyi nasıl edindiğimizi kendimize sormamız gerekir. Buna göre, bu maddi bir nedensellikten gelemeyeceği gibi, hiçlikten de gelemeyeceğine göre, ancak daha büyük bir akıldan gelmiş olabilir.

Kabul etmek gerekir ki, burada, sonsuz bir kaynağı savunan hiçbir şey yoktur, ancak bu kaynağın, bütün insan varlıkları da dahil olmak üzere, biz insanların ötesinde bir şey olduğu açıktır. Dahası, insan kişilerini anlamak ve onlarla ilişki kurmak için, yeterli kişiliğe sahip bir şey olmalı ve daha da ötesi, bütün insan ırkı için, ahlaki gereklilikler (yani yükümlülükler) belirleme yetkisine sahip bir şey de olmalıdır. Nihayetinde, bu argümanın özü de budur; yani, ahlaki yükümlülüğün kaynağı kişiliğe sahip olmalıdır. Logos, insanlardan oluşan toplumu anlamak, öngörmek, organize etmek ve düzenlemek için yeterli ahlaki zekaya sahip olmalıdır. Bu husus, yine de her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her şeye kadir bir özgür insan Tanrısına doğru atılmış bir adımdır ama çok büyük bir adım değildir.

4.1.3 Marcus Minucius Felix

Marcus Minucius Felix hakkında, doğum tarihleri de dahil olmak üzere, neredeyse hiçbir şey bilmemekle birlikte, muhtemelen 260 civarında ölmüş olduğunu söyleyebiliriz. O, bu konu hakkında kısa ama erken bir Hıristiyan örneğini bize sunmuştur. Onunla ilgili bildiğimiz tek şey, Kuzey Afrika'da bulunan bugünkü Cezayir bölgesinde bir Berberi olduğu ve

Washington Square Press, 1964), 4.4, ss. 22-23.

Roma'da avukatlık yaptığıdır. Ancak Octavius olarak anılan yazılarından, aslında bir Hıristiyan ile pagan bir filozof arasında geçen bir diyalog olan şu paragrafa sahibizdir:

> Bir eve girdiğinizi ve her şeyi derli toplu, düzenli ve bakımlı bulduğunuzu varsayın. Hüç şüphe yok ki bu evin bir efendisi olduğunu ve bu efendinin eşyalarından çok daha iyi biri olduğunu düşünebilirsiniz. Evrenin bu evinde, gökte ve yerde öngörü, düzen ve yasanın izlerini gördüğünüzde, evrenin efendisi ve yazarının; yıldızların kendisinden ya da bütün dünyanın herhangi bir bölümünden daha adil olduğunu varsaymaz mısınız?[6]

Teistler, Minucius'un burada söylediği gibi, doğal tarih, fiziksel tasarım ve ahlak yasasını içeren bir doğal yasa fikrini Stoacılarla paylaşırlar. O hâlde argümanların oldukça benzer görünmesi sürpriz değildir.

4.1.4 Thomas Aquinas'ın Dördüncü Yolu

Thomas Aquinas'ın *Summa theologiae* (1265-1274 yılları arasında yazılmıştır) adlı eserinde yer alan Beş Yol'un dördüncüsü genellikle ahlak argümanının erken bir formu olarak kabul edilir. Halihazırda bu beş yolun da, olumsallığın kendisini, bize kanıtladığı yollara dayandığının açık olduğunu söyleyebilirim.[7] Dördüncü yolda, olumsallığın, gözlemlediğimiz şeylerin çeşitli özelliklerde derecelere sahip olduğu gerçeğiyle kanıtlandığını görürüz. Bazı şeyler ve olaylar, diğerlerinden daha sıcaktır, bazıları daha büyük ya da daha küçüktür, daha sarı ya da daha mavidir, vb. Bu derece seviyeleri sınırlamayı

Minucius Felix, *Octavius*, 18, (çev.) Robert Ernest Wallis, *Ante-Nicene Fathers* içinde, vol. 4, (ed.) Alexander Roberts, James Donaldson, ve A. Cleveland Coxe, (Buffalo, NY: Christian Literature, 1885).

Benim şu makaleme bakabilirsiniz: "A Fourth Way to Prove God's Existence", *Revisiting Aquinas' Proofs for the Existence of God* içinde, (ed.) Robert Arp (Leiden: Brill, 2016), 147-72.

ifade etmenin bir yoludur. A ve B'nin her ikisi de F'liklerinde sınırlı olmadıkça A, B'den daha F olamaz. Öyleyse sınırlama olumsallıktır.

Bununla birlikte, söz konusu özelliğin "iyilik" olduğu özel bir durumda, burada ahlak argümanıyla bir bağlantı varmış gibi görünür. Thomas'ın argümanını kıyas formuna koyarsak ve dikkate alınacak özellik olarak "iyi"yi eklersek, şu argümanı elde ederiz:

(1) Şeylerin derece derece özelliklere sahip olduğu görülebilir.

(2) Bunlar arasında daha çok ve daha az iyi ve bu türden diğer özellikler vardır.

(3) En fazla olan bir şeye farklı şekillerde benzediklerine göre, farklı şeyler hakkında daha fazla ve daha az şey söylenir.

(4) Bu nedenle en iyi olan bir şey vardır.

(5) Ancak herhangi bir türde en fazla olduğu söylenen şey, o türdeki tüm şeylerin nedenidir.

(6) Dolayısıyla bütün varlıkların iyiliğinin nedeni olan bir şey vardır ve bu bizim istediğimiz bir özelliktir.

(7) Bu şeyin Tanrı olduğunu söyleyebiliriz.[8]

Kısaca Thomas, (bazı) nesneler ve eylemler farklı derecelerde iyiliğe sahip olduğundan, bunların ölçüldüğü maksimal iyilikte bir şey olması gerektiğini ve dolayısıyla bunların olumsal iyilik derecelerine *neden* olan bir şey olduğunu savunur. Öyleyse maksimal iyiliğe sahip bir şey vardır.

Bu argüman, büyük ölçüde Aristoteles metafiziğine dayanmaktadır. Özellikle iyilik kavramı, genel olarak varlığın kendisinin çağrışımsal bir özelliği olarak anlaşılmalıdır.[9] Var olmak iyi olmaktır, yani bir şey için "iyi" olmak budur diye-

[8] Bu argüman, şu makalemde bulunan çevirime dayanmaktadır: Beck, "A Fourth Way", s. 148-49.

[9] Esasında bunlar, ayrı özellikler değil, bir özellik olarak "varlığın" yan anlamlarıdır. Thomas, bunları, aşkın özellikler olarak adlandırır; yani, onlar sadece var olmaları nedeniyle bütün mümkün tözlerin özelliklerilerdir.

biliriz. Bir şeyin var olması, onun belirli tanımlayıcı nedensel özelliklere sahip olması demektir ve bunlar da ona belirli güçler, kapasiteler ve yükümlülükler verir. Dolayısıyla her şey iyidir, ancak kişilerde, kendilerini oldukları şey yapan özgür iradeye sahip olduklarından, bu genel özellik *ahlaki iyilik* haline gelir. Dolayısıyla maksimal iyilik maksimal ahlaki iyiliği de içerir. Thomas'a göre maksimum iyilik, sonsuz iyiliktir ve bu nedenle Tanrı olmalıdır.

Hiç şüphe yok ki bu argüman, en iyi ihtimalle çoğu insana, tuhaf ve dolambaçlı bir argümanmış gibi görünmektedir. Bu husus, anlaşılabilir bir şeydir. Zira Aristoteles metafiziğini kabul etmediğiniz sürece, bunun pek bir anlamı olmayacaktır. Ancak biz, bu metafiziğin, sağduyu ile uyumlu olduğunu ve argümanın oldukça sağlam olduğunu düşünebiliriz.[10] Dolayısıyla, daha geniş bir anlamda, bunu bir ahlak argümanı olarak düşünebiliriz, ancak bu argüman, ahlak argümanının büyük hikâyesinde, kesinlikle çok az rol oynayacaktır.

İleri Okumalar

Stoacı argümanlar hakkında tekrar için bk. Myrto Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of God*, (Atina: National and Capodistrian University of Athens, 1976).

Thomas'ın dördüncü yolu hakkında daha fazla kaynak için şu kitabın kaynakça kısmına bk. "A Fourth Way to Prove God's Existence", *Revisiting Aquinas' Proofs for the Existence of God* içinde, (ed.) Robert Arpi (Leiden: Brill, 2016), 147-72.

[10] Bu noktayı "A Fourth Way" başlıklı makalemde çok daha uzun bir şekilde tartışmıştım. Bk. s. 168-71.

4.2 Kant'ın Pratik Akıl Argümanı

Immanuel Kant (1724-1804), Pietist[11] hareketten büyük ölçüde etkilenen kuzey Alman bir ailede doğmuş. Başlangıçta Hıristiyanlığın bu muhafazakar ve edebi yorumunu reddetmiş ve bunu, dinin genel olarak özerklik ve deneyimle tanımlandığı, çok özel ve içsel bir anlayışla değiştirmiştir. Bu yeniden tasavvur edilen Hıristiyanlık, 1793 tarihli *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserinde özetlenmiştir. Klasik Hıristiyan doktrinlerinin tümü buradadır (düşüş, günah ve kurtuluş, cennet ve cehennem), ama artık bunlara özerklik merceğinden bakılmaktadır. Buna göre Mesih, benim irademi ve yaşamımı değiştirmez; vasiyetimi, ancak ben değiştirebilirim. Aslında daha doğrusu irademi ancak benim iradem değiştirebilir.

Bu sözlerde, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarındaki teolojik liberalizmin ve aynı zamanda teistik varoluşçuluğun kökenlerini buluruz. Din, benim, kendimde ve kendim için yaptığım şeydir. Hâlâ dindar olan Kant için Mesih nihai olarak tarihsel bir örnektir. Ancak liberalizm için İsa, tarihsel gerçekliği olmayan salt bir ideale daha da indirgenmiştir. Yine de Kant, Mesih hakkındaki temel inançlarını muhafaza eder ve 1788 yılında yayımlanan *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli eserinde, özgür iradeyi, ölümsüzlüğü ve Tanrı'yı neden ve nasıl kabul etmemiz gerektiğini göstererek, Hıristiyanlık için felsefi bir zemin hazırlar. Şimdi, bu argümana bakabiliriz:

> Mutluluk, dünyada us taşıyan bir varlığa özgü varoluşun bütünü içinde, her olayın kendi işlek ve istencine uygun giden, durumudur. Öte yandan mutluluk, yine bu varlığın bütün amaç ve istencine özgü en temel belirleme nedeninin doğayla uyumuna dayanır. Ahlak yasası, bir özgürlük yasası olarak, doğadan ve doğanın (güdüler olarak) istek

[11] Erken modern dönemde Avrupa'da kiliseye, otoriteye farklı tavırlarla biçimlenen bir akımdır. Devlet kiliseleri ile yolunu tümüyle ayırmamıştır. Pietizm sözcüğü önceleri bir aşağılama olarak kullanılmasına rağmen, kendileri tarafından olumlu anlamda kullanılmaya başlanmıştır. (Çev.)

duyma yetimize uygunluğundan büsbütün bağımsız kalması gereken belirleme nedenleri aracılığıyla buyurur. Ancak dünyada eylemde bulunan us taşıyan varlık, bu dünyanın ve doğanın nedeni değildir. Bundan dolayı ahlak yasasında; ahlaklılıkla dünyanın bir bölümü olan, bu yüzden de dünyaya bağlı bulunan, bir varlığın ahlaklılıkla oranlı mutluluğu arasında zorunlu bir ilişki kurmayı gerektiren neden yoktur. Bu varlık, dünyaya bağımlı olması yüzünden, istenci dolayısıyla doğanın nedeni olamadığı gibi yalnızca kendi gücüne dayanarak; mutluluğu konusunda, yine kendi pratik ilkeleriyle doğayı sürekli bir uyuma kavuşturamaz. Öte yandan salt usun pratik ödevinde, açıkçası en yüksek iyiye yönelik zorunlu çabada, şöyle bir bağlamın koyut niteliğinde ortaya konuşu da zorunludur: En yüksek iyiyi (ahlaklılığı zorunlu olan) geliştirmeye çalışma gereğindeyiz. Böylece, mutlulukla ahlaklılık arasındaki eksiksiz uygunluğun temelini içeren; doğadan ayrı bir doğa varlığının bütününe değgin bir bağlamın nedeni koyut olarak ortaya konur. Ancak bu en üst neden, doğanın yalnızca us taşıyan varlıklarına özgü bir yasaya uygunluğun değil, tersine bu varlıkların bu yasayı istencin en üst belirleme nedeni diye ileri sürmeleri durumunda, doğanın bir yasa tasarımına uygunluğunun temelini de kapsar. Öyleyse bu, yalnızca biçim yönünden yasaya uygunluk değil, ahlakı eyleme geçiren bir neden olarak ahlaklılığa da, ahlaka özgü amaca da uygundur. Öyleyse dünyada en yüksek iyi; doğanın ahlaka özgü amaca uygun nedenselliği olan, en üst bir nedeni diye be nimsenirse olanaklıdır. İmdi, yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunan bir varlık, arılığı olan (us taşıyan bir varlık) demektir. Bu yasaların tasarımına göre böyle bir anlığın nedenselliği ise bu varlığın istencidir. Öyleyse en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, arılık ve istenç aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da yaratıcısı) olan bir varlık, açıkçası tanrıdır. Sonuç olarak, ortaya konmuş en yüksek iyinin (en iyi dünyanın) olanağına özgü koyut, beri yandan

> en yüksek kökensel bir iyinin gerçekliğinin, açıkçası tanrı varlığının da koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirmek bizim için ödevdir; bundan dolayı bu en yüksek iyinin olanağını varsaymak da yalnızca bir yetki değil, bir gereksinme olarak ödevle bağlantılı zorunluluktur. Bu en yüksek, ancak tanrının varoluşu koşuluna dayanır, bunun varsayımı ödeve sımsıkı bağlıdır, bu da tanrı varlığını benimsemenin ablak yönünden zorunlu olması demektir.[12]

Bu pasaj, oldukça ilginç bir argümanı içerisinde bulundurur. Aslında pek çok kişi bunun tam anlamıyla bir argüman olmadığını, daha ziyade bir varsayım olduğunu düşünmektedir. Şunun gibi: (1) Ahlaki bir görev olduğu ve (2) yapmamız gereken şeyi özgürce yapabileceğimiz ve (3) dahası, ahlaki görevimizi bu hayatta tamamlayamayacağımız göz önüne alındığında, (4) ölümden sonra bir yaşam olduğu mantıklıdır ya da varsaymamız gerekir. Yani, özgürce erdeme ulaşarak tam mutluluğu bulacağımız bir tür cennet vardır. Son olarak, ahlaki yaşamın tüm bu düzeni, (5) tüm bunları gerçekleştirebilecek bir Tanrı'nın var olmasını gerektirir.

Pratik akıl yürütme, bizim için bu şekilde işler. Mevcut durumda, bu argümanı, yararlı ve inandırıcı bir argümana dönüştürmek için, geriye iki sorun kalıyor. Neden ahlakla başlamamız gerektiğini bilmemiz ve bunun Tanrı ile bağlantısını daha açık bir şekilde görmemiz gerekir.

Kant için, ahlaki ödevleri ortaya koyan bir argümana gerçekten ihtiyaç yoktur. Sağduyulu akıl, bunu kategorik zorunluluk olarak adlandırdığı biçimde ortaya koyar. Duyusal verilerimizin birleştiricisi ve anlamlandırıcısı olarak hareket eden akıl, bize her zaman evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceğimiz kurala uygun hareket etmemiz gerektiğini söyler. Çelişkiye düşmeden evrensel (herkesin yaptığı) bir

[12] Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*, 1.2.5, (çev.) Thomas Abbott, (London: Longmans, Green, 1898). [Türkçesi: Immanuel Kant, Pratik Usun Eleştirisi, (çev.) Zeki Eyuboğlu, (İstanbul: Say Yayınları, 2001), s. 169-170.] Alıntılanan pasaj, bu eserden alınmıştır. (Çev.)

kılavuza dönüştürülebilen her eylem, ahlaki bir görevdir. Bu şekilde kategorik zorunluluk, bize, ahlaki ödevlerin veya ahlaki mutlakların bir listesini verir. Nesnel ahlak için başka bir argümana da gerek yoktur.

Halihazırda, buradan Tanrı'ya ilerleyen mantık yolu, oldukça dolambaçlıdır. Kant, bunu yukarıdaki pasajda özetlemiştir. Nihayetinde, bizi bu yolda ilerleten şey, dünyamızın, ama özellikle de gelecekteki cennet de dahil olmak üzere tarihin, yalnızca Tanrı'nın sağlayabileceği büyük bir tasarımını gerektiren mutluluk bağlantısıdır. Burada, evrensel bir Logos'a ya da doğal bir yasaya ve oradan da büyük bir Tasarımcıdaki kaynağına olan bağlantılar hâlâ belirgindir. O, hâlâ Paley ve Hume'un takdir edeceği türden teleolojik imalara sahiptir.

Fakat genel olarak bu argüman ne o zamanlarda ne de bugünlerde fazla ilgi görmemiştir. Argüman boyunca öne sürülen çok fazla varsayım vardır ve bunların birçoğunu, ateistlerin kabul etmesi mümkün bile değildir. Yine de çoğu insan için, varsayımların ve iç mantıksal bağlantıların iyi bir anlam ifade ettiğini ve makul bir argüman oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kant'ın argümanı, en azından Hıristiyan, Yahudi ve İslam teolojileriyle uyumlu olarak, teistik bir ahlakın iç tutarlılığını göstermektedir.

İleri Okumalar

Aklın işlevi ve özellikle pratik akıl söz konusu olduğunda Kant'ı yorumlamak oldukça zordur ve dahası bu konu hakkındaki mevcut literatürün sonu yoktur. İleri düzey öğrenciler için bk. Onora O'Neill, Constructing Authorities: Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015). Yeni başlayanlar için bk. Garrath Williams, "Kant's Account of Reason", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, (ed.) yaz 2018

baskısı, https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant-reason/.

Kant'ın Tanrı hakkındaki görüşü ve argümanları hakkında nitelikli bir genel kaynak için bk. Peter Byrne, *Kant on God*, (Aldershot, Birleşik Krallık: Ashgate, 2007). Gordon Michalson, *Kant and the Problem of God*, (Oxford: Blackwell, 1999).

4.3 On Dokuzuncu Yüzyıl Ahlak Argümanları

Kant'ın argümanının ardından, öncelikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, ancak yirminci yüzyılda da devam eden yeni ve benzersiz bir ahlaki tartışma tarzı ortaya çıkmıştır. Bu üslup, dönemin hakim felsefi idealizmine çok şey borçludur. Eğer postmodernizm aslında "post-" gibi bir şeyse, o da tam olarak şudur: İnsan aklının yüce olduğu, doğanın (yani fiziksel dünyanın) fethedilmesi gerektiği ve bunun sonucunun barış, refah, evrensel ahlak ve insan onurunun egemen olduğu bir dünya olacağı şeklindeki temel fikirler bütünüdür. Halen taraftarları olan bu dünya görüşü, genellikle hümanizm olarak adlandırılır.

İki olay, bu ahlaki moderniteyi dize getirmş olsa bile, ancak postmodernler, nihayet ona (hak ettiği) darbeyi vurmadan önce, bu süreç elli yıl daha devam etmiştir. Bunlardan en önemlisi, tüm savaşları sona erdiren sözde savaş olan Birinci Dünya Savaşı'dır. Ancak birkaç yıl önce, bizim için hâlâ saplantılı bir büyüleyiciliğe sahip olan ilk yıkıcı olay meydana gelmiştir: Titanik'in batışı. Dönemin idealizmi, ertesi sabah *Wall Street Journal*'ın manşetinde ifade edilmiştir. Hâlâ taraftarları olan bu dünya görüşüne, genellikle hümanizm denir.

> İnsan düşüncesi yavaş ama emin adımlarla, Doğanın büyük ölçüde hesaplanamaz güçlerini etkisiz hale getiriyor. . . . Ancak önemli olan nokta, onun batmamış olmasıdır.
>
> İnsan, yavaş ama istikrarlı bir şekilde, Doğanın yıkıcı güçlerini düzene ve faydaya sokmaktadır. Prensip olarak havayı

> fethetmiştir; yıldırımları arabasına koşmuştur ve kataraktlar onun iradesine itaat etmektedir.
>
> İnsan, yeryüzündeki en zayıf ve en korkunç yaratıktır. . . . Ama kafasının içinde ilahi bir ruh vardır ve evrendeki en büyük güç olan düşünceyle doğal engelleri aşar.[13]

Genel olarak insan aklı, ama merkezi olarak ahlaki doğamız hakkındaki bu inanılmaz iyimserlik, felsefede yerini, ahlaki düşünceyi yasaklayan ve onun yerine duygusal ahlak açıklamalarını koyan katı bir empirizme bırakacaktır. Ancak şimdilik, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına geri dönelim ve Kant sonrası idealizmin ahlak argümanını nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalışalım.

Bunu izleyen argümanların hepsi, genel karakterleri itibariyle, Kant'a ve onunla birlikte Hume'a çok şey borçludurlar. İlk olarak, en azından geniş anlamda Kantçı anlamda *empiriktirler*. Yani, ahlak yasası hakkındaki bilgimizin temelini, ortak insani deneyimimizde bulurlar. İkincisi, *özneldirler*. Deneyim temeli içseldir, özeldir, bireyseldir ve yine de hepimizin kolaylıkla tüm insanlar için ortak olduğunu ve bu anlamda gözlemlenebilir olduğunu kabul ettiğimiz bir kaynaktır. Özünde, bu dönemi Kantçı gündemin bir çalışması olarak düşünebiliriz. Ama argümanlarda gözlemlerden çıkarılan empirik öncüller olsa da, daha standart bir tümdengelimsel argüman formundadırlar.

4.3.1 John Henry Newman

Anglikan bir rahipken Katolikliğe geçen, kardinal olan ve ardından 2019'da kanonlaştırılan John Henry Newman (1801-1890), din değiştirene kadar Oxford'da öğretmenlik yapmış ve daha sonra şu anda Dublin'de bulunan University

[13] "Nature and Human Thought" *The Wall Street Journal* içinde, vol. LIX, no. 88, s. 1, Nisan 16, 1912.

College'in kurucu rektörü olmuştur. Yirmi yıllık bir çalışmanın ardından tamamlanan 1870 tarihli *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Newman'ın yirmi yıl boyunca üzerinde çalıştığı, inancın doğası ve epistemolojisi üzerine bir çalışmadır.

> Din konusundaki en büyük akıl hocamız . . . Vicdanımızdır. Vicdan kişisel bir rehberdir ve onu kendim kullanmak zorunda olduğum için kullanırım. Zira kendi aklımdan başka bir akılla düşünmem, bir başkasının ciğerleriyle nefes almam kadar mümkündür. Vicdan, bana diğer tüm bilgi araçlarından daha yakındır. Dahası, bana verildiği gibi, başkalarına da verilir; ve her birey tarafından kendi göğsünde taşındığı ve kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için, bireysel olarak kendisi için en önemli olan bilginin her birine ayrı ayrı iletilmesi için uyarlanmıştır. . . .Vicdan da, bize sadece Tanrı'nın var olduğunu değil, aynı zamanda ne olduğunu da öğretir; yani, ibadet nesnesi olarak zihne, O'nun gerçek bir imgesini sağlar ve O'nun kuralı olarak bize doğru ve yanlışın bir kuralını ve ahlaki görevlerin bir kodunu verir. Ayrıca, öyle bir yapıya sahiptir ki, eğer itaat edilirse, emirlerinde daha açık, kapsamlarında daha geniş olur ve ilk öğretilerinin tesadüfi zayıflığını düzeltir ve tamamlar. O hâlde vicdan, rehberimiz olarak düşünüldüğünde, görevi için tam olarak donatılmıştır. . . . Burada soyut sorularla ilgilenmiyorum.
>
> Öyleyse Vicdan, onun aracılığıyla algıladığımız Efendi hakkında bize pek çok şey önerir, ama onun en önemli öğretisi ve en temel ve ayırt edici gerçeği, O'nun bizim Yargıcımız olduğudur. Sonuç olarak, O'nu önümüze getirdiği ve diğer tüm Sıfatları tabi kıldığı özel Sıfat adalettir; ödüllendirici adalettir. Verdiği bilgilerden, Yüce Olan'ı öncelikle Bilgelik, Bilgi, Güç, İyilikseverlik Tanrısı olarak değil, Yargı ve Adalet Tanrısı olarak; sadece suçlunun iyiliği için değil, kendi içinde iyi bir amaç olarak ve bir yönetim ilkesi olarak suçlunun suçunun cezasını çekmesini emreden Biri olarak düşün-

meyi öğreniriz. Eğer bize İlahi Aklın özellikleri hakkında bir şey söylüyorsa, kesinlikle şunu söylemektedir: Kusurlarımızın bize emredilen görevleri yerine getirmemizden çok daha sık ve önemli olduğunu ve bu noktanın kendimiz tarafından tamamen farkında olduğumuzu göz önünde bulundursak, Yüce Tanrı'nın Doğa tarafından bize sunulduğu görünümün (bir benzetme kullanırsak) bize kızgın ve kötülükle tehdit eden Biri olduğu sonucuna varırız. Dolayısıyla bunun etkisi dinsel zihni zorlamak ve üzmektir ve ister maddi evrende isterse aklın yarattıklarında olsun, duygulanımların kullanılmasından ve güzelliğin algılanmasından elde edilebilecek zevkle tezat oluşturur.[14]

Böylelikle, bizi, Tanrı'nın gerçekliğini tanımaya zorlayan temel kanıt, içsel, öznel bir deneyim olarak vicdandır. Neden bu içsel olguların herhangi bir kanıt statüsüne sahip olduğunu düşünelim? Neden ona nesnellik atfedelim? Newman bununla ilgili olarak iki gerekçe öne sürer. Birincisi, tüm insanlar bunu paylaşır. Duygulara, örneğin korkuya ya da çekime nesnellik atfederiz, çünkü bunlar hepimiz için paylaşılan deneyimlerdir. İkincisi, vicdan, yalnızca öznel bir duygu değildir, gerçek dünyamızda nesnel görevler olarak bildiğimiz ahlak yasasına bağlıdır. Dolayısıyla vicdan, ortak bir ahlak yasasına ilişkin, ortak insani deneyimimizle bağlantılıdır.[15]

Dahası Newman, daha önce, yükümlülük bilgimizi, dış dünya bilgimizle karşılaştırmıştır. Nesnelliğe bağlanan sadece içerik değildir; asıl epistemik süreç, gerçek dünya hakkında bilgi toplarken, normal duyusal aygıtımızla paralellik gösterir. İfade etmiş olduğu gibi, bu soyut bir argüman değildir!

[14] John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, (London: Burns, Oates, 1874), 389-91.

[15] Böylelikle Newman, vicdanı, Freud öncesi ve aynı zamanda standart Katolik *con* (berabeinde) *scientia* (bilgi) anlamında düşünür. Bu durum, nesnel ahlaki gerçeklikle bir anlaşmadır. Örneğin Luther'de (Almanca: *Gewissen*) ve Amerikan Kurucu Babalarının "vicdan özgürlüğü" kavramında sahip olduğu anlamdır.

Hiç şüphesiz Kantçı kökleri burada kendini gösterir, ancak Newman'ın argümanı şu şekildedir:

> Teistlerin savunduğu şekliyle Tanrı düşüncesi, O'nun varlığının herhangi bir duyulur fenomenle içgüdüsel olarak ilişkilendirilmesiyle kazanılmaz, ancak duyuların yaratılışla ilgili olarak doğrudan yerine getirdiği görev, Yaratıcı ile ilgili olarak bazı zihinsel fenomenlerimize dolaylı olarak yüklenir. Bu olgular, ahlaki yükümlülük duygusunda bulunur. Nasıl ki duyuların ötesinde bir şeye dair belirli örneklerde hareket eden çok sayıda içgüdüsel algıdan, dışsal bir dünya kavramını genelleştirir ve sonra bu dünyayı başladığımız belirli olgularda ve bu olgulara göre resmedersek, vicdanın imalarını tanımlayan algılama gücünden ... Yüce bir Yönetici ve Yargıç kavramına doğru ilerleriz.[16]

Tanrıyla olan son bağlantı, burada daha önce Stoacılarda gördüğümüz mantıkla sağlanır. Basitçe söylemek gerekirse, sadece zihinler ahlaki yargılarda bulunur ve bu bizden biri olamaz, çünkü "o", hepimizi yargılar. Öyleyse yüce bir Yargıç olmalıdır. Newman'ın argümanında yeni olan şey, sonucun, bize Tanrı'nın doğası hakkında söylediklerdir. Bize, onun öfkeli yanını gösterir! Korkuya neden olur, sıkıntı ve üzüntü verir. Kötülük ve ceza ile tehdit eder. Stoacılar ve belki de Kant için, çıkarımın yarı teleolojik modeli huşu ve merak yaratmıştır, ancak Newman için durum böyle değildir. Bana öyle geliyor ki Tanrı'nın kişisel doğası hakkında bildiklerimize yeni bir boyut kattığı için önemli olan şey, biraz farklı türde bir ahlaki argümanın göstergesidir.

4.3.2 Hastings Rashdall

Henry Sidgwick (1838-1900)'in kendisi, bir ahlak argümanı formüle etmemiş olsa da, kendisinden sonra gelen

[16] Newman, *Grammar of Assent*, 102-3.

neredeyse yüz yıl boyunca gelecek olan idealist argümanların tonunu belirleyen oldukça etkili *The Methods of Ethics* (1874) kitabının yazarıdır. O, Cambridge Üniversitesi'nde evrensel faydacı bir filozof ve ekonomist olarak sezgisel ve sağduyulu ahlaki ilkeleri savunmuştur. Onun iddiası, görev ve mutluluğun büyük ölçüde örtüştüğü ve bunun ilahi bir faaliyetin sonucu olması gerektiğiydi, ancak bu sonuç, felsefenin uygun alanına girmiyordu. Bu akıl yürütme çizgisini tamamlamak ve argümanları tam anlamıyla formüle etmek, felsefi mirasçılarına düşmüştür.

Ortaçağ üniversitelerinin önemli bir tarihçisi olan Hastings Rashdall (1858-1924), Oxford'da eğitim görmüş ve birkaç farklı görevden sonra, burada dersler vermek üzere geri dönmüştür. En ünlü eseri, Henry Sidgwick'in onuruna yazdığı *The Theory of Good and Evil* (1907) adlı kitabıdır. Burada, ahlaki vicdana dayalı bir tartışma söz konusudur.

Ancak en ilginç olanı Rashdall'ın ahlak yasasını savunmasıdır. Bu konu, onun daha az bilinen *Philosophy and Religion* adlı kitabının, *Six Lectures Delivered at Cambridge*, "God and the Moral Consciousness" başlıklı üçüncü dersinin projesidir.[17] Rashdall, burada nesnel bir ahlak yasasının varlığının, bu yasa hakkındaki bilgimizin kısmi olması, bu yasa hakkında fikir ayrılığına düşmemiz, bu yasaya her zaman itaat etmememiz ve bu yasayı çeşitli şekillerde öğrenmemiz nedeniyle, hiçbir şekilde engellenmediğini savunmaktadır. Sonuçta aynı şey basit aritmetik için de geçerlidir. Ayrıca her halükârda, bu tam da onun kaynağı olmadığımıza dair iyi bir argümandır.

> Ahlaki Bilincin varlığının iddia edilmesinin, onun, tedrici büyüme ve gelişimini kabul etmekle en ufak bir tutarsızlık göstermediğini belirtmeye gerek yoktur. Ahlaki yeti, insan ruhunun diğer tüm yetileri, yönleri ya da faaliyetleri gibi, kademeli olarak gelişmiştir. Hiçbir rasyonel insan, mate-

[17] Hastings Rashdall, *Philosophy and Religion: Six Lectures Delivered at Cambridge*, (London: Duckworth, 1909).

matiksel yargılarımızın geçerliliğinden şüphe etmez, çünkü muhtemelen maymunlar ve muhtemelen ilkel insanlar sayamazlar ve kesinlikle en basit aritmetik işlemlerden fazlasını yapamazlar. . . . Aynı şekilde, "Tanrı Kralı korusun" ile "Pop goes the Weasel" arasında hiçbir fark görmeyen insanlar bulunabildiği için, uyum ve uyumsuzluk arasında gerçek bir fark olduğunu inkar etmemiz de o kadar azdır. Apaçık doğru, herkes için apaçık olan doğruluk anlamına gelmez.

Aktüel ahlaki fikrimizin (belirli durumlarda neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair aktüel fikirlerimizin) aşamalı evriminin (büyük ölçüde eğitim, çevre, ortak faaliyet, sosyal baskı, batıl inanç, belki de doğal seleksiyon), kısacası natüralist Ahlakçıların, Ahlakın varlığını açıklamaya çalıştıkları tüm kurumlardan etkilendiğini şüphesizdir. Eukleides ya da onun modern ikamesi her ne ise, onun bile öğretilmesi gerekir, ancak bu, Geometrinin, onu öğreterek para kazanmak isteyenlerin ustaca ve çıkarcı aygıtları tarafından icat edilmiş keyfi bir sistem olduğunu göstermez. . . . Bilimsel fikirlerimiz, siyasi fikirlerimiz ve binlerce konu hakkındaki fikirlerimiz, kısmen gelişmiş, kısmen de benzer etkilerle engellenmiş ve çarpıtılmıştır. Ancak, bu çarpıtıcı etkilerden kurtulmanın ve bu tür sorularla tamamen cılız bir ışık altında yüzleşmenin zorluğu ne kadar büyük olursa olsun, hiç kimse bu tür konularda nesnel doğrunun var olmadığını veya sonsuza kadar ulaşılamayacağını iddia etmemektedir. Ahlaki yargı için nesnel doğruluk iddiası, herhangi bir bireysel Vicdan adına yanılmazlık iddiası anlamına gelmez. Tıpkı bilimde ve hatta saf matematikte hata yapabileceğimiz gibi, ahlak alanında da hata yapabiliriz. . . . Kastedilen şey sadece şudur: Ben bunun iyi olduğunu söylerken haklıysam, siz de bunun kötü olduğunu söylerken aynı şekilde haklı olamazsınız. Keza hangisinin doğru olduğuna karar verme konusunda bir kapasitemiz (şüphesiz değişken bir kapasite de olsa) vardır. Dolayısıyla ahlaki yargılarımız, doğru yargılar oldukla-

rı ölçüde, Tanrı'nın düşüncesinin bizdeki yeniden üretimleri olarak kabul edilmelidir. Bir fikrin aşamalı olarak geliştiğini göstermek, şu ya da bu şekilde onun doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda bize hiçbir şey göstermez.

Ahlaki yargıların, matematiksel yargılarla karşılaştırılmasında, ahlaki yargılarımızın matematiksel yargılar kadar kesin, net ve keskin bir şekilde tanımlanmış olduğu ya da yetkin kişiler arasında evrensel bir fikir birliği olduğu iddia edilmemektedir. Kastedilen şey, yalnızca (*a*) genel olarak iyi kavramının nihai bir düşünce kategorisi olduğu; belki her bir insan ruhu için değil, ama normal, gelişmiş insan bilinci için anlaşılabilir bir anlam içerdiği ve (*b*) ahlakın nihai doğruluğunun, eğer görülebiliyorsa, hemen görülmesi gerektiğidir. . . . Ahlaki tasavvur, bütün insanlarda eşit ölçüde bulunmaz. Ahlaki deha, diğer bütün deha türleri kadar nadirdir.[18]

4.3.3 William Sorley

Edinburg ve Cambridge Üniversitelerinde eğitim gören William Sorley (1855-1935), Sidgwick'in yerine Knightbridge Profesörü olarak geçtikten sonra, otuz yılı aşkın bir süre Cambridge Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Onun en önemli katkısı, *Moral Values and the Idea of God* başlığı altında yayınlanan 1914-1915 tarihli Gifford Dersleridir. O, bu derslerinde, ahlaki değerler bilincimizden yola çıkarak, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanını ortaya koyar. Rashdall'ınkine benzer bir şekilde, kaynağı olamayacağımız mutlak ve bağlayıcı bir ahlak yasasına dair içsel deneyimimizden yola çıkar ve dolayısıyla bizi yükümlü kılan yüce bir akla ulaşır.

Hikâyemiz açısından daha da ilginç olan şey, Sorley'in, fizikalist evrimin, ahlakı açıklayamayacağı yönündeki argü-

[18] Rashdall, *Philosophy and Religion*, 63-66.

manıdır. O, bu konuda zamanının çok ilerisindedir ve günümüz natüralistlerinin, Sorley'i çürüten bir şey söyleyip söylemedikleri tartışmalıdır. Bu argüman en iyi şekilde, 1884 yılında Edinburgh Üniversitesi'nde verdiği Shaw Fellowship Dersleri'nden yola çıkarak hazırlanan, *The Ethics of Naturalism* adlı eserinde sunulmuştur.[19] Sorley, burada, natüralist bir etik olasılığına karşı iki argüman ileri sürmektedir:

> Gerçekten de evrim eğiliminin insanda bilinçli hale gelmesinden ve daha sonra sabit bir fikir olarak kendini gerçekleştirmesine doğru çalışmasından söz edebiliriz. . . . Bir sonun bilinci, eylem için bir güdüdür. Dolayısıyla nihai neden kavramı, etkin neden kavramını da içerir, ancak bu ikisi birbirine dönüştürülemez. Akıl tarafından kavranan bir son fikri, basitçe bilinçli hale gelen bir eğilim olarak tanımlanamaz. Çeşitli kavramların birbiriyle yarıştığı ya da yarışabileceği bir alana geçmiştir ve sonuçta, bilinçli belirlenimden hareket ettikleri için, öznel olarak adlandırılabilecek temeller üzerinde karar verilir. Bu bilinçli belirlenimin yasaları, ne şekilde ifade edilirse edilsin, bireysel bilinçten bağımsız olarak var olduğu düşünülebilecek doğal olaylar dizisiyle özdeşleştirilmemelidir. . . . O hâlde, rasyonel ya da zihinsel bir fikrin (bir son kavramında ima edildiği gibi) işleyişine geçerken, kavramlarımızı, artık nedensellik adı verilen belirlenmiş zamansal ardışıklık aracılığıyla, tam olarak temsil edemeyiz.
>
> Böylelikle empirik bakış açısı, durumu eksik bırakmaktadır. Bir insanın, oldukça makul bir şekilde, doğada işlediği görülen yasaları neden davranış düsturu olarak benimsemesi gerektiğini sorabilir. . . . Tamamen evrimci bakış açısından, bu zorluğu çözmek için, kesin bir girişimde bulunulmamıştır. Şimdi, soruya herhangi bir yanıt verilmeye çalışıldığında, bunun hazcı temellere dayandığı görülmektedir.
>
> Evrim doktrininin kendisi, empirik ahlaka eklendiğinde, sa-

[19] William Sorley, *The Ethics of Naturalism*, (Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1885).

dece eski manzaraya bakışımızı genişletir; teleskopun, uzaysal nicelik alanının ötesini gösterebilmesinden daha fazla, "olan"dan "olması gereken"e ya da etkin nedenden nihai nedene geçmemizi sağlamaz.

İnsan doğası fikrine ya da sonuna tamamen empirik çizgilerle ulaşmaya çalıştığımızda imkânsız bir şekilde ulaşmaya çalışıyoruz ve bunlar üzerinde yeterince uzun süre çalışırsak kesinlikle ona ulaşacağımızı düşünüyoruz.[20]

Bu ilk argüman, teleolojik düşünme yeteneğimize dayanmaktadır. Yani, amaçsallığa, deneyimlerimiz hakkında neyin olabileceğini ve özellikle de neyin olması gerektiğini belirleyecek şekilde düşünme kapasitesine sahibizdir. Natüralizm, beyinin, yalnızca deneyimlerim kısmını (duyu verilerimizi) sıralayabilir. Beyin bir makinedir, tıpkı bankadaki para sayma makinası gibi. Deneyimleri düzenleyebilir, ancak yeni deneyimler yaratmanın bir yolu yoktur. Bunun için aktif bir zihin gerekir.

Sorley'in ikinci argümanı, insan kişiliğine dair herhangi bir tasavvur için temel olduğunu düşündüğü özbilince dayanmaktadır. Halihazırda natüralistler, sadece beyindeki geri bildirim döngüleri olarak, karakteristik bir şekilde özbilinci kabul ederler. Ancak Sorley için bu husus, bilgi ve eylemi aynı hizaya getirme kapasitesidir. Zira ahlak bunu gerektirir.

Buradan hareketle şu sonuca ulaşabiliriz: Her ne kadar deneysel olarak bilimin bakış açısından ahlakın bakış açısına geçiş farklı bir olgu düzenine geçiş olsa da, bu geçiş, özbilinç aracılığıyla, aşkın bir şekilde mümkün olabilir. Bir ilişkide bilgi, diğerinde eylem olan öz bilinç, bu nedenle insan doğasının temel gerçeğidir ve bu nedenle de, eğer bu amaç insanın doğası tarafından ifşa edilebiliyorsa ve onun doğasındaki en temel şeyi ifade edecekse, etik amaç buna dayanmalıdır.

Bununla birlikte, sonlu bir benlik kavramı, ne böyle bir bilginin ne de böyle bir faaliyetin ona ait olduğunu ima eder.

[20] Sorley, *Ethics of Naturalism*, 269-73.

> Bilgi ve eylemde, nihai özbilincin özellikleri olarak insan, tek başına yer alır.
>
> Bir amaç, ancak benlik fikrimizi gerçekleştirmek ya da tamamlamak için gerekli olarak tasarlandığında kendimize ait olabilir. Bilinçli irade, yalnızca tasarlanmış bir isteği ya da hayal edilen benliğin (ideal benlik) gerçek benlikte gerçekleşmediğinin farkına varılmasını takip eder. Eylem, benlik fikrinin daha eksiksiz bir şekilde işlenmesine yöneliktir ve bu nedenle de, bilinçli eylemin bütün örneklerinde, bu sonun doğası, her insanın benlik anlayışına göre farklılık gösterse de, sonun kendini gerçekleştirmesi olduğu söylenebilir.
>
> Öyleyse evrim, ahlakın temeli değil, dayandığı ilkenin tezahürüdür. Ahlak, bu gelişimi mümkün kılan özbilince atıfta bulunmaksızın, kendi gelişimi aracılığıyla açıklanamaz. Davranışların aşamalı evrimine ilişkin olarak deneyimlerden edindiğimiz bilgiler ne kadar değerli olursa olsun, doğası ve sonu, ancak deneyimi aşan bir ilke ile açıklanabilir.[21]

Natüralizmin sağlayamadığı şey, yeni düşünceler edinebilmemiz için, bir aracın var olduğu gerçeğidir. Deneyimi kullanma ve onun ötesine geçme kapasitesine sahibizdir. Yeni binalar tasarlar, yeni dünyalar çizer, yeni gelecekler yazarız, ama en önemlisi, davranışlarımızın önceliklerini değiştirir ve daha iyi, daha ahlaki benliklerin farkına varırız. Bu konu, fizikselci, evrimsel natüralizmin açıklayabileceğinden daha fazlasını gerektirir.

4.3.4 Elton Trueblood

Amerikalı bir Quaker[22] olan David Elton Trueblood (1900-1994), Johns Hopkins Üniversitesi'nden doktora derecesine

[21] Sorley, *Ethics of Naturalism*, 284-92

[22] Mevcut Hıristiyan mezheplerinden ve tarîkatlarından memnun olmayanlar tarafından 17. yüzyıl ortalarında İngiltere'nin kuzeybatısında ortaya çıkmış bir mezheptir. (Çev.)

sahiptir ve hem Harvard hem de Stanford Üniversitesi'nde üniversite papazlığı yapmıştır. Kariyerinin büyük bir bölümünü ulusal düzeyde tanınmasına rehberlik ettiği Earlham College'da geçirmiş ve burada Quaker teoloji fakültesini kurmuştur. Onun 1957 tarihli ders kitabı *Philosophy of Religion*, 1950'ler ve 1960'larda, özellikle de büyük yayınevlerinden temin edilebilen az sayıdaki Hıristiyan felsefesi metinlerinden biridir.[23] Onun argüman versiyonu, kesinlikle incelemekte olduğumuz İngiliz geleneği ile uyumludur ve Trueblood özellikle Sorley'nin kendisi üzerindeki etkisini kabul etmektedir.

Trueblood, nesnel bir ahlak yasasına duyulan ihtiyaca karşı çok daha duyarlıdır. Zira bu şekilde, yirminci yüzyıl empirist bağlamına açıkça uyum sağlamış olur. Dahası, toplumsal ahlak ve onun gelişimi konularındaki farkındalığı, onu açıkça Holokost sonrası bağlama yerleştirmektedir. Trueblood, argümanını üç öncülde özetlemektedir:

1. Ahlaki deneyim, gerçekliğin doğasının gerçek bir ifşasıdır.
2. Nesnel bir ahlaki düzen olmadığı sürece, ahlaki deneyim anlamsızdır.
3. İlahi bir Varlık olmadığı sürece nesnel ahlaki düzen anlamsızdır.[24]

Trueblood'un ilk öncüle ilişkin argümanı, ahlaki gerçekçiliğin yokluğunun ortaya çıkaracağı etkilerin bir listesinden oluşmaktadır. Bunlar: Temel ahlak yasası üzerinde genel bir mutabakat olmazdı, bırakın yanlış olmayı, aynı fikirde bile olamazdık, hatta çelişkilerin her ikisi de doğru olabileceğinden anlamlı bir tartışma bile olamazdı şeklindedir.[25] Dolayısıyla ahlaki gerçekçiliği reddetmenin bedeli yüksektir. Zira bunun

[23] Elton Trueblood, *Philosophy of Religion*, (New York: Harper & Row, 1957).
[24] Trueblood, *Philosophy of Religion*, 114.
[25] 2Trueblood, *Philosophy of Religion*, 113. Trueblood, burada, okuyucularını G. E. Moore'un *Ethics* (New York: Henry Holt, 1912) adlı kitabına yönlendirmektedir. Moore ise burada, ahlaki gerçekçiliğin reddinin, kendi içinde çelişkiye yol açtığını savunmaktadır.

reddetmek, ahlakla ilgili yaygın pratiklerimizi ve sezgilerimizi kesinlikle ihlal edecektir. Dahası, bu olmadan ateist, kötülük sorununu, teizme karşı savunmak için herhangi bir dayanaktan yoksun hale de gelecektir.

Üçüncü öncül, aşağıdaki alt argümandan çıkartılabilir. O, ahlak yasasının, fiziksel yasadan temelde farklı olduğunu belirterek başlar. Zira üzerimdeki yerçekimi hakkında doğru ya da yanlış hiçbir şey yoktur. Ancak, bunu sadece bireyler için değil, bir bütün olarak toplum için düşündüğümüz zaman, insan toplumundaki ahlaki ilerlemeyi nasıl anlamlandırabiliriz?

> İlerlemenin mümkün olduğu tek anlam, insanlığın genelinin onayladığı şey ile gerçekten doğru olan şey arasında bir fark olduğunun kabul edilmesidir.
>
> Bu husus, ahlak yasasının tek merkezinin insanüstü bir zihin olduğu anlamına gelir. Bunun bir akıl olması gerektiği, hukukun akıllar dışında bir anlamı olmadığını fark ettiğimizde ve insanüstü olması gerektiği de bizim olamayacağını fark ettiğimizde açıktır...
>
> Yalnızca kişisel bir varlık ahlaki bir yasayı takdir edebilir ya da ahlaki bir yasa koyucu olabilir. . . . *Şeylere* zarar verdiğimizde, utanç ya da kirlilik hissetmeyiz . . . ancak *kişilerin* haklarını ihlal ettiğimizde, bunları hissederiz. . . . Dürüst bir ateistin pratiği, çoğu zaman sözlerinin bilinçli anlamını inkar eder, çünkü *bilinçli çıkarımları doğru olmadığı sürece*, hiçbir anlam ifade etmeyen bir şekilde hareket etmektedir.[26]

Burada, Trueblood'un ahlak yasasını açıklamak için iki seçeneği nasıl ortadan kaldırdığına dikkat etmeliyiz. Zira ne doğal hukuktan ya da fiziksel süreçlerden ne de bizden kaynaklanabilen bir şey değildir. Bizim üzerimizde ahlaki bir otoritesi olmalıdır. Bu unsurlar her zaman argümanın bir parçası olmuştur, ancak günümüz felsefesinin çoğunun metafiziği olarak fizikalist natüralizmin hakimiyeti ile kritik hale gelmektedir. Bu husus, aynı zamanda C. S. Lewis'in bir

[26] Trueblood, *Philosophy of Religion*, 115.

sonraki bölümde ele alacağımız argümanıyla da paralellik göstermektedir.

İleri Okumalar

John Henry Newman hakkında nitelikli bir çalışma için bk. Thomas J. Norris, *Newman and His Theological Method: A Guide for the Theologian Today*, (Leiden: Brill, 1977).

Argümanın modern tarihi ve özellikle Henry Sidgwick hakkında iyi bir başlangıç için bk. David Baggett and Jerry Walls, *Good God: The Theistic Foundations of Morality*, (Oxford: Oxford University Press, 2011) 1. bölüm. Konunun geniş hali için bk. *The Moral Argument: A History*, (Oxford: Oxford University Press, 2019).

Elton Trueblood hakkında bk. James Newby, Elton Trueblood: Believer, *Teacher and Friend*, (San Francisco: Harper & Row, 1990). Trueblood'un *Philosophy of Religion* (New York: Harper & Row, 1957) adlı kitabı, hâlâ konuya dair nadide bir giriş kitabıdır ve bu döneme ait az sayıdaki eserden biridir.

4.4 C. S. Lewis ve Güncel Ahlak Argümanları

4.4.1 C. S. Lewis

Hiç şüphesiz *Mere Christianity*'nin ilk beş bölümü C. S. Lewis'e (1898-1963) yirminci yüzyılın ve belki de tüm zamanların en iyi bilinen ve en çok okunan ahlak argümanı ödülünü kazandırmıştır, ancak, belki de bunun tek nedeni, o zamanlar kimsenin Thomas'ın ya da Kant'ın okuyucu kitlesini takip etmemiş olmasıdır. Bu bölümler, 1942 yılında, BBC'de radyo yayını olarak, "Right and Wrong: A Clue to the Meaning of the Universe" başlığıyla yayınlanmıştır. Bundan bir zaman sonra, "What Christians Believe" başlıklı konuşmalarıyla birleştirilmiş ve aynı yıl birkaç ekleme yapılarak *Broadcast*

Talks başlığı altında [tekrar] yayınlanmıştır.[27] Çok daha sonrasında ise "Right and Wrong" isimli yayın, "Christian Beliefs" ile birlikte, sonrasındaysa "Christian Behavior" ve "Beyond Personality" adlı iki kısa yayın parçasıyla birleştirilerek, 1952 yılında yayımlanan *Mere Christianity*'yi oluşturmuştur.

Uzmanlık alanı İngiliz edebiyatı olan Lewis, özellikle *Screwtape Letters*, *Chronicles of Narnia*, [Narnia Günlükleri] ve *The Space Trilogy* gibi kurgu eserleriyle tanınmaktadır. Felsefeyi de içeren eğitimini Oxford'da tamamladıktan sonra, 1925 yılında Oxford Üniversitesi Magdalen College'da İngiliz dili ve edebiyatı alanında bursiyer ve öğretmen olmuş ve 1954 yılında, Cambridge'deki Magdalene College'da bir görevi kabul edene kadar burada kalmıştır.

"Right and Wrong", Britanya tarihinin çok önemli bir dönüm noktasında kaleme alınmıştır. Britanya Savaşı, 1940 yılının Ekim ayında başarıyla sona ermiş, ancak yirmi üç binden fazla can kaybına mal olmuştu. İngiliz şehirlerinin bombalanması (Blitz), 1941 yılının ortalarına kadar devam etmiştir. Keza Hitler'in işgalinden hâlâ büyük ölçüde korkulmaktaydı. Dahası, Yahudilere ve diğerlerine yapılan korkunç muameleye ilişkin ilk bilgiler ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu durum, Hitler'in davranışlarının ahlaksızlığına dair güçlü bir his ve İngiliz yaşamında nesnel ahlaki normların geri kazanılması gibi bir şey yaratmıştı. Bu durum, doğru ve yanlış üzerine ve özellikle de Tanrı'nın bize evrenin anlamını nasıl verdiği üzerine bir konuşmanın başlangıç noktası için iyi bir fikir birliği oluşturdu.

> [O dönemlerde], insanlar, [bu konuları] tartışmaya başlamıştır. Bazen kulağa komik, bazen de sadece tatsız gelyor olsa bile, kulağa nasıl gelirse gelsin, söyledikleri şeyleri

[27] C. S. Lewis, *Broadcast Talks*, (Londra: Geoffrey Bles, 1942). Ne yazık ki "Right and Wrong" yayınının orijinal kaydı günümüze ulaşmamıştır. En azından hiçbirinin var olduğu bilinmiyor ve (henüz) YouTube'da görülmemiştir. Halihazırda, Mere Christianity'nin başka bir bölümünden bir kayıt da dahil olmak üzere, onun dört kaydına sahibiz.

> dinleyerek çok önemli bir şey öğrenebileceğimize inanıyorum. Şöyle şeyler söylüyorlar: "Orası benim yerim, ilk ben geldim", "Onu rahat bırak, sana bir zararı yok", "Neden ilk sen giriyorsun?", "Bana biraz portakalından ver, ben de sana biraz kendiminkinden vereyim", "Biri sana aynısını yapsa hoşuna gider miydi?", "Hadi! söz verdin." Eğitimli insanlar kadar eğitimsiz, çocuklar kadar yetişkin insanlar, her gün böyle şeyler söylemeye devam ediyor.[28]

Bu [pasaj], Lewis'in argümanının basit ve başlangıç öncülüdür. Lewis'in argümanı, öznel bir deneyimsel temelden ziyade, kamusal, empirik ve yaygın bir gözlemle başlar. Yani, kendimizin de sık sık yaptığı ve başkalarında sık sık gördüğümüz ve duyduğumuz bir davranış. İkinci öncül, bu gözlemi yorumlamaktadır:

> Aslında her iki tarafın da aklında, üzerinde gerçekten mutabık kaldıkları bir tür Kural veya Adil Oyun Kuralı ya da iyi davranış veya ahlak ya da adına ne derseniz deyin, varmış gibi görünüyor. Ve öyledir de. Eğer öyle olmasaydı, elbette hayvanlar gibi kavga edebilirlerdi, ama kelimenin insani anlamıyla kavga edemezlerdi. Kavga etmek, diğer adamın hatalı olduğunu göstermeye çalışmak demektir. Ve siz ve o, doğru ve yanlışın ne olduğu konusunda bir tür anlaşmaya varmadığınız sürece, bunu yapmaya çalışmanın hiçbir anlamı olmayacaktır; yani, tıpkı futbolun kuralları konusunda bir anlaşmaya varılmadığı sürece, bir futbolcunun faul yaptığını söylemenin hiçbir anlamı olmayacağı gibi.[29]

Bu "Kural", doğa yasası dediğimiz şeydir ve *insan* doğasının yasasını da içerir. İki özelliği olan bir yasa olmasaydı, birini uygunsuz bir eylemle suçlamanın, bir eylemi teşvik etmenin ya da beklemenin ve kesinlikle kendi eylemlerimiz için mazeret sunmanın hiçbir anlamı olmazdı. Bu bakımdan o, birincisi, ben de dahil olmak üzere herkes için geçerli olması

[28] Lewis, *Broadcast Talks*, 9.
[29] Lewis, *Broadcast Talks*, 9-10.

bakımından *evrensel* bir yasadır. İkincisi, insan davranışlarının uygunluğuna atıfta bulunduğu için *ahlaki* bir yasadır ve birbirimizle zorla değil, sözlü olarak etkileşim kurmamızı sağlayan şeydir.

Hayvanlar, aralarındaki anlaşmazlıkları, güç gösterisi ya da güç kullanarak çözerler. İnsanlar, [yani] rasyonel aktörler, şiddeti yalnızca son çare olarak kullanırlar. Bu da yasanın ahlaki doğasının yanı sıra, onu *bağlayıcı* bir doğa yasası olarak ne kadar ciddiye aldığımızı da göstermektedir. Bir insan başka bir insana tecavüz ettiğinde, bunu "en yakın akrabalarımız" olan primatlar gibi sadece tipik bir hayvan davranışı olarak görmeyiz. Sadece acıyı hissetmekle kalmayız, kendimizi de tecavüze uğramış sayar ve hem ceza hem de tazminat olmak üzere adalet talep ederiz. Bu ahlaki bir meseledir, sadece bir uyaran-tepki olayı değildir.

Mevcut durumda, bir sonraki öncülün, en bariz itirazı karşılaması gerekir. Kültürler, zaman dilimleri, dinler, akran grupları ve benzerlerinin hepsi oldukça farklı yasalara sahip değil midir? Lewis, bu farklılıkların, yüzeysel ve uyarlanabilir olduğunu ve kültürlerin "sadece *belli belirsiz* farklı ahlak anlayışlarına sahip olduğunu" söylemektedir.[30] Cinayetin kesin tanımı, ne zaman birinci derece, ne zaman sadece kazara adam öldürme olduğunda, aradaki her türlü seviye konusunda, kendi aramızda farklılık gösteririz. İdam cezası ve savaş (hatta sadece savaş, kürtaj, yardımlı intihar, ötenazi ve benzeri pek çok konuda) konusunda farklı düşünüyor olsak bile, hepimiz, masum insan hayatının kasıtlı olarak alınmasının yanlış (ahlaki olarak yanlış) olduğu konusunda hemfikirizdir ve her zaman da öyle olmuştur. Bu nedenle de, bu tür eylemleri önlemek, uygulamak, cezalandırmak, düzeltmek ve telafi etmek için, toplumsal araçlar inşa ederiz.

Lewis, buradan hareketle, ilk sonucuna, şu şekilde ulaşmış

[30] Lewis, *Broadcast Talks*, 11. Lewis'in görüşlerini güçlendirmek adına, bazen kendi örneklerimi kullandım ve kullanmaya devam edeceğim.

olur: Gerçek, nesnel bir ahlak yasası vardır. Bu şey, öznel bir duygu ya da salt bir görüş değildir. Bu nedenle, bazen bu konuda yanılıyor olmamız ve hiçbirimizin buna tam olarak uymaması önemsizdir. Lewis, burada aritmetik örneğini kullanır. Birinci sınıfta basit toplama işlemini sürekli yanlış yapan bir çocuk olması, matematiksel gerçeğin nesnelliği ile alakasızdır. Yanlış toplama yaparak, onu öğle yemeği parasından mahrum etmemiz de ahlaki gerçeğin nesnelliği ile aynı derecede alakasızdır. Aynı şekilde, ahlak yasasının nesnelliği de, cehaletten, hatalardan, anlaşmazlıklardan ve hatta itaatsizlikten etkilenmez. Aslında bu faktörler, yalnızca yasanın nesnelliğinin altını çizmeye yarar. Öyleyse öznelliklerimiz konusunda anlaşmazlığa düşemeyiz.

Mevcut haliyle argüman, ikinci bir aşamaya geçer: Bu nesnel ahlak yasasını nasıl açıklayabiliriz? Bu sorunun yanıtı, bize, yaşamlarımız ve genel olarak evrenin anlamı hakkında önemli bir şey söyleyecektir. İki alternatif kendini göstermektedir: insanlar ve doğa.

Yasanın, sosyal normlar, siyasi anlaşmalar, akran etkisi, hatta dinler ve kültürel tarihler ve benzeri şekillerde diğer insanlardan gelebileceğini zaten reddedilmiştik. Yasa, açıkça, bizim üzerimizde ve ötemizdedir. Aramızda karar verirken, bizim ona karşı duruşumuzdan etkilenmez. Hepimiz onun tarafından eşit olarak yargılanırız. Eğer durum böyle olmasaydı, Nazilerin ahlaki fikirlerinin "daha az doğru" olduğunu iddia etmek için, hiçbir dayanağımız olmazdı.[31] Biz ona hizmet ediyoruz, o bize değil.[32]

Böylelikle, bir de materyalist seçenek vardı: "Bu görüşü benimseyen insanlar, madde ve uzayın, sadece var olduğunu ve her zaman var olduğunu, kimsenin nedenini bilmediğini ve maddenin belirli sabit şekillerde davranarak, bir tür tesadüf

[31] Lewis, *Broadcast Talks*, 17.
[32] Bu açıklama, şuradan ileri gelir: Lewis, *Broadcast Talks*, 16-18.

eseri, bizim gibi düşünebilen varlıklar ürettiğini düşünürler."[33] Bugün buna, sosyal evrim, yani ahlaki normların da diğer her şey gibi doğal seçilim ilkeleriyle evrimleştiği görüşü diyebiliriz. Yani, öyle düşündüğümüz, konuştuğumuz ve davrandığımız için öyle davranırız.

Lewis, bu konuya, başka bir yerde daha kapsamlı bir şekilde yanıt vermiştir. Aslında, 1947 tarihli *Miracles* adlı eserinde, bu konuyu kitap uzunluğunda ele almıştır.[34] Ancak biz kısa bir alıntıya başvuracağız. O, başka bir gezegendeki bir gözlemcinin, bizim davranışlarımızla diğer primatların davranışları arasında hiçbir fark görmeyeceğini belirtir. Ve bizim farklı bir bakış açısına sahip olduğumuzu ifade eder.

> Halihazırda, bu durum, oldukça umutsuz görünürdü. Tüm evrende, hakkında dış gözlemlerden öğrenebileceğimizden daha fazlasını bildiğimiz tek bir şey vardır. Bu tek şey insandır. Biz, yalnızca insanları gözlemleriz, zira biz, insanızdır. Bu tek durumda, tabiri caizse, içeriden bilgiye sahibiz; yani, her şeyi biliyoruz. Dahası bu nedenle, insanların kendilerini, kendilerinin yapmadığı, yapmaya çalışsalar bile tam olarak unutamadıkları ve itaat etmeleri gerektiğini bildikleri bir ahlak yasası altında bulduklarını da biliyoruz.[35]

Ahlak yasasına, amaçla karşılık verdiğimizi, insan olarak onun yaratıcısı olmadığımızı ve üzerimizde otoritesi olduğunu biliriz. Dolayısıyla, nedensel bir analiz yeterli olmayacaktır. Nedensellik, ahlakı açıklamakta başarısız olur. Ayrıca en önemlisi, *ahlaki bir otoriteye*, yani, bizi hesaba çekme hakkına sahip bir ahlaki normlar kaynağına ulaşmamız gerekir.

Sonuç hakkında daha fazla bir şey söyleyebilir miyiz? Özellikle de ona "Tanrı" demekte haklı mıyız? Lewis, bunun dini bir konuşma olmadığını ya da böyle bir amaç taşımadığını belirtmeye özen göstermiştir. O, aslında, sonucun herhangi bir

[33] Lewis, *Broadcast Talks*, 24.
[34] C. S. Lewis, *Miracles*, (London: Geoffrey Bles, 1947).
[35] Lewis, *Broadcast Talks*, 25-26

dini desteklemediğini belirtmiş ve yalnızca, "Ahlak Yasası'nın arkasında Biri ya da Bir Şey' olabileceğini söylemiştir.[36] Başka herhangi bir şeyi evrenin kendisinden, ama esas olarak evrende geçerli olan ahlak yasasından öğrenmemiz gerekecektir. Elbette bu oldukça yetersizdir!

Bununla birlikte, bu kaynak, ahlaki yasayı yetkilendirme yeteneğine ve bu nedenle de bazı akıl tipi niteliklerine sahip olmalı ve en azından adil oyun, terbiye, adalet vb. ilgilenmesi anlamında iyi olmalıdır. Lewis, bu konuşmasında, konuyu daha ileri götürmekle ilgilenmemiştir, ancak Hıristiyanlığın artık bir anlam ifade ettiğini ve Hıristiyanlığın da bütün bunları anlamlandırdığını belirterek konuşmasını sonlandırmıştır. Elbette onun ahlak yasasının kaynağının gerçekliği hakkındaki Hıristiyan mesajı, sadece rahatlatıcı değildir. Zira sözlerini şu uyarı ile bitirir: "Hakikati arıyorsanız, sonunda rahatlık bulabilirsiniz; rahatlık arıyorsanız, ne rahatlık ne de hakikati elde edemezsiniz; yalnızca yumuşak sabun ve başlangıçta arzulu düşünce ve sonunda umutsuzluk elde edersiniz. Çoğumuz, savaş öncesi uluslararası politikalar hakkındaki hüsnükuruntuları aştık. Aynı şeyi, din konusunda da yapmamızın zamanı geldi."[37]

Geldiğimiz nokta itibariyle, Levis'in argümanının oldukça farklı bir ahlak argümanı türü olduğunu söyleyebiliriz. Bu argüman, yalnızca kendisinden önce [ortaya konulan argümanların] farkında olmakla kalmaz, aynı zamanda, sosyal ve felsefi olarak da [dönemin ruhuna] oldukça uygundur. Böylelikle bu argüman, genel olarak tümevarımsal bir argümandır, içsel ve öznel deneyime değil, gözleme dayanır ve sonuca, geriye sadece bir tane kalana kadar ve ilgili alternatif açıklamaları dikkate alarak ve eleyerek ulaşır. Vardığı sonuç çok zayıftır, yalnızca belirli bir olasılık düzeyine sahiptir ve gözden kaçan açıklamaların olması kesinlikle akla yatkın-

[36] Lewis, *Broadcast Talks*, 30.
[37] Lewis, *Broadcast Talks*, 33.

dır. Ancak, ya ahlakın sosyal örüntülerin (diğer insanların) bir ürünü olduğu ya da evrimin içine gömülü nedensel bir sürecin sonucu olduğu kesinlikle tek gerçek alternatifler gibi görünmektedir. Bazı yeni varyasyonlar gelebilir, ancak onlarda bununla yetinecek ve aynı itirazlarla yüzleşmek zorunda kalacaklardır. Görünüşe göre bu tartışmadan kaçınmanın tek yolu, nesnel bir ahlak yasasıyla sonuçlanan ilk aşamayı, bir şekilde atlatmaktır. Aslında bu tartışmanın sonraki tarihi de böyle olmuştur, yani ahlaki değerlere olan talebin gücü, evrimin en iyi açıklama olacağı noktaya kadar azaltılmıştır.

4.4.2 Robert Merrihew Adams

Diğer argümanlarda da belirttiğimiz gibi, 1960'lı yıllar, teizmin kanıt ve gerekçelerinin, Amerikan ve Avrupa akademisi bağlamında tartışılmasının geri dönüşüne ya da en azından başlangıcına işaret etmektedir. Bunların ilklerinden birisi Robert Adams (d. 1937) olmuştur. UCLA, Yale ve Oxford'da dersler verdikten sonra, 2013 yılında, kendisi gibi seçkin bir filozof olan ve özellikle kötülük problemi üzerine yazılar yazan merhum eşi Marilyn McCord Adams (1943-2017) ile birlikte, Rutgers Din Felsefesi Merkezi'nin kurucu kadrosunda yer almıştır.

Adams, 1973 ve 1987 yılları arasında yazdığı bir dizi makalede, etik yükümlülüğün uygun temelinin Tanrı tarafından emredilmiş olmasında yattığına dair birkaç kez değiştirilmiş ve modifiye edilmiş bir argüman ortaya koymuştur. Bu argüman, ilahi buyruk teorisi (DCT) olarak bilinmektedir. Basitçe ifade etmemiz gerekirse, DCT'ye göre "doğruluk ve yanlışlık, sırasıyla, sevgi dolu bir Tanrı'nın iradesi veya emirleri ile uyum ve uyumsuzluktan oluşur."[38] Adams, sonrasında, doğru ve

[38] Robert Merrihew Adams, "Moral Arguments for Theistic Belief", *Rationality*

yanlışın doğasından hareketle, bir şekilde Kantçı ve pratik bir argümana ulaşır:

(1) Evrenin ahlaki bir düzeni olduğuna inanmamak, ahlakı bozabilir. Zira bu durumda, ne yaparsak yapalım, evrenin tarihinin genel olarak iyi olamayacağını, büyük olasılıkla kabul etmiş oluruz.

(2) Ahlak bozukluğu, ahlaki açıdan istenmeyen bir durumdur.

(3) Dolayısıyla evrenin ahlaki bir düzeni olduğuna inanmanın ahlaki bir avantajı vardır.

(4) Teizm, evrenin ahlaki düzenine ilişkin en uygun teoriyi sunmaktadır.

(5) O hâlde teizmi kabul etmenin ahlaki bir avantajı vardır.[39]

Adams'ın argüman üzerindeki çalışmalarının sonucu, henüz yeterince çözüme kavuşturulmadığını söyleyebileceğim iki konuyu gündeme getirmek olmuştur. Bunlardan ilki, DCT'nin etik yükümlülüğü temellendirmek için yeterli olup olmadığı meselesidir. Hatta yükümlülüğe mi yoksa sadece itaate mi izin verdiği pek açık değildir. Adams'ı izleyen kapsamlı tartışmalara, daha fazla değinmeyeceğiz. Onu bu hikâyeye dahil etmemizin nedeni, yirminci yüzyılın sonlarında, bütün tartışmayı, ciddi akademik tartışma ortamlarına geri getiren ilk kişinin, gerçekten o olmasıdır.

Bu konu, ister istemez Tanrı'nın otoriter statüsünü oluşturan şeyin, *onda* veya *onun hakkında* olup olmadığına ilişkin, daha kapsamlı ikinci bir meseleye daha kapı aralamıştır. Bu hususta, halen devam etmekte olan bir tartışmayı tetiklemiştir. Ama özellikle de ahlak argümanının kendisinin sağlamlığı üzerinde, gerçek bir etkisi olmadığını düşündüğümden, bu hikâyenin sınırlayıcı bağlamında, bunun peşine düşmeye ihtiyacımız yoktur. Argüman, yalnızca, en iyi örneği Tanrı'da bulunan, belirli türden bir yükümlülük kaynağı olmasını gerektirir. Bunun nasıl ve neden böyle olduğunu açıklamasına gerek yoktur.

and Religious Belief içinde, (ed.) C. F. Delaney (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979), 117.

[39] Adams, "Moral Arguments", 125.

4.4.3 William Lad Sessions

William Lad Sessions (d. 1943), Oxford ve Yale Üniversitelerindeki doktora çalışmasının ardından, kariyerinin büyük bir bölümünü, şu anda onursal felsefe profesörü olduğu, Washington and Lee Üniversitesi'nde geçirmiştir. Sessions, 1985 tarihli "A New Look at Moral Arguments for the Existence of God" başlıklı makalesinde,[40] argümanların bir asır boyunca hakimiyetini sürdürdükten sonra, 1930 ile 1980 yılları arasında, neredeyse tamamen ortadan kalktığı gözlemiyle başlar. Adams ve diğer birkaç kişi, yeni bir bakış atmaya başlamış olsa da, Sessions'a göre bunu ciddi bir şekilde yapmak için, iyi gerekçelerimiz vardır.

Sessions, sonrasında, Oxford eğitimli Alfred E. Taylor'ın (1869-1945) örnek teşkil edebilecek bir argümanının gözden geçirilmiş bir versiyonunu ortaya koyar. Taylor, bu argümanı, kariyeri boyunca geliştirmiştir. Ancak en dikkat çekici olanı, 1947 yılında, ölümünden sonra yayınlanan *Does God Exist?* adlı eseridir.[41] Sessions, Taylor'ın argümanını, daha güncel bir felsefi üslupla yeniden inşa eder, ancak çağdaş tartışmalar için uygun bulduğu ayırt edici özelliğini korur ve yolculuk veya hac olarak yaşam metaforunu kullanır:

(1) Ahlaki yaşam, geçici olandan sonsuz olana doğru bir hac yolculuğudur (ya da öyledir).

(2) Ahlaki yolculuğun hedefi ya da sonu ölümsüzlüktür (ya da sonsuz yaşamdır).

(3) Tanrı'nın varlığı, ölümsüzlüğe (ya da sonsuz hayata) ulaşan herkes için gerekli bir koşuldur.

(4) Bu nedenle Tanrı'nın varlığına dair inanç, rasyonel olarak bir gerekçeye sahiptir.[42]

Bu argümanın sıradan bir insan hayatı ile ahlaki bir yolcu-

[40] William Lad Sessions, "A New Look at Moral Arguments for the Existence of God", *International Journal for Philosophy of Religion*, 18, (1985): 51-67.

[41] Alfred Taylor, *Does God Exist?*, (New York: Macmillan, 1947). Taylor, büyük İngiliz idealist filozofların sonuncusudur.

[42] Sessions, "New Look", 59.

luk, ahlaki iyilik arayışı içinde yaşanan bir hayat arasındaki benzerliklere dayandığı açıktır. Belki Taylor, burada, biraz idealist davranıyor olabilir, ama çoğumuz böyle yaşarız, yani bir hedefe doğru ilerlemek, bundan bir anlam veya amaç çıkarmak isteriz, yol boyunca aksilikler ve tehlikeler olacağının farkında olur ve hatta bunu asla tamamlayamayabiliriz. Hem Taylor hem de Sessions, bu konuda haklı olabilir, zira insan hayatı böyle bir şeydir. Ancak Sessions'ın da kabul ettiği gibi, bu tür bir ahlaki akıl yürütme, "gizli olmayan ve kişiye bağlı" bir akıl yürütmedir.[43] Öyleyse sonucu, ahlaki yaşama ciddi bir şekilde bağlı olanlar için, Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak gerekçelendirilebileceği şeklinde değiştirmemiz gerekir.[44] Bu da Sessions'ı başka bir nitelendirmeye götürür: [Bu durumda,] hangi gerekçelerle (yani hangi rasyonel gerekçeyle), bir kişi ahlaki yaşama ciddi bir şekilde bağlı kalabilir?

Böylelikle, argümanın bu versiyonu, yalnızca hayatın ahlaki bir hac yolculuğu olduğunu gören birisi için, teizmin rasyonel olarak gerekçelendirilebilir olduğunu göstermiş olur. Bunun fazla bir şey olmadığı düşünülebilir, ancak Sessions, bu argümanın, hayatı anlamada genel bir tutarlılık arayan birine yardımcı olabileceğine ve dolayısıyla birisini ahlaki olmaya motive etmede meşru bir işlev görebileceğine işaret etmektedir.[45]

4.4.4 Eleonore Stump

Bir ahlak argümanı için oldukça farklı husus, korkunç ve dehşet verici kötülüklerin nesnel gerçekliğinden ileri gelir. Eleonore Stump (d. 1947), Harvard Üniversitesi'nden, Kutsal Kitap çalışmaları alanında, yüksek lisans ve Cornell Üniversitesi'nden Ortaçağ felsefesi alanında, yüksek lisans

[43] Sessions, "New Look", 62.
[44] Sessions, "New Look", 62.
[45] Sessions'ın şurada varmış olduğu souçlara özellikle bk. "New Look", 64-65.

ve doktora derecelerine sahiptir. Çok sayıda yayını arasında, *Aquinas* (2003) adlı abidevi çalışma, kötülük sorununu ele aldığı *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* (2010); ilahi sıfatlar üzerine *The God of the Bible and the God of the Philosophers* (2016) ve son çalışması *Atonement* (2018) öne çıkartılabilir.[46] Felsefe alanında, Hıristiyanlar içerisinde önde gelen seslerden biri olan yazar, uzun yıllardır Saint Louis Üniversitesi'nde dersler vermektedir.

"Mirror of Evil"[47] başlıklı, daha erken tarihli, daha otobiyografik bir yazısında, bizi, insanlar tarafından işlenen korkunç kötülüklerin deneyiminden hareketle, iyi bir Tanrı'nın var olması gerektiği sonucuna götüren, tümevarımsal bir akıl yürütme çizgisi ortaya koymaktadır. Bu makale, bize, biçimsel bir argüman sunmasa da, onun akıl yürütmesini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Herkes, dünyada bulunan bazı nesnel kötülüklerin farkındadır.
2. Nesnel bir ahlaki düzen olmadığı sürece, bu mümkün değildir.
3. Bu dünyadaki yaşamlarımıza anlam veren iyi bir Tanrı olmadıkça, bütün bunlar anlamsızdır.
4. Dolayısıyla, ya bu dünyadaki yaşamlarımızın hiçbir anlamı yoktur ya da onlara anlam veren iyi bir Tanrı vardır.

Argüman, epistemik metodolojinin tam olarak ne oldu-

[46] Eleonore Stump, *Aquinas, Arguments of the Philosophers*, (New York: Routledge, 2003); Stump, *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, (Milwaukee: Marquette University Press, 2016); Stump, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, (Oxford: Oxford University Press, 2010); Stump, *Atonement*, (Oxford: Oxford University Press, 2018).

[47] Eleonore Stump, "The Mirror of Evil", *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, (ed.) Thomas V. Morris, (Oxford: Oxford University Press, 1994). Başlıktan da anlaşılacağı üzere, onun makalesi, kötülük algılarımızın, kendimizi kendimiz olarak görmemizi ve aynı zamanda Tanrı'yla olan ilişkimizi görmemizi sağlayan bir ayna işlevi görmesiyle ilgilidir. Buna göre, bizi Tanrı'ya yönlendiren epistemik bir yeti vardır ve bu da kötülüğün, belki de şaşırtıcı bir şekilde, iyi bir Tanrı'nın gerçekliği için bir argüman haline gelmesine izin verir.

ğunu söyleyemesek de, hepimizin belirli olayları gerçekten kötü olarak deneyimlediğimizi kabul ederek başlar. Kuşkusuz bu yöntem, insana özgü akıl yürütmeyi içermekle birlikte, sezgisel ve duygusal unsurları da kapsamaktadır. Bununla birlikte, bazı insan eylemlerini korkunç kötülükler olarak algıladığımız açıktır. Aslında Stump, toplama kamplarında çocuklar üzerinde yapılan iğrenç tıbbi deneylere atıfta bulunarak, "etik teorimiz çocuklar üzerinde yapılan bu Nazi deneylerini onaylasaydı, teorinin kendisini kötü bir şey olarak çöpe atardık" demektedir.[48]

Kötülüğü tanıma kapasitesi, aynı zamanda iyiliği algılamamızı da sağlar. Her ikisi de bizi gözyaşlarına boğabilir. Bununla birlikte, kötülüğün yansıtma gücü (ve kötülük ne kadar büyükse güç de o kadar büyüktür), neredeyse mantıksız bir şekilde, bizi Tanrı'ya yönlendirir. Peki buradaki mantık nedir?

Tam olarak bu noktada, Stump'ın akıl yürütmesinin, tümevarımsal doğasıyla karşılaşırız. Zira bir seçimle karşı karşıya kalırız: Ya bu dünyadaki yaşamlarımızın hiçbir anlamı yoktur (anlamsızdırlar) ya da bir anlamları vardır. Ancak bu dünyaya annelik eden iyi ve sevgi dolu bir Tanrı varsa, bir anlamları olabilir.[49] İkincisini en iyi açıklama yapan şey nedir? Açıkçası, kötülüğün nesnelliği bunu gerektirmektedir. Eğer kötülük sadece hayal edilir ya da hissedilirse, öznel kalır. Ancak algılarımız gerçekçi bir muhakeme yetisi içeriyorsa, bu korkunç kötülükler gerçekten kötüyse, ahlaki bir düzen, ahlaki bir yasa ve dolayısıyla ahlaki bir düzenleyici olmalıdır. Bu şekilde, "kötülüğün aynası, yarı saydam hale gelir ve biz onun içinden Tanrı'nın iyiliğini görebiliriz."[50]

Burada, Tanrı'nın gerçekliği için, iyilikten ziyade kötülüğün nesnel gerçekliğine dayanan bir argüman vardır. Aslında bana öyle geliyor ki, kötülüğe dair algılarımız, çoğu zaman iyiliğe

[48] Stump, "Mirror of Evil", 238.
[49] Bu ifade, Stump'a aittir. Bk. "Mirror of Evil", 243.
[50] Stump, "Mirror of Evil", 242.

dair algılarımızdan bile daha güçlü olabilir. Ancak bu husus, bir madalyonun ters yüzleri olarak görülür. Her iki durumda da, insan yükümlülüğünün gerçekliği, bizi Tanrı'ya götürür. Stump'ın akıl yürütmesinde önemli olan şey, Tanrı'nın sadece egemen bir Tanrı değil, aynı zamanda bize olan sevgi dolu ilgisini tam olarak hem iyiliği hem de kötülüğü tesis ederek sergileyen bir Tanrı olduğudur.

4.4.5 James Rachels

Darwin'den bu yana, ahlak argümanının tek gerçek karşıtı, etik düşüncemiz, doğru ve yanlış algılarımız, sosyal adetlerimiz ve bunları uygulamak için yasal yapılarımız için bir tür evrimsel açıklama olmuştur; yani, yükümlülüklerimiz, görevlerimiz ve nesnel davranış kurallarımız olduğuna dair inancımız vb. gibi. Ancak evrimsel açıklamalar, genel olarak sadece açıklama getirme eğiliminde olmuştur. Natüralizm, ahlaki gerçekçiliğin yerini duygu (David Hume), fayda (John Stuart Mill), kültürel görelilik (Ruth Benedict), duygusallık (A. J. Ayer) ya da sadece en uygun olanın hayatta kalmasıyla yönlendirilen basit rastgele gen mutasyonları (Richard Dawkins, Michael Ruse) teorileriyle değiştirmiştir. Ancak bunların hepsi, nesnel bir etik sağlamadıkları itirazına açık şeylerdir.

James Rachels (1941-2003), 1990 tarihli *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* adlı kitabında, bütün bunları değiştirmiştir.[51] Rachels, bu çalışmasına, mevcut savaşta (1970'ler ve 1980'ler), Hıristiyan evrim karşıtlarının, Darwinizmin ahlakı ortadan kaldırdığını savunurken, çoğu evrimcinin Darwinizm ile ahlak arasında herhangi bir bağlantı olduğunu basitçe reddettiğini belirterek başlar. İkinci seçenek göreceli bir ahlakla bizi baş başa bırakırken,

[51] James Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, (Oxford: Oxford University Press, 1990).

ilki ise bilimi yok sayar. Öyleyse her iki seçenek de işe yarar değildir. Rachels, bunun yerine, Darwinist ilkeleri karşılayan nesnel bir bilimsel ahlak önermiştir. Ona göre Darwinizm, geleneksel ahlakı oluşturan insan onuru kavramına yönelik her türlü desteği ortadan kaldırmaktadır: "Darwinizm hem insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı fikrini hem de insanın benzersiz bir şekilde rasyonel bir varlık olduğu fikrini zayıflatır. Dahası, eğer Darwinizm doğruysa, insan onuru fikri için başka bir destek bulmak pek olası değildir. İnsan onuru fikrinin, gözden düşmüş bir metafiziğin ahlaki dışavurumu olduğu ortaya çıkmaktadır."[52]

Aristoteles ve Thomas'ın eski metafiziğinin asıl problemli tarafı teleolojisidir. Ancak Darwin, süreç ile amaç, işlev ile niyet arasındaki her türlü bağlantıyı koparır. Dolayısıyla insanlar ne özel bir saygınlığa ne de üstün bir rasyonelliğe sahiptir. Rachels, insan onurunun yerine, ahlaki bireycilik dediği şeyi koyar. Bu, bütün türler arasında her bireye, bireysel özelliklerindeki farklılıklara göre muamele edilmesi gerektiğini söylemek anlamına gelir. Bunun tersi de doğrudur. Özelliklerde eşitlik, eşit muamele anlamına gelir. Bu, "eşitlik ilkesidir."[53]

Öyleyse bir ahlak (özellikle de toplumsal bir ahlak) geliştirebilmek için, bir yaşamın gerçek değerini tanımlayan şey nedir? Rachels, iyi ve kötünün bir birey için neyin kayıp olup olmayacağı ile tanımlandığını öne sürmektedir. Dahası, açık bir şekilde başımıza gelebilecek nihai kayıp, *biyografik yaşamımız*, bizi oluşturan şeyler, olaylar, eylemler, ilişkiler, ilgi alanları vb. hatta *biyolojik yaşamımızdan* daha fazlası olacaktır.[54] Ona göre, buradan hareketle, biyolojik olarak evrimleşmiş farklılıklara ve eşitliklere dayandıkları için, nesnel olan belirli sosyal ahlak kuralları türetebiliriz. O hâlde ödev ya da yükümlülüğü yaratan şey nedir?

[52] Rachels, *Created from Animals*, 5.
[53] Rachels, *Created from Animals*, 176.
[54] Rachels, *Created from Animals*, 199.

> Böyle bir kural neden kabul edilmelidir? Neden başkalarının hayatlarına değer verdiği gerçeği, yapılabilecekler konusunda uygunsuz kısıtlamaları kabul etmek için zorlayıcı bir neden olarak kabul edilsin diye sorulabilir. Cevabın bir kısmı, Darwinci "sosyal içgüdüler" açıklamasıyla verilmektedir. Bizler, sosyal hayvanlarız ve başkalarının refahını önemseme kapasitesi, doğamızın bir parçasıdır. Ancak bu husus, en iyi ihtimalle, kuralı neden kabul ettiğimizi açıklar; niçin kabul etmemiz gerektiğini açıklamaz. Açıklamanın geri kalan kısmı, eşitlik ilkesi tarafından sağlanır. Her birimiz (ya da en azından aramızdaki her normal kişi), bir yaşamın öznesiyiz ve her birimiz, onun kaybından aynı şekilde zarar göreceğiz. Bu açıdan hepimiz aynı gemideyizdir, zira aramızda önemli bir fark yoktur. Dolayısıyla, başkalarının bizi öldürmemesi gerektiğini düşünüyorsak, bizim de onları öldürmememiz gerektiğini kabul etmemiz gerekir.[55]

Bu da artık ilahi otoriteye dayanmayan, dolayısıyla ne saygınlık ne de rasyonellik açısından insan üstünlüğüyle ifade edilmeyen nesnel bir ahlakın ileri sürülmesini mümkün kılmaktadır. Görünürdeki nesnelliği, DNA'nın evrim sürecindeki göreceli istikrarı ile garanti altına alınmıştır. Her yerde ve her zaman tüm insanlar, bir kişiye nasıl davranılması gerektiğiyle ilgili olası özelliklerin çoğunlukla aynı parametreleri içinde yer alır. Ancak elbette aynı durum şempanzeler için de geçerlidir ve insanlarla büyük ölçüde aynı olduklarından, onlara uygulanan muamele de benzer olmalıdır. Karahindibalar çok farklıdır, ancak yine de bazı temel açılardan birbirlerine çok benzerler ve bu nedenle ahlaki yükümlülüklerimiz eşit olmasa da tüm türleri kapsar.

Rachels'ın yükümlülük açıklaması tamamen döngüsel görünmektedir. Zira kuralı neden kabul *etmemiz* gerektiği açık değildir? Çünkü kuralları yöneten eşitlik ilkesi, benim kabul *etmem* gerektiğini kabul etmemi de içerir. Ancak burada

[55] Rachels, *Created from Animals*, 200.

hiçbir şey, beni gerçekten yükümlü kılmıyor. Burada başvurulan bir otorite yoktur. Evrimin kendisi benim eylemlerimi belirleyen kör bir süreçten ibarettir; her ne kadar iç gözlem yapamayacağım çok karmaşık bir şekilde olsa da. Ama bu sistem, herhangi bir ahlaki nüanstan yoksundur. Sorumlu, hedefe yönelik, özgür karar verme yoktur.

Rachels, bu bariz döngüselliğe rağmen, evrimci filozofların, Tanrı olmaksızın gerçekçi ve nesnel bir ahlaka sahip olduklarını ve teizmin şehirdeki tek etik oyun olmadığını iddia etmeleri için birçok açık kapı bıraktığını ifade eder.

4.4.6 Sam Harris

Argüman, son zamanlardaki tartışmalarda, Rachels'ın öncülüğünde, ahlaki değerler için fizikselci ve natüralistik bir evrimsel açıklama konusuna odaklanmıştır. Bu Tanrısız ahlak pozisyonunun pek çok savunucusu olsa da, biz yalnızca iki temsili görüşe bakmakla yetinelim. Bunlardan birincisi, popüler düzeyde, Yeni Ateizmin önde gelen isimlerinden biri olan Sam Harris'tir (d. 1967). Nörobilim alanında eğitim almış ve UCLA'da doktora yapmıştır. Harris'in 2002 yılında yayınlanan *The End of Faith* isimli eseri, ateizmini kamuoyuna duyurduğu çalışmadır. Ancak 2010 yılında yayınlanan *The Moral Landscape* isimli çalışma, onun, ahlak üzerine olan görüşlerini oluşturur.[56]

Harris, bu çalışmasında, insanın özgür iradesinin olmadığını savunmaktadır. O, bu tezini, 2012 yılında yayınlanan *Free Will* adlı bir sonraki kitabında, daha kapsamlı bir şekilde tartışmaya devam etmiştir.[57] Ona göre bu konu, insan refahının evrimsel olarak ilerleyişinde, "bilimsel" bir ahlak anlayışının temel taşını oluşturur.

[56] Sam Harris, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, (New York: Free Press, 2010).

[57] Sam Harris, *Free Will*, (New York: Free Press, 2012)

Harris, *The Moral Landscape* isimli çalışmasına, ahlakın, nesnel ve bilimsel olduğu ve dolayısıyla aslında ahlaki hakikatin var olduğu konusunda güvence vererek başlar. Dahası, iddiasının gerçekten ahlakla ilgili olduğu konusunda oldukça nettir; zira bu konu, ne yaptığımızla değil, *ne yapmamız gerektiğiyle* ilgilidir.[58] Bütün bu ifadeler çok güven vericidir ve bir evrimci natüralistten beklenmeyecek kadar cesur hareketlerdir. Peki ama ahlaki hakikatin içeriği nedir?

> Refah kaygısının (mümkün olduğunca derinlemesine ve kavramsal olarak tanımlanmış), ahlak ve değerler için tek anlaşılabilir temel olduğunu gördüğümüzde, bir ahlak bilimi geliştirmeyi başarsak da başaramasak da bir ahlak bilimi olması *gerektiğini* görmüş oluruz. Çünkü bilinçli varlıkların refahı, evrenin bütünüyle nasıl olduğuna bağlıdır. Fiziksel evrendeki ve evrenle ilgili deneyimlerimizdeki değişimler anlaşılabildiğine göre, bilim giderek artan bir şekilde belirli ahlaki sorulara yanıt vermemizi sağlamalıdır. . . . Elbette belirli eylemlerin sonuçlarını değerlendirmenin önünde pratik engeller olacaktır. . . . Ancak ben, ahlaki hakikat hakkında konuşmamızın önünde ilke olarak hiçbir engel olmadığını savunuyorum.[59]

Fakat buradan hareketle, Harris'de çok önemli bir geçiş söz konusudur. Nitekim ona göre, ahlakın esenlik bilimi olduğu gerçeği, olması gereken gibi, terimlerin, "İbrahimî dinin bir başka kasvetli ürünü" olarak bir kenara atılması *gerektiği* anlamına gelir.[60] Bilim, olması gerekenle değil, olanla ilgilidir. Dolayısıyla, *x*'i yapmamız gerektiğini söylemek, *x*'i yaparsak herkesin daha iyi durumda olacağını söylemektir. Halihazırda Harris, "refahın", kolayca tanımlanamayacağını kabul eder, ancak bunu, tanımları anladığımız bir kavramdan yola çıkarak yapabileceğimizi önerir; yani, herkes için mümkün olan en kötü sefalet. Bu husus, en azından, kötülüğün tanımıdır ve aksi yönde hareket etmekten daha iyidir.

[58] Harris, *Moral Landscape*, 38.
[59] Harris, *Moral Landscape*, 28.
[60] Harris, *Moral Landscape*, 28.

Geldiğimiz noktada Harris, eylemlerimizden ne anlamda sorumlu olduğumuz sorusunu, şu şekilde yanıtlar:

> Davranışlarımdan sorumlu olduğumu söylemek, basitçe, yaptığım şeyin, düşüncelerim, niyetlerim, inançlarım ve arzularımla yeterince uyumlu olduğunu ve bunların bir uzantısı olarak kabul edilebileceğini söylemek demektir. . . . Dolayısıyla sorumluluk yargıları, zihinsel neden-sonuç metafiziğine değil, kişinin zihninin genel görünümüne bağlıdır.[61]

Tam bu noktada Harris'e göre başka bir metafiziksel kavramı daha artık bir kenara bırakmamız gerekir: Özgür irade. Düşüncelerimizin, niyetlerimizin vb. özgürce seçildiği ve özgürce değiştirilebileceği fikri, "bilişsel ve duygusal bir yanılsamaya dayanır ve ahlaki bir yanılsamayı sürdürür."[62] Ahlak bir bilimdir, çünkü insan davranışı bir bilimdir. Özgür irade hiçbir yerde bulunamaz.[63] Dolayısıyla dünyanın *nasıl olması gerektiğine* dair hayaller kurmayı bırakmalı ve insan refahının nesnel gerçekliğinin ne olduğuyla ilgilenmeliyiz.

4.4.7 Erik Wielenberg

İkinci örneğimiz, filozof Erik Wielenberg'dir (d. 1972). Amherst'teki Massachusetts Üniversitesi'nden doktora derecesine sahip olan Wielenberg, DePauw Üniversitesi'nde dersler vermektedir. Bugünlerde, Tanrı olmaksızın insan ahlakının natüralist bir açıklamasını oluşturmaya çalışan çok sayıda

[61] Harris, *Moral Landscape*, 106-7.

[62] Harris, *Moral Landscape*, 111.

[63] Harris, *Free Will* adlı çalışmasında, özgür iradeye karşı daha geniş bir argüman sunar. Ancak nihayetinde tek bir kanıta başvurur: Libet deneyleri. İlginç bir şekilde, bu deneylere, daha eski ve artık gözden düşmüş bir yorum getirmektedir. Bu konu hakkında bk. Steve Taylor, "Benjamin Libet and the Denial of Free Will", *Psychology Today*, 5 Eylül, 2017, https://www.psychologytoday.com/us/blog/out-the-darkness/201709/benjamin-libet-and-the-denial-free-will. Her halükârda bu deneyler, yalnızca spontane hareketler için geçerlidir ve özgür iradenin en belirgin ve en önemli olduğu etik müzakerelerimiz ve karar verme süreçlerimiz hakkında bize hiçbir şey söylemez.

etikçinin temsilcisidir. Bana öyle geliyor ki onun çalışması, bugüne kadarki en güçlü çalışmalardan biridir. Bu nedenle tartışmamızı, 2005 tarihli *Value and Virtue in a Godless Universe* adlı çalışmasıyla sınırlandıracağız.[64]

Wielenberg, bazı açılardan, tam anlamıyla bir natüralist olarak değerlendirilmeyebilir. Kendisinden bu şekilde bahseder ve metafiziği kesinlikle fizikalisttir ve nedenselliğin maddi ve etkin nedenlerle sınırlı olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, ahlaki değerlerin sadece içsel olarak değerli olduğu görüşünü Platoncu olarak ifade eder. Yine de nihai sonuçlarına baktığımızda, açıkça görüldüğü üzere, ahlakın geniş anlamda natüralist bir açıklamasını onda bulabiliriz.[65]

Onun teizme karşı duruşunu, kendi bölüm ayrımlarına uygun olarak, beş maddede özetleyebiliriz:

1. Yaşamın anlam kaynağı olarak Tanrı'ya atıfta bulunmaya ne ihtiyacımız vardır ne de bu bize bir şey katar. Hayatlarımız, ilişkilerimiz, fedakarlıklarımız, başarılarımız vb. bizim için sahip olduğu içsel değer göz önüne alındığında, onlara verdiğimiz anlama sahiptir.

2. Ahlaki hakikatin kaynağı nedir? Wielenberg bazı ahlaki iddiaların ilahi ya da insani failliğe atıfla doğru olabileceğini inkar etmez. Ancak sonuçta onun görüşü her ikisiyle de tutarsızdır. "Ahlakın temeli, bir dizi aksiyomatik, zorunlu, sonsuz hakikattir. Doğal ya da doğaüstü hiçbir varlık, bu ahlaki hakikatlerin doğruluğundan sorumlu değildir ya da bunlar üzerinde kontrol sahibi değildir.[66] Dolayısıyla Tanrı bunları bize dayatamaz ya da bizim için emredemez, çünkü bunlar sadece doğrudur. Tanrı bize 2 + 2 =4'ü dayatamaz. Bu sadece böyledir ve herhangi bir açıklaması yoktur

[64] Erik J. *Wielenberg, Value and Virtue in a Godless Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

[65] Bu hususun tartışıldığı bir çalışma için bk. David Baggett ve Jerry Walls, *God and Cosmos: Moral Truth and Human Meaning*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 133-44.

[66] Wielenberg, *Value and Virtue*, 66.

ya da olması gerekmez. Yani gökyüzünün mavi olması gibi fiziksel bir gerçek değildir, ama aynı zamanda doğaüstü de değildir. Herhangi bir doğal evren nasıl olması gerekiyorsa öyledir. Tanrı'ya gerek yoktur!

3. Neden ahlaklı oluruz? Cevap artık oldukça açıktır. "Yetişkinler, belirli bir eylemin ahlaki açıdan zorunlu olduğu gerçeğinin, o eylemi gerçekleştirmek için başlı başına bir neden olduğunun farkındadır. Ahlaki açıdan zorunlu bir eylem, kişinin, *istese de istemese de* yapmak zorunda olduğu bir eylemdir."[67] Ona göre, bu durum aslında yükümlülüklerimize aciliyet katmaktadır, oysa ilahi bir emir rehavete yol açacaktır.

4. O hâlde bu, nasıl bir ahlaki gelişime ve karaktere yol açar? Wielenberg'e göre, tam da sonuçları belirleyen bir Tanrı olmadığı için, hayatta başarmamız için bize verilen büyümeyi gerçekleştirebileceğimize dair gerçek bir umut vardır. Dahası, böylelikle "bir eylemin ahlaki olarak zorunlu olduğunu bildiğimizde, en azından *neden* ahlaki olarak zorunlu olduğuna dair bir ipucuna sahip olmuş oluruz."[68]

5. Genel olarak, genel bir natüralist açıklama, neden teistik inanca karşı tercih edilir? Wielenberg, burada Eski Ahit'te onaylanan ilahi ahlak türüne açıkça karşı çıkmaktadır. Bunun bizim için iyi olamayacak, tehlikeli ve bölücü bir inanç olduğunu savunur, ancak birçok kişinin bu inancı seçeceğini ve onayladığı natüralizmin (burada hümanizm olarak bahsediyor) ölümden sonra yaşam olmadığı ve yalnızca içsel anlam olduğu için birçok kişinin iç karartıcı bulacağını kabul eder. Bu yüzden bizi şu soruyla baş başa bırakır:

Platon, insanları erdemli kılmanın güvenilir bir yolunu bulma arayışına hizmet etmek üzere, bilimi işe koşmamızı önerir. Bilimin sicili, bu çabada biraz umut vericidir. . . . Ayrıca, bu ilerlemelerden bazıları, en azından bazılarımıza

[67] Wielenberg, *Value and Virtue*, 80.
[68] Wielenberg, *Value and Virtue*, 96.

daha önce mümkün olandan çok daha sağlıklı ve konforlu yaşamlar sürme olanağı sağlar. Elbette bilimsel ilerlemenin ahlaki ilerleme getirdiği pek söylenemez, ancak bilimin şimdiye kadar açıkça bu amaçla kullanılmadığı da bir gerçektir.[69]

4.4.8 David Baggett ve Jerry Walls

Wielenberg'in Tanrısız ahlak pozisyonuna pek çok kişi tarafından yanıt verilmiştir. Bu yanıtlardan birini, David Baggett (d. 1965) ve Jerry Walls'ın (d. 1955) 2011 yılında yayınlanan *Good God: The Theistic Foundations of Morality* eserinde ve daha kapsamlı olarak 2016 yılında yayınlanan *God and Cosmos: Moral Truth and Human Meaning* başlıklı çalışmasında bulabilmek mümkündür.[70] Doktora derecesini Wayne State Üniversitesi'nden alan Baggett, daha önce Liberty Üniversitesi'nde dersler vermiştir, ancak şu anda Houston Baptist Üniversitesi'nde dersler vermektedir. Walls, Houston Baptist Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi ve felsefe profesörüdür ve Notre Dame'dan doktora derecesine sahiptir.

Wielenberg'e verdikleri yanıt, öncelikle, burada gerçekte ne olmadığına işaret etmektir. Onların, *God and Cosmos* isimli çalışmalarındaki bu yanıtın, Wielenberg'in 2014 yılında kaleme aldığı, *Robust Ethics* isimli eserindeki daha kapsamlı açıklamasından sonra geldiğini buraya ekleyelim.[71] Baggett ve Walls'ın gerekçelendirilmemiş ve açıklanmamış pozisyonlarının özet listesini, kasıtlı zalimlik başlığı altında, belirli bir örneği takip ederek vermeye çalışalım:

Açıklamaların bir sonu olması gerektiğine göre,

[69] Wielenberg, *Value and Virtue*, 155.

[70] David Baggett ve Jerry Walls, *Good God: The Theistic Foundations of Morality*, (Oxford: Oxford University Press, 2011); Baggett ve Walls, *God and Cosmos*.

[71] Erik J. Wielenberg, *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*, (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Wielenberg'in durduğu yerde durmanın daha iyi bir yer olduğunu söyleyen şüpheli bir ısrardır. Açıklamaların bir sona varması gerektiği doğrudur, ancak nihai açıklamanın bu görev için yeterli olması gerekir. Kasıtlı bir zalimlik eyleminin basitçe bir şeyi yanlış yaptığını söyleyerek hangi açıklayıcı işin yapıldığı hiç de açık değildir. Buna, elbette öyle, diye cevap verebiliriz, ama bu da açıklamaya ihtiyaç duyulan şeyin bir parçasıdır. Benzer şekilde, Wielenberg, kasıtlı zalimliğin bir şeyi yanlış yaptığını söylediğinde, söylediği şey doğru olabilir, ancak tartışmayı ilerletmez veya açıklama yoluyla aydınlatma sunmaz. Kasıtlı zalimlik bir şeyi neden yanlış yapar? O, Tahminimize göre, meselenin özüne inmekte yetersiz kalmaktadır.

Özetleyecek olursak, Wielenberg'in kendi dünya görüşünde, bir insan doğası ya da özünü olumlarken, iyimser olma konusunda epistemik haklara sahip olduğu hiç de açık değildir. Bu endişeyi şunlarla birleştirin: doğal ve ahlaki gerçekler arasında önemli bir niteliksel uçurum yaratan ahlakın ayırt edici özellikleri; değersiz bir dünya tarafından örneklenen doğal olmayan gerçeklerin mantıksız bir şekilde onaylanması; argümandan çok iddia anlamına gelen ilkesiz bir açıklama noktası; içsel insan değeri ve onuru hakkındaki inançlardan ve bunların temellendirilmesinden esas olarak sorumlu olan dünya görüşünün ortadan kaldırılabilir olarak tarihsel anlamda miyop bir şekilde ele alınması. Net sonuç, Wielenberg'in ahlak teorisinin, içsel insan onuru ve değeri gibi temel ve önemli bir şeyi desteklemek için zayıf umutlar içeriyor gibi görünmesidir.

Teizmin ve özellikle de Hıristiyanlığın, toplumumuzdaki pek çok insanın, ahlaki bilincine ve vicdanına bu denli sızmış olmasından dolayı, bir ahlak teorisinin derin ve aksiyomatik ahlaki hakikatleri ontolojik bir temele ihtiyaç duymayacak ve ciddiye alınmayacak kadar aşikar olarak değerlendirebildiğinden şüpheleniyoruz. İnsanlar gerçekten de değerli varlıklardır ve yoğun değerler ve erdemler dünyasında yaşıyoruz ve bu tür

ahlaki hakikatleri kavramak için bilişsel ve duygusal olarak donanımlıyız.[72]

Öyleyse Wielenberg'in ahlaki olgulara daha iyi bir açıklama getirerek ahlak argümanını engelleme girişiminin başarısız olduğu sonucuna varabiliriz. Bunun nedeni, teistin genel ahlak teorisinde kabul edebileceği pek bir şey olmaması değil, herhangi bir temel dayanaktan yoksun olmasıdır.

İleri Okumalar

Ahlak argümanına ilişkin güncel görüş ve tartışmalardan oluşan nitelikli bir derlemeye sahip değiliz. Ancak genel bir bakış atmak için bk. Mark Linville, "The Moral Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, (ed.) William Lane Craig ve J. P. Moreland (Oxford: Blackwell, 2009), 391-448. Faydalı bir bibliyografya için şu mükemmel ansiklopedi maddesine bk. C. Stephen Evans, "Moral Arguments for the Existence of God", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, (ed.) Edward N. Zalta, sonbahar 2018, https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-arguments-god/.

Ahlak argümanının yeni ve büyük bir tarihi için bk. David Baggett ve Jerry Walls, *The Moral Argument: A History*, (Oxford: Oxford University Press, 2019).

Onun ahlak argümanının da dahil edildiği genel olarak Lewis'e dair eleştirel bir bakış için bk. John Beversluis, *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985).

David Baggett, Gary Habermas ve Jerry Walls'ın editörlüğünü yaptığı şu derlemede, Lewis hakkında olumlu bir değerlendirme bulunur: *C. S. Lewis as Philosopher: Truth, Goodness and Beauty*, (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008). Bu eser, David Horner ve David Baggett'in yazıları da

[72] Baggett and Walls, *God and Cosmos*, 142-43.

dahil olmak üzere, Beversluis'e yanıt veren çeşitli makaleleri de içerisinde bulundurur.

Etik için bilimsel natüralist bir temel oluşturma girişimlerine mükemmel bir genel bakış ve eleştiri için bk. James Davison Hunter ve Paul Nedelisky, *Science and the Good: The Tragic Quest for the Foundations of Morality*, (New Haven, CT: Yale University Press, 2018).

Adams'ın DCT'sinin eleştirilerine başlangıç için bk. Steven Sullivan, "Robert Adams's Theistic Argument from the Nature of Morality", *Journal of Religious Ethics*, 21, no. 2, (2001): 303-12.

Burada ele alamadığımız pek çok konu arasında Platon'un Euthyphro isimli eserindeki probleme kadar uzanan Euthyphro ikilemi de yer almaktadır: "Dindar varlık, dindar olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dindardır?" Bu husus, örneğin Wielenberg'in antiteist argümanının önemli bir parçasını oluşturur. Literatürün iyi bir değerlendirmesi ve teistik bir yanıt için bk. Baggett ve Walls, *Good God: Theistic Foundations of Morality*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 2. bölüm.

Tanrı'nın ahlaki yükümlülükler koyma yetkisi konusunda daha fazla bilgi için bk. Patrick Todd, "Does God Have the Moral Standing to Blame?", *Faith and Philosophy*, 35, no. 1, (2018): 33-55.

Wielenberg'in yakın tarihli bir açıklaması için şu eserine bk. *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*, (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Ahlak argümanının savunusu ve yeniden ifade edilişi hakkında bk. Robert Adams, "Moral Arguments for Theism", *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* içinde, (New York: Oxford University Press, 1987), 144-63; Donald Burt, "The Problem of Justifying Moral Obligation: An Aspect of the Moral Argument for the Existence of God", *The Proceedings of the ACPA*, 49, (1975): 72-91; Douglas

Drabkin, "A Moral Argument for Under- taking Theism", *American Philosophical Quarterly*, 31, no. 2 (1994): 169-78; C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation*, (Oxford: Oxford University Press, 2013); John Hare, *God's Command*, (New York: Oxford University Press, 2015); C. Stephen Layman, "God and the Moral Order", *Faith and Philosophy*, 19, (2002): 304-16; Linville, "The Moral Argument"; Xiusheng Liu, "A Moral Reason to be a Mere Theist: Improving the Practical Argument", *International Journal for Philosophy of Religion*, 79, no. 2 (2016): 113-32; Angus Ritchie, *From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of our Ethical Commitments*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); ve Linda Zagzebski, "Does Ethics Need God?", *Faith and Philosophy*, 4, (2004): 294-303.

Tanrısız nesnel bir ahlak meselesine ilişkin bir başka örnek için bk. Wes Morriston, "God and the Ontological Foundation of Morality", *Religious Studies* içinde, 48, (2012): 15-34. Morriston'un William Lane Craig'in Sinnott-Armstrong ile yaptığı ve bazıları yayınlanmış olan çok sayıda tartışmaya yanıt verdiği çalışma için bk. *God? A Debate Between a Christian and an Atheist*, (Oxford: Oxford University Press, 2004). Craig'in Morriston'la 2018 yılında yaptığı tartışmaya verdiği yanıt için şu internet adresine bk. "Wes Morriston: Problem of Evil and Moral Argument, (Part 1)," *Reasonable Faith*, 14 Ocak 2018, https://www.reasonablefaith org/media/reasonable-faith-podcast/wes-morriston-problem-of-evil-and-moral-argument-part-1/.

İtirazların nitelikli bir derlemesi için bk. Michael Martin, *Atheism*, (Philadelphia: Temple University Press, 1992). Ayrıca fikir alışverişine bk. Martin ve Paul Copan, *Philosophia Christi*, 2, no. 2, (2000): 75-90.

Natüralizmin nitelikli bir etik sunma konusundaki yetersizliğine dair bk. Christian Smith, *Atheist Overreach: What Atheism Can't Deliver*, (Oxford: Oxford Uni- versity Press, 2018).

Nesnellik konusuyla ilgili yakın zamanda yapılan büyük bir tartışma (asıl tartışma 2018 yılında gerçekleşmiştir) için bk. William Lane Craig ve Erik J. Wielenberg, *A Debate on God and Morality: What is the Best Account of Objective Moral Values and Duties?*, (ed.) Adam Lloyd Johnson (Abingdon, UK: Taylor & Francis, 2020).

4.5 Güncel Tartışmalar

Kuşkusuz, ahlak argümanı üzerine en yeni ve kapsamlı çalışma, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, David Baggett ve Jerry Walls ikilisinden gelmiştir. İkili, birlikte bu konuda üç büyük cilt hazırlamıştır: *Good God: The Theistic Foundations of Morality*, 2011 yılında yayımlanmış olup, argümanın ve temel itirazlarının geniş bir incelemesi içerir. Bu eseri, 2016 yılında yayınlanan, *God and Cosmos: Moral Truth and Human Meaningise* başlıklı çalışma izlemiş ve burada, ahlaki gerçekçiliğin daha geniş konularını ve teistik açıklamaların yerini almaya yönelik çeşitli güncel girişimler ele alınmıştır. Tarihsel biçimde, tartışmaya son olarak 2013 yılında yayınlanan *The Moral Argument: A History* kitabı eklenmiştir.[73]

İkilinin, her iki ciltte de savundukları şey, ahlakın temeli olarak Tanrı'ya olan ihtiyacı ortadan kaldırmaya yönelik mevcut girişimlerin, bu süreçte ahlakı tamamen inkar eden kasvetli başarısızlıklar olduğudur. Bu önemlidir, çünkü yalnızca teist iddiayı temellendirmekle kalmaz, aynı zamanda kötülük probleminin, teizmi çürütmek için kullanılmasını reddederek, natüralist ateizminde altını oymuş olur.[74] Dolayısıyla

[73] Baggett ve Walls, *Good God*; Baggett ve Walls, *God and Cosmos*; Baggett ve Walls, *The Moral Argument: A History*, (Oxford: Oxford University Press, 2019).

[74] Bununla ilgili olarak bk. Jonathan Smith, "Abductive Moral Arguments and Godless Normative Realism", *Quaerens Deum*, 5, no. 1 (2019): https://digitalcommons.liberty.edu/lujpr/.

ahlak argümanı ayakta kalır, yani kozmik yasa koyucu olan bir Tanrı'nın varlığı, ahlaki olgularımız için en iyi açıklama olmaya devam eder.

Good God'da ifade ettikleri gibi:

> Bağlayıcı ahlaki yükümlülüklerin varlığını, doğaüstü bir bağlama oturtmak, natüralist bir bağlama oturtmaktan daha zordur. . . . Wielenberg, burada açıkça ahlaki gerçekçiliğin varlığını, güçlü bir şekilde onaylamak istemektedir . . . ancak natüralizmin bu tür bir gerçekçilikle ne kadar derin bir çelişki içinde olduğunu kabul etmeksizin. Nedensel olarak bizim gibi davranmaya kararlı olduğumuz bir dünyada, bu tür zorunluluklar nasıl var olabilir? Bu tür bağlayıcı yükümlülükler nasıl ortaya çıkmaktadır? Natüralist müttefikleri genellikle bu tür ahlaki gerçekçiliğe olan güvenin kaybolmasına en çok katkıda bulunanlar olmuştur, bu da teizmi bu tür geleneksel inançların altını oyan daha büyük suçlu olarak ele almasını biraz samimiyetsiz kılmaktadır.[75]

Bu durumda, natüralistlerin, ahlak argümanının ilerlemesini engelleyebilecek nesnel ahlaki yükümlülükler sağlayan bir etik oluşturma girişimleri baştan hatalıdır. İnsan özgürlüğüne ve dolayısıyla sorumluluk ve hesap verebilirliğe izin verecek bir metafizikten yoksundur ve tamamen işlevsel veya pragmatik bir anlam dışında nesnel değer sağlayamaz.

Wielenberg, Rachels, Harris ve diğerlerinin, bu temel esasları sürdürmek için hiçbir yolları yokken, bize gerçek değer, anlam ve sorumluluğa sahip olduklarını söylemeleri işe yaramayacaktır. Houdini bile şapkasından zaten orada olmayan bir şeyi çıkaramaz. Eğer metafiziksel sistem yalnızca maddi/etkin nedenselliğe izin veriyorsa, bir şekilde özgürlük ve içsel değer üretemez. Hiç şüphesiz, natüralist evrim, ahlaki duygularımızı, sezgilerimizi, içgüdülerimizi, hislerimizi, tercihlerimizi, yatkınlıklarımızı, sert ve yumuşak bağlantılarımızı, çekiciliklerimizi ve iticiliklerimizi, hatta bir dereceye

[75] Baggett ve Walls, *Good God*, 16.

kadar davranışlarımızı açıklayabilir. Ancak bu, nesnel bir yükümlülük ahlakı için yeterli değildir.

En ilginç olanı ise Wielenberg ve diğer pek çok kişinin, içsel değer konusunda kendilerini Aristotelesçi olarak tanımlamalarıdır. Zira en kritik noktada tutarsız bir şekilde onu terk etmektedirler. Aristoteles'e göre nihai nedensellik, yalnızca Tanrı, nedensiz neden, onu bu şekilde yapılandırdığı için mevcuttur ve *Nikomakhos'a Etik*'te bunun ahlaki değerin içselliğinin temeli olduğu konusunda oldukça açıktır.[76] Natüralizm için de umut yoktur.

[76] Bk. Aristotle, Nicomachean Ethics, 10.8. Bu noktayla ilgili olarak aryrıca bk. Brian Donohue, "God and Aristotelian Ethics", *Questiones Disputatae*, 5, no. 1 (2014): 65-77.

5
Ontolojik Argümanlar

5.1 Orijinal Meditasyon

Ontolojik argüman pek çok açıdan felsefenin eşsiz bir parçasıdır. Birincisi, 1077 yılından önce hiçbir geçmişi yoktur.[1] Diğer tüm argümanlar belki de insan düşüncesi kadar eski akıl yürütme biçimleridir. Ancak bu hikâyenin Canterburyli Anselmus'un zihninde belirgin bir başlangıcı vardır.[2] 1033 yılında, İtalya'nın Aosta kentinde doğan Anselmus, Benedik keşişi olmuş ve Normandiya'daki Bec Manastırı'nda yaşamış, daha sonra 1093'ten 1109'daki ölümüne kadar Canterbury başpiskoposu olarak görev yapmıştır. Başlıca teolojik doktrinlerin çoğunda üretken bir yazar olmuş ve çeşitli alanlarda önemli katkılarda bulunmuştur.

[1] Bu cümle, oldukça iddialı bir cümledir. Nitekim Tanrı'nın varlığına dair argümanların tarihsel geçmişini bilen bir kişi, buna itiraz edecektir. Zira ontolojik argümanda kullanılan kavramların Anselmus'da olduğunu söylemek başka, ontolojik argümanın direk Anselmus'da olduğunu söylemek başka bir şeydir. Esasında, Kant'ın meşhur bir şekilde tasnif şekliyle ontolojik argüman terimi, ondan önce kullanılmamıştır. Anselmus'dan Descartes'a kadar olan süreçte, hatta 20. yüzyılın sonlarına kadar, bugün anladığımız anlamda ontolojik argüman terimi, ortalıkta yoktur. Bununla birlikte, ontolojik argümanın kavramlarını, her ne kadar tartışmalı bile olsa, Anselmus'dan çok daha önce yaşamış İbn Sina'da da görebilmek de mümkündür. Bk. Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, (New York: Cambridge University Press, 1995), s. 4-5; Tyron Goldschmidt, *Ontological Arguments*, (New York: Cambridge University Press, 2018), s. 3. Ayrıca bk. Engin Erdem, "İbn Sina'nın Metafizik Delili", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52/1, 2011, s. 97-119. (Çev.)

[2] Bununla ilgili olarak genişletilmiş bir argüman versiyonu için bk. Yujin Nagasawa, *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*, (Oxford: Oxford University Press, 2017), 124-31.

Bu argümanın bir başka benzersiz özelliği de hikâyesinin zaman içinde daha da karmaşık hale gelmesidir. *Varlık* kelimesinin tanımı ve uygulamasından başlayarak, mantık, epistemoloji ve dil felsefesindeki en temel, ama aynı zamanda en karmaşık ve ayrışık konuların çoğunu içerisinde barındırır. Bu noktada, diğer üç argümanla birlikte, en azından bana öyle geliyor ki bu hikâye büyük ölçüde tekrara düşmüş gibi görünebilir. Ortada, gerçekten de yeni bir itiraz yoktur, sadece eskilerin tekrarı vardır. Ancak ontolojik argüman, artık neredeyse, içinden çıkılamaz bir argüman yığınına dönmüştür.

Bu husus, belki de en iyi şekilde, ateist ve teist arasındaki basit bir ayrım olmadığı gerçeğiyle anlaşılabilir. Bu, en başından beri doğrudur. Anselmus'un argümanına, aynı derecede Tanrı'dan korkan bir başka Benedik keşişi Gaunilo tarafından hemen karşı çıkılmıştır. Bu yüzden, Anselmus'un haklı olduğunu iddia eden teistler olduğu gibi, onun yanıldığını ve argümanın aptalca değilse bile sadece soru işareti barındırdığını iddia edenler de vardır. Ama bunun da ötesinde, bu tünelin sonunda ışık olmadığını ve belki de hiçbir zaman olamayacağını düşünen pek çok teist (hatta bazı ateistler) de vardır. Bazı sağlam sonuçlara ulaştığımızı düşünme eğiliminde olduğumuzu itiraf edebiliriz, ancak bu, bir süprizi bozma uyarısı değildir. Öyleyse bu hikâyenin nasıl gelişeceğini görmemiz gerekir.

Anselmus'un *Proslogion* isimli eseri, ilk olarak *Faith Seeking Understanding* (Fides quaerens intellectum) ve daha sonra *An Address on God's Existence* (Alloquium de Dei existentia) olarak adlandırılmış ve 1078 yılında tamamlanmıştır. *Monologion*'u, Tanrı'nın doğası üzerine uzun bir meditasyonel tartışma takip eder. *Proslogion*, çok daha kısa, kestirme bir argümandır, ancak yine de meditasyon olarak tasarlanmıştır.

Aşağıda, Anselmus'un *Proslogion* isimli eserindeki orijinal argümanı sunuşu, ardından Gaunilo'nun cevabı ve daha son-

rasında Anselmus'un Gaunilo'ya yanıtı yer almaktadır. Bunları, daha önemli kısımlara indirgeyerek vermeye çalışalım.[3]

5.1.1 Anselmus'un Proslogion'da Bulunan Argümanı

Her ne kadar, bir aptal, yüreğinde, "Tanrı yoktur" dese bile, gerçekten bir Tanrı vardır.

Ve böylelikle Tanrım, imana anlayış veren sen, yararlı olduğunu bildiğin kadarıyla, inandığımız gibi olduğunu ve inandığımız şeyin sen olduğunu anlamamı sağla. Ve gerçekten de, senin kendisinden daha büyük bir şeyin tasavvur edilemeyeceği bir varlık olduğuna inanıyoruz. Yoksa aptal yüreğinde Tanrı yoktur dediğine göre, böyle bir doğa yok mudur? Ama ne olursa olsun, bu aptal, sözünü ettiğim bu varlığı (kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlık) duyduğunda, duyduğunu anlar ve anladığı şey onun tasavvurundadır; her ne kadar var olduğunu anlamasa bile [öyledir.]

Öyleyse bir aptal bile, en azından tasavvurda, bundan daha büyüğünün düşünülemeyeceği bir şeyin var olduğuna inanır. Çünkü bunu duyunca anlar. Ve anlaşılan her şey tasavvurda mevcuttur. Ve elbette, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey, yalnızca zihinde var olamaz. Çünkü onun yalnızca zihinde var olduğunu varsaydığımız zaman, gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir. Bu durumda hangisi daha büyüktür?

Dolayısıyla, kendisinden daha büyük bir şeyin tasavvur edilemeyeceği şey, yalnızca zihinde mevcutsa, kendisinden daha büyük bir şeyin tasavvur edilemeyeceği varlığın kendisi, kendisinden daha büyük bir şeyin tasavvur edilebileceği

[3] Gaunilo'nun her bir bölümünün Anselmus'un lgili cevabıyla eşleştirilmesi de dahil olmak üzere, bu üç metnin nitelikli bir yapısal analizi için bk. Arthur McGill, *The Many-faced Argument*, (ed.) John Hick ve Arthur McGill (New York: Macmillan, 1967).

bir varlıktır. Ancak bunun imkânsız olduğu açıktır. Öyleyse kendisinden daha büyük bir şeyin tasavvur edilemeyeceği bir varlığın var olduğuna ve bunun hem zihinde hem de gerçeklikte var olduğuna dair şüphe vardır.

Tanrı'nın var olmaması düşünülemez. (Tanrı, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceği şeydir.) Var olmaması düşünülebilen şey, Tanrı değildir.

Ve kesinlikle o kadar gerçek bir şekilde vardır ki, var olmaması düşünülemez. Çünkü var olmaması düşünülemeyen bir varlık tasavvur etmek mümkündür ve bu, var olmaması düşünülebilecek olandan daha büyüktür. Dolayısıyla, kendisinden daha büyük bir şeyin tasavvur edilemeyeceği bir şeyin var olmadığı tasavvur edilebiliyorsa, bu, kendisinden daha büyük bir şeyin tasavvur edilemeyeceği bir şey değildir.

Aptal, tasavvur edilemeyecek şeyi, nasıl da yüreğinde söylemiştir: Bir şey iki şekilde tasavvur edilebilir: (1) onu ifade eden sözcük tasavvur edildiğinde; (2) şeyin kendisi anlaşıldığında. Sözcük açısından Tanrı'nın var olmadığı tasavvur edilebilir; ama gerçekte var olamaz.

Fakat, eğer gerçekten, hayır, ama gerçekten, yüreğinde söylediği için hem tasavvur etmiş hem de tasavvur edemediği için yüreğinde söylememiştir. Zira bir şeyin yürekte söylenmesinin ya da tasavvur edilmesinin birden fazla yolu vardır. Çünkü bir anlamda, bir nesne, onu ifade eden sözcük kavrandığında tasavvur edilir, başka bir anlamda ise, nesnenin olduğu varlık kavrandığında tasavvur edilir.

O hâlde, ilk anlamda Tanrı'nın var olmadığı düşünülebilir; ama ikinci anlamda hiç düşünülemez. Çünkü ateşin ve suyun ne olduğunu anlayan hiç kimse, kelimelere göre bu mümkün olsa da, olguların kendi doğasına uygun olarak, ateşin su olduğunu düşünemez. Öyleyse, Tanrı'nın ne ol-

duğunu anlayan hiç kimse, Tanrı'nın var olmadığını düşünemez.[4]

Bana öyle geliyor ki bu argüman, en iyi şekilde, iki bölümden oluşuyormuş gibi anlaşılabilir. Birincisi, Anselmus'un tanımı (AD), ikincisi ise Anselmus'un ilkesi (AP). Bu ikisi birlikte çalışarak, bu eşsiz ve oldukça basit akıl yürütme parçasını ortaya çıkarır.

İlk olarak, yeni tanıma bakalım. Anselmus, gerçekten de bir yenilikçidir. Bugün, onun kalıpların dışında düşünmekten korkmadığını söyleyebiliriz. Bu durumda, Augustinus'un Tanrı tanımına kıyasla, muazzam bir gelişme sağlamıştır. Halihazırda *tanım*, tam olarak doğru kelime değildir. İlk Hıristiyan filozofların yanıtlamaya çalıştığı soru, bir şeyin Tanrı'ya ne zaman atfedilebileceğini nasıl bildiğimizdir. Tanrı'nın X özelliğine sahip olduğunu söylememizi sağlayan karar prosedürü nedir? Augustinus'un cevabı "daha iyi bir şey olmayan" şeklindedir.[5] Tanrı, iyiliğin mükemmelliğidir. O sadece İyi'dir. Dolayısıyla X, X'in olabileceği en üst düzeydeyse, Tanrı'ya atfedilebilir.

Anselmus, burada, Augustinus'un tanımında bulunan bir zayıflığı düzeltmiştir. Tanrı, sonsuz X olmaksızın X-likte hiçbir şeyin daha iyi olmadığı şey olabilir. En iyi olabilir, ama yine de sonlu olabilir. Tanrı'nın kötü özelliklere sahip olabileceğini bile düşünebiliriz. Mevcut durumda Augustinus, Platon'u izleyerek ve kötülüğün bir yoksunluk olduğunu ileri sürerek, kötülük özellikleri meselesinden kaçınabilir. Kötülük iyiliğin bir derecesi değil, iyiliğin yokluğudur. Öyleyse bu karar prosedürünü nasıl güçlendirebilir ve Tanrı'nın sonlu özelliklere sahip olmasını nasıl önleriz? Anselmus'un vardığı sonuç, Tanrı'nın "tasavvur edilemeyecek kadar büyük bir varlık" (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*) olarak anlaşılması gerektiğidir. Bunu, "düşünülebilen en büyük varlık" ya da GCB

[4] Anselm, *Proslogium*, 2-4, (çev.) Sidney Deane, (Chicago: Open Court, 1903).
[5] Bk. Augustine, *De doctrina Christiana*, 1.7.

olarak kısaltabiliriz.[6] Bu husus, en azından Augustinus'un tanımındaki bariz sorunlardan kaçınıyor gibi görünmektedir.

Şimdi, bu tanımın kendisi çok daha eskidir. Stoacılar tarafından kullanılmıştır. Seneca, *On Providence* adlı eserinde, Tanrı'nın *qua nihil maius cogitari potest* olduğunu söylemiştir: "Daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği şeydir."[7] Anselmus'un, bu tanımı, ilk olarak nereden öğrendiği bilinmemektedir, ancak, elbette "daha iyi" yerine, genel olarak "daha büyük" anlamına gelmesiyle, ondan farklılık gösterir. Anselmus, aslında hem Augustinus'un "daha iyi" (*melius*) hem de Seneca'nın "daha büyük" (*maius*) sözcüklerini kullanmıştır.[8] Ancak, burada yeni olan, Anselmus'un, tanımın kendi başına bir argümanı mümkün kıldığını kabul etmesidir.

Bununla birlikte, Anselmus'un asıl argümanıyla ilgili ilginç olan şey, basitçe bunu Tanrı'nın tanımı olarak şart koşarak başlamamasıdır. Sanırım haklı olarak, bunun acımasızca döngüsel olacağı ileri sürülmüştür. "Tanrı...'dır" önermesiyle başlamak ve ardından "Tanrı'dır" sonucuna varmak, sorudan kaçmaktır. Anselmus'un kötü günler geçirdiğine şüphe yoktur, ancak bu argüman, dikkatlice düşünülmüş, yazılmış ve sonra yayınlanmıştır, dahası Anselmus o kadar da aptal birisi değildir.

Onun söylediği şey, ateistin "her ne kadar var olduğunu anlamasas bile, duyduğunu anladığı ve anladığı şeyin onun tasavvurunda olduğudur."[9] Dolayısıyla bu, Tanrı da dahil olmak üzere, var olan bir nesneye bağlı olmasa da, ateistin

Bunun mümkün olan en büyük varlığa eşit olup olmadığı tartışması için bk. Stephen T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 17-19.

7 Bk. Seneca, *On Providence*, 1.13.

8 Anselmus'un argümanına benzerlik gösteren Stoacı argümanlar ve tanımlar üzerine iyi bir tartışma için bk. Nagasawa, Maximal God, 126-31. Nagasawa, burada, benzer tanımlar olsa da, ortaya çıkan argümanların Anselmus'un ki gibi a priori argümanlar olmadığını savunur. Yani gerçekten de ontolojik argümanın mucididir. Ve ne olursa olsun, bu ismi bulan da, Kant'tır.

9 Anselm, *Proslogium*, 2.

oldukça iyi anladığı bir şeyin olası bir tanımıdır. Kelimeler, bir kavram oluşturmamızı sağlar. AD'nin bu anlamı, aşağıda göreceğimiz gibi, hem Gaunilo'nun cevabında hem de Anselmus'un ona verdiği cevapta oldukça açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Ayrıca, en açık şekilde: *Proslogion 2*'nin son üç paragrafındaki argümanında, "Tanrı" kelimesi hiç geçmez.

Şöyle düşünelim: Bilgisayarımı sekiz İngilizce kelimeden oluşan olası her diziyi listelemesi için programladığımı varsayalım. Bunların çoğu anlamsız olacaktır, örneğin; *a-a-a-a-a-a-a-a*. Bir anlamda anlamlı olan, ancak açıkça olası bir referansı olmayan çok daha fazlası olacaktır. Örneğin; *büyük-küçük-kalın-ince-mavi-kırmızı-köpek-kedi*. Bununla birlikte, anlaşılabilir olan pek çok sekiz dizisi olacaktır: Bunlar bizim için anlamlıdır. Bunun tanımladığı olası bir şeyi tasavvur edebiliriz. Dahası bana öyle geliyor ki Anselmus'un burada tanımla kastettiği şey de şudur: "Kendisinden daha büyük bir varlık tasavvur edilemez." Bu sadece sekiz kelimeden oluşan anlaşılabilir bir dizidir (en azından İngilizcede!). Düşünülebilir ya da Anselmus'un Platoncu bir şekilde ifade ettiği gibi, "zihinde var olabilir."

Mevcut durumda, bunu bir argüman haline getirmek için, AP'ye ihtiyacımız vardır; yani zihinde ve gerçeklikte var olmak, yalnızca zihinde var olmaktan daha büyüktür. Bu ne anlama gelir? Gerçek varoluş, hangi anlamda zihinsel varoluştan daha büyüktür? Anselmus'un ontolojisinde, her ikisinin de varoluşa sahip olduğunu kabul ettiğimizde, bu özellikle zordur. Düşünceler, kavramlar, fikirler, bunların hepsi gerçektir. İster fiziksel beyin durumları olarak ister Anselmus ile birlikte fiziksel olmayan zihinsel yapılar olarak düşünülsün, bunlar ontolojimizin birer parçasıdır.

Burada çok fazla tartışma yaşanmıştır, ancak Aristoteles'ten bu yana ve özellikle de Ortaçağ'da, varlığın nedensel bağlılık olarak tanımlanması gerektiği konusunda, ortak bir anlayış vardır. Bir nesnenin ya da olayın özellikleri, onun güçlerini

ya da kapasitelerini olduğu kadar, sınırlamalarını ya da yükümlülüklerini de belirtir. Olmak, özelliklere sahip olmak, nedensel bir öneme ya da güce sahip olmaktır. O hâlde, varoluşta daha büyük olmak, daha fazla, daha iyi, daha büyük veya daha yüksek kalitede nedensel bağlantıya sahip olmaktır. Stephen Davis'in burada vardığı sonuca göre, "Büyüklüğü ... *güç, yetenek* veya *eylem özgürlüğü* olarak tanımlarsak, çok farklı türden varlıklar arasında bile açıkça karşılaştırmalar yapılabilir."[10]

O hâlde AP, sadece aşikar olanı belirtir; yani, bir kavramın nedensel gücü ne olursa olsun, o kavram, artı onun gerçek dünyadaki karşılığı daha fazlasına sahiptir. Dolayısıyla Anselmus'un argümanı, AP'ye göre AD'nin, GCB'de gerçekte var olmasını talep etmesinden ibarettir. Bu, bir şekilde çok kolay bir hamle gibi görünür. Ontolojik argümanı ilk duyduklarında, çoğu insana hâlâ öyle gelir ve Anselmus'un şimdilerde ünlü, ama bugüne kadar bilinmeyen bir çağdaşında da durum aynıdır; yani Gaunilon'da.

5.1.2 Gaunilo'nun Aptal Adına Cevabı: Pro Insipiente

Marmoutiersli[11] Gaunilo (994-1083) hakkında Anselmus'a verdiği cevap dışında çok az şey bilmekteyiz. Bu yanıt, gerçekten de mucizevi şekilde tek sıkımlık kurşun gibidir. Kendisi, Benedik keşişlerinden birisidir, ama Fransa'nın Lyon kentindeki Marmoutiers Manastırı'nda görev yapmaktaydı. Onunla ilgili söyleyebileceğimiz tek şey, Anselmus'un argümanına yönelik başlıca itirazları, oldukça ustaca bir şekilde tespit ettiğidir. Ondan önemli alıntılar şu şekildedir:

Aptal, şu yanıtı verir:

[10] Davis, God, *Reason and Theistic Proofs*, 20. Davis, Claremont McKenna Koleji'nde dersler vermektedir ve Claremont Graduate Üniversitesi'nden doktora derecesine sahiptir.

[11] Kuzeydoğu Fransa'da bir yer. (Çev.)

Bu varlığın, yalnızca söyleneni anladığım için, zaten zihinde olduğu söylenir. Şimdi, aynı adaletle, kendi içlerinde hiçbir varlığa sahip olmayan her türden gerçekdışı nesnenin zihinde olduğu söylenemez mi, çünkü ne olurlarsa olsunlar, onlardan söz edildiğinde, bunları anlıyorum?

Ancak, bu varlığın öyle bir karaktere sahip olduğu gösterilirse, o zaman gerçek olmayan ya da varlığı belirsiz nesneler gibi kavramda tutulamaz. Ve bu nedenle onu duyduğumda, tasavvur edemem ya da kavramda tutamam; ancak onu anlamam ve zihnimde tutmam gerekir. Zira öyle görünüyor ki, onu anlamaktan, yani bilgimde onun gerçekte var olduğunu kavramaktan başka bir şekilde kavrayamam.

Dahası, burada kabul edilemez bir iddia vardır: Bu varlıktan söz edildiğinde ve duyulduğunda, Tanrı'nın bile var olmadığının düşünülebileceği şekilde var olmadığı düşünülemez. Eğer bu imkânsızsa, böyle bir varlığın varlığından şüphe eden ya da inkar eden birine karşı bu argümanın amacı nedir?

Dolayısıyla, bu gerçek olmayan varlığa, kavram ya da tasavvur ederek sahip olmam gerektiği şekilde, *Tanrı* kelimesini ya da diğer tüm varlıklardan daha büyük bir varlık olan kelimeleri duyduğumda, kavram ya da tasavvur olarak bahsettiğiniz varlığa sahip olamam. Çünkü insanı, bana gerçek ve tanıdık gelen bir olguya göre tasavvur edebilirim, ama Tanrı'yı ya da *diğerlerinden daha büyük bir varlığı*, sadece kelimeye göre tasavvur etmek dışında, hiçbir şekilde tasavvur edemem. Ve bir nesne, yalnızca kelimeye göre ya çok zor kavranabilir ya da hiç kavranamaz.

Nitekim, bu şekilde tasavvur edildiğinde, tasavvur edilen şey, kelimenin kendisi değil (ki bu gerçek bir şeydir; yani, harflerin ve hecelerin sesidir), duyulduğunda kelimenin işaret ettiği anlamdır. Ama kelimenin genel olarak neye delalet ettiğini bilen biri tarafından tasavvur edilmez; bu kişi tarafından, yani bir gerçekliğe göre ve yalnızca gerçek tasavvurda tasavvur edilir. Nesneyi bilmeyen ve onu yalnızca zihni-

nin kelimeyi işitmekle ortaya çıkan hareketine uygun olarak tasavvur eden, zihni, işitilen kelimenin anlamını kendisi için imgelemeye çalışan bir insan tarafından tasavvur edilir. Ve gerçekte buna ulaşabilmesi şaşırtıcı olurdu.

Böylelikle, akla gelebilecek bütün varlıklardan daha büyük bir varlık olduğunu söyleyen bir kişiyi duyduğumda ve anladığımda, bu varlığın da benim zihnimde olduğu ortaya çıkar ve başka hiçbir şekilde olamaz. Bu yüce doğanın zaten benim zihnimde olduğu iddiası için çok fazla.

Örneğin: okyanusta bir yerde bir ada olduğu söylenir; var olmayan bir şeyi keşfetmenin zorluğu ya da daha doğrusu imkânsızlığı nedeniyle bu adaya kayıp ada denir. Ve bu adanın her türlü zenginlik ve lezzetten oluşan paha biçilmez bir zenginliğe sahip olduğu ve bu zenginliğin, Kutsanmış Adalar'da anlatılandan daha fazla olduğu söylenir. Ve hiçbir sahibi ya da sakini olmadığı için, depolandığı bolluk bakımından insanoğlunun yaşadığı diğer tüm ülkelerden daha mükemmeldir.

Mevcut durumda, birisi bana böyle bir ada olduğunu söylese, onun sözlerini kolayca anlayabilirim, ki bunda hiçbir zorluk yoktur. Ancak mantıksal bir çıkarım yapar gibi şöyle devam ettiğini varsayalım: "Tüm toprak parçalarından daha mükemmel olan bu adanın, bir yerlerde var olduğundan artık şüphe edemezsiniz, çünkü onun sizin zihninizde olduğundan hiç şüpheniz yok. Ve sadece zihinde olmak değil, hem zihinde hem de gerçekte var olmak daha mükemmel olduğu için, bu nedenle var olmalıdır. Çünkü eğer o yoksa, gerçekten var olan herhangi bir ülke, ondan daha mükemmel olacaktır ve böylelikle sizin zaten daha mükemmel olduğunu anladığınız ada, daha mükemmel olmayacaktır."

Eğer bir insan, bana bu adanın gerçekten var olduğunu ve varlığından artık şüphe edilmemesi gerektiğini böyle bir akıl yürütmeyle kanıtlamaya çalışırsa ya onun şaka yaptığına inanmalıyım ya da hangisini daha büyük bir aptal olarak görmem gerektiğini bilemem. Çünkü öncelikle bu adanın

varsayımsal mükemmelliğinin gerçek ve şüphe götürmez bir olgu olarak var olduğunu ve benim zihnime göre hiçbir şekilde gerçek olmayan ya da varlığı belirsiz bir nesne olmadığını göstermelidir.[12]

Halihazırda, ilk birkaç paragraftan Gaunilo'nun Anselmus'u "kelimelerin anlamını bilmek" anlamında doğru okuduğu açıktır. Dolayısıyla Gaunilo'nun savunmak istediği aptal, GCB'yi anlamakta, ancak gerçek varoluşla olan bağlantıyı anlamamaktadır.

Burada, birbirleriyle bağlantılı olsalar da, temelde iki itiraz bulunmaktadır. Birincisi, genel olarak, zihnin içeriğinden, bir kelimeden gerçek şeylere geçemeyeceğimizdir. Bana bir şeyi, neden bahsettiğinizi anlamama yetecek kadar ayrıntılı bir şekilde tarif edebilirsiniz, yani ona dair bir kavram oluşturabilirim. Ancak epistemik süreç şurada durur: Gerçek dünyada varoluşa dair başka bir çıkarım yapılamaz.

Ne Gaunilo'nun burada ne de Anselmus'un aşağıdaki yanıtında, zihinsel imgeden ya da zihindeki resimden bahsetmediğine dikkat etmemiz gerekir. Daha sonraki empiristler, bu hususu, bu tartışmaya dahil edeceklerdir. Zira zihinsel işlemleri kavramsallaştırmanın başka bir yolu yoktur. Buradan hareketle de Descartes'ın argümanına ve Kant'ın bu argümana itirazına ilerleyen sayfalarda ulaşmış olacağız. Ancak Gaunilo ve Anselmus, kendilerinden argümanlar oluşturabileceğimiz kavramlar (fikirler, düşünceler) oluşturmaya yönelik zihinsel kapasiteden bahsetmektedir. Gaunilo'nun işaret ettiği ve kesinlikle haklı olduğu nokta, AP doğru olsa bile, genel olarak bu kavramların gerçek dünyadaki varoluşa hiçbir etkisi olmadığıdır.

Anselmus'a yapılan sonraki itirazların çoğunun, Gaunilo'nun bir versiyonu olduğunu söylemek yeterlidir: Mantıktan hareket ederek, gerçek dünyaya ulaşamazsınız. Bu husus, yüzyıllar boyunca daha ayrıntılı ve sofistike hale

[12] Gaunilo, *In Behalf Of The Fool*, 2, 4, 6, (çev.) Sidney Deane (Chicago: Open Court, 1903).

gelmiş, ancak bir şekilde her zaman aynı kalmıştır. Görünüşe bakılırsa, her birkaç yılda bir, bu itirazın yeni bir versiyonu ortaya çıkmıştır. Anselmus'un mantığının tam olarak neresinin yanlış olduğu konusunda, yeni bakış açıları her zaman birileri tarafından bulunmuştur. Biz burada, hikâyenin önüne geçme pahasına bile olsa, Anselmus'un Gaunilo'ya verdiği yanıtın her zaman geçerli olacağını ifade edeceğiz. Zira bu yanıtta yer alan şey, GCB, yani AD hariç, bütünüyle geçerli bir ilkedir.

Gaunilo'nun felsefe literatüründe sonsuza dek yer edinecek olan ikinci itirazı, en mükemmel-kayıp-ada itirazıdır. Burada, mantıkta kullanılan yöntem genel olarak düşünülebilir. Zira Gaunilo, olandan değil, düşünülebilir olanın en büyüğünden hareket etmektedir. Peki onun "mükemmel ada" itirazı, bir istisna olarak mantıksal engellerle karşılaşamaz mı? Gaunilo, ada kavramına ilişkin hiçbir niteliğin, hatta "paha biçilemez değerin" bile gerçek varlığa geçişi garanti etmeyeceğini savunmuştur. Öyleyse kuralın istisnası yoktur!

Gaunilo'nun ne AD ne de AP ile bir sorunu olmadığını unutmayın. Sorun, argümanın bileşenleri değildir. Bunlar, nispeten kolaylıkla halledilebilir şeylerdir. Öyleyse burada ortaya çıkan farklı problemlere dikkat çekmemiz gerekir. Zira hem o hem de Anselmus bunun Tanrı değil. AD hakkında bir argüman olduğu konusunda açıkça hemfikirdir. Bu durumda, argümanla ilgili tek gerçek sorun, bağlantı sorunudur. Şimdi, Anselmus'un yanıtına bakalım.

5.1.3 Anselmus'un Gaunilo'ya Yanıtı

Anselmus'un, bu yanıttan önce Gaunilo hakkında hiçbir şey bilmediği ve yanıtın içeriği hakkında da pek bir şey düşünmediği anlaşılmaktadır. O, Gaunilo'nun, tartışmanın bütün noktasını kaçırdığını düşünmüştür. Anselmus, ilk bölümde, temel olarak argümanı Gaunilo'nun tüm argümanının alakasız olduğunu gösterecek şekilde yeniden ifade eder. İkinci

bölümde GCB'nin aslında mükemmel bir şekilde düşünülebilir bir fikir olduğunu savunur ve üçüncü bölümde kayıp ada itirazına yanıt verir.

I. BÖLÜM

Gaunilo'nun argümanının genel bir çürütüteni: Kendisinden daha büyüğünün düşünülemeyeceği bir varlığın, gerçekte var olduğu gösterilecek.

Diyorsunuz ki (bir aptalın bu açıklamaları yapabileceğini söyleyen her kim iseniz), kendisinden daha büyüğünün düşünülemeyeceği bir varlık, gerçeklik açısından tamamen akıl almaz olan bir varlığın tasavvurda olduğundan başka bir anlamda zihinde değildir. Bu varlığın gerçekte var olduğu çıkarımının, tasavvurda olduğu gerçeğinden, kayıp bir adanın kesinlikle var olduğu çıkarımından daha adil olmadığını söylüyorsunuz, çünkü bu ada tarif edildiğinde dinleyici onun zihninde olduğundan şüphe duymuyor.

Fakat ben diyorum ki: Eğer kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir varlık anlaşılmıyor ya da tasavvur edilmiyorsa ve zihinde ya da tasavvurda değilse, kesinlikle ya Tanrı kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir varlık değildir ya da anlaşılmıyor ya da tasavvur edilmiyor ve zihinde ya da tasavvurda değildir. Ancak imanınızı ve vicdanınızı bunun son derece yanlış olduğunu tasdik etmeye çağırıyorum. Dolayısıyla, kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilemeyeceği şey, gerçekten anlaşılmış ve tasavvur edilmiştir ve zihinde ve tasavvurdadır. Bu nedenle ya beni çürütmeye çalıştığınız gerekçeler doğru değildir ya da mantıksal olarak bu gerekçelere dayandırmayı düşündüğünüz çıkarım gerekçelendirilebilir değildir.

Dahası, kendisinden daha büyüğünün düşünülemeyeceği bir varlığın tasavvur edildiğini varsayarsak, bunun bu varlığın zihinde olduğu anlamına gelmeyeceğini, zihinde olması durumunda da, gerçekte var olmayacağını savunuyorsunuz. Buna yanıt olarak, olumlu bir şekilde şunu iddia ediyorum:

Eğer bu varlığın var olduğu düşünülebiliyorsa, gerçekte var olmalıdır. Çünkü kendisinden daha büyüğü düşünülemeyecek olan şey, başlangıcı olmayan bir şey olarak tasavvur edilemez. Ama var olduğu düşünülebilen ve var olmayan her şey, bir başlangıç aracılığıyla var olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla, var olduğu düşünülebilen ama var olmayan şey, kendisinden daha büyüğünün düşünülemeyeceği varlık değildir. Öyleyse, böyle bir varlığın var olduğu düşünülebiliyorsa, zorunlu olarak vardır.

Bununla birlikte, eğer bir şey tasavvur edilebiliyorsa, var olmalıdır. Çünkü kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilemeyeceği bir varlığın mevcudiyetini inkâr eden ya da bundan şüphe eden hiç kimse, eğer bu varlık var olsaydı, gerçekte ya da zihinde onun yokluğunun imkânsız olacağını inkâr edemez ya da bundan şüphe edemezdir. Zira aksi takdirde kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilemeyeceği bir varlık olmazdı. Ama tasavvur edilebilen ama var olmayan şeye gelince, eğer böyle bir varlık olsaydı, onun gerçekte ya da zihinde var olmaması mümkün olurdu. Dolayısıyla, kendisinden daha büyüğünün düşünülemeyeceği bir varlık tasavvur edilebiliyorsa, o varlık yok olamaz.

Bu varlığın bir şekilde tasavvur edilebileceğine veya anlaşılabileceğine ya da bu şeylerin anlaşıldığı varlığın tasavvurda veya zihinde olabileceğine inanıyor musunuz? Eğer olamazsa, bu şeyler ona atıfla anlaşılamaz. Ama tam olarak tasavvur edilemediği için anlaşılmadığını ve zihinde olmadığını söylerseniz; güneşin doğrudan ışınlarına bakamayan bir adamın güneş ışığından başka bir şey olmayan gün ışığını görmediğini söylemeniz gerekir. Kuşkusuz, kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilemeyeceği bir varlık vardır ve en azından bu ölçüde (kendisiyle ilgili bu ifadeler anlaşıldığı ölçüde) zihindedir.

II. BÖLÜM

Tartışmaya şuradan devam edeceğiz: Kendisinden daha bü-

yüğü düşünülemeyen bir varlığın düşünülebileceği ve aynı zamanda var olduğu gösterilmiştir.

Böylelikle, itiraz ettiğiniz argümanda, aptalın, kendisinden daha büyüğünün düşünülemeyeceği bir varlıktan söz edildiğini duyduğunda, duyduğunu anladığını söyledim. Tanıdık bir dil konuşulduğunda anlamayan bir adamın ya hiç tasavvuru yoktur ya da çok donuk bir tasavvuru vardır. Dahası, bu varlık anlaşılırsa, bunun zihinde olduğunu söyledim. Gerçekte var olduğu zorunlu olarak kanıtlanmış olan şey, hiçbir zihinde yok mudur?

Ama diyeceksiniz ki, tasavvur edilmesine rağmen, zihinde olduğu anlamına gelmez. Ama dikkat edin, anlaşılmış olması gerçeği onun zihinde olmasını gerektirir. Çünkü tasavvur edilen şey, tasavvurla tasavvur edilir ve tasavvurla tasavvur edilen şey, tasavvur edildiği gibi, tasavvurda da vardır; anlaşılan şey, anlayışla anlaşılır ve anlayışla anlaşılan şey, anlaşıldığı gibi, zihinde de vardır. Bundan daha açık ne olabilir? Bundan sonra, yalnızca zihinde bile olsa, daha büyük olanın, gerçeklikte de var olduğunun düşünülebileceğini söyledim. O hâlde, yalnızca zihinde ise, kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilemeyeceği varlığın, kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilebileceği bir varlık olduğu açıktır. Daha mantıklı olan nedir?

III. BÖLÜM

Gaunilo'nun, bu şekilde kayıp bir adanın gerçek varlığının, onun tasavvur edilebilme gerçeğinden çıkarılabileceğini göstermeye çalıştığı örneğinin bir eleştirisi:

AMA diyorsunuz, bu sanki okyanusta bereketiyle tüm karaları aşan ve var olmayan bir şeyi keşfetmenin zorluğu ya da imkânsızlığı nedeniyle kayıp ada olarak adlandırılan bir ada varsaymak gibidir. Bu adanın, gerçekte var olduğundan kuşku duyulmaması gerektiğini söylemeliyiz, çünkü bu adanın kolayca tarif edildiğini duyan biri ne duyduğunu anlamış olur.

Şimdi, güvenle söz veriyorum ki, eğer herhangi bir kişi, be-

nim akıl yürütmelerimin sıralamasını uyarlayabileceği gerçekte ya da tasavvurda var olan herhangi bir şey tasarlarsa (daha büyüğü düşünülemeyecek olan hariç), o şeyi keşfedeceğim ve ona kayıp adasını bir daha kaybolmamak üzere vereceğim.

Fakat şimdi anlaşılıyor ki, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyecek olan bu varlığın, var olmadığı düşünülemez, çünkü o kadar emin bir hakikat zemini üzerinde var olmaktadır ki aksi takdirde hiç var olamazdı.

O hâlde, bu varlığı tasavvur eden kişi, var olmadığı bile tasavvur edilemeyen bir varlığı tasavvur eder, ama bu varlığı tasavvur eden kişi, onun var olmadığını tasavvur etmez, aksi takdirde tasavvur edilemez olanı tasavvur eder. Öyleyse, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şeyin yokluğu düşünülemez.[13]

Anselmus'un yanıtı, birçok açıdan orijinal argümanı yeniden ifade etmektedir. Gaunilo'nun GCB kavramını yanlış anladığı sonucuna vardığı için, gerçekten ayrıntılı bir çürütmeye gerek görmemiştir. AD hakkında benzersiz bir şekilde güçlendirici bir şey vardır. Sadece ve sadece o, bağlantı itirazının tüm versiyonlarını geçersiz kılar. Aslında, şaka yollu bir şekilde, elbette GCB dışında, bunun işe yaradığı nesnenin ne olduğunu birine vermeyi teklif eder.

Ada örneğini ele alalım. Akla gelebilecek en mükemmel ada olabilmesinin tek yolu, her bir özelliğini en üst düzeye çıkarmak olacaktır. Peki, kumsalını kaç kum tanesi oluşturuyor? Burada kaç tane palmiye ağacı, tatlı meyve, harika deniz ürünleri restoranı vb. var? AD ile tanışmak için her birinden sonsuz tane olması gerekir. Ama o zaman da aslında sadece mükemmel bir ada değil, sonsuz bir varlık olacaktır. Adalar doğaları gereği ada olarak "en büyük tasavvurlar" olmaktan acizdir. Anselmus'ta ise en üst düzeyde sonsuz bir varlık vardır

[13] Anselm, Reply to Gaunilo, (çev.) Sidney Deane (Chicago: Open Court, 1903).

ve bunlardan yalnızca bir tane olabilir ve böylelikle Tanrı'ya ulaşılır; yani gerçekten var olan bir Tanrı'ya.

Görünüşe bakılırsa Anselmus'un argümanı, bizi, iki seçenekle baş başa bırakır: Ya AP'yi reddedeceğiz ya da bir GCB'nin var olduğu sonucuna varacağız. AP geçerli olduğu sürece, ki burada neyin yanlış olabileceğini görmek zordur, ve AD tutarlı olduğu sürece, ki buna da itiraz etmek zordur, o zaman sonuç ortaya çıkar. Yine kritik nokta, "daha büyüğü düşünülemez" ifadesinin mantıktan gerçekliğe geçişle ilgili kurala tek bir istisna gerektirmesidir. Göreceğimiz gibi, bu argümanın hikâyesine devam ettikçe, aynı itirazlar tekrar tekrar yapılacaktır.

İleri Okumalar

Anselmus ve Gaunilo'nun çalışmasının tam metni ve Anselmus'un diğer önemli eserleri hakkında bk. *The Major Works*, (ed.) Brian Davies ve G. R. Evans, (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Anselmus'un argümanı üzerine oluşturulan literatür epey geniştir. Biraz eski olsa da, bana öyle geliyor ki başlamak için en iyi eser şudur: John Hick ve Arthur McGill, (eds.) *The Many-faced Argument*, (New York: Macmillan, 1967). Bu kitap, mükemmel bir yorum ve açıklamanın yanı sıra, nitelikli bir ikinci el literatür seçkisi ve 1967 öncesi olmasına rağmen, çok iyi bir bibliyografya sunmaktadır.

Anselmus ve sonraki tartışmalar üzerine daha eski bir araştırma bibliyografyası için bk. Terry Miethe, "The Ontological Argument: A Research Bibliography", *Modern Schoolman*, 53 (1976): 148-66.

Anselmus'un ve argümanın sonraki versiyonlarının kısa tanıtımlarıyla birlikte yer aldığı eski bir antoloji için bk. Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument*, (Garden City, NY: Anchor, 1965). Daha yeni bir derleme için bk. Graham

Oppy (ed.), *Ontological Arguments*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

Yeni bir tartışma için bk. Yujin Nagasawa, Maximal God: A New Defense of Perfect Being Theism, (Oxford: Oxford University Press, 2017). Nagasawa, bahsi geçen kitabında, argümanın çürütülemediğini uzun uzadıya tartışmaktadır. Bu kitap, aynı zamanda mükemmel bir kaynakçaya sahiptir ve ileri düzeydeki öğrencilerin başlaması için nitelikli bir kaynaktır.

Stephen Davis bu ve diğer argümanlar üzerine geniş çaplı yayınlar yapmıştır. Konuyla ilgili olarak, PhilPeople.org, https://philpeople.org/profiles/stephen-t-davis/publications adresindeki kaynakçaya bk.

5.2 Geç Ortaçağ ve Modern Dönemdeki Tartışmalar

5.2.1 Thomas Aquinas

Anselmus'u, Gaunilo'dan sonra en erken tartışan kişilerden birisi, zaten iyi tanıdığımız bir kişidir: Thomas Aquinas (1225-1274). Onun Anselmusçu argüman hakkındaki yorumları şöyledir:

> 10. Bölüm
>
> [2] Terimlerinin bilinmesi üzerine hemen bilinen önermelerin apaçık olduğu söylenir. Böylelikle, bir bütünün doğasını ve bir parçanın doğasını bilir bilmez, her bütünün parçasından daha büyük olduğunu hemen bilirsiniz. Tanrı vardır önermesi de bu türdendir.
>
> [5] Doğal olarak bilinen şey kendi aracılığıyla bilinir, çünkü bu tür önermelere bir araştırma çabasıyla ulaşmayız. Ama Tanrı vardır önermesi doğal olarak bilinir, çünkü daha sonra gösterileceği gibi, insanın arzusu, doğal olarak nihai sona doğru Tanrı'ya yönelir. Bu nedenle, Tanrı'nın var olduğu önermesi, kendiliğinden açıktır.
>
> 11. Bölüm

[2] Bununla birlikte, yukarıdaki görüş, kısmen, mutlak anlamda apaçık olan ile bize göre apaçık olan arasındaki ayrımın yapılmaması nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın var olduğu kesinlikle apaçıktır, çünkü Tanrı'nın ne olduğu, O'nun kendi varlığıdır. Yine de, Tanrı'nın ne olduğunu zihnimizde tasavvur edemediğimiz için, Tanrı'nın var olduğu, bize göre bilinmez olarak kalır. Aynı şekilde, her bütünün parçasından daha büyük olduğu da kesinlikle apaçıktır, ancak bir bütünün doğasını kavrayamayan biri için zorunlu olarak bilinemezdir.

[3] Ayrıca, herkesin Tanrı'yı, daha büyüğünün düşünülemeyeceği bir şey olarak anlaması gerektiği kabul edilirse, yine de gerçekte daha büyüğünün düşünülemeyeceği bir şeyin var olması gerekli olmayacaktır. Zira bir şey ve bir ismin tanımı, aynı şekilde ortaya konur. Mevcut durumda, Tanrı ismiyle işaret edilen şeyin zihin tarafından kavrandığı gerçeğinden, Tanrı'nın yalnızca zihinde var olduğu sonucu çıkmaz.[14]

Thomas'ın işaret ettiği nokta, argümanın sağlam olduğu, ancak sadece Tanrı'nın bunun böyle olduğunu bildiği, çünkü sadece Tanrı'nın kendisinin, varoluşu içerdiğini bilecek kadar doğasını gerçekten anladığı ("gördüğü") yönündedir.[15] Tanrı'nın doğasını, yaratılışı bilerek analoji yoluyla bilebiliriz. O hâlde, bizim için bu argüman, basitçe soruyu geçersiz kılmaktadır.

Thomas'ın işaret ettiği noktaların genel olarak doğru olduğunu düşünebiliriz. Fakat aynı zamanda, Anselmus'un ilk temel önermesini gözden kaçırdığını ve bunu açık bir tanımdan ziyade, bir Tanrı tasavvuru olarak yorumladığını söyleyebili-

[14] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 1.10-11. alıntılar, (çev.) Anton Pegis, (New York: Hanover House, 1955–1957).

[15] Thomas'ın itirazı hakkında daha fazla bilgi için bk. Brian Leftow, "Aquinas", *Ontological Arguments* içinde, (ed.) Graham Oppy, Classical Philosophical Arguments, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 44-52.

riz.[16] Öte yandan Thomas'ı takiben, Descartes tarafından ele alınana kadar, Anselmus'un argümanını gerçekten savunan kayda değer hiçbir isim ortaya çıkmamıştır.

5.2.2 René Descartes

René Descartes (1596-1650), Anselmus'un argümanını tekrar ele aldığında, oldukça farklı bir hale gelmiştir. Fransa'da doğmuş ve eğitim görmüş olan Descartes, parlak bir matematikçi, bilim insanı ve filozoftur. Hollanda ordusunda görev yapmış ve yetişkinlik hayatının çoğunu, Grotius ve Huygens, Rembrandt ve Vermeer'in de dahil olduğu ve Hollanda'nın tüm dünyaya yayılan siyasi ve ekonomik gücünün zirvesine tanıklık ettiği Altın Çağ'ın bir parçası olarak kabul edildiği Hollanda'da geçirmiştir. Buna, elbette Manhattan Adası'nın güney ucunda yer alan ve New Amsterdam olarak adlandırılan hareketli yeni ticaret merkezi de dahildir.

Descartes'ın *Meditasyonlar* isimli eseri, öznel, ama matematiksel bir dönüşü ve felsefede yeni bir başlangıcı işaret eder. Descartes, en baştan başlamak ve şüphecinin içsel metodolojisini acımasızca uygulamak adına; şüphe edilemeyecek ve üzerine güvenle bilgi evini inşa edebileceğimiz nelerin kaldığını sorarak işe başlamıştır. Bu husus, onun, meşhur *cogito ergo sum* –"Düşünüyorum, o hâlde varım"– önermesine ulaşan ve bunun üzerine inşa edilen, içe dönük tümdengelimsel bir akıl yürütme girişimiyle alakalıdır. Bu girişimin devamında Descartes, keşfettiğimiz şeyin, ne öğrendiğimiz ne de yarattığımız ama doğuştan gelen yerleşik fikirler olduğunu ve ontolojik argümanın başlayabileceği yerin burası olduğu sonucuna varmıştır. O, özel bir mektu-

[16] Bu konuyla ilgili olarak, Norman Geisler'ın *Philosophy of Religion* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974) isimli kitabındaki ontolojik argümanlar bölümüne bk. Geisler'ını Thomas'ın metafiziğinin güçlü bir savunucusu olduğunu (benim gibi!) takdir etmemiz gerekir.

bunda bu argümanla ilgili olarak, "Tanrı'nın varlığına dair tamamen tatmin edici bulduğum ve Tanrı'nın var olduğunu herhangi bir geometrik önermenin doğruluğunu bildiğimden daha kesin olarak bildiğim bir kanıt bulmuş olmakla övünmeye cüret ediyorum"[17] demiştir.

> En önemli nokta, benim dışımda hiçbir yerde var olmasalar bile, kendimde *hiçbir şey* olarak adlandırılamayacak sayısız şey fikri bulmamdır. Her ne kadar bu fikirleri düşünüp düşünmemekte özgür olsam da, *onları ben icat etmedim.* [Zira onlar,] benim kontrolüm altında olmayan kendi gerçek ve değişmez doğalarına sahiptirler. Düşüncemin dışında herhangi bir üçgen olmasa ve hiçbir zaman [var] olmamış olsa bile, yine de bir üçgen hayal ettiğimde bunu nasıl yaptığım konusunda kısıtlanırım, çünkü üçgenin, ebedi, değişmez ve zihnimden bağımsız olan belirli bir doğası veya özü ya da şekli vardır...
>
> Bazen üçgen cisimler gördüğümü, dolayısıyla üçgen fikrinin bana duyu organlarım aracılığıyla onlardan gelmiş olabileceğini belirtmenin bir faydası yoktur. Yalnızca üçgenlerin değil, duyularım aracılığıyla hiç karşılaşmadığımı bildiğim sayısız başka şeklin özellikleri hakkındaki gerçekleri kanıtlayabilirim. Bu özellikler, saf bir hiç değil, bir şey olmalıdır; nitekim, doğru olan her şey, bir şeydir ve bu özellikler doğrudur. Çün ben bunların açıkça farkındayımdır...
>
> Önceki iki paragraf, [bizi,] şu sonuca ulaştırır: Düşüncemde bir x fikri bulduğum ve x'in belirli bir özelliğe sahip olduğunu açık ve net bir şekilde algıladığım gerçeği, x'in gerçekten bu özelliğe sahip olduğu sonucunu doğurur. Bu hususu, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanamaz mıyım? Tanrı fikri (yani fevkalade mükemmel bir varlık fikri), tıpkı, şekil ve sayı fikirlerinde olduğu gibi, kesinlikle içimde bulduğum bir fikirdir ve bu fikirden Tanrı'nın doğasına ait

[17] René Descartes, "Letter to Mersenne", 25 Kasım, 1630, *Descartes Selections* içinde, (ed.) R. M. Eaton, (New York: Charles Scribner & Sons, 1927).

olan şeyin *her zaman var* olduğunu anlamaktayım. Bu anlayış, şekillerin ve sayıların özelliklerine ilişkin matematiksel kanıtlarda yer alan tasavvur kadar açık ve nettir.[18]

Bu pasajda neleri bulabiliriz? Descartes'a yönelik itirazlara bakmadan önce, dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Bu argüman, açık bir şekilde Anselmus'un argümanı değildir, çünkü Tanrı'nın olası bir tanımıyla değil, gerçek bir tanımıyla başlar; yani, rastgele ve anlamlı bir kelime dizisiyle. İkincisi, Anselmus, geometrik ve matematiksel "fikirlerle" karşılaştırma yapar, gerçek dünyadaki nesnelerle değil. Bu farklılıkların her ikisi de önemlidir, zira Kant, Frege ve Russell'ın henüz ifade etmemiş olduğumuz itirazlarında, bütün bunlar, kilit bir rol oynamaktadır. Onlar, "varoluş"da dahil olmak üzere Tanrı'nın özellikleri ve Tanrı'nın *doğasından*, Tanrı'nın var olması gerektiği sonucunun çıkıp çıkmadığı sorularına odaklanırlar. Öyleyse, bu argüman çok farklı bir argümandır!

Descartes'ın argümanının yayınlanması, pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bunlardan en önemlileri Marin Mersenne ile Tanrı'nın varlığının imkânı (daha sonra Leibniz tarafından ele alınmıştır) ve Pierre Gassendi ile varlığın bir mükemmellik olup olmadığı (daha sonra Kant tarafından ele alınmıştır) üzerine yapılan yazışmalardır.[19] Bu argümanın bir başka versiyonu, Descartes'ın Amsterdam'daki genç çağdaşı Baruch Spinoza (1632-1677) tarafından geliştirilmiştir. Ancak bu argüman, nedensel bir öncülle başladığı için, en iyi ihtimalle kozmolojik argümana bağımlı olarak görülebilir.[20]

[18] René Descartes, *Meditations on First Philosophy 5*, (çev.) John Cottingham, (rev. ed.), (New York: Cambridge University Press, 1988), 73.

[19] Bu yazışmaların hepsi, Descartes'ın notları arasında yer almaktadır. Bk. *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev.) John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, (New York: Cambridge University Press, 1984–1991)

[20] Konuyla ilgili olarak bk. Geisler, *Philosophy of Religion*, 144-45.

5.2.3 Gottfried Wilhelm Leibniz

Alman matematikçi ve filozof G. W. Leibniz (1646-1716), bilginin, rasyonalist bir şekilde yeniden yapılandırılmasına ilişkin Kartezyen geleneğini devam ettiren kişilerdendir. Aslında Leibniz, her nesneye bir harf atayabileceğimizi, tüm doğa yasalarını formüllere dökebileceğimizi ve ardından dünyanın Büyük Formül'ünü türetebileceğimizi düşünecek kadar ileri gitmiştir.[21] *Monadoloji* adlı eserinde bu tür bir matematiksel modeli izleyerek, böyle bir sistemin temel metafiziğini ortaya koymuştur.

Onun kozmolojik argümanına yukarıda değinmiştik. Ancak Leibniz, Descartes'ın ontolojik argümanını da dikkate almış, kabul etmiş ve bu argümanın, aşağıdaki gibi basit bir modal forma indirgenebileceğini ileri sürmüştür:[22]

(1) Tanrı mümkünse vardır.

(2) Tanrı mümkündür.

(3) Öyleyse Tanrı vardır.

Açık bir şekilde (2)'inci öncül içerisinde bir problem barındırır. Tanrı'nın varlığının en azından imkânsız olmadığını gösterebilir miyiz? Bu argümanda bugün hâlâ sıkça karşılaşılan ve belki de Gaunilo tarafından daha önce dile getirilmiş olan bir itiraza karşı koyacak önemli bir düşünce daha vardır. Bütün özelliklere (ya da daha iyisi mükemmelliklere) sahip olan mükemmel bir varlığın özelliklerinin birbiriyle çelişmediğinden ve hatta çelişmeyeceğinden nasıl emin olabiliriz? Bu tür çelişkiler, ateistler tarafından sıklıkla iddia edilir; örneğin adaleti ile merhameti ya da her şeye gücü yetmesi ile her şeyi

[21] Leibniz'in erken dönem (sadece on dokuz yaşındaydı!) makalesi "Of the Art of Combination"a bakınız: *Logical Papers*, (çev.) ve (ed.) G. H. R. Parkinson, (Oxford: Clarendon, 1966).

[22] "Modal" derken, Leibniz'in matematiksel modellemesini takiben, terimlerin mantıksal konumunu belirtmek için "mümkün, "imkânsız" ve "zorunlu" gibi terimleri kullandığını kastediyorum. Bunun Alvin Plantinga tarafından geliştirildiğini, bölüm 2.5.1'de göreceğiz.

bilmesi arasında olduğu gibi. Buradaki tek ilgi alanımız şu alt argümandır:[23]

> Gerçekten de, eğer özlerde ya da mümkünlerde, yani zorunlu hakikatlerde herhangi bir gerçeklik olacaksa, bu gerçeklik, özü, varlığını ima eden, yani bilfiil olmak için mümkün olması yeterli olan zorunlu varlığın varlığı üzerine kurulmalıdır.
>
> Dolayısıyla yalnızca Tanrı (ya da zorunlu varlık), sadece kendisinin mümkün olması koşuluyla, zorunlu olarak var olma ayrıcalığına sahiptir. Halihazırda hiçbir sınır, hiçbir olumsuzlama ve dolayısıyla hiçbir çelişki içermeyen tözün imkânını hiçbir şey engelleyemeyeceğinden, bu, Tanrı'nın varlığının a priori bilgisi için yeterli bir neden sağlar. Kaldı ki biz bunu ezeli hakikatlerin gerçekliği ile kanıtlamıştık. Ayrıca mümkün varlıkların varlığıyla da bu varlığı a posteriori olarak [göstermiştik.] Çünkü bunların yeterli ve nihai nedeni, ancak kendi varlığının nedenini kendinde taşıyan zorunlu varlıkta bulunabilir.[24]

Bu basit ve açık bir nokta gibi görünmektedir. Eğer iki özellik, hatta nesne ya da olay sonsuzsa, tam da sınırsız oldukları için örtüşemez, çatışamaz ya da çelişemezler. Dolayısıyla, aslında bir ve aynı olmalıdırlar ve bizim farklı adlandırmalarımız, yalnızca farklı çağrışımları veya uygulamaları ya da belki de bakış açılarını algılamaktadır. Bu husus, tüm teizm türlerinin her zaman savunduğu şeydir; yani, Tanrı'nın sayısız sıfatı, onun sınırsız varlığını, sınırlı perspektiflerimizden etiketlemeye çalışan, sonlu yollarımızdır.

Bu savunmanın, yalnızca Descartes'ın argümanına bağlı olmadığını ifade etmemiz gerekir. O, bağımsız bir argüman olarak görülebilir ve Tanrı'nın tanımı ya da özellikleri veya

[23] Hem onun ontolojik argümanı hem de bu alt argümanla ilgili olarak yapılan bir tartışma için bk. Maria Rosa Antognazza, "Leibniz", Oppy, *Ontological Arguments* içinde, 75-98.

[24] Leibniz, *Monadology*, 44-45, (çev.) Paul Schrecker ve Anne Martin Schrecker, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), 154-55.

sıfatları listesiyle ilgili herhangi bir düşünceye uygulanabilir. Bu husus, sadece Anselmus'un argümanını değil, bu açıklamaya devam ettikçe gelecek olan diğerlerini de içerir.

5.2.4 Immanuel Kant

Ontolojik argümanın en meşhur eleştirisi, muhtemelen Immanuel Kant (1724-1804) tarafından yapılmıştır. Kendisi, özellikle Descartes'a karşı yazmış, ancak bu eleştiri pek çok kişi tarafından Anselmus için de geçerli kabul edilmiş ve hemen hemen klasik bir çürütme haline gelmiştir:

> Sırf onun olasılığına göre düşünmek istediğiniz, kimi saklı isimlerin arasında olan bir şeyin kavramına bile onun var oluş kavramını getirdiyseniz, zaten bir aykırılık yaratmışsınız. İnsan bunu size bahşederse, bu suretle görünüşe göre oyunu kazandınız, gerçekte ama hiçbir şey söylemediniz; zira siz çıplak bir totoloji denen eş söz yarattınız. Size soruyorum, önerme şu mudur: (hangisi olursa olsun, size olası olarak bahşettiğim) bu veya öbür şey yaşıyor mu, bu önerme analitik veya sentetik bir önerme midir, söylüyor muyum? Eğer önerme analitikse, bu suretle şeyin mevcudiyeti sayesinde şeyden sizin düşüncenize hiçbir şey eklenmez; fakat öyleyse ya içinizdeki düşünce bizzat şey olmalıydı ya da bir mevcudiyeti olasılığa uygun olarak varsaydınız ve ondan sonra sefil bir totolojiden başka bir şey olmayan mevcudiyeti bahaneye göre içsel olasılıktan çıkarım yaptınız. Şeyin kavramında, yüklemin kavramındaki varlıktan kulağa farklı çalan realite sözü önemli bir rol oynamaz. Zira, tertip ettiğiniz her şeyi de (belirsiz ne koyduysanız) realite diye nitelediniz, bu suretle tüm yüklemleriyle birlikte şeyi bile öznenin kavramına koydunuz ve gerçek olarak kabul ettiniz ve yüklemde bunu sadece tekrar ediyorsunuz. Buna karşılık makul her aklı başında birinin itiraf etmesi gerektiği gibi, her bir varoluşsal önermenin sentetik olduğunu ikrar

ederseniz/açıkça söylerseniz, daha sonra, var oluşun yükleminin çelişkisiz ortadan kaldırıldığını nasıl iddia etmek istiyorsunuz? Çünkü bu avantaj sadece, tamda karakterleri buna dayandığından analitik olana mahsus ait olur.
Gerçi varoluş kavramının tam bir belirlenimi sayesinde, dolambaçlı yollar olmaksızın hayallere dalarak yapılmış bu tartışmayı argümantasyonu boşa çıkarmayı ümit ederdim, şayet illüzyonu, benzeşmede mantıksal bir yüklemin gerçek biriyle neredeyse öğretilerin hepsini reddettiğini bulmasaydım. Mantıklı olan yükleme insanın istediği her şeyin faydası dokunabilir, hatta özne kendiliğinden bir yüklem ekleyebilir; zira mantık içeriği her şeyden soyutlar. Ama belirlenim, öznenin kavramı üzerinden eklenen ve onu büyüten bir yüklemdir. Demek ki onun içinde bile olması gerekmez. Olmak bariz gerçek bir yüklem değil, yani bir şeyin kavramına katılabilecek herhangi bir şeyin bir kavramıdır. Bu bir şeyin veya bizzat özünde kesin bir belirlenimin çıplak pozisyonudur. Mantıksal kullanımda gizli sebebin sadece Copula denen/ bir ifade için yüklem ve özneyi bağlayan unsurdur. Tanrı her şeye muktedir cümlesi, kendi objelerine sahip iki kavram içerir: Tanrı ve kudreti mutlaka; küçük sözcük: üstüne üstlük bir yüklem bile değil, bilhassa sadece yüklemi hususi hallerde özneye koyan şeydir. Artık özneyi tüm yüklemleriyle birlikte alır ve: Tanrıdır veya o bir Tanrıdır, bu suretle Tanrı kavramına hiçbir yeni yüklem koyuyor değil, özellikle sadece bizzat özünde tüm yüklemleriyle özneyi ve gerçi nesneyi kendi kavramıma ilişkinine oturturum. Her ikisi kesin yeknesak/ aynı cinsten şeyi içermeliler ve bu sebepten bu çıplak olasılığı ifade eden kavrama daha fazla bir şey katılamaz, bundan dolayı onun nesnesini açıkçası mevcut olarak düşünürüm. Ve böylece gerçek olan çıplak olanaktan başka bir şey içermez. Yüz adet gerçek gümüş para/Taler olası yüzden asgari fazlasını içermez. Sonunda, bu kavramı, ilki ama nesneyi ve bizzat özünde onun pozisyonunu işaret ettiği için, bu suretle, bunun ilkinden daha

> fazlasını içerdiği halde, kavramım bütün nesneyi ifade etmez ve ona uygun kavram da olmazdı. Ama kendi servet durumum yüz adet gerçek gümüş parada, aynısının çıplak kavramından (yani olasılıklarından) daha fazladır. Zira nesne gerçekte çıplak kavramımda analitik olarak yer almaz, bu olmak sayesinde kendi kavramım dışında düşünülmüş bu yüz adet gümüş para bile en azından çoğalmaksızın, özellikle (durumumun bir belirlenimi olan) kavramıma sentetik olarak katılır.[25]

İlk bakışta bu itiraz oldukça basit ve açık bir şekilde doğru gibi görünmektedir.[26] Örneğin bir kasaya geldiğimde, zihnimde tüm uygun özelliklere sahip (dikdörtgen, beyaz kağıt üzerine yeşil baskı, her köşede 100 rakamı vb.) bir 100 dolarlık banknot hayal ettiğimi söyleyerek, kasiyere borcum olan 100 doları ödemeye çalışırsam, kasiyer tatmin olmayacak ve benden muhtemelen gerçek bir banknot talep edecektir: Sadece zihnimde olan değil, var olan bir banknot. Hemen özür dileyip özellikler listesine varlığı eklemeyi unuttuğumu ve şimdi bunu yaptığımı söylediğimi varsayalım. Halihazırda zihnimde gerçekten var olan 100 dolarlık bir banknot olmuş olur. Bu, şimdi kasiyeri tatmin eder mi? Daha spesifik olarak, hayal ettiğim banknota gerçekten bir şey eklemiş olur muyum?

Kant'ın işaret ettiği nokta elbette hiçbir şeyin eklenmemiş olduğudur. Örneğin, yeşili eklemek, zihnimdeki resimde gerçek bir değişiklik yaratır, ama varlık olarak yaratmaz. Yani yeşil ve dikdörtgen gibi yüklemler, gerçek özellikleri ifade eder, ancak varlık, bir özellik değildir. Sadece "özellikleri vardır" anlamına gelir. A'nın var olduğunu söylemek, bir şeyin, onu

[25] Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, (çev.) F. Max Muller, (New York: Doubleday, 1896), 1, part 2, div. 2, book 2, chap. 3, sec. 4. [Türkçesi: Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, (çev.) Naci Pektaş, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2022), s. 338-341.] Burada geçen uzun alıntı için bu eserden yararlanılmıştır. (Çev.)

[26] Bazılarının burada dört farklı itiraz gördüğünü hemen ekleyelim. Örneğin bk. Lawrence Pasternack, "Kant", Oppy, *Ontological Arguments* içinde, 99-120, özellikle 103-15. sayfalar. Biz, amaçlarımız doğrultusunda bunu basitleştirerek, sadece klasik varlık-yüklem değildir itirazını tartışacağız.

A olarak niteleyen belirli tanımlayıcı özelliklere sahip olduğu iddiasının kısaltmasıdır.

Bu nedenle, bir şey tanımının varoluşu içerdiğini söyleyerek, basitçe varoluş olarak tanımlanamaz. Bu şey, bir şekilde ilgili nesneyi, örneğin ideal bir adayı, bir şekilde örnekleyecek şekilde, bir tanıma dahil edilebilecek bir özellik değildir. Burada sihir falan yoktur!

Ancak daha yakından incelendiğinde, bu noktada bir yanlışlık varmış gibi görünür. Gerçek zihinsel imgem ya da A resmim ile gerçek bir A (gerçekten gerçek bir A) arasında bariz bir fark vardır. Bu fark, tam da A'nın gerçek varoluşundan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Gerçek A nesnesi, zihinsel A nesnesinin sahip olmadığı bir tür "gerçek varoluş" özelliğine sahiptir. Ayrıca, zihinsel bir imge (zihnimdeki resim) ile bir kavram, yani zihinsel bir kurgu arasında da büyük bir fark vardır.

Bununla birlikte, Kant'ın eleştirisi artık klasikleşmiştir. Şimdilik, on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılda tekrar tekrar ortaya çıktığı şekliyle onu takip etmekle yetinmek zorundayız. Kant'ın elbette Tanrı'nın var olmadığını ya da zorunlu varlığın bir şekilde çelişkili veya mantıksal olarak tutarsız olduğunu iddia etmediğini belirtmemiz gerekir. O, sadece bu özel argümanın, yani Descartes'ın argümanının, işe yaramadığını savunmuştur.[27]

5.2.5 Gottlob Frege

Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925), oldukça etkili bir Alman mantıkçı, matematikçi ve dil filozofudur. Frege, ontolojik argümanı değerlendirirken, bunu şu şekilde ifade etmiştir:

[27] Bununla ilgili olarak bk. Nicholas Everitt, "Kant's Discussion of the Ontological Argument", *Kant Studien* 86, no. 4 (1995): 385-405.

> Ne "*A kendisiyle özdeştir*" ne de "*A vardır*" ifadelerinden hareketle *A* hakkında yeni bir şey öğrenilebilir. Her ikisinde de *A*'nın yerine herhangi bir şey koyabilirsiniz ve bu yine de doğru kalır. *A*'yı, o sınıfa ait olmayan bazı *B*'lerden ayırmak için iki sınıftan birine atamazlar. . . . "Bu masa vardır" ve "Bu masa kendiyle özdeştir" yargıları, tamamen apaçıktır ve . . . sonuç olarak bu yargılarda, bu masaya hiçbir gerçek içerik yüklenmemektedir.

Frege, burada daha nettir. Bunun kavramlarla değil yargılarla ilgisi vardır. Ancak önemi aynıdır: Bir yüklem olarak varlık hiçbir içerik eklemez. Dolayısıyla, ontolojik argümanla ilgili olarak, Tanrı hakkındaki bir yargıya varlık ekleyen bir argüman hiçbir şey eklemez. Tanrı'yı kesinlikle örneklendiremez.

5.2.6 Bertrand Russell

Bu hikâyedeki bir diğer tanıdık karakter de Bertrand Russell'dır. Başka bazı isimlerin yanı sıra, Frege'den de güçlü bir şekilde etkilenmiş ve arkadaşı Alfred North Whitehead ile birlikte, mantık ve matematik arasındaki ilişkiye dair felsefi bir çalışma olan *Principia Mathematica*'yı yazarak, Frege'nin çalışmalarını genişletmiştir. Bu çalışma Russell'ı, yirminci yüzyılın önde gelen mantıkçı ve matematikçilerinden biri haline getirmiştir.

Russell'ın, Frege'in itirazıyla birlikte, ontolojik argümanı oldukça ilgi çekici bulması şaşırtıcı değildir. Russell, otobiyografisinin ilk yıllarında, bu argümanı ilk kez incelediğinde ikna olduğunu ve "Çizmeli Yüce Tanrı[m]! Ontolojik argüman sağlam!" diye bağırdığını ifade eder. Ancak Frege üzerine yaptığı çalışmalar, onu farklı bir yöne götürmüştür. Zira itirazın bu formülasyonu, son yüzyılda "varlık yüklem

değildir" itirazının en yaygın bilinen ve kullanılan versiyonu haline gelmiştir.

Russell ilk olarak bu itirazı, 1900 tarihli *The Philosophy of Leibniz* adlı çalışmasında dile getirmiştir. Buradaki basit nokta, "sadece hayal ettiğim yüz taler"[28] ile "gerçekten var olan yüz taler" arasında nitelik bakımından hiçbir fark olmadığıdır.[29] Bu konu, daha sonra 1918 yılında, "The Philosophy of Logical Atomism" başlıklı çalışmada, aşağıdaki şekilde daha kapsamlı bir şekilde geliştirilmiştir:

> Varlığı ileri sürebileceğiniz ya da reddedebileceğiniz şey, önermenin işlevleridir. Bunun gerektirmediği sonuçları gerektirdiği fikrine kapılmamalısınız. "Dünyada var olan şeyler vardır" dersem, bu tamamen doğru bir ifadedir. Çünkü burada, belirli bir şeyler sınıfı hakkında bir şey söylemiş olurum; dolayısıyla bunu, "İnsanlar vardır" dediğimde de aynı anlamda söylemiş olurum. Ancak "Bu dünyada bir şeydir ve bu nedenle bu vardır" diye devam edemem. Nitekim burada bir yanılgı ortaya çıkar ve gördüğünüz gibi bu, basitçe, bir önerme işlevini yerine getiren bireye, yalnızca bir önerme işlevi için geçerli olan bir yüklemi aktarma yanılgısı haline gelir. Bunu çeşitli şekillerde görebilirsiniz. Örneğin, bazen bir varlık önermesinin doğruluğunu, herhangi bir örneğini bilmeden bilirsiniz. Timbuctoo'da insanlar olduğunu biliyorsunuz, ancak herhangi birinizin bana bir örnek verebileceğinden şüpheliyim. Öyleyse, varoluş önermelerini, onları doğru kılan herhangi bir bireyi bilmeden de bilebilirsiniz. Varlık önermeleri, gerçek birey hakkında bir şey söylemez, yalnızca sınıf ya da işlev hakkında bir şey söyler.[30]

Bu itiraz, esasında, Kant'ın eleştirisine benzer bir itirazdır.

[28] Şu anki Avusturya sınırlarında kullanılan, eski bir para birimi. (Çev.)

[29] Bk. Bertrand Russell, *Philosophy of Leibniz*, (London: George Allen & Unwin, 1900), 176.

[30] Bertrand Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", ilk olarak 1918 yılında, *The Monist* dergisi tarafından yayınlanmıştır. Bu eser, Russell'ın, *Logic and Knowledge* (Londra: George Allen & Unwin, 1956) ve diğer koleksiyonlarında da yer almaktadır.

Russell, burada, önermelerin varlık yüklemleri ile nesnelerin varlık yüklemleri arasında bir ayrım yapar. Kısacası, varlık anlamlı bir şekilde önermelere veya kavramlara yüklenebilirken, gerçeklikteki tek tek nesnelere anlamlı bir şekilde yüklenemez. Bu nedenle Russell, ontolojik argümanın, Tanrı'nın varlığını yüklemlendirdiği için başarısız olduğunu savunur. Ancak hem Frege'in hem de Russell'ın itirazları Kant'ın ki ile aynı kaderi paylaşır.

5.2.7 Norman Malcolm ve Charles Hartshorne

1960'lı yıllarda, argümana olan ilgi yeniden öne çıkmış ve en önemlisi Anselmus'a geri dönülmüştür. Kant-Frege-Russell itirazı ile tarihin tozlu raflarına atılan bu argüman, sadece felsefi bir merak olarak kalmıştır. Ancak bu on yılın ilk yıllarında, çok farklı bakış açılarına sahip iki filozof, Anselmus'un her şeye rağmen haklı olduğunu iddia eden makaleler yayınlamıştır. Nitekim Kant'ın kurbanı olan *Proslogion 2* yerine *Proslogion 3*, bize bütünüyle farklı bir hikâye sunar. *Proslogion 2* varoluş hakkında bir argümandır, ancak "vardır" bir özellik ya da mükemmellik değildir ve bu nedenle terimin gerçek anlamında yüklem olamamaktadır. Ancak üçüncü bölümde Anselmus, "zorunlu varlık" üzerine kurulu yeni bir ikinci argüman önerir ve bunun bir mükemmellik olduğunu ileri sürer.

Nebraska'dan Harvard mezunu olan Norman Malcolm (1911-1990), kariyerinin çoğunu Cornell Üniversitesi'nde, birkaç yılını ise Cambridge'de geçirmiştir. Burada Ludwig Wittgenstein ile arkadaş olmuş ve analitik bir filozof ve sıradan dil felsefesinin kurucularından biri olarak ustalığını sergilemiştir.

Öncelikle Malcolm, Anselmus'un, *Proslogion 3*'ü *Proslogion 2*'den ayrı bir argüman olarak düşünmediğini kabul etmektedir. O, bununla birlikte, özellikle Kantçı dogma ile

farklı bir ilişki kuracak çok farklı bir ilk öncüle sahip olarak yeniden yapılandırılabileceğinden, onu bu şekilde değerlendirebileceğimizi ve değerlendirmemiz gerektiğini de ifade etmektedir.

Bu argümanda Tanrı'ya atfedilen mükemmellik, "varoluş" değil, "varolmamanın mantıksal imkânsızlığıdır."[31] Malcolm bunun, sadece "zorunlu varoluş" olduğunu belirtir. Öyleyse bu durumda çok farklı bir argüman elde ederiz. Zira AP şimdi AP[1]'e dönüşür: Bir şey zorunlu olarak var ise, zorunlu olarak var olmamasından daha büyüktür.

Günlük dil filozofu Malcolm, daha sonra, zorunlu varoluşu, bağımsızlık olarak açıklar. Ona göre Tanrı, "herhangi bir şey tarafından varlığa getirilmiş ya da varlığının devamı için herhangi bir şeye bağlı olarak düşünülemez. Herhangi bir şeyi varoluşu için başka bir şeye bağımlı olarak düşünmek, onu Tanrı'dan daha aşağı bir varlık olarak düşünmek demektir."[32]

> Kanıtı özetlememe izin verin. Eğer Tanrı, tasavvur edilemeyecek kadar büyük bir varlık olarak var değilse, varoluşa *gelemezdi*. Çünkü eğer var olsaydı, ya var olmasına ***neden*** olunurdu ya da *olmuş* olurdu. Ve her iki durumda da sınırlı bir varlık olurdu ki bizim anlayışımıza göre öyle değildir. Varoluşa gelemeyeceğine göre, eğer var değilse, varoluşu imkânsızdır. Eğer varsa (belirtilen sebeplerden dolayı), var olmuş olamaz, varlığı da sona eremez, çünkü hiçbir şey onun varlığının sona ermesine sebep olamaz ve onun varlığının sona ermesi de mümkün değildir. Öyleyse eğer Tanrı varsa, varlığı zorunludur. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı ya imkânsızdır ya da zorunludur. Birincisi ancak böyle bir varlık kavramı kendi içinde çelişkili ya da bir şekilde mantıksal olarak saçma ise olabilir. Bunun böyle olmadığını varsayarsak, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu sonucu çıkar.

[31] Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *The Philosophical Review* 69, no. 1 (January 1960): 47. Bu makale çok sayıda antolojide de yer almaktadır.

[32] Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", 48.

> *Zorunlu varlık* Tanrı'nın bir özelliğidir, tıpkı *zorunlu her şeye gücü yetme* ve *zorunlu her şeyi bilme* gibi. Ve "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesinin, Tanrı'nın olumsal olarak var olduğu anlamına geldiğini düşünmemeliyiz. "Tanrı zorunlu olarak vardır" a priori önermesi "Tanrı vardır" önermesini gerektirir; ancak ve ancak bu önerme de a priori bir önerme olarak anlaşılırsa; bu durumda da iki önerme eşdeğerdir. Bu anlamda Anselmus'un ispatı Tanrı'nın varlığının bir ispatıdır.[33]

Elbette argümanın kilit noktası, Malcolm'un, Kant'ın mütalaasının "zorunlu varlık" için geçerli olmadığı yönündeki yaklaşımıdır. Çünkü bu mütalaa, yalnızca olumsal varoluş için geçerlidir ve olumsal şeylerde kavram ile şey arasında hiçbir bağlantı yoktur. Mor fil kavramına sahibimdir, ancak bu kavramla ilgili hiçbir şey, onun örneklenmesine ilişkin hiçbir şeyi gerektirmez. "Ancak Anselmus'un, kendisinden daha büyük bir varlığın düşünülemeyeceğine dair zorunlu varoluş kanıtını bir kez kavradıktan sonra, var olup olmadığına dair hiçbir sorun kalmaz, tıpkı Eukleides'in asal sayıların sonsuzluğunun varlığını kanıtlamasının bu konuda hiçbir sorun bırakmaması gibi."[34] Bana öyle geliyor ki, bu noktada Malcolm'un *Proslogion 2* argümanının ilk öncülünün basit noktasını kaçırdığı, *Proslogion 3* argümanının ilk öncülüne ilişkin anlayışının sadece AD olduğu ve dolayısıyla bize verdiği şeyin sadece Anselmus'un *Proslogion 2*'deki orijinal argümanı olduğu açıktır. Ve tam da onun verdiği nedenlerden ötürü Kant'ın mütalaası geçerli değildir.

Malcolm gibi Charles Hartshorne (1897-2000) da Harvard'da doktorasını tamamlamış ve kariyerinin bir kısmını Avrupa'da geçirmiş, süreç metafiziğinden çok etkilendiği Alfred North Whitehead ile bir süre çalışmış ve panenteizm de dahil olmak üzere özgün yönler geliştirmiştir. Chicago

[33] Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", 50-51.
[34] Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", 53.

Üniversitesi'nde, Emory Üniversitesi'nde ve emekliliğine kadar uzun yıllar Teksas Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Son dersini doksan sekiz yaşında anlatmıştır.

Aynı şekilde Hartshorne'da, Kant'ın itirazının, *Proslogion 2* için geçerli olduğunu, ancak *Proslogion 3*'ün zorunlu varlığa dayalı olarak oldukça farklı bir argüman içerdiğini düşünmektedir. Çeşitli versiyonlarda ama özellikle de 1962 tarihli kitabı *The Logic of Perfection*'da,[35] bu argümanı oldukça karmaşık ve sembolik bir biçimde geliştirmiştir. Ayrıca aynı yıl "What Did Anselm Discover?"[36] başlığıyla daha basit bir dille yayınlamıştır:

> Zorunlu olarak var olmak, olumsal olarak var olmaktan daha iyidir. Dolayısıyla düşünülebilecek en büyük varlık, ancak zorunlu olarak var olabilir. Dahası, zorunlu olabilecek her şey zorunludur (modal mantığın "indirgeme ilkesi" uyarınca). Öyleyse Tanrı'nın zorunlu olarak var olmadığını söylemek, bunu yapamayacağını söylemektir ve olumsal olarak da var olamayacağı için, hiç var olamayacağını söylemektir. . . . Teizmi reddetmenin mantıksal olarak kabul edilebilir tek yolu, Tanrı fikrini ya çelişkili ya da anlamdan yoksun olarak reddetmektir.[37]

Dolayısıyla bir ateist ya Tanrı kavramının çelişkili olduğunu göstermelidir; ancak Leibniz bunun imkânsız olduğunu göstermiştir, ya da kavramın (yani AD'nin) anlamsız olduğunu göstermelidir ama kesinlikle bu da bir seçenek olmayacaktır. Bir aptal için bile!

Hartshorne, bu argümanın temel güçlüğünün gayet farkındadır. Zira bu argüman, her şeyi, sihirli bir şekilde kavramdan

[35] Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, (LaSalle, IL: Open Court, 1962). İleri düzey okuyucular, bu kaynağa gitmek isteyebilir.

[36] Charles Hartshorne, "What Did Anselm Discover?", *Union Seminary Quarterly Review* 17, (1962): 213-22. Burada, Hartshorne'un aynı başlıkla biraz revize edilmiş versiyonunu kullanacağız. Bk. *The Many-faced Argument*, (ed.) John Hick and Arthur McGill, (New York: Macmillan, 1967).

[37] Hartshorne, "What Did Anselm Discover?", 322.

gerçekliğe taşıyor gibi görünmektedir. Bu Tanrı için bile kötü bir mantıktır, öyle değil mi?

> Mevcut durumda, Gaunilo'nun Anselmus'a karşı saçmalığa indirgeme [argümanına] ulaşmak için yaptığı ve onun haklı olarak ciddiye almayı reddettiği, haksız yere ünlü olan girişimini ele alalım. Eğer düşünülebilecek en büyük varlık var olmak zorundaysa, neden düşünülebilecek en büyük ada olmasın? Elbette cevap açıktır: "Akla gelebilecek en büyük ada"nın net bir anlamı yoktur. Dahası, bir ada zorunlu olarak *var olamaz*, çünkü etrafındaki suyun, adayı batıracak kadar yüksek bir seviyede olması gibi diğer olasılıklarla rekabet halindedir. "Aşılamaz zorunlu ada" saçmalıktır. Eğer "aşılamaz ve zorunlu varlık" da saçmaysa, pozitivizm doğrudur. Ancak saçmalık aynı nedenden dolayı olamaz, çünkü "ada" mükemmelliği sınırlarken, "varlık" sınırlamaz. Dolayısıyla çürütme başarısızdır. Bir "ada" her şeyin yaratıcısı olabilir mi?[38]

Bu noktayı daha önce görmüştük. Gaunilo'nun itirazı, akla gelebilecek en büyük varlığa uygulandığında, "varlık" için başarısız olduğu gibi, "zorunlu varlık" için de başarısızdır. Hiçbir sonlu varlık ya da sonlu varlıklar topluluğu zorunlu bir varlık olamaz.

5.2.8 John Hick ve Arthur McGill

1967 yılında, Hick ve McGill, Anselmus'un ontolojik argümanı üzerine yapılan son çalışmaların bir antolojisini yayınlamıştır.[39] Bu antolojide, Malcolm ve Hartshorne'un yanı sıra, Karl Barth'ın *Anselm: Fides Quaerens Intellectum* ismini taşıyan bir çalışması da yer almaktadır. Bu çalışma,

[38] Hartshorne, "What Did Anselm Discover?", 332.
[39] Hick and McGill, *Many-faced Argument*.

1960 yılında İngilizce olarak yayımlanmıştır.[40] Çalışmanın önemli noktası, McGill'in uzun bir giriş bölümünü ve Hick'in bir sonuç bölümünü içermesinden ileri gelir. Bu isimlerin her ikisi de, özellikle Malcolm ve Hartshorne'un iki argüman tezine odaklanmaktadır.

John Hick (1922-2012) Oxford'dan doktora ve Edinburgh'dan fahri doktora derecelerine sahip olup, Birmingham Üniversitesi, Claremont Graduate Üniversitesi, Princeton Theological Seminary, Cambridge Üniversitesi ve Boston Üniversitesi'nde unutulmaz bir dönem boyunca (en azından benim için) dersler vermiştir. Çok sayıda akademik makaleleri arasında, muhtemelen *Evil and the God of Love* (1966) adlı klasik eseriyle hatırlanır.

Hick'in, "A Critique of the 'Second Argument'" adlı eserindeki argümanı, hem Malcolm'un hem de Hartshorne'un, *mantıksal* zorunluluğu, olgusal zorunluluktan ayırt etmekte başarısız oldukları yönündedir. Hick'e göre, ne Kitabı-ı Mukaddes yazarları, ne Anselmus, ne Thomas, ne de hatta Kant, Tanrı'nın var olmadığını ileri sürerken, mantıksal bir çelişki olduğunu iddia etmeyi amaçlamamıştır. Hepsi de, her şeyin yaratıcısı ve ebedi olan Tanrı'nın, sıradan olumsal şeylerin yaptığı gibi, sadece var olmadığını ya da bir noktada var olmadığını, aksine var olmamasının mümkün olmadığını, varlığının ontolojik olarak zorunlu olduğunu iddia etmiştir.

Hick'e göre, bu ayrım, her iki argümanı da geçersiz kılmaktadır. Hartshorne, baştan sona mantıksal zorunluluğu kastettiğini açıkça belirtmektedir.[41] Malcolm, AD'yi ontolojik zorunluluğa atıfta bulunarak tanımlayarak başlasa da, argümanı ilerletmek için mantıksal zorunluluğa geri dönmektedir. Hick, burada, ondan alıntı yapar: "Tanrı'nın varlığı ya imkânsızdır ya da zorunludur. Birincisi ancak böyle bir

[40] Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, (çev.) Ian Robertson, (London: SCM, 1960)

[41] John Hick, "A Critique of the 'Second Argument'" Hick and McGill, *Many-faced Argument* içinde, 348-51.

varlık kavramı kendi içinde çelişkili ya da bir şekilde mantıksal olarak saçma ise olabilir. Böyle olmadığını varsayarsak, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu sonucu çıkar."[42] Dolayısıyla, hiçbir argüman, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaz, sadece Tanrı'nın ya var olduğunu ya da varlığının imkânsız olduğunu kanıtlar.[43]

Hick, iyi bir yorumunda da gösterdiği gibi, burada sadece bir argüman olduğunu düşünmektedir. Ancak Anselmus'un orijinal argümanının, "bir kavramdan, o kavrama karşılık gelen herhangi bir şeyin var olduğu sonucunu çıkarmaya asla hakkı olmadığı" itirazına karşı başarılı olduğunu savunur.[44]

Arthur McGill (1926-1980) üretken bir yazardır ve en çok acı ve ölüm teolojisi üzerine çalışmalarıyla tanınır. Harvard'da lisans ve Yale'de doktora eğitimini tamamlayan McGill, Princeton ve Harvard Üniversitelerinde dersler vermiştir.

McGill'in bu antolojideki "Recent Discussions of Anselm's Argument", başlıklı bölümü, iki kritik noktayı tartışmaktadır. Birincisi, modern ve çağdaş felsefenin, özellikle de Kant'ın AD'yi yanlış anladığı, çünkü Anselmus için "kavram" mefhumunu gözden kaçırdığıdır. Anselmus, neden sadece kelimeleri duyarak, tanımın nesnesinin, kavramın göndergesinin "gerçeklikte sağlam bir temeli" olduğunu bileceğimizden bu kadar emindir?"[45] Düşünce ve gerçeklik arasındaki bu bağlantı, genellikle Anselmus'un, sözde Platonculuğu ile suçlanmıştır. Ancak durum hiç de böyle değildir.

Bizim ve Kant'ın problemi, felsefedeki öznel dönüşün diğer tarafında yaşıyor olmamızdır. Hume, zihin ve gerçekliği sonsuza dek ayırmıştır. Zihin, artık sadece izlenim olarak kalan duyu verilerini alan beyindir. "Modern bilim, doğa hakkındaki gerçeği anlamak için insanların söylenen her şeyi

[42] Hick, "Critique of the 'Second Argument'", 354.
[43] Hick, "Critique of the 'Second Argument'", 356
[44] John Hick, *The Existence of God*, (New York: Macmillan, 1964), 3.
[45] Arthur McGill, "Recent Discussions of Anselm's Argument", Hick ve McGill, *The Many-faced Argument* içinde, 103.

göz ardı etmesi ve yalnızca doğrudan deneyime dayanması gerektiği inancından doğmuştur. Yani, deneyler yapmalıdırlar."[46] Dil, kavramlar oluşturamaz ve kavramlardan yola çıkarak akıl yürütmek bize bilgi veremez. Dolayısıyla Kant ve onun sonraki ve çağdaş takipçileri için zihinde hayal etmek, zihinsel (beyinsel) bir imge ya da resim inşa etmek anlamına gelir. Bu anlayış göz önüne alındığında, elbette tanımdan gerçekliğe geçilemez. Birinin sözlerinin ne anlama geldiğini bilmek, yalnızca "öznelliklerine nüfuz etmektir."[47] McGill, dilin bizi gerçekliğe açtığını, ancak o zamandan bu yana çok az şeyin değiştiğini düşünen Martin Heidegger'de felsefe için umut görmüştür.

Ancak bu bilgisel görüş, bütünüyle doğru değildir. Burada neyin yanlış olduğunu kendime ait bir anekdotla açıklayayım. Birkaç yıl önce İskoçya'nın Edinburgh kentinde Peter Higgs'in Nobel Fizik Ödülü'nü almasının kutlamalarını izlerken, bir muhabirin sorusuna verdiği yanıt beni çok etkilemişti. Muhabir, Higgs'in bozonu, 2013'teki bir hızlandırıcı deneyinin doğrulamasından yaklaşık elli yıl önce keşfetmiş olması gerçeğine şaşırmıştı. Higgs'in cevabı, bugün fizik yapmanın kağıt ve kalem meselesi olduğuydu. Bu sadece formüller hakkında düşünmektir. Elbette bu, bilgimiz için her zaman ya da çoğunlukla doğru değildir, ancak genellikle doğrudur.

McGill'in Anselmus'un argümanına ilişkin anlayışına yansıyan bariz gerçek, gerçekliği kelimelerle bilme konusunda oldukça yetenekli olduğumuzdur: Onun deyimiyle "tasavvur etmek." Bu, deneyim yoluyla bilmekten ya da anlamaktan farklıdır.[48]

Artık Anselmus'un aptalının kim olduğunu açıkça görebiliriz: Köyün delisi değil, kelimelerin anlamını nasıl duyacağını ve kavrayacağını bilmeyen birisi. İşte bu yüzden bu çok

[46] McGill, "Recent Discussions of Anselm's Argument", 110.
[47] McGill, "Recent Discussions of Anselm's Argument", 109.
[48] McGill, "Recent Discussions of Anselm's Argument", 108

farklı bir argüman türüdür. McGill'in dediği gibi, "özerktir." Kişinin herhangi bir deney, gözlem ya da anket yapmasına gerek yoktur. "Kanıtın kendisinde . . . insanların, argümanın onları ikna etmesi için sadece anahtar cümlenin kelimelerini duymaları ve anlamaları gerektiğini vurgulama yoluna gider."[49] Bu yorumsal noktayı görürsek, Kantçı tipteki tüm itirazlar buharlaşır.[50] Bana öyle geliyor ki bu konuda oldukça haklıdır.

McGill'in ikinci kilit noktası, Hick'in hem Malcolm hem de Hartshorne'un olgusal yerine mantıksal zorunluluğu yanlışlıkla kullandıkları fikrini yakından takip etmektedir. Burada iki argüman yoktur. İkinci bölümde Tanrı'nın varlığının ortaya konulmasıyla başlayan ve daha sonra doğasının farklı yönlerinin bu ilk anlayıştan nasıl kaynaklandığını göstermeye devam eden genişletilmiş bir düşünce deneyi vardır. Bu 3a'da Tanrı'nın zorunluluğu, 3b'de Yaratıcı olarak Tanrı'dır ve bu 9'daki son özete kadar devam eder.[51]

McGill'e göre Anselmus, burada ne yaptığının ve attığı her adımın mantığının gayet farkındadır. Bu tek başına argümanda başka sorunlar olmadığı anlamına gelmez, ancak McGill'e göre henüz kimse bunları tespit etmemiştir.

5.2.9 Kurt Gödel

Bir modal argüman örneğine daha bakalım. Tüm zamanların en büyük mantıkçılarından biri olan Kurt Gödel (1906-1978), Amerika'ya göç eden ve 1940 yılında Princeton'da dersler vermeye başlayan bir Avusturyalıdır. 1931 yılında (yirmi beş yaşındayken) yayınladığı eksiklik teoremiyle ve en çok mantık ve matematik alanına getirmiş olduğu büyük

[49] McGill, "Recent Discussions of Anselm's Argument", 104.

[50] Tartışma için bk. McGill, "Recent Discussions of Anselm's Argument", 33-38.

[51] Detaylar için bk. McGill, "Recent Discussions of Anselm's Argument", s. 39-50. Bu mükemmel bir tarihsel (özellikle Karl Barth ve Eric Stolz'u kullanarak) ve yorumsal çalışmadır. Ancak bizim buradaki ilgi alanımızın çok ötesindedir.

yeniliklerle tanınmıştır. Bu, modal ontolojik argümanını ilk olarak 1941 yılında, matematiksel bir ispat şeklinde, sembolik notasyonla kaleme almıştır. Kariyerinin büyük bir bölümünde bunu gizli tutmuş, ancak 1970 yılında arkadaşlarına nihayet ispattan tatmin olduğunu ifade etmiştir. Bu kanıt, 1987 yılına kadar yayınlanmamış ve o zamandan bu yana felsefe literatüründe kendine has bir tarzı olmuştur. Aşağıda, Graham Oppy'nin gündelik dilde kullanılan İngilizce "çevirisi" yer almaktadır. Bu argüman, oldukça göz korkutucu bir teknikle bile olsa, bir kanıt olarak anılmaya devam etmektedir.

Tanım 1: x, ancak ve ancak, x'in özsel nitelikleri olarak ve sadece pozitif olan niteliklere sahip olması durumunda Tanrı-benzeri olur.

Tanım 2: A, ancak ve ancak, her B niteliği için, x zorunlu olarak B'ye sahipse ve ancak A, B'yi gerektiriyorsa, x'in bir özüdür.

Tanım 3: x, ancak ve ancak, x'in her özü zorunlu olarak örneklendirilmişse zorunlu olarak vardır.

Aksiyom 1: Eğer bir nitelik pozitif ise, olumsuzlaması pozitif değildir.

Aksiyom 2: Pozitif bir niteliğin gerektirdiği, yani kesinlikle ima ettiği her nitelik pozitiftir.

Aksiyom 3: Tanrı benzeri olma niteliği pozitiftir.

Aksiyom 4: Eğer bir nitelik pozitif ise, zorunlu olarak pozitiftir.

Aksiyom 5: Zorunlu varlık pozitiftir.

Aksiyom 6: Herhangi bir P niteliği için, eğer P pozitif ise, zorunlu olarak P olmak pozitiftir

Teorem 1: Eğer bir nitelik pozitif ise, tutarlıdır, yani muhtemelen örneklendirilmiştir.

Sonuç 1: Tanrı benzeri olma niteliği tutarlıdır.

Teorem 2: Eğer bir şey Tanrı-benzeri ise, Tanrı-benzeri olma niteliğin o şeyin bir özüdür.

Teorem 3: Tanrı-benzeri olma niteliği, zorunlu olarak örneklendirilmiştir.[52]

Burada dikkatle tanımlanması gereken anahtar kavram "pozitif" terimidir. Bu terim Gödel'de oldukça belirsizdir ve bu belirsizlik onun kanıtına yapılan itirazların çoğunun temelini oluşturur. Bu terim, basitçe, herhangi bir olumsuzlama olmaksızın atfedilebilen herhangi bir özellik anlamına geliyor gibi görünmektedir. Buradan hareketle her P özelliği için ya P ya da -P pozitif bir özellik halini alır. Dolayısıyla iyi, güçlü, bilge, seven ve benzeri standart ilahi nitelikler bu tür pozitif nitelikler gibi görünmektedir. İtirazlar, Tanrı'nın tüm niteliklere sahip olduğunu ima ediyor gibi görünen, birinci tanım nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Bu zordur; çünkü örneğin, "renkli" gibi bazı olumlu nitelikler Tanrı'ya atfedilebilir görünmemektedir. Daha da kötüsü, eğer Tanrı'ya atfedilebilirlerse, o zaman zorunludurlar ve tüm pozitif özellikler zorunludur. Halihazırda bu itirazların her ikisi de yanıtlanmış, yanıtlara yanıt verilmiş ve süreç böylece devam etmiştir. Bu tartışma son derece tekniktir ve halen devam etmektedir. Sadece Gödel'in argümanına uygulanabilir olduğu için, daha fazla takip etmeyi okuyucuya bırakalım.

Bu kanıt aynı zamanda modal mantığın standart bir kuralına da dayanır: Herhangi bir mümkün dünyada kesin olarak zorunlu olan her şey *her* mümkün dünyada zorunlu olmalıdır, böylelikle de mümkün olarak gerekli olan şey sadece zorunludur. Bu gerçekten de her türlü modal argümanın temelidir. Dolayısıyla tek gereken, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, Tanrı'nın zorunlu bir varlık olarak mümkün olduğunu göstermektir. Bu kural mantıkçılar tarafından genel kabul görmektedir. Bu önemlidir, zira Plantinga'nın ki de dahil olmak üzere, *bütün* modal ontolojik argümanlar için temeldir.

[52] Bk. Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 224-25.

İleri Okumalar

Proslogion 2 ve 3'ün farklı argümanlar sunduğu görüşü hakkında Hick ve McGill'e ek olarak bk. Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*, (Londra: Macmillan; St. Martin's, 1972), 18-25. Bu eser, genel olarak, iyi bir kaynakçaya sahip olan nitellikli bir çalışmadır.

Descartes, Spinoza, Leibniz ve Kant üzerine nitelikli ama çok ileri düzeyde bir çalışma için bk. Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 2. bölüm. Ayrıca, Graham Oppy, (ed.) *Ontological Arguments*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018) kitabında iyi kaynakçalarla birlikte kilit figürlerin her biri hakkında mükemmel ikincil çalışmalar da bulunmaktadır.

Ç:ağdaş tartışmalarla ilgili bir başka nitelikli kaynak için bk. Lloyd Strickland, *Proofs of God in Early Modern Europe: An Anthology*, (Waco, TX: Baylor University Press, 2018).

Kant-Frege-Russell itirazı üzerine, aralarındaki farkları da içeren bir tartışma için bk. Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 1. bölüm. Bu eser, aynı zamanda modal argümanlar konusunda da nitelikli bir kaynaktır. Bk. ilgili eser 4. bölüm.

Ontolojik argümanın son dönemdeki tartışmalarına ilişkin iyi bir kaynak için bk. "Selected Bibliography on the History of the Ontological Argument from Barth to the Present Time (1931–2010)", Bibliographia.co, https://www.bibliographia.co/ontological-proof contemporary-biblio.htm. Bu site, Gödel'in kanıtı üzerine 2010 yılına kadar yapılan tartışmaların özellikle iyi bir listesini vermektedir. Gödel'in kanıtı üzerine çalışmaya devam etmek istiyorsanız, burası başlamak için iyi bir yerdir.

Gödel'in kanıtı üzerine yapılan bir tartışma için bk. Alexander R. Pruss, "A Gödelian Ontological Argument Impro-

ved", *Religious Studies 45*, no. 3 (2009): 347-53 ve Graham Oppy, "Pruss's Ontological Arguments", *Religious Studies 45*, no. 3 (2009): 355-63.

5.3 Alvin Plantinga'nın Modal Versiyonu

5.3.1 Alvin Plantinga

Alvin Plantinga (d. 1932), kesinlikle hesaba katılması gereken güçlü bir figürdür. Yale'de doktora yapmış, Calvin College'da yirmi yıl, ardından Notre Dame Üniversitesi'nde neredeyse otuz yıl dersler vermiş ve şimdilerde Calvin'e geri dönmüştür.[53] Birçok önemli konuda tartışmaları mevcuttur. Üç ciltlik *Warrant* [Güvence] isimli eseri de dahil olmak üzere epistemoloji alanındaki ilk çalışmaları, 1960'larda hâlâ geçerli olan Tanrı inancının gerekçelendirilmemiş olmadığı fikrine son vermiştir. *God, Freedom and Evil* isimli çalışması, kötülüğün mantıksal tarafını, nihayete erdirmiştir. Ve belki de *Nature of Necessity* isimli eserinde, sağlam bir modal ontolojik argüman üretmiştir ki bu argüman, kesinlikle birkaç temel itirazı ortadan kaldırmıştır.

Plantinga, 1965 tarihli *The Ontological Argument* ve 1970 tarihli God and Other Minds adlı eserlerinde argümanın bütün biçimlerinin başarısız olduğunu ve özellikle Malcolm'unkinin mantıksal zorunluluk kullanımı nedeniyle yenilgiye uğradığını ileri sürmüştür.[54] Plantinga aynı zamanda standart itirazların hiçbirinin başarılı olmadığını da göstermiştir. Burada hem Kant'ın itirazı hem de William Alston'ın AP'yi çürütmesi kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.[55] Ancak daha sonra

[53] Bu kitabın yazıldığı esnalarda bu bilgi doğru olsa bile, şu anda Alvin Plantinga emekli olmuştur. (Çev.)

[54] Alvin Plantinga, (ed.), *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, (Garden City: Anchor, 1965); Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970).

[55] Argümanın bu tartışması neredeyse yetmiş sayfa sürerken, kozmolojik ve teleolojik

her ikisi de 1974'te yayımlanan *God, Freedom, and Evil* ve *The Nature of Necessity*'de argümanın önceki versiyonlarının ötesine geçen bir modal mantık formunu geliştirmektedir.[56]

Aşağıda, Tanrı, Özgürlük ve Kötülük çalışmasında bulunan daha basit versiyona bağlı kalmaya çalışalım. Zira *Nature of Necessity* eserinde bulunan versiyon uzundur ve sembolik versiyondaki modal mantığın yanı sıra, mümkün dünyalar semantiği hakkında da okurun iyi bir bilgiye sahip olunduğunu varsayarak [ilerler.] İleri düzey okuyucular kesinlikle oraya bakmak isteyebilir. *God, Freedom and Evil*, Hıristiyan teizmindeki bir dizi temel sorunun oldukça popüler düzeyde ele alındığı bir çalışmadır, ancak herhangi bir dini teolojiye, şu başlıklar altında uygulanabilir: Tanrı'nın varlığı, insanın özgür iradesi ve kötülük problemi.

Plantinga, soruyu akla getirdiği gerekçesiyle Anselmus'un argümanını reddederek işe başlar. Argüman, Tanrı'nın başlangıçta bir varlık olduğunu varsayar. İlginç bir şekilde, Plantinga, Kant'ın ki de dahil olmak üzere olağan eleştirileri, zorunlu varlığa karşı öne sürülen tipik mantıksal noktaları, ardından devamında da Malcolm-Hartshorne argümanını reddeder, çünkü bu argüman, bu dünyada öyle olacağını göstereceği için, Tanrı'nın her dünyada aşılamaz büyüklüğe sahip olduğunu göstermemektedir.[57]

Plantinga, mevcut durumda modal-mantıksal argümanını şu şekilde ifade eder:[58]

argümanların her biri sadece yaklaşık yirmi, ahlak argümanı ise sadece birkaç cümle içerisinde yer almaktadır. Alston'un makalesi için bk. William Alston, "The Ontological Argument Revisited", *Philosophical Review* 69, (1960): 432-74. Bu sıralarda Alston bir ateisttir. On yıl sonra teist ve Hıristiyan ve Plantinga ile birlikte Hıristiyan Filozoflar Derneği'nin kurucularından birisi olmuştur.

[56] Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, (New York: Harper & Row, 1974); Plantinga, *The Nature of Necessity*, (Oxford: Clarendon, 1974).

[57] Tartışma için bk. Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, (1974; tekrar basım Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 2. bölüm, 1-2. başlıklar.

[58] Burada ve baştan sona kadar Plantinga'nın öncülleri numaralandırmasına bağlı kaldık.

(25) Maksimum büyüklüğe sahip bir varlığın var olması mümkündür.

(26) O hâlde bazı W dünyalarında maksimum bir büyüklüğe sahip olması mümkün olan bir varlık vardır.

(27) Bir varlık, ancak ve ancak her dünyada maksimum mükemmelliğe sahipse, belirli bir dünyada maksimum büyüklüğe sahiptir.

(28) Bir varlık, ancak ve ancak o dünyada her şeyi bilme, her şeye gücü yeten olma ve ahlaki mükemmellik niteliklerine sahipse, belirli bir dünyada maksimum mükemmelliğe sahiptir.[59]

Fakat bu argüman (26)'ıncı öncül nedeniyle hâlâ tartışmalıdır. Sonuçta, gerçekte var olmayan mümkün varlıklar olması mümkündür. Ama argüman, "mümkün varlıklar" yerine "örneklendirilen" (artık Kant'tan korkmuyoruz) "nitelikleri" koyan bir dille yeniden ifade edilebilir.[60] Buradan hareketle, "başarıya ulaşan" argümanı şu şekilde elde ederiz:

(29) Maksimum büyüklüğün örneklendirildiği mümkün bir dünya vardır.

(30) Zorunlu olarak bir varlık, ancak ve ancak her dünyada aşılamaz derecede bir mükemmelliğe sahipse maksimum derecede büyüktür.

(31) Zorunlu olarak bir varlık, ancak ve ancak her dünyada her şeyi bilme, her şeye gücü yeten olma ve ahlaki mükemmellik özelliklerine sahipse her dünyada maksimum mükemmelliğe sahiptir.

Eğer bu varlık her dünyada mevcutsa, aktüel dünyada da mevcut olmalıdır. Öyleyse bu argüman hakkında hangi sonuca varmalıyız?

[59] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 108. [Türkçesi: Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, (çev.) Musa Yanık, (Ankara: Fol Kitap: 2022), s. 141] Alıntılar için bu eserden yararlanılmıştır. (Çev.)

[60] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 110. [Türkçesi: Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, (çev.) Musa Yanık, (Ankara: Fol Kitap: 2022), s. 144]

> Öncülü göz önüne alındığında açıktır ki geçerlidir ve sonuç şu şekildedir: Burada ilgi çekici olan tek soru, temel öncülünün (aşılamaz derecede maksimum büyüklüğün muhtemelen örneklendirilebileceği) doğru olup olmadığıdır. Bana öyle geliyor ki doğrudur ve dolayısıyla ontolojik argümanın bu versiyonu sağlamdır.
>
> Ama burada dikkat etmemiz gereken şey, bu argümanın doğal teolojinin başarılı bir parçası olup olmadığı ve Tanrı'nın varlığını kanıtlayıp kanıtlayamadığıdır. Bana öyle geliyor ki bu soruya verilecek cevap hayırdır ve onun böyle bir işlevi de yoktur. Nitekim her nasıl olursa olsun, Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir argüman, Tanrı'nın varlığını herhangi bir yararlı anlamda kanıtlamadan da sağlam olabilir...
>
> Ancak kabul edilmelidir ki onun temel önermesini anlayan ve üzerinde düşünen herkes (aşılamaz derecede maksimum büyüklüğe sahip bir varlığın mümkün olduğu) bunu kabul etmeyecektir. Nitekim bu öncülü kabul etmede akla aykırı veya mantıksız hiçbir şeyin olmadığı açıktır. Bu sebeple bu argüman için iddia ettiğim şey, onun teizmin gerçekliğini değil, rasyonel olarak kabul edilebilirliğini ortaya koyduğudur. Dolayısıyla bu argüman doğal teoloji geleneğinin gerçek amaçlarından en az birisini gerçekleştirmiş olur.[61]

Argümanın mantıksal akışını özetlemek gerekirse, basitçe şöyledir: Eğer aşılamaz derecede büyük bir varlık mümkünse, zorunludur ve bu nedenle de aktüeldir. Ateistin bu mantığa hiçbir itirazı olamaz. Bu kesinlikle geçerlidir ve gerçekten de zarif ve basit bir argümandır. Burada ateist için açık olan tek olasılık, bir şekilde Tanrı'nın varlığının mümkün *olmadığını* göstermektir. Yujin Nagasawa'nın değerlendirdiği gibi, bu argüman, "Tanrı'nın varlığının ya yüzde 0 ya da yüzde 100 mümkün olduğunu" göstermektedir.[62]

Bununla birlikte Plantinga, argümanın, yalnızca rasyonel

[61] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 112. [Türkçesi: Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, (çev.) Musa Yanık, (Ankara: Fol Kitap: 2022), s. 145-146]

[62] Nagasawa, *Maximal God*, 185.

kabul edilebilirlik gösterebileceği sonucuna varmaktadır. Bunun nedeni, olasılık önermesi için sağlam bir argüman bulunmamasıdır. Bunun için bu bölümün sonunda değineceğimiz Nagasawa'nın çalışmasını beklememiz gerekecektir. Böylelikle Plantinga, argümana muazzam bir katkıda bulunmuştur. *God and Other Minds*, *God, Freedom and Evil* ve nihayetinde *Nature of Necessity* ile başlayarak, ilk olarak standart itirazların hiçbirinin başarılı olmadığını ve ikinci olarak argümanın kendisinin sağlam ve kabul edilebilir olduğunu göstermektedir. Dahası, kendi modal argümanının Anselmus'un argümanının daha açık bir çağdaş semantikle yeniden ifade edilmesinden ibaret olduğu konusunda da oldukça nettir.[63]

5.4 Güncel Tartışmalar

Hartshorne-Malcolm'un *Proslogion 3* argümanını yeniden hareketlendirmesi, kesinlikle yepyeni bir ilgi ve tartışma evresini başlatan hadise olmuştur. Bu argümanların çoğu, Descartes ve Kant'ı (Frege ve Russell'ın yanı sıra) atlayıp, Anselmus'a yeniden odaklanma eğilimindedir. Plantinga, bu hareketlendirme etkisine, koca bir bölüm daha eklemiştir. Yirminci yüzyılın sonlarında ve yirmi birinci yüzyılda ortaya çıkan sonuç, ontolojik argüman üzerine hem *gerçek* ölümcül kusuru bulduğu iddia edilen hem de bunları çürüten ve argümanı destekleyen yayınların yanı sıra, birçok doktora tezi patlaması olmuştur.

Mevcut sonuç, tartışmayı yakından takip edenler için bile son derece karmaşıktır. Bunun da ötesinde, Gödel ve özellikle Plantinga'nın *Nature of Necessity* isimli çalışmasının bir sonucu olarak bu tartışmanın çoğu son derece teknik bir hal almıştır. Buradaki amaçlarımız doğrultusunda, tüm bunları basitleştirmeye ve temel konulara sadık kalmaya çalışalım.

[63] Bk. Plantinga, *Nature of Necessity*, 198-202.

Peter Millican'ın 2004 tarihli makalesi başlamak için iyi bir yerdir. Tartışmayı dokuz itiraz altında özetlediği için özellikle faydalıdır.

5.4.1 Peter Millican

Peter Millican (d. 1958) Oxford'da bulunan Hertford College'de dersler vermektedir. Bilgisayar bilimleri alanında yüksek lisans yapmıştır ve doktora tezi Hume, tümevarım ve olasılık üzerinedir. Üstüne üstlük kendisi, bir satranç büyük ustasıdır. 2004 yılında *Mind* dergisinde yayımlanan "The One Fatal Flaw in Anselm's Argument" başlıklı makalesinde, argümana yönelik şu dokuz itirazı sıralamaktadır:

(a) Yeni Platoncu Varsayım

Anselmus'un "büyüklük" kavramı ve ayrıca göreli büyüklüğe ilişkin özel yargıları, bugün genel olarak reddedilecek olan Yeni Platoncu bir "varlık dereceleri" ve metafizik "mükemmellikler" arka planını varsaymaktadır. Bu olmadan, onun anahtar cümlesi olan" kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şey" ve dolayısıyla tüm argümanı bir anlam ifade etmemektedir.

(b) Zihinsel Varlık Karmaşası

Anselmus, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceği bir şeyin zihinsel varoluşunu yalnızca ifadenin anlaşılması olarak ele almaya devam ederken . . . bu zihinsel "varolanı", kendi başına bir varlık olarak ele alır. Bu bir karışıklıktır...

(c) Maksatlı Obje Yanılgısı

Gerçekten "zihinde var olan" zihinsel varlıklar kavramı bir şekilde anlamlandırılabilse bile, (1) "*Aptal 'daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şey' ifadesini anlar*" ifadesinden, görünüşe göre çok daha önemli varoluşsal iddia olan (2) "*Aptal'ın zihninde daha büyük hiçbir şeyin düşünüleme-*

yeceği bir şey vardır" sonucunu çıkarmak hâlâ şüpheli gibi görünmektedir.

(d) Karşılaştırma Güçlülüğü

Sadece "zihinde" var olan bir şeyi, gerçekte var olan bir şeyle karşılaştırma iddiasında mantıksal olarak tuhaf bir şey vardır.

(e) Tekil Referans Problemi

Anselmus, belirsiz olan "kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şey" ile, görünüşe göre daha belirli olan "kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şey" arasında gidip geliyor gibidir "Ondan daha büyük hiçbir şey düşünülemez" ifadesini kullanması... Dahası, bu ifadenin atıfta bulunabileceği tek ve yalnızca tek bir şey olduğunu ve bunu da ancak Tanrı'nın varlığını *öncel olarak* kanıtlayarak yapabileceğini zaten ortaya koymamışsa, muhtemelen gayrimeşrudur.

(f) Kantçı Dogma ("varlık bir yüklem değildir")

Kant'ın meşhur bir şekilde savunduğu gibi bir şeyin varlığını, onu karakterize eden bir özellik ve dolayısıyla büyüklüğünün değerlendirilmesine katkıda bulunabilecek bir faktör olarak düşünmek şüpheli görünmektedir. Daha ziyade, bir şeyin herhangi bir özelliğe sahip olması için varlığının varsayılan bir şey olduğu görülmektedir.

(g) Ayrık Âlemler İlkesi

Kant, Ontolojik Argüman tartışmasını şu ilkeyi belirterek tamamlar: "Bu nedenle, bir nesneye varlık atfedeceksek, nesne kavramımız ne olursa olsun ve ne kadarını içerirse içersin, onun dışına çıkmak zorundayız." Bu, kavramlar dünyası ile gerçek şeyler dünyası arasında bir uçurum olduğu anlamına gelir: Hangi kavramları geliştirirsek geliştirelim, bunların gerçeklikte gerçekleşip gerçekleşmediği ya da örneklenip örneklenmediği her zaman bir başka sorudur.

(h) Aquinas'ın Çürütmesi

Aquinas, *Summa Contra Gentiles*'de, iddia edildiği gibi bir çelişki olmadığını öne sürüyor gibi görünmektedir. Çünkü

kendisinden daha büyük bir şey düşünülemeyecek olanın gerçek varlığı zaten varsayılmadıkça, "gerçekte ya da zihinde verilen herhangi bir şeyden daha büyük . . . bir şey" düşünmemizde bir çelişki yoktur.

(i) Gaunilo İndirgemeleri

Eğer Anselmus'un argümanı gerçekten sağlam olsaydı, fevkalade mükemmel bir adanın, mükemmel bir Pegasus'un, kötülüğü eşsiz derecede etkili olan bir Anti-Tanrı'nın vb. varlığını kanıtlamak için neden eşdeğer argümanlar oluşturulamayacağını anlamak zor olurdu. Ancak bu şeylerin var olduğunu ya da var olsalar bile varlıklarının *a priori* şekilde kanıtlanabileceğini öne sürmek son derece mantıksızdır.[64]

Bu itirazlar kataloğu, tartışmamız için son derece yararlıdır. Bunların çoğunu zaten ele almıştık. Ancak şimdilik Millican'ın asıl argümanını takip edelim, zira ona göre Anselmus, büyüklükte ayrımlara izin verecek, tutarlı bir "doğa" kavramı kullanarak ve "örneklendirilen"in nasıl bir yüklem olduğunu göstererek tüm bu itirazlardan kaçınabilir.

Doğalar, "tamamen onları karakterize eden betimleyici özelliklerden oluşur."[65] Önemli olan, gerçek veya hayali herhangi bir belirli bireyle kendiliğinden bir bağlantılarının olmaması ve örneklendirme tartışmalarından tamamen bağımsız olmalarıdır. Bana öyle geliyor ki Milican'ın "doğa" terimini kullanımı, Anselmus'un AD'de başardığı şeyle hemen hemen benzerdir; yani düşünülebilir bir tanımdır. Bu durumda doğaların "büyüklüğünü" yargılamak istediğimiz kriterleri, güç, bilgelik, iyilik vb. özellikleri listeleyebilmemiz mümkün hale gelir ve o hâlde bu, bize doğalar arasında bir büyüklük hiyerarşisini vermiş olur. Şimdiye kadar bu husus, kesinlikle yeterince masum ve oldukça da Anselmusçu görünmektedir.

Anselmus'un argümanını elde etmek için geriye kalan tek

[64] Peter Millican, "The One Fatal Flaw in Anselm's Argument", *Mind* 113. (July 2004): 442-45. Bu itirazların her birini kısaltarak ifade ettik.

[65] Millican, "One Fatal Flaw", 451.

şey, AP'yi temsil etmenin bir yolunu bulmaktan ileri gelir. Millican'a göre bunu yapmak için, doğaların özellikleri arasına "örneklendirilmiş" gibi bir şey eklememiz yeterlidir. O zaman AP'yi şu şekilde yeniden ifade edebiliriz: "Gerçekte örneklendirilmiş bir doğa, örneklendirilmemiş olandan daha büyüktür."[66] Mevcut durumda, "Tanrı" olarak tanımlanan bir doğanın, örneklendirilmemiş olsa bile, başka hiçbir şey tarafından aşılamayan, ancak örneklendirildiğinde de aşılamayan bir büyüklük seviyesine sahip olmasının nasıl mantıklı olacağını açıkça görmüş oluruz.

Fakat bu noktada, işin can alıcı noktasına gelmiş oluruz: Bir doğaya "vardır" sözcüğünü eklemek, hiçbir şeyi değiştirmez. Var olduğunu ya da hatta *zorunlu* olarak var olduğunu söylesek bile, hâlâ bir doğadan bahsetmiş oluruz. Zira her halükârda, örneklendirilmiş bir doğanın, karşılık gelen örneklendirilmemiş bir doğadan daha büyük olduğunu söyleyebilsek bile, hâlâ yalnızca doğalar hakkında konuşmaktayız. Kuşkusuz Anselmus, örneklendirilmenin büyüklüğe büyük katkı sağladığı konusunda haklıdır, öyle ki argümanın tamamlandığını düşünmektedir. Ancak sorun şu ki, Millican'ın AP versiyonu, bize düşünülebilecek en büyük doğaya sahip olanın Tanrı olduğunu düşünmemiz için hiçbir neden bırakmaz. En fazla güce, en fazla bilgeliğe ve en yüksek derecede iyiliğe sahip olan insan da olabilir. Bu doğa, eğer örneklendirilirse, en büyük doğa olacaktır. Keza herhangi bir örneklendirilmiş doğa, herhangi bir örneklendirilmemiş doğadan daha büyüktür. Millican, bunun Roma imparatoru Marcus Aurelius olabileceğini öne sürmektedir. Nitekim Millican tarafından yorumlandığı şekliyle AP'nin herhangi bir anlayışına göre, ateist, "Tanrı" doğasının örneklendirilmesi gerektiğini düşünmek zorunda değildir. Öyleyse argüman başarısızdır.

Millican'ın halihazırda Kant'ın varlığın bir nitelik olmadı-

[66] Millican, "One Fatal Flaw", 458. Millican, bu ifadeyi PSE, yani varoluşun üstünlüğü ilkesi olarak adlandırmaktadır

ğını iddia etmekle yanıldığını gösterdiğini belirtmemiz gerekir. Bu, sadece doğaya hiçbir şey katmayan boş bir niteliktir. Dolayısıyla Millican, burada olan şeyin yanlış yönlendirilmiş derin bir felsefi teori değil, sadece basit, sığ bir kategori hatası olduğu sonucuna varmaktadır.[67]

5.4.2 Yujin Nagasawa

Yujin Nagasawa (d. 1975) Birmingham Üniversitesi'nde dersler vermektedir. Anselmus'un argümanı hakkındaki son kitabı *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*'in de aralarında bulunduğu, din felsefesi alanında kapsamlı yayınları bulunmaktadır.[68] 2007 yılında aynı verimli dergi olan *Mind* da Millican'a yanıt vermiştir. Millican'ın Anselmus'un dokuz "derin" felsefi itirazdan kaçınabileceği konusunda haklı olduğunu, ancak "sığ" bir kategori hatasına yenik düştüğünü iddia etmesinin yanlış olduğunu savunmaktadır. Nagasawa'nın buradaki ve on yıl sonraki kitabında çok daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyduğu argüman, argümanı hâlâ ayakta tutmaktadır. En azından, eğer argüman başarısız olursa, Millican'ın keşfettiği herhangi bir şekilde başarısız olmaz. Nagasawa makalesini "dokuz yüz yıldan fazla bir süre sonra, ontolojik argümanın hâlâ muhaliflerine eziyet edecek kadar güçlü olduğunu" belirterek sonlandırmaktadır.[69]

Nagasawa, Millican'ın doğalar teorisini ve ardından onu nasıl çürüttüğünü özetledikten sonra, Millican'ın AP'yi yanlış yorumladığını göstermeye çalışır. Millican, AP'yi, "Gerçeklikte örneklenen bir doğa, örneklenmeyenden daha büyüktür"

[67] Bk. Millican, "One Fatal Flaw", 473-74. Millican'ın argümanını büyük ölçüde basitleştirdim ve kısalttım. Umarım yeterince hakkını vermişimdir. İleri düzey okuyucuları, bu açık ve ayrıntılı kırk sayfalık makaleyi *Mind* dergisinde incelemelerini teşvik etmek isterim.

[68] Nagasawa, *Maximal God*.

[69] Yujin Nagasawa, "Millican on the Ontological Argument", *Mind* 116, (Ekim 2007): 1038.

şeklinde anlamaktadır. Ancak bu, Anselmus'un kendisinin önerdiği AP'den çok daha güçlü-büyük bir iddiadır. Bu anlamda, Millican'ın AP'si, görüldüğü gibi, örneklendirilmiş herhangi bir doğanın örneklendirilmemiş herhangi bir doğadan daha büyük olduğunu öne çıkartır. Nagasawa, Anselmus'un AP'sinin yalnızca bir doğa için, yani AD için geçerli olduğunu savunur. Millican'ın güçlü ilkesine ne ihtiyacı vardır ne de bu ilkeyi ileri sürer.[70] Bunun yerine, çok daha zayıf bir ilkeye sahiptir: Gerçeklikte örneklendirilen "Tanrı" doğası, sadece zihinde tasarlanan "Tanrı"nın doğasından daha büyüktür. Çünkü varoluş büyük-kılan bir özelliktir.[71] *Proslogion* 2'ye baktığımızda, Nagasawa haklıdır; zira Anselmus, AP'yi açıkça sadece AD'ye uygular.

Nagasawa, bu tespitten sonra, Millican'ın diğer dokuz derin itiraz konusunda haklı olsa da kendi sığ itirazı konusunda yanıldığı sonucuna varır. Nagasawa'nın AP yorumu göz önüne alındığında:

> Ateistler için a-doğasından daha büyük bir doğa düşünmek gerçekten de imkânsızdır. Bunun Anselmus'un argümanının doğru yorumu olduğuna dair metinsel bir kanıt olmasa da, en azından Anselmus'un metinlerindeki ilgili pasajlarla Millican'ınki kadar tutarlıdır...
>
> Yukarıdaki yoruma dayalı ontolojik argümanın nihai olarak başarılı olup olmayacağı elbette daha ileri bir tartışma konusudur. Bununla birlikte, argümanın, Millican'ın düşündüğü şekilde başarısız olmadığı artık gayet açıktır; eğer başarısız olursa, bu başarısızlık sığ mantıksal detaylarından kaynaklanmamaktadır.[72]

Millican ve Nagasawa arasındaki bu tartışma devam et-

[70] Nagasawa, "Millican on the Ontological Argument", 1034. Nagasawa'nın hem Anselmus hem de Millican hakkındaki dikkatli yorumunun hakkını burada tam olarak vermedim ve verdiğimi de düşünmüyorum.

[71] Başka bir şekilde ifade etmemiz gerekirse bk. Nagasawa, "Millican on the Ontological Argument", 1035.

[72] Nagasawa, "Millican on the Ontological Argument", 1036-37.

miş ve Nagasawa'nın yakın tarihli *Maximal God* adlı eserinde tekrar özetlenmiş ve genişletilmiştir.[73] Nagasawa'nın Anselmus'un argümanı hakkında 2017 yılında vardığı sonuçlara bu bölümün sonunda döneceğiz.

Böylelikle argümanın hâlâ peşimizi bırakmadığı açıktır. Doğru olamayacak kadar kolay görünüyor ama nerede başarısız olduğunu tam olarak belirleyemiyoruz. Kant-Frege-Russell itirazını yeniden canlandırma girişimleri de dahil olmak üzere, yakın zamandaki diğer tartışmalara bakmak isteyebiliriz. Millican-Nagasawa değişimi bazı açılardan tartışmayı sona erdiriyor gibi görünse de, Kantçı itiraz belki de daha inceliklidir ve çeşitli biçimlerde ortaya çıkmaktadır.

5.4.3 Elliott Sober

Harvard'da felsefe doktorası yapmış olan Elliott Sober (d. 1948), Madison'daki Wisconsin Üniversitesi'nde bilim felsefesi, ama özellikle de biyoloji alanında uzmanlaşmış bir profesördür. Hatırlanacağı gibi, akıllı tasarım tartışmalarında önemli bir rol oynamıştır, ancak ontolojik argüman tartışmalarına da katkıda bulunmuştur. Argümanı çürüttüğünü iddia ettiği şeyin basitleştirilmiş bir versiyonu şöyledir: Kant'ın "varlık-yüklem değildir" itirazının bir biçimi:

> Varoluş özelliğini basitçe bir varlığın tanımı içine koyalım ve ne olacağını görelim.
>
> Tek boynuzlu at diye bir şey yoktur. Tekboynuzluluk kavramı gerçek dünyada örneklendirilmemiştir. Bununla birlikte, E'yi, tekboynuzluluk olarak adlandırdığım yeni bir kavramı düşünelim. Bir E-tek boynuzlu at, tanımı gereği var olan bir tek boynuzlu attır. E-tek boynuzlu at tanımından E-tek boynuzlu atların var olduğu sonucu çıkar mı? Hiç de değil. Kavram var olma özelliğini içerir, ancak bu kavramın

[73] Bk. Nagasawa, *Maximal God*, bölüm 5.3-9.

gerçekten örneklendiği anlamına gelmez. Tanım, basitçe, bir şeyin E-tek boynuzlu at olarak sayılabilmesi için nasıl olması gerektiğini açıklar. Tanım, bize, eğer bir şey E-tek boynuzlu at ise, o şeyin var olma özelliğine sahip olacağını söyler. Şimdi de E-Tanrı kavramını tanımlayalım. Bir E-Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve gerçekten var olan bir varlıktır. E-Tanrı tanımından, bir E-Tanrı var olduğu sonucu çıkar mı? Hiç de öyle değil. Tanım, basitçe, bir şeyin E-Tanrı olarak sayılabilmesi için nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır. Tanım, bize, eğer bir şey E-Tanrı ise o şeyin var olma özelliğine sahip olacağını söyler...

Anselmus, Tanrı kavramımızın, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu fikrini içerdiğini ileri sürmüştür. Tanrı'nın tanımı gereği her şeye gücü yettiği gibi, Tanrı'nın tanımı gereği zorunlu olarak var olduğu da doğrudur. Ontolojik Argüman'a yönelik eleştirim şu şekildedir: Tanrı'nın tanımı gereği mümkün olan en büyük varlık olduğunu ve zorunlu varoluşun bir mükemmellik olduğunu kabul edelim. Bundan çıkan sonuç, zorunlu varoluşun Tanrı kavramının bir parçası olduğudur. Zorunlu varlık, tıpkı her şeye gücü yetme gibi, Tanrı kavramının içine yerleştirilmiştir. Ancak varlığın bir kavramın içine yerleştirilmiş olması, kavramın uygulanabileceği şeyler olduğu anlamına gelmez.

Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olarak tanımlandığını kabul edersek, bunun tek anlamı şudur: Tanrı varsa, bu varlık her şeye gücü yeten olmalıdır. Aynı şekilde, Tanrı'nın zorunlu olarak var olan bir varlık olarak tanımlandığını kabul edersek, sadece bir Tanrı varsa, bu varlığın zorunlu olarak var olduğunu söylemiş oluruz. Tanımlar, her şeye gücü yeten herhangi bir şeyin varlığını gerektirmediği gibi, zorunlu olarak var olan herhangi bir şeyin varlığını da gerektirmez. İşte bu nedenle Ontolojik Argüman geçersizdir.[74]

[74] Elliott Sober, "The Ontological Argument," *Core Questions in Philosophy: A Text with Readings* içinde, 6. (ed.), (London: Pearson Education, 2013), 98-99.

Bu itiraz, varoluşun bir özellik olduğunu, ancak kavram ile gerçek şey arasındaki boşluğu bir şekilde kapatabilecek bir özellik olmadığını öne sürer. Gerçekten var olan bir şeyin kavramı, gerçekten var olan bir şeyden farklıdır. Sober'in görüşü, yine Kant'ın ki gibi, bir düzeyde açıkça doğrudur. Tanrı da dahil olmak üzere, herhangi bir şeyin tanımına veya kavramına varoluşu *eklemek*, onun var olmasını sağlamaz ve sağlayamaz. Onu imtiyazlı kılamaz! Ama gerçek şu ki Anselmus, bunu hiçbir yerde söylemez. AD oldukça farklı bir şeydir. Pek çok kişi bu noktaya değinmiştir. Sadece birkaç örnek: mesela Alvin Plantinga şöyle söyler:

> Ancak bu ontolojik argümanla alakalı mıdır? Anselmus, bu ilginç nokta için Kant'a teşekkür edip yoluna memnun bir şekilde devam edebilir miydi? O, bazı kavramları tanımlayan özellikler listesine varlığı ekleyerek Tanrı'yı varlık olarak tanımlamaya tam olarak nasıl çalışmıştır? . . . Eğer Anselmus'un kullandığı yöntem bu olsaydı (eğer varsa bile olumsal olarak başvurulan bir kavrama basitçe varoluşu eklemiş olsaydı) onun argümanı gerçekten de Kantçı eleştiriye tabi olurdu. Ama o bunu yapmamıştır ve bu öyle bir şey değildir.[75]

Ünlü Ortaçağ uzmanı Brian Davies basitçe şöyle söylemektedir: "Anselmus, *Proslogion* isimli eserinde '-var[dır]' teriminin birinci düzey bir yüklem olduğunu ya da olmadığını tartışmamaktadır."[76] E. J. Lowe, Kant'ın itirazının, "ontolojik argümanla gerçek bir ilgisi olmayan kırmızı bir ringa balığı" olduğunu söylemektedir.[77]

Aslında Kant'ın kendisi de Anselmus'u değil Descartes'ı

[75] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 97. [Türkçesi: Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, (çev.) Musa Yanık, (Ankara: Fol Kitap: 2022), s. 128]

[76] Brian Davies, "Anselm and the Ontological Argument", *The Cambridge Companion to Anselm* içinde, (ed.) Brian Davies ve Brian Leftow, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 171.

[77] E. J. Lowe, "The Ontological Argument", *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* içinde, (ed.) Chad Meister ve Paul Copan, (London: Routledge, 2007), 337.

eleştirdiği konusunda oldukça açıktır.[78] İtirazın Descartes, Spinoza ya da Leibniz için nasıl ve ne kadar geçerli olduğu sorusunu burada bırakabiliriz. Öyleyse her halükârda Anselmus'un Kantçı dogmaya *yenik düşmediği* sonucuna varabiliriz.

5.4.4 Peter van Inwagen

İşte argümanın soruyu akla getirdiği, yani öncüllerde sonucu varsayarak bir şekilde döngüsel olduğu itirazına iyi bir örnek. Rochester Üniversitesi'nden doktora derecesine sahip olan Peter van Inwagen (d. 1942), Syracuse Üniversitesi'nde uzun yıllar dersler vermiştir ve şu anda Duke Üniversitesi ve Notre Dame Üniversitesi'nde çalışmaktadır. Hıristiyan Felsefeciler Derneği'nin 2010-2013 yılları arasında başkanlığını yapmıştır.

Van Inwagen, "Begging the Question" adlı makalesinde, neredeyse bütün modal ontolojik argümanların, herhangi bir versiyonunda, "tüm mükemmelliklere esasen sahip olan ve zorunlu olarak var olan bir varlığın var olması mümkündür" gibi bir "olasılık öncülü" içerdiğini ileri sürmektedir.[79] Argümandaki kusur işte tam olarak burada yer almaktadır:

> Özünde tüm mükemmelliklere sahip zorunlu olarak var olan bir varlığın mümkün olduğunu düşünmek için a priori ya da insan zihninin erişebileceği (belki de herhangi bir sonlu aklın erişebileceği) bir neden yok gibi görünüyor. Ben kendim bu önermenin doğru olduğunu düşünüyorum; ama

[78] Tartışma için bk. Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism: Arguments for and Against Beliefs in God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 68-69.

[79] Peter van Inwagen, "Begging the Question", Oppy, Ontological Arguments içinde, 242. Şu makaledeki argüman, onun argümanına kadar uzanır: "Three Versions of the Ontological Argument" Ontological Proofs Today içinde, (ed.) Mirosław Szatkowski (Frankfurt: Ontos, 2012). Dolayısıyla Nagasawa'nın 2017 yılında yayınlanan kitabından daha erken bir tarihtir.

sadece aslında tüm mükemmelliklere özünde sahip olan zorunlu olarak var olan bir varlık olduğunu düşündüğüm için. Ve bunu düşünme nedenlerim hiçbir şekilde a priori değildir; (öyle sanıyorum ki) bu varlığın kendisi hakkında insanlığa ne açıkladığına bağlıdır. Basitçe, böyle bir varlığın mümkün olduğunu düşünmek için hiçbir kesin nedenin a priori insan zihni tarafından sağlanamayacağını kastetmiyorum. İnsan zihninin, a priori akıl yürütme yoluyla, bir insan muhakemecisinin böyle bir varlığın olasılığına atfedebileceği her türlü ön olasılığı yükseltmesine neden olacak herhangi bir hususu keşfetmeye muktedir olmadığını kastediyorum.

Ve ben daha da ileri giderim. Diyebilirim ki, ilahi vahiy bir yana, bir insan ya zorunlu olarak var olan ve özünde tüm mükemmelliklere sahip bir varlığın mümkün olduğu önermesine 0,5'lik bir ön olasılık atamalı ya da bu önermeye herhangi bir olasılık atamayı reddetmelidir.[80]

Bu durumda, olasılık önermesi desteklenmemektedir. Dolayısıyla van Inwagen, Plantinga'nın argümanının hâlâ epistemik bir değere sahip olduğunu düşünmesinin yanlış olduğu sonucuna varır. Çünkü argüman, sonucuna inanmanın irrasyonel olmadığını göstermek için kullanılabilir. Ancak bu argümanın ya da herhangi bir argümanın sonucunu kabul etmek, *döngüsel* bir argümanın sonucunu kabul etmeyi gerektiriyorsa, bu böyle olamaz. Elbette Tanrı'nın varlığına inanmak için başka nedenler de olabilir ve van Inwagen olduğunu düşünmektedir; ancak bu nedenler yeterli olmayacaktır.

O hâlde olasılık önermesine ilişkin bu farklı pozisyonları nasıl çözebiliriz? Bu konuda son söz, en azından şimdiye kadar Nagasawa tarafından dile getirilmiştir.

[80] Van Inwagen, "Begging the Question", 242-43.

5.4.5 Tekrar Yujin Nagasawa

Ontolojik argümanla ilgili çok sayıda dergi makalesinin ardından Nagasawa, 2017 yılında konuyla ilgili ustalık eserini yayınlamıştır. Bu eser Millican ile yaptığı tartışmanın bir incelemesini ve genişletilmesini içermektedir. Ancak en önemlisi, olasılık önermesinin incelenmesi yoluyla, soru sorma itirazına bir yanıtla sonuçlanmasıdır. Bugüne kadarki hikâyenin onunla sona ermesine izin verebiliriz.

Nagasawa bu argümanın diğer üç klasik argümandan daha üstün olduğunu, çünkü hiçbirinin tek başına ibadete layık olan bütüncül bir mükemmel varlık teizmini kuramadığını düşünmektedir. Ona göre Anselmus'un *Proslogion* 2'deki argümanı, modal bir argüman olarak mevcut en iyi biçimiyle (Plantinga'nın argümanının en zarifi olduğunu düşünür), bize tek bir basit hareketle, kavramın tamamını sunar. Buna göre ihtiyacımız olan tek şey, PP olarak adlandırabileceğimiz, "maksimum derecede büyük bir varlığın var olması mümkündür" şeklindeki olasılık öncülüdür. Gerisi, tartışmasız klasik mantıktır. Maksimal büyüklüğün mümkün varlığından, onun zorunlu varlığı, ondan da onun gerçek dünyadaki varlığı çıkar ve aşılamaz derecede büyük bir varlık, her şeyi bilme, her şeye gücü yetme ve her şeye kadir olmayı içerir.

Ancak geriye PP'nin gerçek bir savunması kalır. Plantinga bunu kabul etmenin rasyonel olduğunu ve dolayısıyla argümanın tamamının makul olduğunu düşünmektedir. Van Inwagen ise argümanın problem yaratmaya devam ettiğini ve dolayısıyla rasyonel olarak kabul edilebilir olmadığını savunmaktadır. Ateistlerin PP'nin mümkün olmadığını iddia ettikleri gerçeği ışığında, makul bir savunmayı nasıl yapabiliriz? Nagasawa, PP'yi savunmanın beş yolunu incelemektedir ve bunların hepsinin bazı zayıflıkları veya kusurları vardır.[81]

Bunlardan ilki, düşünülebilirliğin olasılığı gösterdiği argü-

[81] Tartışma için bk. Nagasawa, *Maximal God*, 180-86

manıdır. Ancak bu argüman birçok nedenden ötürü oldukça tartışmalıdır, zira en azından bir ateistin Tanrı'nın var olmamasının düşünülebilir olduğunu iddia etmesi mümkündür.[82] İkincisi, olasılığı "deneyimlenebilirlik" ya da hayal edilebilirlikten türetmeyi içerir. Ancak bunun Tanrı'nın "her şey-olmayan" özellikleri için işe yarayabileceği en azından şüphelidir. Gerçekten her şeye kadir olduğunu deneyimleyebilir ya da hayal edebilir miyiz? Üçüncü olarak, PP, gelişen bir yaşam için gerekli veya doğal arzularımızı karşılayan bir koşul olarak desteklenmiştir. Nagasawa'ya göre bu doğru olabilir, ancak bu gözlemler en iyi ihtimalle PP olasılığını destekleyecektir. Dördüncüsü deontik bir argümandır, yani "Tanrı var olabilir çünkü var olması gerekir" gibi bir şeydir. Ama bu, sadece Tanrı'nın var olmasının arzu edilebilir olduğunu söylemek anlamına gelir ve bir ateist kesinlikle bunun aksini iddia edebilir ve etmek isteyecektir; yani Tanrı'nın var olmaması bizim için daha iyi olabilir diyebilir.

PP için son argüman, daha önce tartıştığımız Leibniz'in argümanıdır. Leibniz "pozitif özelliklerin" analiz edilemez ve dolayısıyla sınırsız olarak tanımlandıkları için zorunlu olarak birbirleriyle tutarlı olduklarını savunur. Tanrı, "en mükemmel varlık" olduğu için özellikleri çelişemez ve bu yüzden toplamı mümkün olmalıdır. Nagasawa bunun sorunlu olduğunu düşünmektedir, zira tüm tutarsızlık iddialarının başarısız olduğunu göstermek gerekecektir. Nagasawa'ya göre bunun nedeni, Leibniz'in Tanrı kavramını "aşağıdan yukarıya doğru bir bakış açısıyla" geliştirmiş olmasıdır.[83] Yani bileşenleri/özellikleri ekleyerek ve sonra da bunların tutarlı olması gerektiğini savunmak zorunda kalarak aşamalı olarak inşa edilmiştir.

Nagasawa bunun yerine, yukarıdan aşağıya doğru, yani

[82] Bu beş argümanı kısaca özetledim. Bunların ve savunucularının hakkını vermek için Nagasawa'nın *Maximal God* 187-202'deki ayrıntılı incelemesine bakınız.
[83] Nagasawa, *Maximal God*, 203.

başlangıçta maksimal Tanrı tezine başvurarak bunu yapabileceğimizi önermektedir. Böyle yaparsak PP kendiliğinden bunu izleyecektir. Zira kendisinin de ifade ettiği gibi:

> Maksimal Tanrı tezi, mükemmel varlık tezini, Tanrı'nın maksimum tutarlı bilgi, güç ve iyilik kümesine sahip bir varlık olduğunu söyleyerek açıklar. Maksimal Tanrı yaklaşımına göre mükemmel varlık tezi, Tanrı'nın metafiziksel olarak pozitif, kendisinden daha büyüğü olmayan bir varlık olduğunu söylerken, tam olarak bu anlama gelir. Bu, maksimal Tanrı tezini ve mükemmel varlık tezini kabul ettiğimizde, otomatik olarak Tanrı'nın var olmasının mümkün olduğu sonucuna varabileceğimizi göstermektedir. Nitekim burada Tanrı, maksimal olarak *tutarlı* bilgi, güç ve iyilik kümesine sahip bir varlık olarak anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, maksimal Tanrı kavramı, *tanımı* gereği içsel olarak tutarlıdır, zira bileşenleri karşılıklı olarak tutarlıdır (ve içsel olarak tutarlıdır). Bu da Tanrı'nın var olma olasılığını garanti eder. Yani, maksimal Tanrı tezi göz önüne alındığında, Tanrı'nın var olma olasılığı, mükemmel varlık teizmiyle birlikte gelir. Zorunlu varlığın, kendisinden daha büyüğünün metafiziksel olarak mümkün olmadığı varlık kavramına dahil olduğunu hatırlatmak önemlidir. Tanrı'nın diğer tüm metafiziksel olarak mümkün varlıklardan daha büyük olması için, diğer tüm metafiziksel olarak mümkün varlıklardan ontolojik olarak üstün olması gerekir. Zira hiçbir varlık, eğer yalnızca mümkün bir varlıksa, metafiziksel olarak mümkün olan diğer tüm varlıklardan ontolojik olarak üstün değildir.[84]

Bu şekilde düşünüldüğünde, PP için özel veya ayrı bir argümana gerek kalmamaktadır. Nagasawa bu argümanın hâlâ soru işareti yaratıyormuş gibi görünebileceğini belirtmektedir. Ancak bunun tek nedeni herhangi bir tümdengelim argümanında sonucun her zaman öncüller tarafından gerekti-

[84] Nagasawa, *Maximal God*, 204.

rilmesidir. Dahası, bu durumda, modal ontolojik argümanda, gerçekten de yalnızca bir bilgilendirici öncül vardır; yani PP. Dolayısıyla Nagasawa, bunun mükemmel derecede sağlam bir argüman olduğu sonucuna varmaktadır.

Geldiğimiz durumda neler söyleyebiliriz? Bu noktada sadece bir gözlem yapalım. O da Anselmus'un orijinal argümanına geri döndüğümüzdür. Dil semantiğini yeniden yaptıktan ve mantığı yeniden kurguladıktan sonra, basit bir tanıma, Anselmus'un tanımına geri döneriz; bu tanım üzerinde derinlemesine düşündüğümüzde (yani anlam çıkarımlarını anladığımızda), aşılamaz derecede büyük varlığın gerçekte var olduğu sonucuna varmak zorundayız. Bu son derece basittir.

İleri Okumalar

Tanrı ile ilgili konulara ilişkin modal mantığa nitelikli bir giriş için bk. Brian Leftow, *God and Necessity*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1. bölüm.

Mantıksal zorunluluk ve ontolojik argümana ilişkin bir başka güzel tartışma için bk. Stephen Parrish, *God and Necessity*, (Lanham, MD: University Press of America, 1997).

Yujin Nagasawa'nın *Maximal God* adlı eserindeki bibliyografya, başlamak için iyi bir yerdir. Burada bırakmak zorunda kaldığım birçok önemli ismi içerir. Son altmış yılda din felsefesinde ateist ve teist olsun bu argüman üzerine yazmayan neredeyse hiç kimse yoktur.

Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) adlı eser, 1995 yılıyla sınırlı olsa bile, mükemmel bir bibliyografya içerir.

Soru sorma itirazına ilişkin farklı görüşler için bk. William Rowe, "The Ontological Argument", *Philosophy of Religion: An Introduction* içinde, (Belmont, CA: Thompson Higher Education, 2007), 3. bölüm. Buna dair Keith Burgess-Jackson'ın ayrıntılı yanıtı için bk. "Anselm Beg the

Question?", *International Journal for Philosophy of Religion* 76, no. 1 (2014): 5-18.

Plantinga'nın argümanının iyi bir devamı için bk. Joshua Rasmussen, "Plantinga", Oppy, *Ontological Arguments* içinde, 176-95.

5.5 Güncel Tartışmalar

5.5.1 Graham Oppy

Son sözü Graham Oppy'ye bırakalım. Anselmus'un argümanına yapılan tüm itirazların başarısız olduğu görülmektedir. Elbette bu, Descartes'ın argümanının hâlâ geçerli olduğu anlamına gelmez. Bana öyle geliyor ki, Kant'ın itirazının bazı versiyonlarına yenik düştüğü doğrudur, çünkü argüman, gerçekten var olan Tanrı'nın belirli mükemmelliklere sahip olduğunu onaylayarak başlar ve bundan dolayı ya döngüseldir ya da "var" kelimesini "yeşil" veya "dikdörtgen" gibi başka bir özellik olarak ele alır. Ancak Nagasawa'nın haklı olduğunu düşünmeme rağmen, bu tartışmanın özellikle Plantinga'nın modal-mantık versiyonuyla ilgili olarak devam edeceğine kuşku yoktur.

Oppy'nin 2018 tarihli *Ontolojik Argümanlar* derlemesi, hem teist hem de ateist din felsefesi alanındaki en iyi zihinlerden bazıları tarafından kaleme alınmıştır. Zira kitap hem tarihsel yorumları hem de güncel tartışmaları mükemmel bir şekilde bir araya getirir. Oppy, "Ontological Arguments in Focus"başlıklı giriş makalesinde, argümanı, tarihin bu noktasında değerlendirmemiz ve ileriye bakmamız için birkaç değerli noktaya değinir.

Kapanış noktasıyla başlamama izin verin: Ona göre argümanın mevcut durumu o kadar kafa karıştırıcı ki, genel olarak başarılı bir argümanı tam olarak neyin oluşturduğuna dair dikkatli düşünmemiz gerekir. Bu durum, özellikle burada çok açıktır, çünkü teistler bile, bu konuda bölünmüş

durumdadır. Ve ateistler de mantıkta tam olarak neyin yanlış gittiği konusunda kendi aralarında bölünmüş durumdadır. Bu nedenle Oppy, makalesini, yapmamız gereken bir ev ödeviyle bitirir: "Ontolojik argümanlara (ve daha genel olarak argümanlara) ilişkin anlayışımızda önümüzdeki elli yıl içinde doldurulabilecek bir boşluk, başarılı argümanların karşılaması gereken değerlendirme standartlarıyla ilgilidir. Bu boşluk bize düşünecek çok şey vermektedir."

Halihazırda, Oppy'nin değerlendirme standartları konusundaki genel durumu büyük ölçüde abarttığını söyleyebiliriz. Elbette, durumun belirsiz olduğu bilim alanları da vardır. Çoklu evren ve sicim teorisinin tam olarak nasıl doğrulanacağı henüz tam olarak açık olmayabilir. Ve hiç şüphesiz etik karar alma süreçlerinde de belirsizliğini koruyan pek çok ayrıntı vardır. Ancak, Tanrı ile ilgili bile olsa, normal tümdengelim ve tümevarım argümanlarını yöneten standartlar uzun zamandır belirlenmiştir ve bu nedenle diğer üç argüman burada sahip olduğumuz türden sorunlarla karşı karşıya değildir.

Oppy bu konuda haklı olabilir mi? Anselmus'un orijinal argümanı, ilk bakışta yeterince basit görünmektedir. Ancak çağdaşları bile şaşırmış ve kafaları karışmıştır. Dokuz yüz yıl sonra, iyi bir çözümün ne olacağı bir yana, argümanın tam olarak ne hakkında olduğu bazıları için biraz belirsiz kalmaktadır. Konu Tanrı mı, Tanrı kavramı mı, olası bir Tanrı mı, Tanrı'nın tanımı mı, rastgele olası bir tanım mı, yoksa başka bir şey mi? Oppy'nin burada bir kafa karışıklığı olduğunu söylemesi doğrudur, ancak bu husus, başarılı bir argümanın standartlarıyla ilgili değildir. Bana öyle geliyor ki bu konuda yanılmaktadır.

Çünkü asıl sorun, ilk duyuşta son derece sağlam görünen, tuhaf bir şekilde basit bir argümana sahip olmamızdır. Oysa tarih, bu argümanı daha anlamlı kılacak terimlerle ifade etmeye ya da argümanda derinlerde bir eksiklik bulmaya çalışanlarla doludur. Peki ama neden? Bana kalırsa bu, Tanrı kadar büyük bir şeyin basit ve küçük bir akıl yürütmenin sonunda

bulunamayacağına dair doğal tepkimizdir. Özellikle de biz filozoflar bunu kaldıramayız.

Ama öte yandan, zorunlu bir varlığın varlığının bu kadar kolaylıkla ortaya konması neden bu kadar kötü bir şey olsun? Eğer zorunlu bir varlık, kendisinden daha büyük bir varlığın düşünülemeyeceği bir varlık varsa, bu apaçık değil midir? Tanrı'nın gerçek varlığı bizden gizlenmiş olsa bile ve onun gerçek doğasına dair içgörü için vahye ve sıradan etki-tepki muhakemesine bağımlı olsak bile, öyle görünüyor ki onun gerçekliği dalgın düşüncemiz için apaçık olacaktır.

Öyleyse Oppy'nin ilk noktasına gelelim. "Tanrı'nın var olmadığını varsaymak için her şeyi göz önünde bulundurarak iyi bir nedeniniz varsa, başarılı ontolojik argümanlar olmadığını varsaymak için ihtiyacınız olan tüm nedenlere sahipsiniz demektir." Bu kesinlikle doğru değildir. Kötülük sorununun birisine Tanrı'nın var olmadığını düşünmek için iyi ve güçlü bir neden verdiğini varsayalım. Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlardan herhangi biriyle ilgili olarak bundan ne çıkar? Bunun bazı örneklerini görmüştük ve vardığımız sonuç aslında hiçbir şeyin bundan kaynaklanmadığıdır.

Bir sonuca varmak için başlangıçta güçlü gerekçelerimiz varken, daha sonra bunun tam tersi bir sonuca varmak için güçlü gerekçeler bulduğumuzda şaşırmamız ve bu gerekçeleri nasıl yanlış anladığımızı anlamamıza yardımcı olması sıklıkla karşılaştığımız bir durumdur. Mevcut ontolojik argümanların her biri de dahil olmak üzere, argümanların her birine kendi değerlerine göre bakmamız gerekecektir.

Bu tuhaf ve çok yönlü argümanın hikâyesini nasıl sonuçlandırabiliriz? Tüm tartışmalardan sonra, özellikle de son altmış yılda, Anselmus'un orijinal argümanına yöneltilen itirazların hiçbirinin hâlâ geçerli olmadığı görülmektedir. Bu durum, özellikle argümanın günümüzdeki modal versiyonu için geçerlidir. Yani, eğer AD'yi tam olarak mümkün bir tanım olarak alırsak, o zaman sadece bu tanım için gerçekte buna karşılık gelen bir varlık olması gerektiği sonucu çıkar. Eğer

mümkünse, ki öyledir, o zaman zorunludur ve dolayısıyla gerçektir. Eğer mümkün olan her dünyada mevcutsa, gerçek dünyada da mevcuttur. Böylelikle, burada Tanrı'nın varlığına dair sağlam bir argüman elde etmiş oluruz.

Bu argüman üzerinde 1972 yılındaki doktora programımın ilk yılından bu yana çalışmaktayım . Kendi tezimi bu konu üzerine yazmayı düşündüğüm esnada, nihai bir sonuca varamadığımı fark ettim. O zamandan bu yana çok şey olsa bile, tartışmalara olan ilgim hâlâ devam etmektedir. Zira geldiğimiz noktada Nagasawa'nın vardığı sonuçları oldukça ikna edici bulduğumu söylemek isterim...

Öte yandan bu argümanın, en azından kendi başına, ateistlerin konumlarını değiştirmeye ikna etme konusunda, çok az başarılı olduğunu kabul edebilirim. Halihazırda, diğer üç argümanın her birinin bir sonucu olarak görüşlerini terk eden ateistler tanımakla birlikte, bunların çok farklı türden argümanlar olduğunu söylemek isterim. Bunlar sıradan kanıttan sonuca, sonuçtan nedene giden argümanlardır ve tek problem argümanın sonucu gerektirecek yeterli güce sahip olup olmadığıdır. Ontolojik argüman ise gerçekten benzersiz bir argümandır: Zira bir tanımın kendisinin var olmayı gerektirdiği, gerçekten tek bir durum vardır ve bu o kadar gariptir ki, çoğumuz bunun sonucunda inançlarımızı değiştirmekte isteksiz davranırız.

6
Şimdilik Hikâyenin Sonu

6.1 Daha Büyük Sorunlar Var mıdır?

Hikâyemizin sonunda, üzerinde düşünülmesi gereken bazı hususlar olduğunu söyleyebiliriz. [Bunlardan] özellikle iki tanesi, bütün bu tartışma üzerinde özet bir etkiye sahiptir. İlki, bu argümanların nasıl ve ne şekilde bir araya geldiği meselesidir. Onlar birbirlerini güçlendirebilir ya da tamamlayabilir mi? Tanrı'nın gerçekliğine dair diğer argümanlar ve kanıtlar hakkında neler söyleyebiliriz? İkincisi ise inanç ya da imanın rasyonel değerlendirmeler karşısında nasıl bir rol oynaması gerektiği meselesidir.

6.1.1 Kümülatif Durum Argümanları

Peki, ilk olarak, bu dört argüman ile diğer argümanlar arasında tam olarak nasıl bir ilişki vardır? Bu tartışmaya, bu argümanları bir araya getirerek daha büyük bir durum oluşturmaya yönelik belki de en güçlü itirazla, yani kümülatif durum olarak adlandırılan şey ile başlayalım. Bu itiraz, özellikle Antony Flew [tarafından ileri sürülmüştür.]. Ardından ise Basil Mitchell, bu itiraza iyi bir yanıt vermiştir.

6.1.1.1 Antony Flew

Örneğin, Antony Flew (1923–2010) tarafından, Tanrı'nın varlığına ilişkin iddianın, "su sızdıran kova sorunu"ndan

mustarip olduğu iddia edilmiştir. Flew, Tanrı'nın varlığına dair birçok argümanı tartıştıktan ve hepsinde bazı hata ya da hatalar bulduktan sonra şöyle söylemektedir:

> Bir tür argümanın çürütülebilir olduğunu tespit ettikten sonra, önce başka bir argümana geçmek ve ardından bu argümanın da çürütülebilir olduğu ortaya çıktığında, ikinci argümanın gerçekten de birincisine dolaylı olarak bağlı olacak şekilde yorumlanması gerektiğinden, bu kanıtlamanın her şeyden önce konuyla ilgili olmadığını öne sürmek hiç de işe yaramayacaktır. Bu arada, bir dizi argümanın her birinin ayrı ayrı kusurlu olduğunu kabul etmek, ancak daha sonra yine de toplamda etkileyici bir durum oluşturduklarını iddia etmek de işe yaramayacaktır; zira belki de eleştirinin Kerberos'una[1] bir rüşvet olarak bu durumun sadece felsefi zekâya değil, tüm kişiliğe hitap ettiği eklenebilir. Burada, bir yanda her öğenin kendi başına en azından bir ağırlığa sahip olduğu geçerli kanıt biriktirme ilkesi ile diğer yanda hiçbiri su tutmayan argümanlara uygulanan On-[su]sızdıran-kova-Taktiği arasında, bazen zor olabilen bir ayrım üzerinde ısrar etmemiz gerekiyor. Bilimsel ve ticari prosedür, argümanları teker teker incelemek, açık ve saygın bir şekilde ifade edilmiş içeriklerin olduğundan farklı olması gerektiğini (yanlış oldukları gösterilmiş olmasından daha iyi bir sebep olmaksızın) iddia etmemektir.[2]

[Sonraki yıllarda,] bu argümanları, ama özellikle de hassas ayar argümanını dikkatle incelemesi sonucunda teist olan[3] Flew, genel olarak bu konuda kesinlikle haklı gibi görünmektedir.[4] Zira birden fazla zayıf argüman, kaç tane olursa olsun, tek bir güçlü argümanın toplamı değildir.

[1] Yunan mitolojisinde Hades'in yönettiği ölülerin bulunduğu yeraltının kapısında bekçilik yapan üç başlı bir köpek Yazar, burada kapı bekçisine rüşvet vermeyi kastediyor. (Çev.)

[2] Antony Flew, *God and Philosophy*, (New York: Dell, 1966), 141.

[3] 3.4.1. bölümde dile getirdiğimiz gibi, Flew'ün teist olduğu iddiası tartışmalıdır. O, en iyi ihtimalle bir deisttir. (Çev.)

[4] Antony Flew'ün Roy Abraham Varghese ile birlikte kaleme aldıkları şu esere

John'un cinayetten yargılandığını düşünelim. Bölge savcısının davası; eşleşme olasılığı %70 olan bir balistik testi; ne yazık ki net bir görüş açısına sahip olmayan, o sırada sarhoş olan ve John olduğundan emin olmayan görgü tanıkları ve en iyi ihtimalle zayıf bir gerekçeden oluşuyor; John'un kurbandan pek hoşlanmadığı bilinmektedir. Bu durumda, orta derecede olası bir dizi argüman, daha da az olası bir sonuca ulaşmaktadır. Bu, bir dizi su sızdıran kovadır. Yani, davanın hiçbir unsuru yüksek olasılıklı değildir ve bu nedenle toplam dava birden fazla unsurun varlığıyla güçlenmemektedir.

Ancak her bir unsurun güçlü ya da yüksek olasılıklı olduğunu varsayalım. Halihazırda %99,999 olasılıkla balistik test, tek başına John'un suçlu olduğunu kanıtlamaz. Başka biri onun silahını çalıp kullanmış olabilir. Fakat diğer güçlü kanıtlar ve güvenilir tanık raporlarıyla birlikte, elimizde çok güçlü bir dava vardır. Buradaki durum da tam olarak budur. Argümanların her biri, Tanrı'nın daha geniş bir tanımının sonuç kısmının yalnızca bir bölümünü göstermektedir. Ama birlikte [ele alındıklarında,] evrenin, sonsuz, mükemmel iyi, akıllı ve kişisel bir kaynağı için çok iyi bir durum oluştururlar.

6.1.1.2 Basil Mitchell

Bununla birlikte, gerçek durum bundan çok farklıdır. Basil Mitchell (1917-2011), elbette her bir argümana karşı *olası* itirazlar olduğunu, ancak bunların hepsinin tatmin edici karşılıkları bulunduğunu belirttikten sonra, buradaki doğru yaklaşımın hukuki bir davaya benzediğini savunmaktadır:

> Teistler ve ateistler arasındaki tartışma, kozmolojik argüman gibi tek bir argümanla ya da aslında bir dizi argümanla

bk. *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, (San Francisco: HarperOne, 2008). Ayrıca Gary Habermas ile yapılan şu röportaja bk. "My Pilgrimage from Atheism to Theism: A Discussion Between Antony Flew and Gary Habermas," *Philosophia Christi* 6, no. 2 (2004): 197-211.

sınırlı kaldığı sürece, bunlar hiçbir aşamada birbirleriyle ilişkilendirilmeden parça parça ele alınacaksa, ilerleme kaydedilmesi pek mümkün değildir. En azından burada, Kartezyen "soruyu bölme" stratejisine direnilmelidir. Tartışmanın faydalı olabilmesi için, John Wisdom'ın (hukuki bir kararla ilgili olarak) gözlemlediği gibi, bir diyalog biçimini alması gerekir: "Tartışma süreci, kanıtlayıcı bir akıl yürütme zinciri değildir. Bir davanın, sonuç lehine ayrı ayrı işbirliği yapan özelliklerinin sunulması ve temsil edilmesidir."[5]

Öyleyse burada, Mitchell'in (ve Wisdom'ın) bir davaya ilişkin üç kuralına dikkatle uymamız gerekse de, bu ve diğer argümanların birlikte çalıştığı daha büyük bir strateji söz konusudur. İlk olarak, her bir argüman kendi başına ayakta durmalıdır; yani bağımsız olarak sağlam olmalıdır. İkinci olarak, birbirleriyle işbirliği yapmalı ya da birbirlerini güçlendirmelidir. Yani bir şey onları birbirine bağlamalıdır. Üçüncü olarak, aynı sonuca yönelik olmaları açık olmalıdır.

Geldiğimiz noktada, Mitchell'in iddia ettiği gibi, Tanrı'nın varlığına ilişkin davanın bu üç gerekliliği de açıkça karşıladığını ileri sürebiliriz. Kant'ın sık sık tekrarladığı, tüm argümanların ontolojik argümanın zorunlu varlık sonucuna bağlı olduğu iddiası açıkça yanlıştır. Her argüman kendi sonucunu tanımlar. Hepsi de, farklı şekillerde olmak kaydıyla, olumsal şeylerin kaynağına varmaları bakımından birbirlerini güçlendirir. Ayrıca nihayetinde onları birleştiren şey, kozmolojik argümanın, varlığın ve dolayısıyla olumsallığın tüm yönlerinin kaynağına ilişkin sonucudur. Yani her şeyin yalnızca tek bir nedensiz nedeni olabilir ve tek bir Tanrı vardır.

Buraya, bu davanın bir parçasını oluşturan başka pek çok argüman ve kanıt olduğunu da eklememiz gerekir. Aslında tarih boyunca yaptığımız bu yolculuğu dört temel felsefi argümanla sınırlandırdık. Söylenecek çok daha fazla şey vardır.

[5] Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, (Londra: Macmillan, 1973), 45. John Wisdom'a (1904-1993) ait olan bu alıntı, onun şu eserinden alınmıştır: *Philosophy and Psycho-analysis*, (London: Blackwell, 1953).

Burada sadece kısaca, keşfedilmeyi bekleyen dört argüman kategorisinden bahsedelim.[6]

6.1.1.3 Dini Tecrübeye Dayanan Argümanlar

William James, aşkın olanla bir şekilde temas kurmuş olan insanların çok çeşitli hikâyelerini toplamıştır.[7] Bu hikâyeler her dinde mevcuttur. Genel olarak tecrübe için normal kriterlere bağlı kalındığı sürece, burada bir argüman için güçlü bir temel var gibi görünmektedir. William Alston *Perceiving God* adlı eserinde ve William Wainwright *Mysticism* adlı eserinde bu konuda sağlam kurallar geliştirmişlerdir.[8] Bu hususlar, dini tecrübenin sağlam epistemolojik parametreler bağlamında ayakta kalmasını sağlamaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, James'in, dini tecrübeleri, ne tecrübe nesnesinin tanımı ne de tecrübenin kendisinin modalitesi açısından ortak paydalara sahip olmadığı sonucuna varmasından kaynaklanmaktadır.

6.1.1.4 Mucizelere Dayanan Argümanlar

Craig Keener tarafından yakın zamanda yapılan *Miracles* başlıklı bir çalışma, insanlık tarihinde (1) akıllı bir fail veya kişi nedenselliği gerektiren ve (2) bir tür doğaüstü nedensellik gerektiren (yani, doğal veya hatta insani nedenlerin bir sonucu

[6] Mevcut farklı argümanlara ilişkin daha geniş bir tartışma için bk. Jerry Walls ve Trent Dougherty, (ed.) *Two Dozen (or So) Arguments for God: The Plantinga Project*, (Oxford: Oxford University Press, 2018). Bu argümanların çoğu, yukarıda tartışılan dört ana argümanın özelleştirilmiş versiyonlarından oluşur.

[7] William James, *The Varieties of Religious Experience*, (New York: Longmans, Green, 1902).

[8] William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); William Wainwright, *Mysticism*, (Hempstead, UK: Harvester Press, 1981).

olarak meydana gelemeyecek) binlerce iyi belgelenmiş olay olduğunu ortaya koymaktadır.[9]

Burada da, bu tür olayların doğrulanmasında, normal tarih yazımı standartlarına uymamız gerekir (Hume ve onun günümüzdeki takipçileri çok daha fazlasına ihtiyacımız olduğu konusunda yanılmaktadır), ancak yeterli kanıt varsa ve yukarıdaki iki kriteri karşılıyorlarsa, sadece kendi tarihsellikleri için değil, aynı zamanda doğal evrenin sınırlarının ötesinde irade sahibi bir kişisel failin gerçekliği için de iyi argümanlar oluşturabiliriz.

Antik tarihte en iyi kanıtlanmış olaylardan biri İsa'nın dirilişidir. N. T. Wright bunu Sezar Augustus'un MS. 14'teki ölümü ve Kudüs'ün 70'teki düşüşü kadar iyi kanıtlanmış bir olay olarak değerlendirir.[10] Richard Swinburne ise buna yüzde 97'lik bir olasılık vermektedir.[11] Bu argüman, natüralizme karşı, Tanrı'nın varlığı ve genel olarak teizm lehine en iyi açıklamalı tümevarımsal bir argümanın temeli olarak kullanılabilir.

6.1.1.4.1 Gary Habermas

Doktorasını Michigan Eyalet Üniversitesi'nden alan ve Liberty Üniversitesi'nde dersler veren Gary Habermas (d. 1950), [İsa'nın dirilişi ile ilgili olan] argümanını şu şekilde ifade etmektedir:

> O hâlde, Hıristiyan teistik çerçevenin hem [İsa'nın dirilişiyle ilgili] bilinen verileri daha iyi açıkladığı hem de içsel olarak

[9] Craig Keener, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, 2 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011).

[10] N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, (London: SPCK, 2003), 710.

[11] Bk. Richard Swinburne, "The Probability of the Resurrection of Jesus", *Philosophia Christi* 15, (2013): 251, http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf_files/Papers%20from%20Philosophical%20Journals/Swinburne_2013resurrection.pdf. Ayrıca bk. *The Resurrection of God Incarnate*, (Oxford: Clarendon, 2003), 217.

daha tutarlı olduğu görülmektedir. Hıristiyan tezine göre İsa, ölümden diriltilmiş ve böylelikle teistik bakış açısının doğru olduğu gösterilmiştir. Evrenin Tanrısı İsa'yı diriltmiş, hem İsa'nın kişisel tanrılık iddialarını hem de misyonunun ana itici gücünü (sonsuz yaşam fırsatı sunmak) onaylamıştır. Bu, İsa'nın görüşü gibi görünmektedir ve aynı zamanda Yeni Ahit'te bulduğumuz en eski havarisel tanığın tekrarlanan vurgusunu en iyi şekilde temsil etmektedir.[12]

Dolayısıyla, İsa'nın dirilişine dair ezici kanıtlar göz önüne alındığında, tümevarımsal olarak doğrudan Tanrı'nın var olduğu ve natüralizmin yanlış olduğu sonucuna varabiliriz.[13] Bana öyle geliyor ki bu argüman, sadece ezici tarihsel kanıtlara dayanan güçlü bir argümandır.

6.1.1.5 Fikir Birliğine Dayanan Argümanlar

Sıklıkla eleştirilen, evrensel mutabakata dayalı argümanlar yine de açıkça değerlidir. Bir fikrin bilinen tarih boyunca her insan grubunda yaygın olmasına rağmen nasıl tamamen yanlış olabileceğini hayal etmek zordur. Böyle bir argümanın ne kadar güçlü olabileceği elbette tartışmaya açıktır. Bununla

[12] Gary Habermas, "Evidential Apologetics", *Five Views on Apologetics* içinde, (ed.) Steven Cowan (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000), 119-20. Ayrıca bk. Habermas, *The Risen Jesus and Future Hope*, (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003), 2. bölüm.

[13] Yazarın bir Hıristiyan olarak bu tarz savunular yapması elbette anlaşılabilir bir şeydir. Fakat din felsefesi ile ilgili genel çerçevede yayınlanan bir kitap içerisinde, teizmin doğruluğunu, İsa'nın dirilişinin doğruluğuna bağlamak ne derece doğrudur? Bana öyle geliyor ki yazarın "ezici" olduğunu söylediği kanıtların aksini iddia eden onlarca karşıt kanıt ve literatürün de bulunduğu göz önüne alındığında, objektifliktten uzak bir değerlendirmede bulunmak bu kitabın amacını aşmaktadır. Kaldı ki Batı'da, bu konuyla ilgili olarak, "İsa çalışmaları okulu" olarak bilinen ve onun tarihsel şahsiyetini mitolojik unsurlarından ayırmaya çalışan büyük bir alanın varlığı, yazarın iddialarının aksini gösterebilecek mahiyettedir. Bu bakımdan teizmin doğruluğunun, en genel anlamda Hıristiyan teolojisinde önemli bir yeri olan imani bir akidenin doğruluğuna bağlı olduğu tartışmalıdır. (Çev.)

birlikte, güçlü bir geçmişi vardır. Örneğin Platon, John Locke, David Hume, Jonathan Edwards ve Stuart Mill gibi çok çeşitli ve meşhur kişilerde bulunabilir.

Bu tartışmalara başlamak için iyi bir çalışma, özellikle de iyi bir bibliyografya içerdiğinden, Thomas Kelly'nin *Consensus Gentium: Reflections on the 'Common Consent' Argument for the Existence of God* adlı kitabıdır.[14]

6.1.1.6 Transandantal Argümanlar

Hıristiyanlığın Reform geleneğindeki teologlar ve filozoflar, hakikat için tutarlılık kriterlerinin yanı sıra, insanın bilme ve özellikle felsefe yapma kapasitesine ciddi kısıtlamalar getirmişlerdir. Bir Hıristiyan epistemolojisi olarak bu genellikle önvarsayımcılık olarak adlandırılır. Bu, oldukça farklı bir argümantasyon biçimine yol açmıştır; örneğin gerçekliğimizin, bilgimizin, hakikatimizin, değerimizin bazı özellikleriyle başlayan ve Tanrı'nın bunun için gerekli bir önkoşul olduğunu göstererek ilerleyen bir tür ters prosedürdür. Dolayısıyla argümanın mantığı, gözlemlerimiz ve düşüncelerimizle değil, her zaman Tanrı ile başlamamızı gerektirmektedir.

6.1.1.6.1 Cornelius Van Til

Bu tür bir apoloji, en başta üçlü Tanrı ile başlamamız gerektiğini savunan, Cornelius Van Til'in (1895-1987) çalışmalarında bulunabilir:

Ontolojik Üçlübirlik, her yerde bizim yorumlayıcı kavra-

[14] Thomas Kelly, "Consensus Gentium: Reflections on the 'Common Consent' Argument for the Existence of God", *Evidence and Religious Belief* içinde, (ed.) Kelly James Clark ve Raymond J. VanArragon, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 135-56, https://www.princeton.edu/~tkelly /cg.pdf. Thomas Kelly'nin bu konu hakkında kapsamlı yazıları bulunmaktadır.

mımız olacaktır. Tanrı bizim somut evrenselimizdir; O'nda düşünce ve varlık birdir, O'nda bilgi sorunu çözülür. Somut tümelimiz olarak ontolojik Üçlü Birlik ile yola çıkarsak, her felsefe okulundan ve her bilim okulundan sadece sonuçlarımızda değil, başlangıç noktamızda ve yöntemimizde de açıkça ayrılırız. Bizim için olgular neyse odur ve tümeller de ontolojik Üçlübirlik'e olan ortak bağımlılıkları nedeniyle neyse odur.[15]

Dolayısıyla Van Til'in düşüncesinde Tanrı'nın varlığının hakikati bir sonuç değil, her argümanın zorunlu bir başlangıç noktasıdır.[16] Tanrı ya da özellikle Üçlü Birlik, bu nedenle tüm bilginin ön kabulüdür ve herhangi bir apoloji, ortaya çıkan dünya görüşünün başarılı bir şekilde tutarlı olmasına dayanır. Apoloji tarafsız bir bölgeden başlatılamaz; zira böyle bir bölge yoktur.

6.1.1 Lydia Jaeger

Bu tür argümanların güncel bir örneği, Fransız bilim felsefecisi Lydia Jaeger'den (d. 1965) gelmektedir. Paris yakınlarındaki Institut Biblique de Nogent-sur-Marne'da Akademik Dekan olarak görev yapan Jaeger, Sorbonne'dan felsefe doktorası almış ve Köln Üniversitesi'nde fizik ve matematik alanlarında lisansüstü çalışmalar yapmıştır. Başta *Einstein, Polanyi and the Laws of Nature* olmak üzere, bilim felsefesi alanında yayınlanmış beş kitabın yazarıdır.[17]

O, harmanlanmış bir Kozmo-Teleolojik Argümanı kabul eder, ancak bunu yalnızca önvarsayımsal bir epistemik çerçe-

[15] Cornelius Van Til, *Common Grace and the Gospel*, (Phillipsburg, NJ: P&R, 1972), 64.

[16] Cornelius Van Till'in görüşleriyle ilgili bir tartışma için bk. John Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, (Phillipsburg, NJ: P&R, 1995).

[17] Lydia Jaeger, Einstein, *Polanyi and the Laws of Nature*, (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010).

ve bağlamında yapar. Bu da tarafsız bir dünya görüşü alanı olmadığı anlamına gelmektedir. Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar yalnızca teizm bağlamında işe yarar. Tanrı ile başlamalı ve böylelikle kanıtlayıcı bir argüman olan şeyin aşkın bir argüman haline gelmesini sağlamamız gerekir. Dolayısıyla, Tanrı ile başlamadan ne hakikat, ne bilim, ne de gerçekler vardır. Bu nedenle tam tersine, bilim yapabilmemiz ve gerçeği bulabilmemiz, akıllıca düzenleyen ve neden olan bir Tanrı'yı varsayar. Jaeger'in ifade ettiği gibi, "Yaratılışçılık, bizi, teistik kanıtların kullanımına sıklıkla eşlik eden tarafsız rasyonellik iddiasını reddetmek zorunda bırakmaktadır."[18]

> Bilginin, Tanrı'da kök saldığı radikal yolu ihmal ederek, fiziko-teolojik kanıtın geleneksel olarak kullanılma şekli onu Kantçı eleştiriye karşı savunmasız bırakmıştır. Zira aşkın Varlık, herhangi bir içkin nedensel zincirin sonunda bulunmaz. Tanrı, dünyanın içinde yer alan ilk (ya da son) unsur değildir. Böyle bir argüman başarılı olsa bile, Tanrı'nın varlığını değil, yalnızca içkin bir tanrının varlığını kanıtlayacaktır ve bu da tekrarlanan açıklama talebinin neden olduğu gerilemeyi durdurmak için yeterli olmayacaktır.[19]

Burada, kozmolojik argümanın temel mantığı değişmeden korunur,[20] ancak gerçek Tanrı adına bir argüman olarak geçerli olabilmesi için, teistik/yaratılışçı ön kabullerle başlaması gerekir. Tanrı ile başlarsak, insan aklı Tanrı'dan bahsederken sınırlarını aşamaz.[21]

Şunu ifade edebiliriz: Transandantal argümanın sadece kendi başına değil, aynı zamanda Tanrı'nın varlığına ilişkin daha geniş bir durum içinde de değerini görmek adına ilk epistemik hamleyi kabul etmemiz gerekmez (ki ben kabul etmiyorum). Bu, kesinlikle teistik bir dünya görüşünün, evre-

[18] Lydia Jaeger, *What the Heavens Declare: Science in the Light of Creation*, (çev.) Jonathan Vaughan (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2012), 126.
[19] Jaeger, *What the Heavens Declare*, 127.
[20] Tartışma için bk. Jaeger, *What the Heavens Declare*, 124.
[21] Bk. Jaeger, *What the Heavens Declare*, 128.

nin gerçekte olduğu şekliyle genel tutarlılığını gösterir. Tanrı ile başlarsanız, her şeyin nedensel, akıllı ve ahlaki bir düzene sahip olması kesinlikle mantıklıdır. Öte yandan, bir şekilde deterministik bir materyal-evren-üreten-süreç haline gelen bir "hiç" ile başlarsanız, böyle düzenli bir evren çok daha az tutarlı görünür.

Öyleyse tüm bu argümanları klasik dört argümanla birlikte ele alırsak, Tanrı'nın varlığı için son derece güçlü bir durum ortaya çıkar. Ontolojik argümanın bugünlerde pek ikna edici olmadığını kesinlikle kabul ediyorum. Bu bileşen argümanların çoğu, güçlü tümevarımsal ve tümdengelimsel argümanlardır. Bazen onlara kesin bir sayısal olasılık hesabı veremesek bile, son derece yüksek olasılıklara sahiptirler. Dahası, bunlar yalnızca pozitif argümanlardır. Toplam bir durum, fizikalizme, materyalizme ya da genel olarak natüralizme *karşı* bir dizi argümanı da içermelidir.[22]

Elbette, ateizm için belki de tek gerçek pozitif argüman olan kötülük sorununa da bir yanıt içermelidir. Ancak, Tanrı'nın varlığına ilişkin güçlü bir durum söz konusu olduğunda, kötülük sorunu, Tanrı'ya ilişkin teolojimizi sadece değiştirebilir; onun varlığını çürütemez. Daha önce klasik argümanların her birine yönelik bu itirazda gördüğümüz gibi, kanıt, kanıttır.

6.1.2 İman Bunun Tam Olarak Neresinde?

İkinci olarak, şu iman meselesi vardır. Tanrı inancı bir bilgi meselesi değil, kişisel bir iman meselesi değil midir? Aslında, insan aklı imanı ortadan kaldırmaz mı? Tanrı, kendi kendisine,

[22] Bir ateistten gelen bu tür argümanların en güncel derlemesi Thomas Nagel'in şu kitabında bulunabilir: *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, (Oxford: Oxford University Press, 2012). Ayrıca bk. Gary Habermas, *The Risen Jesus and Future Hope*, (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), chap. 3.

sorgulayarak ve akıl yürüterek değil, güvenerek ve inanarak yaklaşmamızı talep etmez mi?

Kuşkusuz bunun doğru olduğu bir anlam vardır. Tanrı'yla ilişki, hesap verilebilirliğin ya da güvenin söz konusu olduğu diğer ilişkiler gibidir: İlişkinin temelini oluşturan ve işlemesini sağlayan bir iman düzeyi olmalıdır. Daha önce tanıştığımız Basil Mitchell, ünlü "Yabancı" öyküsüyle bunu iyi bir şekilde açıklar:

> İşgal altındaki bir ülkede, savaş zamanında, direnişin bir üyesi bir gece kendisini derinden etkileyen bir yabancıyla tanışır. O geceyi birlikte sohbet ederek geçirirler. Yabancı, partizana kendisinin de direnişin yanında olduğunu, hatta direnişin komutanı olduğunu söyler ve partizanı ne olursa olsun kendisine inanmaya çağırır. Partizan bu görüşmede Yabancı'nın samimiyetine ve kararlılığına tamamen ikna olur ve ona güvenmeyi taahhüt eder.
>
> Bir daha asla samimiyet koşullarında bir araya gelmezler. Ama bazen Yabancı direnişçilere yardım ederken görülür ve partizan minnettar kalır ve arkadaşlarına "O bizim tarafımızda" der.
>
> Bazen polis üniforması içinde vatanseverleri işgalci güçlere teslim ederken görülür. Bu durumlarda arkadaşları ona karşı söylenir, ama partizan yine de "O bizim tarafımızda" der. Görünüşe rağmen Yabancı'nın kendisini kandırmadığına inanmaktadır. Bazen Yabancı'dan yardım ister ve yardım alır. O zaman minnettar olur. Bazen de Yabancı'dan yardım ister ve alamaz. O zaman da "Yabancı en iyisini bilir" der. Bazen arkadaşları öfkeyle, "Peki, yanıldığını ve bizim tarafımızda olmadığını kabul etmen için ne yapması gerekir?" diye sorarlar. Ama partizan cevap vermeyi reddeder. Yabancı'yı sınamaya razı olmaz. Bazen de arkadaşları şöyle yakınır: "Eğer bizim tarafımızda olmasından kastın buysa, ne kadar çabuk diğer tarafa geçerse o kadar iyi olur."[23]

[23] Basil Mitchell, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical*

Bu hikâye Tanrı inancıyla ilgili iki şeyi göstermektedir. Birincisi, Tanrı gerçekten işin başındaysa, hayatta bize mantıklı gelmeyen pek çok şey olacaktır. Çoğu zaman iyiler en azından kısa vadede galip gelemezler, bazen de hiç galip gelemezler. Pek çok insanın hayatı anlamsız gibi görünen acılar, trajediler ve kötülüklerle doludur. Neden kötü şeyler (ve gerçekten korkunç şeyler) iyi ve masum insanların başına gelir? Her zaman kontrolü elinde tutan egemen bir Tanrı varmış gibi değildir. Burada, çoğu zaman Yabancı kadar gizli görünen ve amaçlarını anlayamadığımız bir Tanrı'ya güvenmek için kesinlikle uygun bir yer vardır. İmanımızı doğru bir şekilde kullanmamız gerekir, ancak yine de sık sık "çatışmanın bütün gücünü" hissederiz.[24] Mitchell'in hikâyesinin çok iyi gösterdiği gibi, savaşın henüz bitmediğini unutmamalıyız.

İkinci olarak, bu tür bir imanın bir anlam ifade edebilmesi için sağlam temellere dayanması gerekir. Mitchell'in öyküsünde kritik olan şey, aslında Yabancı'ya güvenmeden önce onunla yüz yüze tanışmış olmamızdır. Eşimi tanımadan ona güvenemem, zira karakterini, güçlü ve zayıf yönlerini bilmeden bunun yapamam. Çocuklarımız büyüdükçe onlara güvenmemizi isterler, ama bu ancak önce kendilerine güvenebildiklerini gösterdiklerinde mümkün olur.

Benzer şekilde, gerçekliğini kanıtlamadıkça ve kanıtlayana kadar Tanrı'ya güvenemez ya da inanamayız. Tanrı'nın kendisini göstermesi dışında, ona olan inanç rasyonel olmayacaktır. Elbette Tanrı'nın gerçekliğini gösterdiği başka yollar da vardır.[25] Tanrı'nın Nasıralı İsa'daki tarihsel tecellisi bunların başında gelir.

Theology içinde, (ed.) Antony Flew and Alasdair MacIntyre, (New York: Macmillan, 1955), 103-4.

[24] Mitchell, "Theology and Falsification", 105.

[25] Bu Yabancı'nın "seni tanımanın" kanıtı olarak değerlendirilmesi için, önemli filozofların şu eserlerine bk Richard Swinburne, *Resurrection of God Incarnate;* Swinburne, *Was Jesus God?*, (Oxford: Oxford University Press, 2010); Gary Habermas, *The Historical Jesus*, (Joplin, MO: College Press, 1996); William Lane Craig, *The Son Rises*, (Chicago: Moody, 1981).

Ancak benim bu kitaptaki amacım, bu vahiysel kanıtlamanın kritik bir parçasının, insan aklının sadece etrafımızdaki dünyayı gözlemleyerek onun varlığı hakkında çıkarabileceği sonuçlar olduğunu göstermektir. Bu olmadan, bir noktada, Yabancı'ya olan güvenimiz sadece aptalca olur.[26] İmanla ilişkili olarak aklın doğru rolü budur.

Benim vardığım sonuç teizmin, yani her şeyin nedeni olan tek ve sonsuz bir Tanrı olduğu inancının, haklı ve doğru bir inanç olduğudur. Böyle bir Tanrı'nın var olduğunu bildiğini iddia etmek tamamen makul ve mantıklıdır. Elbette olası itirazlar mevcuttur, ancak bunların hepsine sağlam ve makul yanıtlar verilmiştir. Ateizm, standart felsefi anlamda kesinlikle rasyonel olsa da, en makul sonuç değildir. Hiç şüphesiz, teizmi gelecekte ciddi yenilgiye uğratma olasılığı vardır, ancak bu tartışmanın uzun geçmişi göz önüne alındığında, cevaplar büyük olasılıkla zaten mevcuttur.

Bu nedenle, bir kimsenin Tanrı'ya güvenmesi son derece mantıklıdır. Aslında bu tek mantıklı seçenektir.

İleri Okumalar

Mevcut farklı argümanların geniş açıdan tartışıldığı bir çalışma için bk. Jerry Walls ve Trent Dougherty, (eds.), *Two Dozen (or So) Arguments for God: The Plantinga Project*, (Oxford: Oxford University Press, 2018).

Metinde ve notlarda bahsedilen kaynaklara ek olarak, dini tecrübe ve mucizelere dayanan kanıtların nitelikli bir şekilde tartışıldığı çalışma için bk. Richard Swinburne, *The Existence of God*, 3. ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004). Bu eserde, aynı zamanda kümülatif durum tartışmaları, nitelikli bir şekilde ele alınır, bk. aynı kitap "The Balance of Probability" bölümü.

[26] Mitchell, "Theology and Falsification", 104.

Mucizeler hakkında daha fazla ayrıntı için bk. David Basinger, *Miracles*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

Transandantal argüman üzerine geniş bir literatür mevcuttur. Başlangıç için bk. Michael Butler, "The Transcendental Argument for God's Existence", http://www.butler-harris.org/tag/. Bu eserde, Cornelius Van Til de dahil olmak üzere, kapsamlı bibliyografik bilgiler vardır.

Transandantal argümanın mükemmel ve doğrulayıcı bir tartışması için bk. Stephen Parrish, *God and Necessity*, (Lanham, MD: University Press of America, 1997), 175-95.

Ortak insani ihtiyaçlarımıza dayanan oldukça farklı türden bir argüman için bk. Clifford Williams, *Existential Reasons for Belief in God: A Defense of Desires and Emotions for Faith*, (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011).

Kümülatif durum problemine ve Hume'un bunlara dair itirazına ilişkin bir başka nitelikli çalışma için bk. R. Douglas Geivett, "David Hume and a Cumulative Case Argument", *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment* içinde, (ed.) James F. Sennett ve Douglas Groothuis, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), 297-329.

Akıl ve iman meselesine yönelik olarak giriş niteliğinde çalışmalar için bk. John Piper, *Think: The Life of the Mind and the Love of God*, (Wheaton, IL: Crossway, 2010), metnin ayrıca çevrimiçi hali için bk. https://document.desiringgod.org/think-en.pdf?ts=1439242077; J. P. Moreland, *Love Your God with All Your Mind: The Role of Reason in the Life of the Soul*, (Colorado Springs: NavPress, 1997) ve Josh McDowell, *Beyond Belief to Convictions*, (Wheaton, IL: Tyndale House, 2002).

İman ve inanç arasındaki ayrım da dahil olmak üzere, ileri düzeydeki öğrenciler için "inanç" konusunda çok teknik bir çalışma için bk. Donald Evans, *Faith, Authenticity, and Morality*, (Toronto: University of Toronto Press, 1980).

6.2 Hikâyemizin Devamında Neler Olacak?

Peki hikâyemiz, buradan nereye doğru gitmektedir? Ben ne bir peygamberim ne de bir peygamberin oğluyum (gerçi babam Eski Ahit peygamberleri üzerine seminer dersleri vermişti) ama bir şeylerin değişmekte olduğunu hissediyorum. Yarım yüzyıldır akademik dünyaya hakim olan ve giderek küresel kültürü tanımlamaya başlayan seküler natüralizm aşınma belirtileri göstermeye başlıyor. Kültürümüzün dünya görüşünde ne ölçüde ve tam olarak ne zaman yeni bir paradigma değişikliği olacağını sadece Tanrı bilir (gerçekten!).

Ufuktaki olası değişikliklere dair birkaç işaret sıralayacağım. Aslında bahsetmek istediğim her iki örneğe de değinmiştik, ancak şimdi onların değişimleri hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi vereceğim. Antony Flew ve Thomas Nagel, kendi alanlarının zirvesinde yer almışlardır. Her ikisi de ateizmin güçlü savunucuları oldular ve Nagel hâlâ öyledir. Her ikisi de fizikalist natüralizmin bir türünü savunan uzun bir yayın geçmişine sahiptir. Flew, 2008 yılında yayınlanan *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*[27] adlı kitabında, Nagel ise 2012 yılında yayınlanan *Mind and Cosmos* adlı kitabında, bu görüşlerinden vazgeçmiştir. Nagel'in kitabının alt başlığı bunu açıkça ifade etmektedir: *Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False, [Neden Yeni Darwinci Materyalist Doğa Kavrayışı Neredeyse Kesinlikli Hatalıdır]*

[27] Antony Flew ile Roy Abraham Varghese, *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, (San Francisco: HarperOne, 2008). Bazı kişiler, bu görüşlerin Flew'e değil Varghese'ye ait olduğunu söylüyor olsa bile, Flew, G. Habermas ile yaptığı röportajda bunu doğrulamaktadır. Bk. Gary Habermas "My Pilgrimage from Atheism to Theism: A Discussion Between Antony Flew and Gary Habermas", *Philosophia Christi* 6, no. 2 (2004): 197 211.

6.2.1 Antony Flew

Antony Flew, sonunda, kanıtlar ve özellikle de tasarım argümanının hassas ayar formu tarafından ikna edildiğini açıkça belirtmektedir. *There Is a God* kitabının beşinci bölümünde, "doğru formüle edildiğinde, bu argümanın Tanrı'nın varlığı için ikna edici bir durum oluşturduğu" sonucuna varır."[28] Çoklu evren çözümleri de dahil olmak üzere mevcut bilimin akışını tartışan üç bölümden sonra Flew, yirminci ve yirmi birinci yüzyılın önde gelen bilim insanlarından Albert Einstein, Werner Heisenberg, Max Planck, Erwin Schrödinger, Paul Dirac, Paul Davies, John Barrow, John Polkinghorne, Freeman Dyson, Francis Collins, Owen Gingerich, Martin Rees, John Leslie ve Roger Penrose ile bilimin evrenin akıllı bir kaynağı olduğunu ortaya koyduğu konusunda hemfikirdir: "Tanrı'nın Zihni'ne işaret eden bilim insanları, yalnızca bir dizi argüman ya da kıyassal bir akıl yürütme süreci ileri sürmemektedir. Aksine, modern bilimin kavramsal kalbinden çıkan ve kendini rasyonel akla dayatan bir gerçeklik vizyonu öne sürüyorlar. Bu benim şahsen ikna edici ve reddedilemez bulduğum bir vizyondur."[29]

Flew'ün Tanrısının kişisel olmadığı doğrudur. Kendisi, görüşünü daha çok Spinoza'nın ya da Aristoteles'in Tanrısı gibi tanımlamıştır. Bildiğimiz kadarıyla babasının Hıristiyanlığına hiç geçmediği de doğrudur. Cehennem doktrinini hazmedemediğini fark etmiştir. Bununla birlikte, natüralizmin, evrenin apaçık tasarımını ele almakta ne kadar yetersiz olduğunu açıkça görmüştür. Sadece Akıllı bir fail bunu yapabilir.

[28] Flew with Varghese, *There Is a God*, 95.
[29] Flew with Varghese, *There Is a God*, 112.

6.2.2 *Thomas Nagel*

Thomas Nagel, kısmen akıllı tasarımın kanıtlarından etkilendiğini belirtmekte ve savunucuları küçümsenmiş olsa da, bu görüşün "yıkılmış gibi görünmediğini" ifade etmektedir.[30] Nagel, materyalist evrimci natüralizmin yeterli bir açıklama getiremediği ve dolayısıyla yanlış olması gereken üç tür kanıttan bahsetmektedir. Bunlar, evrimsel natüralizmin doğadaki bariz teleolojiyi açıklayamadığı noktasıyla özetlenebilir. Özellikle, (1) bilinci, (2) bilişi ve (3) değeri açıklayamamaktadır.

Teleolojik argümanla ilgili olarak, ilgili bölümün sonunda, teleolojiyle ilgili genel noktayı zaten ele almıştık. Burada kısaca onun *değerle* ilgili doruk noktası olan argümanına bakmak istiyorum. Değerleri tanıdığımız ve onlara yanıt verdiğimiz göz önüne alındığında, onun birincil sorusu doğamızla ilgilidir. Ve artık materyalist natüralizmin bir yanıt veremeyeceği açıktır, çünkü bize, algılanan değerlere yanıt olarak hareket etmek için gereken iki şeyi veremez. Birincisi, bir tür özgür irade içeren "fiziksel nedensellik olarak analiz edilemeyecek bilinçli bir eylem kontrolü"dür.[31] Ve bu, ısrarla, motivasyonların nasıl işlediğine dair Darwinci bir açıklama ile uyumlu değildir.[32]

İkinci olarak, amaçsallık meselesi vardır. "İnsan eylemi . . . yalnızca fizyoloji ya da arzularla değil, yargılarla da açıklanır."[33] Değerler tarafından motive edilmek, olgusal bir inancın oluşmasını sağlayan "bir argümandaki nedenlerin tanınmasını" içerir.[34] Bu da teleolojiyi, yani "yaşamın, bilincin ve bunlardan ayrılamaz olan değerin oluşumuna kozmik bir yatkınlığı"[35] gerektirir.

Nagel, buraya kadar gelebilmiştir. Ancak "materyalist Yeni

[30] Nagel, *Mind and Cosmos*, 11.
[31] Nagel, *Mind and Cosmos*, 113.
[32] Nagel, *Mind and Cosmos*, 114.
[33] Nagel, *Mind and Cosmos*, 114.
[34] Nagel, *Mind and Cosmos*, 113.
[35] Nagel, *Mind and Cosmos*, 123.

Darwinizmin" dünyamızdaki *yaşamlarımızı* anlamlandırmak için gerekli metafizik kaynakları sağlamayacağı (aslında sağlamadığı) sonucuna varmak için yeterince uzaktır.

Sonuç

Şimdiye kadar teizmin mantıklı olabileceği ve hayatlarımızı anlamlandırabileceği açık olmalıdır. Dahası, kozmolojik argümandan öğrendiğimiz şey Nagel'in Tanrı konusunda yanıldığıdır. Elbette Tanrı'nın doğasında, onu fiziksel evrenin dışına yerleştiren bir aşkınlık vardır. Ancak, sonlu insan amaçsallığımız da fiziko-kimyasal sınırlamaları aşarken onlarla yakından bağlantılı kalır. Sonsuz Tanrı da hem yaratıcılığı hem de süregelen takdiri, faaliyeti aracılığıyla birbiriyle yakından bağlantılıdır.

Flew, her iki adımı da (natüralizmden teizme) atarken, Nagel yalnızca ilk adımı atmıştır. Öyleyse bu ve benzeri pek çok hareket, kültürümüzün dünya görüşünün, Nagel'in "ideolojik teorinin sağduyu üzerindeki zaferi" olarak adlandırdığı mevcut natüralist saplantısını terk etmesi için yeterli bir zemin oluşturabilir mi?"[36] Ve toplumumuz, yalnızca Tanrı'nın, bizim yaşamlarımızın, anlayışlarımızın, değerlerimizin ve geleceğimizin tam ve anlamlı bir açıklamasını sağladığı kabulüne geri dönecek mi?

Bu soruların her ikisinin de cevabını bilmiyorum. Ancak hikâyemizle ilgili bu anlatının, hem bireyler hem de küresel bir toplum olarak, kendimizi ve onu gerçekten anlayabilmemiz için bizi yaratan gerçek Tanrı'ya neden geri dönebileceğimize ve dönmemiz gerektiğine dair bazı yararlı sezgiler sağlayacağını umuyorum.

[36] Nagel, *Mind and Cosmos*, 128.

Dizin

A
Adams, Robert 66, 102, 104, 280, 281, 282, 297
Adler, Mortimer 80, 81, 82, 141
Aeterni Patris 65, 66
agnostiklik 193, 198, 200, 206
ahlaki iyilik 255, 283
ahlak yasası 193, 202, 253, 256, 257, 261, 263, 265, 267, 271, 272, 277, 278, 279, 280
aktüel: ~ dünya 41, 105, 135, 136, 137, 142, 346; sonsuzlar 105, 109, 111, 142, 143
Alston, William 135, 344, 372
Amerikan Felsefe Derneği 79
Anaksagoras 27, 29, 30, 31, 33, 34
Anaksimandros 220
analojik argüman 171, 172, 173, 176, 181
Anselmus 16, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 326, 332, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 345, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 363, 364, 365, 366
antropik itiraz 218, 219, 220, 243
Aristides 154, 155, 156
Aristoteles 15, 24, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 52, 56, 57, 59, 62, 76, 77, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 117, 123, 143, 144, 145, 148, 151, 155, 173, 214, 245, 254, 255, 287, 301, 308, 384
Asya 67
ateizm 86, 195, 196, 198, 201, 204, 206, 211, 226, 234, 241, 289, 299, 378, 381, 383
Augustinus 51, 55, 306, 307
Aurelius, Marcus (imparator) 162, 164, 251, 352
Ayer, A. J. 286
Aziz Pavlus Katedral Kilises 116

B
Baggett, David 11, 273, 294, 296, 297, 299
Basileios 220, 221
Bayne, Tim 142, 143, 145, 146, 147
Beach, Henry 187, 188
Benedict, Ruth 286
Beş Yol 45, 49, 58, 253, 360
Bhuridatta Jataka 68
biçimsel neden 37
bilim 22, 23, 26, 30, 32, 33, 37, 40, 41, 55, 65, 71, 78, 84, 89, 92, 97, 99, 107, 108, 114, 115, 117, 134, 148, 168, 172, 173, 188, 192, 199, 200, 203, 204, 206, 207, 210, 211, 213, 221, 222, 223, 226, 227, 229, 231, 232, 237, 239, 240, 241, 244, 246, 266, 269, 287, 289, 290, 291, 293, 294, 297, 321, 338, 349, 355, 365, 376, 377, 384
Birinci Dünya Savaşı 260
Brahmanlar 67, 68, 69, 70, 71
Britanya Savaşı 274
Bruno, Giordano 222, 243
Budizmin 56
Büyük: ~ Formül 324; ~ İskender 44, 89; ~ tasarım 29, 33, 236, 241
Büyük tasarım 33

C
Camus, Albert 196
Cantor, Georg 105
Cennet Bahçesi 14
Cicero 151, 152, 161, 162, 164, 173, 182, 189
Clarke, Samuel 77, 116, 117, 118, 120, 131, 134, 140, 144, 194
cogito ergo sum 321

Collins, Francis 201, 202, 206, 207, 208, 209, 210, 384
Copleston, Frederick 45, 58, 72, 77, 78, 102, 120, 121, 123, 124, 171
Craig, William Lane 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 296, 298, 299, 372

Ç
çoklu evrenler kuramı 83, 215, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 244, 247

D
Darwin, Charles 71, 172, 187, 188, 195, 198, 206, 286, 287
Darwinizm 188, 286, 287, 386
Davis, Stephen 85, 297, 309, 319
Dawkins, Richard 43, 196, 198, 213, 242, 286
deistler 171
Dembski, William 238
Demea 174, 176
Demokritos 158, 161, 173, 220
Descartes, René 312, 321, 323, 324, 325, 326, 329, 343, 348, 357, 358, 364
din felsefesi 11, 72, 86, 127, 203, 280, 353, 363, 364
Din Felsefesi 11, 280
DNA 202, 288
doğal seçilim 172, 188, 189, 198, 202, 206, 278
doğa yasaları 55, 56, 161, 188, 204, 210, 230, 232, 324
Drape, Paul 112, 113, 114
dünyanın anlaşılabilirliği 247

E
East, James 11, 108, 109, 110, 111, 116
Edwards, Rem 53, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 141, 375
Einstein, Albert 31, 376, 384
ekolojik reform 199
el Kindî 92, 95, 101, 102, 103
empiristler 312
empirizm 59, 261
Endülüs İspanyası 45, 97
Epiktetos 152
Epikuros 173
Epikuroşçular 157
ereksel neden 34, 37, 40, 41, 42, 43, 119
etkin neden 34, 37, 40, 41, 46, 47, 50, 53, 60, 61, 119, 268, 269, 292, 300
Eukleides 31, 64, 266, 334
Evanjelik: ~ Felsefe Derneği 79; ~ Protestanlık 79
Everett, Hugh 224
evren 26, 34, 77, 82, 83, 91, 101, 102, 104, 113, 134, 139, 140, 142, 143, 161, 168, 170, 178, 181, 186, 203, 208, 210, 213, 214, 218, 219, 220, 223, 224, 226, 227, 229, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 293, 365, 378, 384
evrensel nedensellik ilkesi 68, 84
evrim 56, 72, 161, 187, 188, 196, 198, 202, 206, 241, 249, 268, 270, 278, 286, 288, 300
Eyüp Kitabı 22, 23

F
Farabi 103
Felix, Minucius 162, 252
fizikalizm 201, 237, 378
fizik yasaları 31, 102, 224, 227, 245
Flavius Arrianus 152
Flew, Antony 211, 212, 368, 369, 383, 384
Fransa 66, 309, 321
Frege, Gottlob 323, 329, 330, 332, 343, 348, 355

G
Gale, Richard M. 135, 136, 140, 141
Gandi, Mahatma 193, 194
Gassendi, Pierre 323
Gaunilo 303, 304, 308, 309, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 324, 336, 351
Gazzâlî 95, 96, 102, 142, 165
Geisler, Norman 79
Gould, Stephen Jay 205, 206, 207
Göbekli Tepe 14
Gödel, Kurt 340, 342, 343, 348
güçlü nükleer kuvvet 210
güzellik 148, 157, 158, 199

H
hac olarak yaşam 282
Hadrianus (imparator) 155
Harris, Sam 289, 290, 291, 300, 382
Hartshorne, Charles 332, 334, 335, 336, 337, 340, 345, 348
hassas ayar argümanı 98, 154, 166, 168, 169, 195, 198, 207, 208, 210, 211, 212, 215, 216, 219, 226, 227, 231, 232, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 369, 384
Havarilerin İman Açıklaması 18
Hawking, Stephen 31, 34, 225, 236
Heidegger, Martin 339
Henderson, John 199
Herakleitos 26, 29, 151
Heythrop Koleji 120
Hıristiyan: ~ doktrini 57; ~ felsefe 44, 271; ~ Felsefeciler Derneği 79, 85, 358; ~ Tanrısı 176
Hıristiyanlar 51, 92, 94, 171, 174, 180, 187, 211, 284
Hıristiyanlık 56, 130, 181, 256
Hick, John 104, 123, 124, 126, 141, 147, 318, 336, 337, 338, 340, 343
Higgs, Peter 339
Higgs'in bozonu 339
Hilbert, David 106, 107
Hilbert'in Oteli 106, 109
Hinduizm 56, 67
Hitler 274
holografik evren 225
Holokost 271
Houdini, Harry 300
Hoyle, Frederick 199, 200, 201
Hubble, Edwin 107
Hume, David 116, 171, 172, 173, 174, 175, 180, 181, 186, 194, 201, 211, 215, 218, 233, 247, 259, 261, 286, 338, 349, 373, 375, 382

I
Inwagen Peter van 66, 358, 359, 360

İ
İbn Rüşd 97, 98, 99, 165, 167
İbn Sînâ 97, 99, 104
İbrahim peygamber 51, 290
İkinci Dünya Savaşı 120, 195
ilk Hareket Ettirici 39, 40, 46
ilk nedensiz neden 43, 51, 52, 118, 143
insan doğası 165, 175, 269, 275, 295
İnsan Genomu Projesi 202
İsa Mesih 23
İshak peygamber 51
İskenderiye 89, 90
İslam 25, 44, 56, 69, 88, 89, 91, 92, 95, 97, 98, 100, 102, 103, 164, 243, 259; ~ düşünürleri 39, 98, 164
İsrail 21
iyi yaşam 148

J
James Watson 202

K
Kantçı gündem 261
Kant, Immanuel 71, 78, 126, 127, 223, 256, 258, 259, 260, 261, 264, 273, 312, 323, 326, 328, 329, 331, 332, 334, 335, 337, 338, 339, 343, 344, 345, 346, 348, 350, 352, 355, 357, 364, 371
Katoliklik 65, 66, 71, 72, 79, 195, 261
kelâm argümanı 88, 91, 92, 95, 96, 100, 103, 104, 109, 110, 112, 115, 116, 126, 142, 143, 146
Kıbrıslı Zenon 95, 151, 152, 192, 249, 250
Kitabı-ı Mukaddes 14, 337
Kleanthes 152, 174, 176, 180
Koons, Robert 83, 84, 85
Koperski, Jeffrey 11, 231, 232, 244
kozmolojik argüman 15, 24, 36, 42, 43, 44, 45, 49, 51, 53, 54, 56, 57, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 98, 109, 117, 118, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 141, 142, 145, 146, 148, 155, 165, 170, 174, 193, 210, 235, 246, 323, 324, 370, 371, 377, 386
kötülük 55, 56, 68, 86, 135, 137, 140, 180, 186, 263, 264, 280, 283, 284, 285, 299, 306, 345, 380; ~ sorunu 272, 284, 366, 378
Kral Davut 21, 23
Kraliçe Victoria 120
Krauss, Lawrence 228, 229, 239, 240
kuantum: ~ fiziği 31, 34, 161, 224, 225, 237, 239; ~ mekaniği 56, 140; ~ teorisi 225, 236, 240

Kur'an 25, 97, 98, 100, 165, 166
kültürel görelilik 286
kümülatif durum argümanları 368, 381, 382
kütleçekim 31, 34, 243

L
Lactantius, Luciues Caecillius Firmianus 157, 161, 171
Lang, Andrew 14, 28, 30, 32, 34, 39, 40, 42, 45, 49, 52, 59, 64, 70, 71, 88, 89, 95, 101, 102, 108, 110, 113, 114, 115, 116, 118, 121, 125, 126, 128, 132, 136, 143, 149, 160, 171, 185, 194, 201, 210, 221, 231, 232, 236, 242, 244, 256, 273, 274, 275, 279, 280, 297, 302, 315, 321, 345, 362, 366, 376, 382
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 72, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 127, 131, 134, 138, 140, 143, 144, 145, 323, 324, 331, 335, 343, 358, 361
Leukippos 220
Lewis, C. S. 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 296
liberalizm 65, 256
Locke, John 59, 63, 65, 66, 375
logos 29, 151, 164, 249, 251, 252, 259
Loke, Andrew Ter Ern 11, 109, 110, 111, 112, 116
Lucretius 158, 221, 222
lütfun Tanrısı 51

M
Mağrip İspanyası 98
Maimonides 89, 98
Malcolm, Norman 332, 333, 334, 336, 337, 340, 344, 345, 348
mantık 17, 26, 36, 41, 53, 54, 56, 69, 73, 96, 97, 99, 106, 111, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 134, 136, 137, 139, 189, 198, 203, 210, 214, 226, 229, 246, 258, 259, 264, 285, 295, 303, 311, 313, 314, 316, 318, 327, 329, 330, 333, 335, 336, 337, 338, 340, 342, 344, 345, 347, 350, 351, 352, 354, 360, 364, 365, 378, 380, 381, 386
Marmoutiers Manastırı 309
Martin, Michael 11, 86, 146, 194, 241, 243, 298, 339, 343, 384
materyalizm 201, 378
McGill, Arthur 318, 336, 337, 338, 339, 340, 343
Mersenne, Marin 323
Mezmurlar 21
Milet Okulu 15
Mill, John Stuart 85, 102, 151, 243, 286, 318, 343, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 360, 375
Mitchell, Basil 368, 370, 371, 379, 380
modal mantık 59, 84, 324, 335, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 358, 360, 363, 364, 366
Monadoloji 117, 119, 324
muhafazakar Hıristiyanlık 188
Muhammed 25, 92, 95, 243
Musa 22, 23, 24
mümkün dünyalar semantiği 345
mümkün varlıklar 125, 325, 346, 362

N
Nagasawa, Yujin 319, 347, 348, 353, 354, 355, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 367
Nagel, Thomas 242, 244, 245, 246, 247, 383, 385, 386
natüralist: ~ felsefe 127; ~ itiraz 158
natüralizm 201, 208, 241, 269, 270, 272, 286, 293, 298, 300, 301, 373, 374, 378, 383, 384, 385, 386
nedensellik zinciri 63
neden-sonuç (nedensellik) ilişkisi 15, 41, 49, 68, 291
Newman, John Henry 261, 262, 263, 264, 273
Newton, Isaac 31, 117, 223
Nikomedya 157
Noel Baba 19
noktasal denge 207
Nous 29, 30, 31, 33, 35

O
Octavius 253
olumsallık 36, 49, 54, 56, 70, 77, 79, 82, 83, 88, 94, 119, 126, 130, 139, 145, 146, 254
olumsal: ~ olmayan varlık 127, 128; ~ şeyler 34, 38, 42, 53, 54, 56, 57,

58, 63, 76, 77, 83, 84, 91, 97, 99, 114, 119, 121, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 143, 144, 145, 146, 215, 254, 334, 335, 337, 357, 371
ontolojik argüman 16, 18, 71, 78, 302, 303, 309, 321, 326, 324, 329, 330, 332, 336, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 353, 354, 355, 357, 358, 363, 366, 371, 378
Oppy, Graham 88, 141, 319, 341, 343, 344, 363, 364, 365, 366
Orr, James 115, 140, 187, 188, 273, 298
Ortaçağ 16, 32, 35, 51, 59, 63, 98, 126, 164, 171, 265, 283, 308, 319, 357

Ö
özgür irade 56, 248, 255, 256, 289, 291, 345, 385

P
Page, Don 236, 240
Paley, William 171, 172, 173, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 194, 213, 259
panenteizm 241, 334
Parmenides 25, 27, 28, 35, 42, 51, 52, 118, 146, 186
Pascal, Blaise 19, 85, 219
Peirce, Charles, Sanders 189, 193, 194, 212
Peripatetikler 89, 157
Periyodik Cetvel 26
Philoponus, John 89, 90, 92, 101, 103, 108, 112
Plantinga, Alvin 56, 135,.208, 318, 342, 344, 345, 347, 348, 357, 359, 360, 364, 381
Platon 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 51, 90, 97, 115, 148, 149, 151, 225, 244, 292, 293, 297, 306, 308, 338, 349, 375
Posidonius 163
primatlar 276, 278
Pruss, Alexander 11, 85, 135, 136, 140, 142, 147, 343, 344

R
rabbani Yahudi geleneği 22
Rashdall, Hastings 264, 265, 267
rasyonel aktörler 276
reform 199
Reform 375
Reichenbach, Bruce 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 140, 141, 146
retorik 157
Rota, Michael 85, 218, 219, 233, 234
Rowe, William 130, 131, 134, 138, 140, 141, 363
Russell, Bertrand 72, 77, 78, 79, 120, 121, 123, 124, 126, 198, 323, 330, 331, 332, 343, 348, 355
Rutgers Din Felsefesi Merkezi 280

S
sabit durum teorisi 200
Sartre, Jean-Paul 122, 196
savavarım 16, 189
Scotus, Duns 59, 62, 66, 168, 171
seküler natüralizm 383
Seneca 307
Sessions, William Lad 11, 194, 282, 283
Sextus Empiricus 249
Sidgwick, Henry 264, 265, 267, 273
Simplicius 90, 103, 108
Sistem Doktoru 59
Smith, Quentin 11, 114, 115, 298
Sober, Elliot 215, 216, 217, 218, 219, 220, 242, 355, 357
Sokrates 35, 148, 149, 151
Sorley, William 267, 268, 269, 271
sosyal adetler 286
Spinoza, Baruch 117, 323, 343, 358, 384
Stenger, Victor 226
Stoacı: ~ argümanlar 170, 171, 255; ~ felsefe 152; ~ Logos doktrini 164
Stoacılar 151, 152, 157, 162, 164, 220, 249, 250, 253, 264, 307
Stump, Elenore 283, 285, 286
su sızdıran kova sorunu 368
Swinburne, Richard 135, 138, 139, 140, 141, 203, 204, 205, 214, 216, 237, 373, 381

T
Tanrı'nın varlığı 20, 25, 34, 45, 55, 92, 117, 124, 132, 138, 139, 145, 156, 165, 172, 187, 196, 203, 204, 214, 223, 224, 250, 267, 282, 283, 300, 322, 323, 324, 325, 332, 333,

337, 340, 345, 347, 350, 359, 366, 367, 368, 369, 371, 373, 376, 377, 378, 384
tasarım argümanları 98, 148, 151, 155, 163, 164, 166, 170, 172, 173, 174, 176, 181, 182, 185, 186, 200, 202, 205, 218, 248, 384
Taylor, Alfred E. 282, 283, 299
Tegmark, Max 31, 34, 224, 225, 227, 228, 244
teistik argüman 42, 57, 86, 174, 188, 213, 232, 233, 234, 235, 244, 256, 259, 293, 297, 299, 373, 374, 377
teistler 51, 53, 115, 135, 137, 145, 146, 175, 195, 197, 223, 234, 241, 243, 259, 303, 324, 354, 360, 364, 365, 367, 370
teleoloji 16, 65, 148, 149, 150, 151, 156, 164, 165, 169, 170, 172, 173, 176, 187, 193, 195, 198, 201, 203, 207, 211, 224, 226, 230, 233, 238, 241, 242, 245, 246, 247, 249, 251, 259, 264, 269, 287, 385
telos 37
teodise 117, 135, 137, 187
Teofilos 156
teoloji 44, 51, 65, 66, 89, 95, 97, 98, 124, 180, 181, 182,187, 198, 213, 227, 256, 259, 271, 302, 338, 345, 347, 377, 378
terkip yanılgısı 53, 54, 81, 129, 130, 141
termodinamik yasaları 108
Thales 15, 25, 26, 27, 29
Thomas Aquinas 24, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 65, 66, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 98, 99, 109, 110, 117, 118, 123, 124, 143, 144, 145, 169, 170, 196, 219, 242, 243, 244, 253, 254, 255, 273, 284, 287, 319, 320, 321, 337, 350, 375, 383, 385
transfinit sayılar 108, 109
Trueblood, David Elton 270, 271, 272, 273
tümdengelim 16, 117, 140, 174, 261, 321, 362, 365, 378
tümevarım 16, 114, 127, 134, 138, 140, 149, 163, 247, 279, 284, 285, 349, 365, 373, 374, 378

U
Udayana 69, 71
Upanişadlar 67, 69

V
vahiy 57, 92, 99, 359
varlık: dereceleri 349; ~ nedeni 15, 36
varoluş 36, 41, 53, 62, 63, 80, 81, 82, 95, 118, 120, 125, 128, 142, 143, 144, 146, 167, 172, 225, 227, 230, 256, 258, 308, 309, 312, 320, 323, 326, 327, 329, 331, 332, 333, 334, 349, 354, 356, 357
Vedalar 69
vicdan 262, 263, 264, 265, 266, 295, 314

W
Wallace, Alfred Russel 198, 199
Walls, Jerry 273, 294, 296, 297, 299, 381
Whitehead, Alfred North 330, 334
Wickramasinghe, Chandra 199, 200
Wielenberg, Erik 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301
Wright, George F. 187, 188, 372, 373

Y
Yabancı 379, 380, 381
Yahudilik 56
Yakup peygamber 51
Yaratıcı Tanrı 32, 67, 136
Yaratılış 32, 99, 229, 377
Yeni: ~ Ahit 23, 374; ~ Ateizm 195, 196, 226, 289; ~ Darwincilik 245
yeter sebep: ~ argümanları 118; ~ ilkesi 72, 73, 118, 127, 140
yıldızlararası madde 200
yoktan yaratma 89

Z
zalimlik 294, 295
Zeyl, Donald 11, 32, 35
zorunlu varlık 62, 63, 121, 123, 124, 126, 144, 146, 325, 332, 334, 336, 341, 356, 371

Tarihte herhalde çok az soru Tanrı'nın varlığı sorusu kadar sık sorulmuş, çok yanıtlanmış ve verilen birbirinden farklı onca yanıta rağmen kesin bir sonuca ulaştırılamayıp tartışılmaya devam etmiştir. Yine de geçmişe dönüp baktığımızda bu soruya verilen farklı yanıtların farklı uygarlıkların inşa edilmesine, bazılarının yıkılmasına, acımasız çatışmalara ve her şeye rağmen kucaklaşmalara da vesile olduğunu görüyoruz. Tanrı var mı? Varsa onu nasıl bilebiliriz? Tanrı yoksa her şey mubah mı? İnsan aklı ilahi olanı kavrayabilir mi? Tanrı'nın varlığı ahlaklı olmanın şartı mı? Evren akıllı bir tasarımcının imzasını taşıyor mu?

Bu kitapta felsefeci William David Beck, bu sorulara tarihte verilen yanıtları ve bu konudaki tartışmaları ele alarak meselenin genel ve tarihsel bir tablosunu bize sunuyor. Platon, Aristoteles, Marcus Aurelius gibi Eski Yunan ve Roma düşünürlerinden Anselmus, Thomas Aquinas, Augustinus ve Yahudi-Hıristiyan geleneğine, Doğu'nun bilgelerine, İbni Rüşd, Fârâbî ve Gazzâlî gibi İslam düşünürlerinden Alvin Plantinga, Graham Oppy, Sam Harris, Richard Dawkins, Max Tegmark gibi Batılı modern ilahiyatçılara, bilim insanlarına ve Yeni Ateizm hareketine kadar uzanan bir çizgide "Tanrı var mı?" sorusuna verilen çeşitli yanıtları ve bu yanıtlara sunulan akılcı gerekçeleri ortaya koyarak soruya felsefece bir yanıt vermenin nasıl bir iş olduğunu da gösteriyor.



FOL
TANRI VAR MI?
KİTAP NO / 342
BASKI / 2
/folkitap /folkitap /folkitap
ISBN 978-625-6584-42-6
9 786256 584426