

# DİN FELSEFESİNE GİRİŞ



Tarihte din felsefesiyle ilgilenmeyen bir filozof bulmak zordur. Bu yazımızda günümüzde oldukça dallı budaklı bir alan hâline gelen din felsefesini sizlere tanıtmayı amaçlıyoruz. Elbette bir internet yazısı böyle önemli bir alana, giriş açısından dahi çok sönük kalacaktır. Dolayısıyla biz burada din felsefesi alanının genel tartışmalarını basitçe tanıtmayı ve bu literatürle uzaktan yakından ilgisi olmayan kimi insanların bu alana karşı ön yargılarını yıkmak istiyoruz. Eğer din felsefesi alanına gerçekten ilginiz varsa yazımızın sonundaki ileri okuma bölümüne göz gezdirebilirsiniz.

Yazının ikinci sürümüyle karşı karşıyasınız diyebilirim. Eski sürüm üzerinde birkaç değişiklik yaptım ve "Giriş" başlığının altına "Din Felsefesi" başlığını ekledim. "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi" başlığını, "Dini Çeşitlilik" başlığını ekledim. "Tanrı'nın Varlığı Aleyhinde Argümanlar" başlığının altına "Tanrı'nın Sıfatları" başlığını ekledim. Elbette daha eklenebilecek çok şey var, fakat örneğin reformcu epistemoloji gibi önemli konuları bir daha bu yazıya eklememeyi tam tersine o konular için farklı giriş yazıları yayımlamayı planlıyoruz. Yazımızın içeriğini şöyle açabiliriz:

## 1. Giriş

- Felsefenin ve Dinin Tanımı
- Din Felsefesi
- Din Felsefesi ile Teolojinin Farkı
- Din-Bilim İlişkisi
- Değerlendirme Soruları

## 2. Tanrı Kavramları

- Tanrı Hakkındaki Görüşler
- Değerlendirme Soruları

## 3. İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi

- Katı Akılcılık
- Fideizm (İmancılık)
- İlimli Akılcılık
- Değerlendirme Soruları

## 4. Tanrı'nın Varlığı Lehinde Argümanlar

- Ontolojik Kanıt
- Teleolojik Kanıt
- Kozmolojik Kanıt
- Ahlâki Kanıt
- Bazı Küçük Argümanlar
- Değerlendirme Soruları

## 5. Tanrı'nın Faaliyeti

- Mucize
- Değerlendirme Soruları

## 6. Tanrı'nın Varlığı Aleyhinde Argümanlar

- Kötülük Problemi
- Tanrı'nın Sıfatları
- Değerlendirme Soruları

## 7. Dini Çeşitlilik

- Dışlayıcılık
- Çoğulculuk
- Kapsayıcılık
- Değerlendirme Soruları

## 1) GİRİŞ

### A) FELSEFENİN VE DİNİN TANIMI

Felsefenin kabul gören bir tanımının olduğunu söyleyemeyiz. Birtakım filozoflar kendi görüşleri çerçevesinde felsefeyi tanımlamışlarsa da felsefe bunlardan çok daha fazlasıdır. Bir filozofun tanımını kullanacak, Kant'ın şu tanımını kullanabiliriz:

*Felsefe, kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında olan bir zihinsel etkinlik biçimidir.*

Ne kastettiğimizi açıklamak gerekirse: Felsefe, belirli yöntemlere dayanarak belirli türden sorulara cevap vermeye çalışan bir uğraştır. Felsefe, onunla ilgilenmeyenler tarafından "sorgulamak, düşünceli sözler söylemek, bir kimsenin hayata bakış açısı" olarak anlaşılmaktadır. Bunu, Facebook'a felsefe (ya da philosophy) yazıp çıkan sayfalara bakarak görebilirsiniz. Oysa felsefe zannedildiğinden çok daha detaylı ve ciddi bir alandır. Felsefecilerin amacı düşünüp özlü sözler üretmek değildir, ayrıca her sorgulama da felsefe değildir. Makul bir şekilde felsefe yapmak için öncelikle ilgilendiğiniz alan hakkındaki literatürü -en azından ele alacağınız konuyla ilgili olan kadarını- bilmeniz gerekmektedir. Bununla birlikte, görüşünüzün iç tutarlılığa sahip olması ve mantık yasalarına uyması zorunludur. Öne sürdüğünüz görüşü açık bir şekilde, doğru bir argüman kurarak

dile getirirseniz ve gerek felsefî gerek olgusal kanıtlarla desteklemeniz gerekir.

Dinin ne olduğuna gelirsek, din çok geniş ve net olarak tanımlanması zor bir kavramdır. Örneğin bir Budist ile bir Müslüman “din” deyince aynı şeyi anlamayacaktır. Fakat Budizm de İslamiyet de din olarak kabul edilmektedir. C. P. Tiele “Din hakikatte, bizim dindarlık dediğimiz o saf ve huşu dolu tabiat veya ruh halidir.” derken James Martineau “Din, ezeli ve ebedi olan bir Tanrı’ya, yani, aleme hükmeden ve beşeriyetle ahlaki ilişkileri bulunan bir ilahi zihne, iradeye inanmaktır.” der. Fakat bu tanımlar dinin farklı yanlarını vurgulamaktadır: Tiele dindarlık tavrını vurgularken Martineau ahlaki monoteizme olan inancı öne çıkarır tanımında. Diğer birçok farklı tanım da vardır. Ancak önemli bir nokta var ki, örneğin şamanist dinler pek de dindarlık hissi içermezler, o halde Tiele’nin tanımı bir bakıma eksiktir. Alemin yegâne hükümdarını tanımayan çoktanrılı dinler de vardır, bu açıdan bakarsak Martineau’nun tanımı da eksiktir. “Din” kelimesinin tanımını tam olarak yapmak zordur. Fakat, tüm dinleri genel olarak kapsayan bir tanım yapmaya çalışacaksak şöyle söyleyebiliriz:

*Din, birtakım inançlar, fiiller ve cemaatin ortak tecrübeleriyle ve bireysel tecrübelerle inşa edilmiş; kendini adamayı, ibadeti ve odaklanmış bir hayat istikametini ilham eden veya gerektiren bir “nihai gerçeklik” tasavvurudur.[1]*

## **B) DİN FELSEFESİ**

Din felsefesinin tarihi gelişiminden kabaca söz edelim: Din felsefesi geçmişte özel bir alan değildi. Filozoflar metafizik adı altında, siyaset felsefesi adı altında, ahlâk felsefesi adı altında vs. din felsefesinin ilgili olduğu konuları ele

alıyorlardı. Hatta o dönemlerde insanlar zaten genel anlamda felsefeyi mutlak olanın (tanrının) bilgisine ulaşmak olarak görüyorlardı. Yani felsefe, neredeyse bir teoloji olarak ele alınıyordu. İlk Çağ ve Orta Çağ düşünürlerinden farklı olarak modern felsefede (ki bu da 17-19. yüzyıla denk geliyor diyebiliriz) özellikle Descartes ile felsefe yapma biçimi değişim gösterdi. Descartes, Tanrı'nın ve ruhun varlığının temellendirilmesinin teolojik bir gözle değil felsefi akıl yürütmelerle yapılması gerektiğini savundu. Fakat din felsefesinin çağdaş dönemdeki yerine gelmesini sağlayan şey Descartes'in bu görüşü olmadı. David Hume ve Kant ile birlikte din felsefesi, değerini yitirmese de, artık daha farklı bir alan olacaktı. O güne kadar iman edenlerin Tanrı'yı kanıtlama ya da anlama aracı olarak gördüğü felsefe özellikle Hume ve Kant ile birlikte şüpheciliğe kaydı. Aydınlanma ile birlikte hem din felsefesine şüpheci bir gözle bakıldı hem de entelektüel camiada dindarlık yavaş yavaş değerini kaybetmeye başladı ve entelektüel kesmin dünyayı algılayış biçimi dünyevi bir renge bürünmeye başladı. Bu dönemin etkisiyle fakat özellikle de 20. yüzyıldaki mantıksal pozitivistlerle hem din felsefesi değerini yitirmişti hem de dindar kesim entelektüel camiadan dışlanmaya başlamıştı.

Din felsefesinin bugünkü hâline gelmesi öyle ya da böyle mantıksal pozitivist grupların din felsefesini değersiz bir alan görmesiyle başladı, denilebilir. Bu dönemde Tanrı'nın varlığının kanıtları gibi konular değil de sadece ve sadece Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ele alındı. Mantıksal pozitivistler, *doğrulama kuramı* (*principle of verification*) adlı kuramlarıyla Tanrı hakkında konuşmanın imkânsız olduğunu iddia ediyordu. Bu nedenden ötürü 20. yüzyılda pek çok filozof din felsefesinin işe yaramaz bir alan olduğunu düşünmeye başladı. 20. yüzyılda toplumsal yaşamın pek çok bölgede dünyevileşmeye (sekülerleşmeye) başladığı açıktır. Bu durumla beraber yüzlerce yıllık Hristiyan ve İslâm kültürü değerini

kaybediyordu. 20. yüzyılda felsefe camiasında din felsefesi terk edildi ve entelektüel işle uğraşan dindarlar pek de iyi karşılanmadı. Bu ön yargının ne yazık ki hâlâ devam ettiğini belirtmek gerekir.

8 Nisan 1966'da Times gazetesinde "Tanrı Öldü Mü?" diye soruldu. Fakat çok geçmeden din felsefesinde bir dönüm noktası yaşandı. Özellikle de felsefenin pek çok alanına hâkim olan Alvin Plantinga, Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu öne sürdüğü ve din felsefesine dair genel bir eleştiri ele aldığı, dindar filozofların artık tabir-i caizse mahçup bir yaşam sürmemeleri gerektiğini iddia ettiği *Tanrı ve Diğer Zihinler (God and Other Minds)* kitabını 1967'de yayımladı. Böylelikle, din felsefesi yavaş yavaş çağdaş zamanlardaki değerini elde etmeye başladı. Ateist, deist, agnostik, teist pek çok filozof bu alana öyle ya da böyle ilgi göstermeye başladı. Bu dönemdeki hareketliliği gören Times dergisi 1980 yılında ise şöyle bir yazı yayımladı:

*Tanrı; Marx tarafından cennetten kovulmuş, Freud tarafından bilinçaltına sürgün edilmiş ve Nietzsche tarafından öldüğü ilan edilmemiş miydi? Darwin onu empirik dünyanın dışına sürmemiş miydi? Tam olarak değil. Düşünce ve tartışmalardaki sessiz devrimi sadece yirmi yıl önce hemen hemen kimse önceden göremezdi, Tanrı geri dönüyor. Daha da şaşırtıcı olan bunun teologlar ve sıradan inananlar arasında olmaması... Verimli tartışmalardan Kadir-i Mutlak'ı uzun süreden beri sürgün etme fikirbirliği içinde olan akademik felsefecilerin entelektüel çevrelerinde olması. Şu anda filozoflar arasında Tanrı'nın varlığının ihtimali hakkında konuşmak bir nesil için olduğundan çok daha saygıdeğerdir. [34]*

Kısacası; Alvin Plantinga, Richard Swinburne, William Alston ve Nicholas Wolterstorff gibi çok değerli filozoflarla

birlikte çağdaş din felsefesi 20. yüzyılda şekillendirilmiştir. Fakat bu filozoflar arasında en çok etki yaratanının Alvin Plantinga olduğunu söylemek yanlış olmaz. 20. yüzyılda olan üstte belirttiğimiz tüm gelişmelerle birlikte *Faith and Philosophy* dergisi çıkarılmış ve din felsefesi için en önemli dergi hâline gelmiştir. Yine 20. yüzyılda Alvin Plantinga'nın yayımladığı, Hristiyan felsefenin kurulması gerektiğini belirten, *Hristiyan Filozoflara Tavsiyeler(Advice to Christian Philosophers)* makalesi Hristiyan filozofların tekrar ayağa kalkıp entelektüel tartışmalara artık mahcup olmayacak bir şekilde girmelerini sağlamıştır. Tabii tüm bu anlattığımız gelişmelerden kesinlikle ve kesinlikle din felsefenin şu anda çok yaygın bir alan olduğu anlaşılmalıdır. Şu anda doğa bilimlerinin ön planda olduğu söylenebilir. Üstte aktardığımız gelişmelerle birlikte din felsefesi felsefe camiasında da popülerleşmemiştir. Hatta, belirttiğimiz gibi, din felsefesine ve özellikle de dindarlara karşı ön yargının hâlâ devam ettiği malumdur. Din felsefesi popülerleşmedi fakat felsefenin bir alt dalı olarak ele alınmaya başlandı ve özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısından sonra önemli filozofların ilgi duyduğu bir alan hâline geldi.

### **C) DİN FELSEFESİ İLE TEOLOJİNİN FARKI**

Üst tarafta okuduklarınızla birlikte din felsefesinin hemen hemen nelerle ilgilendiğini anlamışsınızdır. Din felsefesi; dini inançları uyumluluk, tutarlılık, makuliyet bakımından tahlil etme ve eleştirel surette değerlendirme girişimidir. Din felsefesinde belirli bir din üzerinden ön kabullerle hareket edilmesine gerek yoktur. Yani din felsefesi, dinlerin daha temel noktalarıyla ilgili inceleme yapar. Örneğin; “vahiy mümkün müdür, Tanrı zamana dahil midir, Tanrı var mıdır, kötülük ile mutlak iyi bir Tanrı bağdaştırılabilir mi” gibi genel sorular din felsefesinin alanına girer. Teoloji(İlahiyat) ise bir din ile ilgili belirli ön

kabullerden sonra o dinin daha detaylı noktalarıyla ilgilenmektedir. Meselâ ayetlerin yorumlanması, vahyin nasıl verildiği gibi konular ilahiyatın alanına girer. Bu bağlamda, ilahiyat dogmatiklik içerirken din felsefesi illaki dogmatiklik içermez. Sonuç olarak; din felsefesi, Tanrı ile ilgili daha genel konularla ilgilenirken teoloji bir dinin daha detaylı konularıyla ilgilenmektedir.

## **D) DİN-BİLİM İLİŞKİSİ**

Burada felsefi anlamda din ile bilimin ne tür bir ilişki içinde olduğuna dair bir sunumda bulunacağız. Yani, ayetlerin incelemesinden söz edip de bilim ile çelişip çelişmediklerine dair bir inceleme yapmayacağız. Daha çok felsefi anlamda sunulmuş iddialara göz gezdireceğiz. Bu konuda gerek ilahiyat açısından, gerek felsefi açıdan gerek ise tarihi açıdan din ile bilim arasında ne tür ilişki olduğuna dair daha detaylı bilgi almak istiyorsanız [Din ve Bilim Çatışır Mı?](#) adlı yazımızı okuyabilirsiniz. Din ile bilim arasında ne tür bir ilişki olduğuna dair üç temel görüşten bahsedebiliriz. Elbette bir giriş yazısı olduğu için bu görüşleri detaylıca açıklayamayacağız fakat nelerle ilgilendiklerine dair kısa bir tanıtımda bulunacağız. Bu görüşler şöyledir:

1. Bilim ve Din Çatışmaktadır
2. Bilim ve Din Ayrışmaktadır
3. Bilim ve Din Uzlaşmaktadır

### **1. Bilim ve Din Çatışmaktadır**

Bu görüşe göre din ile bilim tamamıyla çatışmaktadır; bilim/din, dini/bilimi geçersiz kılmaktadır. Bu görüş bilimin verilerinden yola çıkarak bu verilerin dinlerle çatıştığını ileri sürer. Bu görüşe dair evrim teorisinden hareketle birtakım örnekler getiriliyor, yöntemlerinin çeliştiğinden



hareketle birtakım örnekler getiriliyor, kimi bilimsel bulguların felsefi olarak değerlendirilmesinin dinlerle çelişkili sonuçlar doğduğundan hareketle birtakım örnekler getiriliyor, tarihsel olarak bakacaksa din ile bilimin her bir çelişme içinde olduğundan hareketle birtakım örnekler getiriliyor... Açıkçası, “bilim ve din çatışmaktadır” görüşüne karşı bir itiraz getirmek için her bir iddiasının teker teker cevaplanması gerekmektedir. Fakat yüzeysel olarak şunları söyleyebiliriz: Yöntemlerinin farklı olması onların çeliştiğini gösterir mi ki? Örneğin doğa bilimleriyle insani bilimlerin de yöntemlerinde farklılıklar oluyor ama bu insani bilimlerin doğa bilimleriyle çeliştiğini göstermez ki. Ayrıca; örneğin evrimle din, dinin her tür yorumunda çelişki içine giriyor mu? Örneğin bu çelişki düşüncesi ayetleri literal okumaktan meydana geliyor olabilir, peki ayetleri literal olarak okumamız gerektiğine dair kesin bir savunu yapılabilir mi? Örneğin [Evrime ve İslam Çelişir Mi?](#) adlı yazımızda evrimle İslamiyet arasında bir çelişki olmadığını belirttik. Bunun dışında, tarihte kimi dini kurumlarla bilim adamlarının bir tür çatışma/kavga içine girdiklerinden hareketle dinin bilimle çeliştiğini savunulabilir mi ki? Bu pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bilim adamına karşı çıkan o dini kurumun dini yorumlama konusunda yaptığı hatalar olabilir, o dini kurumun bilim adamına karşı çıkmasında sosyo-politik nedenler olabilir. Tarihsel çelişki iddialarından hareketle en fazla dinin belirli bir yorumunun bilimle çeliştiği savunulabilirmiş gibi duruyor ki bu dahi çok sağlam bir metot olmayacaktır.

## 2. Bilim ve Din Ayrışmaktadır

Bu görüşe göre bilim ile din farklı konuları ele alır ve birbirleriyle “çatışma, uzlaşma” gibi ilişkileri olamaz. Buna göre, bilim ile din ayrı alanlardır ve birbiriyle bir ilişkileri yoktur. Bu görüşe savunan kimi kişiler şöyle derler: Bilimin amacı evreni araştırmakken dinin amacı insanı

ahlâki açıdan daha iyi birisi yapmak ve o kişinin yegâne amaç için yaşamasını sağlamaktır. Bu görüşe şöyle itiraz edilebilir: Örneğin özgür irademizin olmadığına dair güçlü bir şekilde kaynak veren bir deney yapmış olsaydık bu dinler için sorun çıkartmaz mıydı? En azından hala “Onlar ayrışılar, aralarında bir diyalog yoktur.” diyebilir miyiz? Açıkçası pek de öyle diyebileceğimiz gibi durmuyor. Her ne kadar deterministik bir evrende dinler bir şekilde savunulabilir olsa da bilimin dinle ayrışmadığı, bilimin bazı verilerinin dini belirli ölçüde ilgilendirdiği sonucu çıkarılabiliyor. Çünkü determinist bir evrenin olması çoğu din yorumunu değiştirecektir; bu da bilim ile din arasında bir tür diyalog olduğunu, bunların tamamen ayrışmadığını göstermektedir.

### 3. Bilim ve Din Uzlaşmaktadır

Bilim ve dinin uzlaştığına dair görüşte farklı farklı iddialar vardır. Örneğin bir kesime göre bilim ve din uzlaşmaktadır ve hatta bilim, dini desteklemektedir. Örneğin kozmolojinin verdiği verilere göre evrenin başlangıcı vardır ve bu da Tanrı'nın yaratmasına çok önemli bir dayanaktır. Bununla birlikte akıllı tasarım, yaratılışçılık gibi görüşler de bu görüşü savunmak için örnek olarak verilmektedir. Bilim ve dinin çatıştığına dair görüşte söylediğimiz gibi, bu görüşün incelenmesi için iddialarının teker teker ele alınması gereklidir.

Bununla birlikte *arkadaşça bir aradalık* ve *gerilimli bir aradalık* modellerini savunanlar da vardır. Arkadaşça Bir Aradalık görüşüne göre bilim ile din, ateizme göre daha iyi bir şekilde uzlaşmaktadır fakat bilimin verileri ateizmi geçersiz kılmamaktadır. Gerilimli Bir Aradalık modeline göre de ateizm ile bilim, dine göre daha iyi bir şekilde uzlaşmaktadır fakat bilimin verileri dini geçersiz

kılmamaktadır. Bu iki görüşün de kendince sunduğu argümanlar vardır. Bunların her biri ayrı ayrı birçok detaya sahip olduğu için burada onları ele alamayacağız.

## E) DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Dinin tanımlanmasında net çizgiler çizilebilir mi? Sizin din tanımınız nedir? Yaptığınız bu tanıma göre hangi görüşler “din”dir?
2. Felsefe nedir? Herhangi birinin görüşünü “Ben (...) şeklinde düşünüyorum.” diye görüş belirtmesi felsefe midir?
3. Din felsefesi nedir, ilahiyat nedir? Bunların arasındaki farklar ve benzerlikler nelerdir?
4. Din felsefesinin tarihi gelişiminden kısaca bahsedebilir misiniz?
5. Din ile bilim arasındaki ilişkiye dair ne tür görüşler savunulmaktadır? Siz hangisini savunuyorsunuz, neden?

## 2) TANRI KAVRAMLARI

### A) TANRI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

Tanrı hakkındaki görüşleri kısıtlı olarak dillendireceksek şu görüşlerden bahsedebiliriz:

1. Monoteizm: Tek bir tanrının var olduğunu savunan görüştür.
2. Politeizm: Birden fazla tanrının var olduğunu savunan görüştür.
3. Henoteizm: Politeizm gibi çoktanrı inancına sahip olan bir görüştür. Fakat farklı olarak, bir tanrının diğerlerini yönetme konusunda görev aldığını savunur.
4. Panteizm: Tanrı bir kişi değildir, evrenin kendisi tanrıdır. Dolayısıyla, evrende bulunan her şey tanrının

bir parçasıdır.

5. Panenteizm: Bu görüşe göre tanrı evren değildir; evren, tanrının sadece belirli bir parçasıdır.
6. Agnostisizm: Tanrının varlığının ve yokluğunun bilinemez olduğunu savunan görüştür.
7. Ateizm: Tanrının kesinlikle var olmadığını savunan görüştür.
8. Apateizm: Tanrı'nın varlığı ve yokluğu konusuna olan ilgisizlikten doğan görüştür. Bu görüşe göre Tanrı'ya olan inançsızlık ve inançlılık tartışmaları anlamsızdır.

Elbette ki bu görüşleri de kendi alt alanlarına ayırabiliriz. Çok detaylı olmamak üzere şöyle bir ayırım yapmamız giriş seviyesi için yararlı olacaktır:

### 1. Monoteizm (Tektanrıcılık)

Monoteistler, tek bir tanrının var olduğuna inanırlar. Örneğin teizm ve deizm bu başlığın altına girer. *Süreç teizmi*, *açık teizm*, *disteizm*, (teizm deyince genellikle akla ilk gelen görüş olan) *klasik (geleneksel) teizm* gibi farklı görüşler teizmin birer alt dalıdır. Fakat deizm ile teizm deyince genel olarak tek bir tanrının varlığına işaret ettiklerini anlamamız yeterlidir. Peki teizm ile deizmin farkları nelerdir? Elbette farklı teizm tarzlarıyla farklı deizm tarzlarını ele alarak farklı farklı cevaplar verebiliriz. Fakat genel anlamda teistler, Tanrı'nın evrene bir şekilde müdahale ettiğine inanırlar. Deistler ise Tanrı'nın evrene müdahalesinin olmadığını kabul ederler.

### 2. Politeizm (Çoktanrıcılık)

Politeizmde, birden çok tanrıya inanma durumu vardır. Bu görüş genellikle eski topluluklarda savunulmuştur. Politeistik inanç sistemlerinde tanrılar genellikle bireysel yetenek, ihtiyaç,

hikâye, arzu ve özelliklere sahip karmaşık kişilikler olarak ortaya çıkar. Çoğu zaman bu tanrılar sınırsız güç ve bilgiye sahip değildir, bunun yerine; insan benzeri kişisel özelliklere sahip, ek olarak bazı bireysel -doğaüstü- güç, yetenek ve bilgiye sahip olarak tasvir edilirler.

### 3. Henoteizm (Büyüktanrıcılık)

Henoteizm, monoteizm ile politeizm arasında duran bir görüştür. Bu görüşe göre politeizmdeki gibi birden fazla tanrı vardır. Fakat politeizmden farklı olarak, tek bir tanrının egemenliğini, üstünlüğünü savunur. Henoteizm için bir büyük tanrı egemenliğindeki çok tanrıya inanan bir görüştür demek yerinde olacaktır.

### 4. Panteizm (Tüm Tanrıcılık)

Genelde Doğu dinleri ile bağlantılıdır, Batı ülkelerinde pek yaygın değildir. Bu görüşe göre Tanrı bir kişi değildir, her şeyde(Bütün evrende) kendi varlığını sunmaktadır. Dolayısıyla, evren bir tanrıdır.

### 5. Panenteizm (Kamusal Tanrıcılık)

Her şey Tanrı'dadır ve Tanrı ile evren bir değildir. Bu anlayışa "Çift kutuplu Tanrı anlayışı" denir. Tanrıyı soyut, mutlak ve değişmez gibi yönleriyle evrenin üstünde(aşkın); somut, görelî ve değişen yönleriyle de evrenin içinde(içkin) görür. Daha kaba bir dille ifade etmek gerekirse: Evren tanrıdır ama tanrı evren değildir. Yani panteizmdeki gibi tanrıyı evrene indirgemek yoktur. Tanrı evren olmakla birlikte bundan da fazlasıdır. Tanrı hem zamanın içindedir hem dışında; hem değişendir hem de değişmeyendir.

## 6. Agnostisizm (Bilinmezcilik)

Agnostisizm, diğerk tüm görüşlerin karşıtı olarak veya ateizmin bir yandaşı olarak sunulsa da aslında böyle değildir. Her agnostik teizm-ateizm-deizm karşıtı olmak zorunda değildir. Agnostisizm sadece tanrının bilinemez olduğunu iddia eder. Bu bakımdan agnostisizm teizme de ateizme de deizme de eşit derecede karşı durmaktadır; çünkü bu görüşler tanrının bilinebilirliği konusunda gnostik(bilinebilir) bir tavır takınmaktadır. Yani örneğin bir ateist Tanrı'nın bilinebilir olduğunu iddia eder, ve hatta Tanrı'nın var olmadığını iddia eder. Ayrıca, pek çoğu ateist de teist de deiste de gnostiktir fakat agnostik bir ateist veya teist de olabilir. Bir kimse Tanrı'nın bilinemez olduğunu iddia ediyor fakat o ya da bu nedenden ötürü tanrının var olduğuna inanıyorsa agnostik teist diye isimlendirilir.

Agnostikler, *prensipde agnostik ve pratikte agnostik* olmak üzere ikiye ayrılabilir. Prensipte agnostik olanlar Tanrı'nın kesin olarak bilinemeyeceğini savunurlar. Örneğin, evrendeki tüm hayvanlar konuşur hâle gelip "Tanrı var ve bizim konuşmamızı sağlayan O'dur. O her ne isterse o gerçekleşir, ol demesi yeterlidir. Hâla görmüyor musunuz?" dese dahi prensipde agnostik bir kişi Tanrı'nın yine de bilinemeyeceğini belirtirdi. Pratikte agnostik olanlar ise Tanrı'nın en azından şu anki bilgilerimizle bilinemeyeceğini fakat belki ileride bilinebileceğini savunurlar.

## 7. Ateizm (Tanrı Tanımazlık)

Ateizmin ne olduğundan önce ne olmadığına değinmek daha yararlı olacak gibi durmaktadır: 1) Ateizm içinde ahlâki bir kural barındıran bir görüş değildir. Yani, ateizmin dayattığı

ahlâki bir tutum yoktur. Oldukça kötü bir ateist pekâlâ makul bir şekilde ateist olabilirken gayet ahlâklı ve iyi kalpli birisi de rahatça ateist olabilir. 2) Ateizm bir din değildir. İlk bölümde dinin tanımını basitçe yapmıştık. Dinler, belirli ritüellere ve belirli bir hayat görüşüne sahiptir. Oysa ateizm böyle ritüellere ya da kurallara sahip değildir. 3) Ateizm metafiziği reddetmez. Metafizik kelimesi kullanıldığı bağlama göre anlamı oldukça değişen bir kelimedir. Eğer felsefi anlamda kullanılırsa bundan zaman nedir, nedenselliğin doğası nedir, bilinç nedir gibi daha genel olan soruları soran felsefe alanı anlaşılabilir. Elbette ateizm bunu reddetmemektedir. Metafizikten kasıt periler, cinler, melekler gibi varlıklarsa ateizm bunları da reddetmez. Ateizm, tanrının var olmadığını kabul eden bir görüşten başka bir şey değildir. Herhangi bir cinin, perinin ya da meleğin tanrı tarafından yaratılmadığı düşünülürse, ateizm bunları reddetmez. 4) Ateizm bilimle doğrudan ilgili değildir. Burada ateistlerin bilimle ilgilenmesinden ya da ateizmin bilimle uyuşup uyuşmadığından söz etmiyoruz. Söz ettiğimiz şey, ateizmin bilimin bir verisi olmadığı. Teizm nasıl felsefenin bir ürünüyse ateizm de öyledir. 5) Ateizm herhangi bir siyasi görüşle doğrudan ilgili değildir. Çoğu ateist A ideolojisini benimsiyor olabilir fakat ateizm bununla doğrudan bağlantılı değildir. Liberal bir ateist olabileceği gibi muhafazakâr bir ateist de olabilir.

Gelelim ateizmin ne olduğuna dair birtakım tanımlama girişimlerine. Ateizm bazı kimseler tarafından “inanç eksikliği” olarak tanımlanmaktadır. Oysa bu tanım oldukça eksiktir ve hatta insanların ateizmi yanlış anlamasına sebebiyet verebilir. 1) Bu tanım ateizm ile agnostisizm arasındaki farkı açıklayamamaktadır. Bir agnostikte de inanç eksikliği olabilir. 2) Bu tanıma göre ateizm tanrı hakkında bir iddiaya sahip değildir, sadece teizme karşıdır. Fakat bu doğru değil. İddiası olmayan bir görüş hiçbir koşulda yanlış çıkamaz. Meselâ “Biletleri buradan mı alıyoruz?” cümlesi bir

iddiada bulunmaz; çünkü herhangi bir koşulda “bu cümle yanlıştır” diyebileceğimiz bir yol yok. Fakat eğer teizmin doğru olduğu bir durumda “ateizm yanlıştır” diyorsak bu gösterir ki ateizmin tanrı hakkında birtakım iddiaları vardır. Ve bu iddia da tanrının var olmadığı yönündedir.

Çağdaş felsefe literatüründe ateizmin yalnızca bir inanç eksikliği olmadığı, ateizmin Tanrı'nın var olmadığına dair bir önerme öne sürdüğü kabul edilir. Bir anlamda bazılarının “Ateizmin kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur. İddia sahipleri teistlerdir, onlar iddialarını kanıtlamalıdır.” iddiası doğru bir bakış açısı değildir. Tanrı, hakkında konuştuğumuz basit bir nesne gibi değildir. Zaten bu nedenle çok uzun zamandır ateistler, teistler, agnostikler, deistler arasında entelektüel tartışmalar dönmektedir. Kimi insanlar ateizmin normal(olağan) olan pozisyon olduğu, teizmin ise “Tanrı vardır.” diye bir iddiada bulunduğunu düşünür. Fakat normal(olağan) olan pozisyonun ateizm olduğunu iddia etmek Alvin Plantinga'nın *keyfî entelektüel emperyalizm(arbitrary intellectual imperialism)* dediği şeydir.[35] Ateizm, Tanrı hakkında bir önerme ortaya atar ve bu önermeyi kanıtlama konusunda teizmle eşit derecede yüke sahiptir. Ateizmin herhangi bir kanıtı ihtiyaç duymadığını iddia etmek pek de makul gözükmemektedir.

Sonuç olarak, en makul ateizm tanımının “Ateizm, Tanrı'nın var olmadığına inanmaktır.” olduğu söylenebilir. Bu arada şuna da değinelim: Kimileri “Ateizm bir inanç değildir.” demektedir. Eğer ki “inanç” kelimesinden Tanrı'ya olan iman kastediliyorsa bu doğrudur. Fakat inanç kelimesi daha genel anlamda kullanılıyorsa, ateizm de önermelere sahip diğer tüm görüşler gibi bir inançtır. İnanmak epistemolojideki anlamıyla, bir önermenin doğru olduğunu kabul etmektir. Bu bakımdan, bir insanın sahip olduğu her görüş bir inançtır. Fakat,



*gerekçelendirilmiş inançlar ve gerekçelendirilmemiş inançlar vardır. Örneğin Güneş'in sıcak olduğunu söylemek bir inançtır. Eğer "Güneş sıcaktır."* deyip buna dair bir kanıt vermezseniz gerekçelendirilmemiş bir inanca sahip olmuş olursunuz. Güneşin sıcak olduğuna dair kimi kanıtların sunulmasıyla birlikte bu gerekçelendirilmiş bir inanç hâline gelir. Tabii gerekçelendirilmiş inanışa sahip olmaya çalışırken de uyulması gereken kimi kurallar vardır; mantık hataları (safsata) yapmamız gerekmektedir meselâ. Bu bağlamda, ateizm de teizm de bir inançtır; ve bu görüşler inananları tarafından gerekçelendirilmiş olabileceği gibi gerekçelendirilmemiş de olabilir.

## 8. Apateizm (Tanrı Umursamazlık)

Bu görüş tanrı hakkında olan görüşlere bir ilgisizlik olarak ortaya çıkmış, diğerlerine göre çok daha yeni bir akımdır. Bu görüşe göre tanrının varlığı ve yokluğu konusuyla ilgilenmek boş ve anlamsız bir uğraştır. İsmi "apateizm" olduğundan dolayı, ateizmin çok daha koyu bir şekilde savunulması gibi düşünmeyin. Bu isim *apathetic(ilgisizlik)* kelimesinden gelmektedir. Apateistlere yapılacak en basit ve yerinde eleştiri ise şu şekildedir: Eğer bir yaratıcı varsa bu durum insanların yaşayış şeklini kökten değiştirmelidir. Dolayısıyla hayatımızdaki en önemli ve temel konuyla ilgilenmemek mantıksızdır.

## B) DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Panteizm ile Panenteizm arasında ne farklar vardır?
2. Teizm ve deizm arasında ne farklar vardır?
3. Bir agnostik Tanrı'yı reddetmek zorunda mıdır?
4. Ateizmin tanımı nedir?
5. Apateizm sizce makul müdür, neden?
6. Tanrı hakkındaki görüşleri özetleyin.

### 3) İMAN, AKIL VE BİLGİ İLİŞKİSİ

#### A) KATI AKILCILIK

Katı akılcılığa göre bir insan bir konuda fikir belirtirken o konu hakkındaki argümanları tamamen incelemesi ve değerlendirmesi, kendi görüşünü kanıtlaması gerekmektedir(Kanıtlamaktan kastımız, o inancın herhangi makul bir insanı inandıracak şekilde doğru olduğunun gösterilmesidir.). İngiliz matematikçi W. K. Clifford katı akılcılığa dair şöyle bir benzetme yapıyor:

*Bir gemi sahibi bir göçmen gemisini denize göndermek üzereydi. (...) Kendisine, geminin denize dayanıklı olmayabileceğine dair şüpheler iletilmişti. Bu şüpheler adama dert oldu ve onu mutsuz etti. (...) Fakat gemi denize açılmadan önce, adam bu melankolik düşüncelerin üstesinden gelmeyi başardı. (...) Onun hareketini kaygısızca ve iyi dileklerle seyretti. (...) ve gemi denizin ortasında batınca da sigortadan parasını aldı ve hiçbir şey anlatmadı.*

*Bu adam hakkında ne diyeceğiz? Elbette ki şöyle diyeceğiz, o gemideki insanların ölümünde onun şüphesiz ki suçu vardır. Kabul edilmektedir ki o adam geminin elverişli olduğuna samimi olarak inanmıştı; fakat kanaatindeki samimiyet ona hiçbir şekilde yardımcı olamaz, çünkü önündeki delile dayanarak inanmaya hakkı yoktu.[23]*

Katı akılcılığı kabul edenler genelde şu iki önermeyi kabul eder: 1) Tann'nın var olup olmadığını kanıtlayacak güçlü deliller vardır. 2) Bu deliller evrensel geçerliliğe sahiptir; makul olan herkesin bunlara inanması gerekir. Clifford'tan yaptığımız alıntıda da göreceğiniz üzere, onlara göre inançlarımıza karar verme konusunda akıl tek otoritedir. Dini

inançlar da akılla güçlü bir şekilde kanıtlanmalıdır, aksi halde inancımızın hiçbir makul yanı yoktur.

Katı akılcılağa dair yapılan eleştirilere gelirsek: Örneğin dinin katı akılcı bir yaklaşımı isteyip istemediği sorgulanabilir. Belki de Tanrı vardır ve tamamen akıl yürütmeye dayanan bir inanca değil de imana önem veriyordur. Getirilebilecek diğer bir eleştiri şöyledir; katı akılcılık uygulanabilir mi ki? Felsefede tarihinde kimi filozoflar belirli bir varsayıma dayanmadan kesin bilgiye ulaşmaya çalışmıştır. Fakat öyle gözüküyor ki hiçbiri başarılı olamamıştır. Hatta günümüzde kesin bilginin varlığı kabul edilmemektedir, epistemoloji konusunda çok daha ılımlı bir bakış açısı hâkimdir. Dolayısıyla katı akılcılığın sunduğu bu görüş daha en temel varsayımlarımız için uygulanamamaktadır(Örneğin çelişmezlik yasası, nedensellik ilkesi, bizim dışımızdaki bilinçlerin varlığı, bilimin yapılabirliği gibi konularda ancak varsayımlara dayanabiliyoruz). Böylesine bir görüş pek mümkün gözükmemektedir. Diğer bir eleştiri ise şöyledir; katı akılcılık tarafsız bir görüşün olabileceğini savunmaktadır fakat bu mümkün müdür? Katı akılcılığı savunan bir kimse bile belirli duygusal ön kabullere sahiptir ve görüşlerini bu ön kabulleriyle harmanlayarak oluşturur. Bir önceki eleştirideki gibi, ön kabullerden/varsayımlardan bağımsız bir hayat mümkün değil gibi durmaktadır. Bundan başka, katı akılcıların iddiası doğru olsaydı felsefedeki tartışmaların birer birer azaldığını ve insanların fikir birliğine varmaya başladığını görürdük gibi duruyor. Fakat durum hiç de öyle değildir.

## **B) FİDEİZM (İMANCILIK)**

Örneğin bir fideist olarak B. Pascal şöyle bir söylemde bulunmuştur:

*Kalbin öyle gerekçeleri vardır ki akıl bunu kanıtlayamaz/kavrayamaz. (...) Bunları binlerce şeyde hissetmişizdir... Tann 'yı deneyimleyen akıl değil, kalptir. İmanın ne olduğunun cevabı budur: Tanrı kalp ile hissedilir, akılla değil.[24]*

**Pierre Bayle şöyle demektedir:**

*Tanrı düşüncesini akılla bağdaştırmaya çalışmak boşunadır. Bunlar hiçbir zaman bağdaşamazlar. Öyleyse her birini kendi alanı içinde değerlendirmek gerekir. Gerçek erdem, aklın aldığına değil, aklın almadığına inanmaktır.*

**Hatta Alfred Tennyson (1809- 1892), 'Eski Zaman Bilgesi' (The Ancient Sage) adlı şiirinde, şöyle seslenir:**

*Kanıtlayamazsın Tanımsız'ı ey oğlum,  
Kanıtlayamazsın üstünde devindiği dünyayı da,  
Kanıtlayamazsın ten olduğunu yalnızca,  
Kanıtlayamazsın ruh olduğunu yalnızca,  
Kanıtlayamazsın teklik içinde ikisi birden olduğunu da,  
hayır,  
Ölümlü olduğunu da ama – hayır, oğlum,  
Kanıtlayamazsın ki, seninle konuşan ben,  
Senin kendin değilim konuşan kendinle senin,  
Kanıtlamaya değer çünkü hiçbir şey kanıtlanamaz,  
Ne de ama karşıtı kanıtlanabilir: Akıllı ol bu nedenle,*

*İliş her zaman daha güneşli yanına şüphenin,*

*Sarı sımsıkı imana biçimlerin ötesinde imanın! [36]*

En başta şunu söyleyelim ki tek bir fideizm şekli yoktur. Kimileri akılla imanı tamamıyla ayırırken kimileri de aklın belirli bir rolü olduğunu ama imanın kilit role sahip olduğunu söyler. Bu kısa bilgiden sonra fideizm konusunda konuşmaya başlayalım: Fideizme göre Tanrı konusu akıl değil imanın alanına girer. Fideizmde akla bir güvensizlik vardır, fideistler bu görüşlerini farklı önermelerle kanıtlamaya çalışırlar. Örneğin bunlardan biri şöyledir: Bir argümanın öncüllerinde varsayılan şey başka argümanlar tarafından kanıtlanabilir(Örneğin az sonra aşağıda inceleyeceğimiz Kelam Kozmolojik Argümanın öncüllerini kanıtlamak adına farklı farklı bir sürü argüman vardır.) fakat şüphesiz ki bu kanıtlama işlemi bir yerde son bulacak ve bir şekilde varsayımlara dayanacaktır. Bir fideiste göre samimi bir mümin için en asli varsayımlar dini inanç sisteminin kendisinde bulunmaktadır. İmani konular, aklın bir yol bulamayacağı akıl-üstü konulardır. Hatta tanrı konusunu irdeleyerek herhangi bir inançta hüküm kıldığını söyleyen bir kişi dahi aslında en başında tanrının var olup olmadığını varsayarak irdelemeye başlar, akıl ile bir sonuca vardığını düşünmek hatalıdır. İmanı akılla temellendirme girişimlerini başarısız ve faydasız bir çaba olarak gören Kierkegaard, iman akılla temellendiriliyor olsaydı bile yine de akılla temellendirmemenin gerektiğini söyler. Kierkegaard'a göre akıl, iman için zararlıdır. Buna dair iki neden verir: 1) Akılla Tanrı'yı kanıtlama çabası hiç bitmeyen entelektüel bir süreçtir. Her zaman bakılacak yeni makaleler, yeni fikirler, yeni olaylar vardır. Oysa bu entelektüel süreç boyunca Tanrısız bir zaman geçiririz, ve Tanrısız zaman geçirmek kötüdür. Aklı devreye sokup hiç bitmeyen kanıtlamaların içine girmektense Tanrı ile hemen yakın bir bağ kurmak ve 0'nu

hissetmek iyidir. 2) Tanrı'yı akılla kanıtlamamız (ki Kierkegaard'a göre böyle bir çaba Kierkegaard'a göre bir iman, güveni önceler) O'nu, bir yola çıkarken aklımızla neyi yanımıza almanın daha iyi olduğuna karar kaldığımız bir eşyadan pek de farklı kılmayacaktır. Yani akılla varılan iman, Tanrı'yı hissetmektense O'na dünyevi bir gözle bakmaya sebebiyet verecektir. Ve bu da zararlıdır, hatalıdır.

Peki akıl Tanrı'yı kanıtlamanın bir aracı değilse kişi en başta neye göre iman edecek? Tamam, bazı kimseler Tanrı'ya iman etmek için istekli olabilir ama bu konuda şüpheli olan bir kişi ne yapmalı? İşte fideizmin bu soruya cevabı şudur: *İman sıçraması (Leap of faith)*. Fideistlerin iman sıçraması adını taktıkları bu yolu bir metaforla anlatmak gerekirse: Eviniz yanıyor diyelim. Evde kalırsanız dumandan dolayı ve kısa bir zaman sonra da ateşin gelmesinden dolayı öleceksiniz. Evinizden çıkabileceğiniz bir yol dışında diğer tüm yollar kapanmış. Tek şansınız o yol. O yoldan çıkışa ulaşmak için de bir tahta parçasından diğer bir tahta parçasına sıçramanız gerekiyor. Elbette o tahta parçasından diğerine doğru sıçrayıp sıçrayamayacağınızı bilmiyorsunuz. Hatta belki de o yangından dolayı tahtalar parçalanıp kırılabilir ve ölebilirsiniz. Fakat kurtulmak için tek şansınız bu olduğundan dolayı sıçramalısınız. İşte fideistler de bunun gibi bir iman sıçraması isterler.

Burada en temel olarak aklınıza şu soru gelebilir: Eğer Tanrı'ya inanmak için makul bir sebebin yoksa O'na inanmamam O'nun suçu değil midir? Bu akıl yürütmedeki ilk problem, O'na inanmamı makul kılabilecek bir sebebin mantıklı olanla (akıl getirdiği argümanlarla) eş görülmesidir. Fakat kimi zamanlar bize mantıksız gelen şeyler doğru olan şey olabilir. Dolayısıyla, "Mantıklı olan şey doğru olanla eş değerdir" gibi bir algı hatalıdır. O'na inanmanızı fazlasıyla makul kılabilecek

bir sebep olmasa da doğru bir sebebimiz olabilir. Biz insanlar daha hiç görmediği ve hiçbir araştırma yapmadığı bir âleme giden kimseler gibiyiz. Oldukça az olan bilgimizle ve aklımızın sınırlarıyla çok fazla şey yapmak istiyoruz; fakat bu mümkün değil. Tanrı'nın insanlardan kaçtığı gibi bir durum söz konusu değildir. Sadece biz insanlar çok fazla şey istiyoruz.

Fideist iman anlayışı, dindar bir insana oldukça cazip gelebilir. Zira bu yaklaşım, hem daha önce bahsettiğimiz katı akılcılığa bir cevap niteliğinde görünüyor hem de müminin, imanı ile ilgili yaşadığı tecrübeyi, kavrayışı daha derinden yakalıyor. Fakat ne var ki bu, resmin bir parçasıdır. Resmin tamamına bakılırsa fideizmle ilgili felsefi ve dini birtakım sorunlar vardır.

Fideistlere yapılan eleştirilere gelirsek: Tamam, iman edeceğiz fakat hangi dine iman edeceğiz? Bir ateistin iman edeceğini varsayalım. Neden İslamiyet yerine Hristiyanlığı seçsin, neden Yahudilik yerine İslamiyet'i seçsin? Bu eleştiri dışında herhangi bir eleştirel akılcı ya da katı akılcı bir kimse Tanrı'nın akılla kanıtlanabilmesinin mümkün olduğunu savunabilir. Böylelikle -özellikle de eleştirel akılcı bir kimse- Kierkegaard'ın "Akılla kanıtlanabilse dahi yine de akılla kanıtlanmamalıdır." fikrine de şöyle karşı çıkabilir: Salt entelektüel bir çaba Tanrı ile aramızdaki sevgiyi öldürebilecek olsa da biz salt entelektüel bir çaba istemiyoruz. Makul bir insan olmamız için Tanrı'yı öyle ya da böyle kanıtlamamız gerekli. Fakat bu durum bizim illaki entelektüel endişelere kurban gitmemize sebebiyet vermez.

### **C) İLİMLİ AKILCILIK**

Bu görüŖe göre fideizm Tanrı hakkında her Ŗeyi imana bağlaması açısından, katı akılcılık da Tanrı hakkında her Ŗeyi kanıtlara bağlaması açısından hata içermektedir. EleŖtirel akılcılık, dini inanç sistemlerinin kesin ispatının imkânsız olmasını kabul etmekle birlikte böyle bir sistemin aklen eleŖtirilip değerlendirilebileceğini ve bunun zorunlu olduğunu savunur. Dolayısıyla argümanlar incelenmeli fakat argümanlardan kesin bir sonuç vermesi beklenmemelidir. EleŖtirel akılcılığa göre kesin sonuçlar değil fakat “Ŗu görüŖ daha makul duruyor” gibi sonuçlar vardır. Elbette o görüŖün daha makul olduğu baŖkası tarafından da kabul edilmeyebilir, ama ılımlı bir tavır takınmak ve kendi görüŖünün kesin kanıtlara dayanmadığını kabul etmek gerekir.

İki tip eleŖtirel akılcılığın olduğunu söyleyebiliriz: 1) Kendi görüŖünü savunmak için ortaya kanıt atanlar (pozitif) ve 2) kendi görüŖüne karŖı gelen argümanlara karŖı savunma yapanlar (negatif). Tanrı'nın varlığı, yokluğu ve hatta bilinemezliği gibi konularda asla ve asla kesin kanıtlar beklenmemelidir. Ortaya atılabilecek argümanlar ancak be ancak hangi görüŖe inanmamızın daha makul olacağını ortaya çıkarabilir. Belli ki ortaya atılmıŖ argümanlar -bu bakımdan- bir kimsenin imanını tamamen ona dayandırabileceği bir dayanak noktası olamayacaktır. KiŖilerin duyguları da rol oynayacaktır. O nedenle argümanların yorumlanması kiŖiden kiŖiye farklılıklar gösterecektir. Bu noktada, Kierkegaard'ın “Kanıt aramak hiç bitmeyen bir entelektüel çabadır ve Tanrı'yı hissetmekten alıkoyar.” demesine karŖı çıkılabilir. Çünkü eleŖtirel akılcılar kanıtları önemsemekle birlikte her Ŗeyin kanıt olmadığını ve duyguların da rol oynadığını savunur.

Bu arada, “Argümanın değeri, ne kadar makul olduğu gibi durumlar kiŖiden kiŖiye göre deėiŖecektir.” derken mantıksal çeliŖki iddialarını bunun dıŖında tutuyoruz. KarŖıdaki görüŖün



mantıksal çelişki içinde olduğuna dair eleştiriler her makul insan için eşit derecede değer ifade etmelidir. Belki de Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu kanıtlama noktasında en önemli akli dayanaklar mantıksal çelişki iddiaları olabilir. Bununla birlikte, inancın kuvvetini arttırıcı olarak teolojik argümanlar da öne sürülebilir. Ki bu argümanlar sağlam tarihsel kaynaklara dayandırılırsa kimi felsefi argümanlardan daha sağlam ve inanılması daha olası olabilir.

Sonuç olarak, eleştirel akılcılığın demeye çalıştığı şeyi basitleştirerek anlatırsak: "İnancın konusunda akli bir kesinlik varmış gibi davranma. Her ne olursa inancın belirli bir imana dayanıyor. Ama elbette kendin için inanmayı daha makul kılacak belirli aklî nedenlerin de olamaz değildir." Biraz basit bir örnekle bu durumu açıklayalım: Örneğin bir arkadaşınızın güvenilir olduğuna dair hiçbir kanıtınız olamaz (çünkü onun kafasının içine girip gerçekten ne düşündüğünü öğrenemezsiniz) ama arkadaşınızın güvenilir olduğuna dair inancınızın daha makul olduğunu gösteren belirli düşünceleriniz olabilir. Bu durumda, bir kimse gelip de arkadaşınızın güvenilirliği sorgulayınca hemencecik arkadaşınıza olan güveniniz sarsılmaz ve bu inancı terk etmezsiniz. Dine olan inanç da bunun gibidir.

Eleştirel akılcılık bugün pek çok filozofun kabul ettiği görüştür. Filozoflar ne her şeyi sadece imana bırakmış ne de akli sarsılmaz bir araç olarak görmüşlerdir. Eleştirel akılcılığa getirilebilecek eleştirilere gelirsek: Bir kere aklın kesinlikle doğruyu ortaya koymadığı kabul ediliyor. Fakat, o halde ne zaman aklımızın sınırlarının zorlandığı ve akılcılığa bir dur dememizin yeri geldiğini bilebiliriz? Yani, akılcılığın sınırları nelerdir? Getirilebilecek diğer bir eleştiri şöyledir; bir konu hakkındaki çıkarımlarımız yanlış olabilir ve bizler o çıkarım üzerinden argüman kurup o

argümanın neticesinde hangi görüşün (ateizm mi, teizm mi vs.) daha mantıklı olacağını seçmiş olabiliriz. Bu durumda çok açıktır ki akla güvenimiz bizi yarı yolda bırakmış olacaktır. Bunun gibi sınırları nasıl seçeceğiz? İşte bu sorunun yanıtı belirsizdir, bizi tekrar uzun bir entelektüel sorgulamanın içine sokar.

## E) DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Sizce katı akılcılık bir idealden mi ibaret?
2. Fideizmin makul bir görüş olduğunu düşünüyor musunuz?
3. Sizce bir mümin herhangi bir felsefi kanıt sunmadan iman etse bu rasyonel bir seçim olabilir miydi?
4. Katı akılcılık, ılımlı akılcılık ve fideizm görüşlerini kısaca açıklayabilir misiniz?

## 4) TANRI'NIN LEHİNDE ARGÜMANLAR

### A) ONTOLOJİK KANIT

Ontoloji, varlık anlamına gelmektedir. Mutlak mükemmel (Mükemmelden kastımız; var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, varlığını devam ettirmesi ve var etmesi için kendi kendine yeten varlıktır) olan Tanrı'nın, direkt olarak tanımından yola çıkarak O'nun zorunlu olarak var olduğunu kanıtlamaya çalışan alandır. Genel olarak St. Anselm'in bu kanıtı ilk defa sistemli bir şekilde kullandığı kabul edilmektedir. Fakat daha öncesinde Farabi ve İbn-i Sina gibi filozofların da benzer argümanlar kurdukları görülmektedir. [2] Fakat bu argümanların tam anlamıyla ontolojik argüman olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağı konusu da bulunmaktadır. Bu detaylı bir konu olduğu için bu konuyu bir kenara bırakarak Farabi'nin argümanın şu şekilde formüle edilebilebileceğini söyleyebiliriz:

1. Zihninde ekmel (mükemmel) bir varlık düşünüyorum.
2. Kemâl vasıtalarından (mükemmelliğin içerdiği şeylerden) biri de gerçekte var olmaktır.
3. O hâlde, Tanrı'dan ibaret olan bu ekmel varlık mevcuttur.

St. Anselm, Aristo mantığını kullanarak ilâhiyat meselelerine açıklık getirmeye çalışan ilk filozoflar arasında yer alır. Anselm'in akıl yürütmesi ise şu şekildedir:[3]

1. Tanrı'nın, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen(en mükemmel olan) varlık olduğu kavramsal bir gerçektir. [En üstte mükemmelden kastın ne olduğunu söylemiştik]
2. Tanrı, zihinde bir fikir olarak vardır.
3. Hem zihinde hem de zihin dışında var olan bir şey, sadece zihinde var olandan daha mükemmeldir.
4. Böylece; eğer Tanrı sadece zihinde bir fikir olarak var olursa, o zaman Tanrı'dan daha büyük bir şeyi hayal edebiliriz.
5. Ancak, "daha mükemmeli düşünülemeyen bir şey" in var olmaması düşünülebilirse, "daha mükemmeli düşünülemeyen şey", aslında "kendinden daha mükemmeli düşünülemeyen şey" değildir ve bu bir çelişkidir.
6. Neticede daha mükemmeli düşünülemeyen şey gerçekten öyle vardır ki; var olmaması düşünülememektedir.
7. O hâlde, Tanrı(Kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık) vardır.

Kabaca bahsetmek gerekirse argüman, Tanrı fikrinin zihnimizde bulunduğunu söylemektedir. Zihnimizde bulunan her şey (Yani mantıksal olarak çelişki içermeyen her şey) *kuvve* diye adlandırılır. Kuvvenin gerçekte olması ise o şeyin *fiil* olması, yani faaliyete geçmesidir. Örnek vereceksek;

unicornlar kuvvedir fakat gerçekte karşılıkları olmadıkları için fiil değildirler, sadece zihnimize bulunurlar. Örneğin “evli olan bir bekâr” ya da “dört köşeli üçgen” gibi şeyler mantıksal açıdan çelişki içerdiği için kuvve halinde de değildirler(Çünkü evli olmak tanım gereği bekârlığın zıddıdır. Dört köşeli üçgen de var olamaz çünkü üçgenin tanımında zaten onun üç köşeli olması vardır.). Örneğin kırmızı bir elma mantıksal çelişki içermediği için mümkündür, yani bir kuvvedir. Gerçekte bir karşılığı olduğu için, yani faaliyete geçmiş olduğu için fiildir de aynı zamanda. Bu bilgi bir kenarda kalsın. Kanıtın yapmaya çalıştığı şey Tanrı'nın tanımından yola çıkarak Tanrı'yı kanıtlamaktır. Ve, genellikle Tanrı'nın bir kuvve olarak var olmasından yola çıkarak onun fiil halinin kanıtlanabileceğini göstermeye çalışır. Örneğin bir unicornun kuvve olmasından yola çıkarak fiil olduğu kanıtlanamaz. Çünkü bir unicorn, mükemmel bir varlık değildir – “unicorn” kavramının getirdiği belirli niteliklere, yani kısıtlamalara sahiptir. Fakat Tanrı, mükemmel olduğundan dolayı bir unicorndan kavramsal olarak farklıdır.

Anselm'in -üstte formüle ettiğimiz- sunumu ilk olarak Gaunilo tarafından eleştirilmiştir. Gaunilo'ya göre, gerçek olmayan her çeşit şeyin, garip yaratıkların, mesela hiçbir yerde mevcut olmadığı için hiç kimsenin göremediği harikulade adaların insan zihninde bulunması pekala mümkündür. İnsan sadece onların harikulade güzellikte, hatta mükemmel olduklarını kavramakla, onları var edemez. Ne de böyle bir şey, bizim mükemmellik kavramımıza gizliden gizliye varlık kavramını sokmakla başarılabilir. Daha basit bir dile dökmek gerekirse Gaunilo, “Aklımda mükemmel bir ada tasvir edebiliyorum. Bu ada yok da neden Tanrı var?” gibi bir eleştiri yapmaktadır. Anselm, Gaunilo'nun eleştirisini şu şekilde karşılamıştır:

*Bu argüman(Ontolojik Argüman), yokluğu düşünülebilen adalara veya buna benzer bir başka şeye uygulanamaz; çünkü yokluğu*

*düşünülebilen herhangi bir şey, her halukârda kendisinden daha büyüğü düşünülebilen herhangi bir şey, her halukârda kendisinden daha büyüğü düşünülmemeyen şeyden daha eksiktir. Biz ancak bu fikirden, gerçekte ona karşılık olan bir şeyin mevcut olması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.*

Anselm, kurduğu argümanı daha de geliştirerek şu şekilde formüle etmiştir ve ilk argümanına getirilen eleştirileri bertaraf etmiştir:

1. Kendisinden daha yücesi mevcut olmayan şey, her bakımdan en mükemmel şekilde mevcuttur; çünkü 0'ndan başka herhangi bir şeyin mevcut olmadığı düşünülebildiği hâlde, kendisinden daha yücesi düşünülmemeyen bir şeyin mevcut olmaması düşünülemez.
2. Mevcut olmadığı düşünülmemeyen varlık; ezelî ve ebedî, yani başlangıcı ve sonu bulunmayan, birbirini izleyen merhaleler şeklinde değil, bir bütün olarak daima mevcut olan varlıktır.
3. 0 hâlde 0, mümkün varlıkların aksine, zorunlu olarak mevcut olan varlıktır.
4. Mevcut olmadığı düşünülmemeyen bir şey, mevcut olmadığı düşünülebilenenden daha yücedir/mükemmeldir.
5. 0 hâlde mevcut olmadığı düşünülmemeyen bir şey, "kendisinden daha yücesi düşünülmemeyen bir şey" fikri için yeterlidir.
6. Tanrı (kendisinden daha yücesi düşünülmemeyen şey) zorunlu varlıktır.

Modern zamanlarda Charles Hartshorne Anselm'in ikinci ontolojik argüman şekline kafa yormuştur. Anselm'e yöneltilen eleştiriler daha çok varlık kavramı üzerinden olmuştur, hatta daha aşağıda Kant'ın eleştirisine de değineceğiz. Fakat Hartshorne bu eleştirileri Anselm'in ikinci argümanınının

bertaraf ettiğini savunur. Ona göre, var olmak bizatihi bir sıfat değilse de zorunlu olarak var olmak (necessary existence) bir sıfattır. Tanrı şartlı olarak var olabilecek bir kavrama sahip değildir. Dolayısıyla 0 ya zorunlu olarak vardır, ya da imkânsızdır. Tanrı, mantıksal olarak imkânsız olmadığı için mantıksal olarak zorunludur. Fakat Michael Tooley'e göre bu konuda bir sıkıntı çıkmaktadır. 0, ontolojik argümanın "her şeyi eritebilmek" ve "erimez olmak" gibi sıfatlar için de kullanılabileceğini fakat bunların çelişkili olduğunu savunmuştur.

Anselm'e yöneltilen diğer bir eleştiri Hristiyan kelamcı Aquinas'tan gelmiştir. Aquinas, bir şeyin iki şekilde açık ve seçik olabileceğini söylemiştir: a-) *Bizzat açık ve seçik, fakat bizim için açık ve seçik değil; b-) Hem bizzat hem de bizim için açık ve seçik.* Bu duruma göre, yüklemi konunun zâtında bulunan bir önerme açık ve seçiktir. Mesela, "insan canlıdır" önermesi. Eğer yüklem (canlı olmak) ve konunun zâtı (insan) herkesçe biliniyorsa, önerme herkes için açık ve seçik demektir. Meselâ varlık, yokluk, bütün ve parça gibi herkesin bildiği terimlerden meydana getirilen ilk prensipler böyledir. Eğer yüklem ve konunun zâtı kendilerince bilinmeyen bazı kimseler varsa, bu önerme bizzat açık ve seçik olacak, fakat önermenin yüklem ve konusunu bilmeyen kimseler için açık ve seçik olmayacaktır. Mesela, "ruhanî cevherler mekânda değildir" önermesi. 0 hâlde "Tanrı mevcuttur" önermesi bizzat açık ve seçiktir; çünkü yüklem konuyla aynıdır. Biz Tanrı'nın zâtını bilmediğimiz için, önerme bizim açımızdan açık ve seçik değildir. 0 halde Tanrı'nın zâtından hareketle bir önermede bulunmak pek de tutarlı gözükmemektedir. Böylece Thomas Aquinas, ontolojik argümanı reddedip kozmolojik argümana yönelmiştir.

Argüman, Aquinas'ın eleştirisinden sonra pek savunucu

bulmamıştır, ta ki Descartes'a kadar. Hatta Descartes'ın bu argümanı sunmasıyla ontolojik argüman önceye göre çok daha büyük ses getirmiştir. Descartes -kısaca- şöyle diyordu:

*Tanrı kavramı, matematik bir kavram kadar insan aklında açık ve seçiktir. O hâlde insanın, Tanrı'nın mahiyetini, ne olduğunu keşfetmesi için, matematik kavramlarda olduğu gibi, sadece Tanrı kavramının ihtiva ettiği şeyi keşfetmesi gerekmektedir. Nasıl bir şekil veya sayı hakkında ispatlayabileceğim bütün şeyler açık ve seçik olarak bu şekil ve sayının zâtına ait ise, fiilî ve ezelî varlığın Tanrı kavramının zâtına ait olduğu da aynı ölçüde açık ve seçiktir. Çünkü varlık Tanrı'nın zâtından veya tanımından ayrılamaz; tıpkı üçgenin üç iç açısının toplamının iki dik açının toplamına eşit olmasının üçgenin zâtından ayrılamayacağı gibi. Bizim varlıktan yoksun bir Tanrı'yı kavramamız, üç kenarı bulunmayan bir üçgeni tasavvur etmemiz kadar kabul edilemeyecek bir husustur.[4]*

Argümana en sistemli eleştiriyi Immanuel Kant yapmıştır. Bu argümana karşı gelen eleştiriler çoğunlukla varlığın gerçek bir yüklem olmadığı konusunda yapılmıştır. Kant, "Varlık yüklem değildir." demektedir. Peki bu ne anlama gelmektedir? Kant'a göre, her hükümde konu ile yüklem arasındaki ilişki iki şekilde olur:

1. Ya yüklem konuya dahildir,
2. Ya da yüklem konunun dışındadır, konuya dışarıdan yüklenmiştir.

Burada ilk önce *analitik* ve *sentetik* ayrımı yapmalıyız. Mesela, "cismin uzamı(uzayda kapladığı yer) vardır" önermesi *analitik* bir ilişkiyi göstermektedir; çünkü "uzamı olmak" cismin kendi anlamında mevcuttur(Bu, örneğin "bekar bir

arkadaşım evli değildir” demek gibidir. Yani, zaten bekar kavramının içerdiği şey, evli olmamaktır.). Fakat “cisim hareketlidir” dersek, bu hüküm *sentetik* bir hüküm olur; çünkü “hareket” cismin kendi anlamında bulunmayıp, ona dışarıdan verilmiştir(Bu, örneğin “Ahmet çok uzun boylu birisidir” demek gibidir. Yani, Ahmet kavramı uzun boylu olmayı içermez. Dolayısıyla bu cümle yeni bir bilgi üretir, sentetiktir).

Kant’a göre, Descartes “Tanrı mevcuttur” önermesini analitik bir hüküm olarak ele almıştır; çünkü Descartes’a göre varlık, Tanrı’nın zâtına (özüne) ait bir yüklemdir. Descartes’ın buradan ulaştığı sonuç, varlık fikri ile Tanrı fikri arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğudır. Nitekim Descartes’a göre, “üçgenin üç açısı vardır” önermesinde de aynı zorunlu ilişki mevcuttur. Kant’a göre, bu zorunlu ilişki sadece hükümler veya önermeler söz konusu olduğunda geçerlidir. Acaba “gerçekte” de böyle bir zorunluluktan söz edilebilir mi? Kant böyle bir şeyden söz edilemeyeceği fikrindedir; çünkü hükümlerin (önermelerin) mutlak zorunluluğu nesnelere mutlak zorunluluğu ile aynı değildir. Hükümün mutlak zorunluluğu sadece nesnenin veya hükümdeki yüklem şartlı zorunluluğudur. Mesela, ancak üçgen var oldukça üç açının onda bulunması mutlak zorunlu olur. Burada biz varlığı Allah’ın anlamına dahil etmek suretiyle özdeşlik ilkesine uygun olarak onun varlığını vazetmekteyiz. Özdeşlik ilkesine göre düzenlenen her önermede yüklemi reddedip, konuyu muhafaza etmek çelişki doğurur. Fakat hem konu, hem de yüklem reddedildiği takdirde bu çelişki ortadan kalkmaktadır. Mesela, “üçgen üç açılıdır” önermesinde yüklem reddedilirse bir çelişki olduğu hâlde, konu da onunla birlikte reddedilirse çelişki ortadan kalkar. Aynı şey mutlak zorunlu varlık için de doğrudur. Eğer “Tanrı mevcuttur” önermesindeki “mevcuttur” yüklemi reddedilirse, Tanrı’ya ait bütün yüklemeler kendisi ile birlikte reddedilmiş olur ve hiçbir çelişki sorunu doğmaz. Başka bir deyişle “Tanrı var değildir” demekle, “üçgen üç açılı değildir” denildiği zaman



düşülen çelişkiye düşülmüş olunmaz.

Kant'a göre, "vardır" kelimesinin görevi bir kavrama yeni bir şey eklemek olmayıp, kavrama tekabül eden bir gerçekliği ortaya koymak veya tasdik etmektir. Eğer varlık sırf gramatik bir yüklem olmayıp, gerçek bir yüklem olsaydı, Tanrı'nın tanımının bir kısmını meydana getirebilir ve böylece "Allah mevcuttur" şeklinde analitik bir hakikat olabilirdi. Fakat varlık bildiren önermeler daima sentetiktir, tanım bakımından değil, sadece fiilî alanda doğru veya yanlıştır. "Acaba falanca şey mevcut mudur" sorusu sadece tecrübede bilinebilir. Varlık mantıken, sırf bir hükmün bağıdır. Mesela, "Tanrı kâdirdir" önermesinde iki kavram vardır. Bunlardan her birinin objesi bulunmaktadır. "Dır" bağı ise yeni bir şey vermemektedir; sadece yüklemi konuya nispetle ortaya koymaya hizmet etmektedir. Eğer konuyu (Tanrı'yı) bütün yüklemeleri ile (mesela, kudret, ilim, vb.) birlikte ele alıp, "Tanrı mevcuttur" dersek, Tanrı kavramına yeni bir yüklem ilave etmiş olmayız. O hâlde "vardır" ve "mevcuttur"un görevi, bir kavramın muhtevasına bir şey ilave etmek olmayıp, bir kavrama karşılık bir nesnenin varlığını ortaya koymaktır. Varlık, yüklem olarak konuya hiçbir şey ilave etmediğine göre, gerçekte var olan bir şey, mümkün ve hayali olandan fazlasını içermez. Gerçek yüz lira ile hayali yüz lira sayı bakımından aynıdır; aralarındaki fark, birinci durumda kavramın gerçek bir şeye karşılık gelirken ikinci durumda gelmemesinden kaynaklanmaktadır.

Argüman günümüzde de farklı farklı şekillerde savunulmaktadır. Örneğin Alvin Plantinga'nın, kesin bir kanıt sunmadığını fakat bir müminin kanıtsızca inanmadığının gösterilebileceğini iddia ederek öne sürdüğü "mütevazi argümanını" şöyle formüle edebiliriz:

1. Tamamıyla mükemmel varlık mümkündür. (Tanrı mantıksal olarak çelişki içermez)
2. Tamamıyla mükemmel varlık mümkünse, o, -en azından- bir mümkün dünyada var olacaktır.
3. Tamamıyla mükemmel varlık eğer bir mümkün dünyada varsa, o halde o, tüm diğer mümkün dünyalarda da vardır. ([Modal mantıktaki] S5 aksiyomu)
4. Tamamıyla mükemmel varlık tüm mümkün dünyalarda varsa gerçek dünyada da vardır.
5. 0 halde tamamıyla mükemmel varlık vardır.[5]

Bu argümanı basit bir dille anlatmak gerekirse şöyle anlatabiliriz: Diyelim ki bir kütüphanedesiniz, okumak için bir kitap seçeceksiniz ve bu kütüphanede mantıksal çelişki içermeyen hikâyelerin bulunduğu tüm kitaplar vardır. Mesela bir kitabın içinde evrimden bahsedilir, bir kitap aslan ile fare hikâyesini içermektedir, bir kitap G.O.R.A.'nın hikâyesini içerir, bir tanesi Kierkegaard'ın Korku ve Titreme kitabıdır, bir tanesi Sabahattin Ali'nin Kürk Mantolu Madonna kitabıdır, bir kitapta unicornlar vardır vs. Mantıksal olarak çelişki içermeyen tüm kitaplar vardır – örneğin içinde evli bir bekardan bahsedilen ya da yuvarlak bir üçgenden bahsedilen hiçbir kitap yoktur, çünkü bunlar mantıksal olarak çelişirler. Eğer Tanrı mantıksal olarak çelişmiyorsa (Ki işte Plantinga'nın argümanının en kilit noktası da budur) o halde 0, bu kitapların -en az- bir tanesinin içinde vardır. Fakat Tanrı'nın bir kitabın içinde olmasıyla örneğin bir unicornun bir kitabın içinde olması aynı şey değildir. Çünkü unicorn belirli kısıtlayıcı özelliklere sahiptir fakat Tanrı mükemmel varlıktır. 0 halde Tanrı, eğer bir kitapta mükemmel varlık olarak zorunlu bir şekilde varsa diğer tüm kitaplarda da olacaktır. Bizler o kitaplardan birini seçeceğimiz için de, seçtiğimiz kitapta Tanrı zorunlu olarak var olacaktır. Fakat örneğin bir unicorn bulunduğu mümkün dünyada Tanrı gibi zorunlu olarak var olmadığı için unicornun seçtiğimiz kitapta

olması mümkündür. Ama belirttiğimiz gibi, Tanrı -modal mantıktan hareketle iddia ediyoruz ki- diğer tüm kitapların içinde de vardır. Ve okumak için seçtiğimiz kitap bu kütüphanedeki kitaplardan biri olacağı için Tanrı da zorunlu olarak var olacaktır.

Argüman “mümkün dünya” derken neyi kastediyor, ilk önce onu belirtelim. “Mümkün dünyalar” mantıksal olarak imkânsız olmayan her şeyin gerçekleştiği evrenlerdir. Örneğin bir evrende unicornlar olabilir, unicornlar mantıksal çelişki içermezler. Fakat dört kenarlı bir üçgen mantıksal olarak çeliştiği için onlar mümkün dünyaların içinde yer alamaz. Bununla birlikte mantıken zorunlu olan “ $2+3=5$ ” gibi kurallar da vardır, onlar ise tüm mümkün dünyalarda zorunlu olarak o haliyle vardır. Sonuç olarak, “mümkün dünya” dediğimizde mantıksal olarak çelişki içermeyen her bir farklı şeyin gerçekleştiği evrenler düşünmelisiniz. Örneğin unicornların olmadığı bir evren olabilirdi (ki bizim evrenimiz muhtemelen böyledir), unicornların olduğu ve renklerinin çeşit çeşit olduğu bir evren olabilirdi, tüm unicornların sadece pembe olduğu bir evren olabilirdi vs. Ayrıca, tüm unicornların pembe olduğu ve tüm insanların siyahi olduğu bir evren olabilirdi, tüm unicornların pembe olduğu ama tüm insanların siyahi olmadığı bir evren olabilirdi, unicornların çeşit çeşit renklerde olduğu ve insanların da çeşit çeşit renklerde olduğu bir evren var olabilirdi vb. tüm olasılıklar mümkün dünyalar içinde bir bir yer almaktadır.

Belirttiğimiz gibi, Plantinga'nın argümanındaki kilit nokta Tanrı'nın mümkün olup olmayışıdır. Bunun dışında argüman, Tanrı'nın bir mümkün dünyada var olmasından diğer tüm mümkün dünyalarda da var olduğunu çıkarttığı için (zorunluluk ve mümkünlükle ilgilenen *modal mantık* alanınının “zorunlu ve imkânsız şeyler mümkün dünyalar arasında farklılık göstermez”

görüşüne dayandığı için) *Modal Ontolojik Argüman* olarak da anılır ve modal mantıkçıların arasından argümanın bu yöndeki akıl yürütmesine eleştiri getirenler de olmuştur. En temel eleştiriler elbette en kilit noktadan, Tanrı'nın mantıksal olarak çelişip çelişmediği konusu üzerinden gelmiştir.

Yapılan eleştirilere gelirsek: Michael Martin argümanın ilk öncülüne karşı çıkmıştır. Ona göre Tanrı ile kötülük bir tür çelişki içerisindedir, dolayısıyla Tanrı "mümkün bir varlık" değildir – mantıksal olarak çelişkilidir (Tanrı ile kötülük konusuna "Tanrı'nın Aleyhinde Argümanlar" başlığında değineceğiz.). John Mackie de Plantinga'ya bu bağlamda karşı çıkar ve ona, "Bu öncül doğru mudur?" ve "Klasik teizmin doğruluğuna ikna olmamış birinin bu öncülü kabul etmek için herhangi bir sebebi var mıdır?" şeklinde sorular sorar.[6] Bununla birlikte Mackie, argümanın pek de mütevazi olmadığını savunur. Bir kere Mackie, çelişikliğin olmamasından ötürü mümkünlüğü ve birbirine bağlı sınırlı mümkünlüklere sahip mümkün dünyalar sistemini öngören dünya-endeksli nitelikleri kabul edemeyeceğimizi söylemektedir. Mackie'ye göre, dünya-endeksli niteliklerin kabulü, ana öncülün temelini çürütür(Çünkü ilk öncülde bütün mümkün dünyalardan bahsedilmektedir. Fakat biz bir mümkün dünyanın kabullerinden yola çıkarak 0'nu kanıtlamaya kalkışmışızdır.). Öne sürülen tamamıyla mükemmelliğin gerçekleşmesiyle, maksimum olmama niteliğinin gerçekleşmesi versiyonlarından biri sağlam olmalıdır (Çünkü iki olasılık vardır, ya öyledir ya böyle). Bu ikisi birlikte yanlış olamayacağı için onlardan biri doğrudur. Bu durumda bizim kabul ettiğimiz öncül bir şans işi olmayacak mıdır? Bu iki öncülden birini diğerine seçmek için sebebimiz yoktur. O halde, Plantinga'nın kanıtı şu anlama gelecektir: Teizmi kabul etmek, reddetmekten daha rasyoneldir. Ayrıca, bir öncülü kabul edeceksek, aşırı ve katı olan öncül yerine daha ılımlı ve makul olanı tercih edebiliriz – ki bu da argümanı mütevazi yapacak şeydir. İşte Mackie'ye göre Plantinga'nın bu

kabulü mütevazî değildir, aksi daha mütevazîdir. Mackie'ye göre, bu öncüllerin ikisini karşılaştırdığımızda, maksimum büyüklüğün bazı dünyalarda gerçekleştiğini iddia eden öncülün daha aşırı ve katı olduğunu görürüz. Çünkü bu öncül, her mümkün dünyada var olması gereken maksimum mükemmel ve büyük bir varlığın gerekliliğini ortaya koyar. Maksimum olmamanın gerçekleştiğini iddia eden öncül ise daha ılımlı ve makuldür. Çünkü bu öncül, bazı mümkün dünyalarda maksimum olmamanın gerçekleştiğine ve bununla birlikte, diğer bazı mümkün dünyalarda maksimum büyüklüğün de gerçekleşebileceğine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla, maksimum olmamanın gerçekleşmesi daha az sınırlayıcı bir öncüdür.[7]

Plantinga'nın Mackie'ye cevabı şöyle olmuştur: Mackie'ye göre eğer biz mümkün bir dünyayı, tutarlı önermeleri ileri sürebildiğimiz bir alan olarak ele alırsak, o zaman dünya-endeksli nitelikleri kabul etmememiz gerekir. Çünkü dünya-endeksli niteliklerin kabulü, mümkün dünyaların özelliklerini birbirine bağladığı için, mümkün dünyalar açısından ileri sürebileceğimiz tutarlı önermeleri sınırlamaktadır. Plantinga bu eleştiriye "Niçin kabul etmeyelim?" sorusuyla karşılık verir. Örneğin, bir P önermesi W dünyasında ya doğrudur ya da yanlıştır. Fakat o zaman P önermesi, her iki durumda da dünya-endeksli bir nitelik olmuş olacaktır. Sokrates ve bilgelik kavramlarını ele alalım ve bu iki kavramın birlikte var olduğu bir dünya düşünelim. Bu durumda, ya "Socrates W dünyasında bilgedir" önermesi ya da "Socrates W dünyasında bilge değildir" önermesi doğrudur. Böylece, Sokrates W dünyasında dünya-endeksli bilge olma ya da W dünyasında dünya-endeksli bilge olmama niteliğine sahip olacaktır. Sonuç olarak her iki durumda da dünya-endeksli bir niteliğe sahip olmuş olacaktır. Dolayısıyla mümkün olan dünyalar, bir dünyada doğru olan şeyi diğer mümkün dünyalara bağlar.[8] Bu bağlamda Plantinga, bir mümkün dünyada gerçekleşen bir niteliğin diğer dünyalarda da gerçekleşmesi gerektiğini kabul etmektedir.

Sonuç olarak, bu argüman çokça tartışılmıştır ve gerçekten de ilginçtir. Kimileri argümanın çok sağlam olduğunu iddia eder, kimileri kesinlikle hatalı olduğunu iddia eder, kimileri de argümanın “Tanrı mümkündür.” önermesine karşı çıkar fakat bunun dışında (yani eğer Tanrı mümküse) başarılı olduğuna inanır. Bu yazımızda bu konuya bu kadar yer vereceğiz. Ontolojik argümanlar hakkında daha fazla bilgi edinmek istiyorsanız [Ontolojik Argüman ve Eleştirileri](#) yazımızı okuyabilirsiniz. Hatta ondan da daha fazla bilgiye ulaşmak istiyorsanız Stanford Üniversitesi'nin Ontological Arguments yazısına [şuradan](#) ulaşabilirsiniz. Argümanın -kendi sunum tarzımızla- bir savunusu yaptığımız [Tanrı'nın Gerçek İspatı: Ontolojik Kanıt ve Eleştirilere Cevap](#) adlı yazımızı da okuyabilirsiniz.

## **B) KOZMOLOJİK KANIT**

Kozmolojik kanıtta Tanrı'nın varlığı evrenin başlangıcının olmasından hareketle kanıtlanmaya çalışılır. Bu nedenle bu argümanlara “ilk neden kanıtı” da denmektedir. Pek çok felsefi argümanda olduğu gibi bu konudaki tartışmaların ve ilk argümanların kaynağı Platon ve Aristoteles'e kadar gitmektedir. Ortaçağ döneminde Thomas Aquinas ve Duns Scotus ile daha da geliştirilmiştir. Tanrı'nın varlığı hakkında Thomas Aquinas'ın Summa Theologica'sında beş kanıt gösterilmektedir bunlardan ilk üçü kozmolojik kanıt olarak görülmektedir. Daha sonra Samuel Clarke ve Leibniz tarafından buna benzer görüşler savunulmuştur.

Bu argüman felsefe tarihinde en çok öne sürülmüş Tanrı kanıtıdır demek pek de yanlış olmayacaktır. Örneğin Aristoteles; hareketi, hareket etmeyen bir *Hareket Ettirici*'ye dayandırarak açıklamaktadır. Bu kanıt daha sonraları Yunan

felsefesinin etkisi altında kalan bazı Yahudi ve Hristiyan ilâhiyatçıların dikkatini çekmiştir. Daha sonrada İslam geleneğinde kelamcılar bu argümanı "Hudus Delili", filozoflar ise "İmkan Delili" olarak öne sürmüşlerdir. Daha sonraları ikisi arasında bağlantı kurmaya çalışanlar da olmuştur.

Kozmolojik kanıtın değişik türleri olduğu gibi Hudus Delili bunun en önemli olanıdır. Hudus, sonradan oluşma, yoktan var olma anlamındadır.[9] Sonradan var olan varlıklara "hadis" denilir. Genel olarak argüman şöyle formüle edilebilir:

1. Evren bütün parçalarıyla sonradan var olmuştur(Hadis).
2. Her sonradan olanın, bir var edene(Muhdis) ihtiyacı vardır.
3. O halde, bu evrenin de bir var edeni vardır.
4. O da varlığı zorunlu olan Tanrıdır.

İmkan delili ise kozmolojik kanıtın bir diğer türüdür. Bu tip argümanlar ise genel olarak şöyle formüle edilebilir:

1. Evren *mümkünler*(Varlığı zorunlu olmayan) topluluğudur.
2. Mümkün, kendi kendinin sebebi olmayandır. Onu var kılan başka sebepler vardır.
3. Varlığı *mümkün* olan şeyin, var olmak için başka bir nedene ihtiyacı vardır.
4. Bu neden; varlığı zorunlu, öncesiz ve ilk neden olan Tanrı'dır.

Bu argümanın üstte belirttiğimiz iki türünü kullanmış olan popüler iki argümanı sizlerle paylaşacağız:

#### a) Kelam Kozmolojik Argüman

Bu argümanın sistemli bir biçimde en eski savunuları İslam

kelamcısı olan el-Kindi ve Gazzali'ye kadar dayanmaktadır. Onlardan önce Hristiyan camiada benzeri görüşler savunulmuştur. Fakat bundan sonra İslam alimleri ve Yahudiler bu argüman üzerine tartışmış ve sistemleştirmişlerdir. Dolayısıyla argüman, kadim bir tarihe sahiptir. Argümanın yeni versiyonu Amerikalı filozof William Lane Craig tarafından sunulmaktadır ve bu argüman hakkındaki tartışmaların alevlenmesini de o sağlamıştır. Kelam Kozmolojik Argüman din felsefesi alanında hakkında en çok makale yazılmış argümandır desek yanlış olmayacaktır. Ateist bir din felsefecisi olan Quentin Smith argüman hakkında şöyle demektedir:

*Kuşkusuz ki felsefe yayınlarında yer alan makalelerin sayımı gösteriyor ki William Lane Craig'in Kelam argümanı ile ilgili olarak diğer bütün felsefecilerin modern tanrı argümanlarından daha fazla makale yayınlanmış... Teist ve ateistlerin Kelam argümanı ile uğraşmayı bırakamamaları gerçeği, argümanın olağan dışı bir felsefi ilgiyi uyandıran bir argüman olduğunu veya felsefecilerin argümanı sürekli yeniden değerlendirmelerine neden olan doğruluk payı taşıyan bir öze sahip olduğunu ima ediyor.[10]*

Argümanı şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır.
2. Evren, var olmaya başlamıştır.
3. Dolayısıyla evrenin bir nedeni vardır.
4. Evrenin nedeni analiz edildiğinde bu nedenin Tanrı olduğunun düşünülmesi en makul seçenektir.
5. Dolayısıyla, Tanrı vardır.

Argümanın önermelerini kanıtlamak adına gerçekten de birçok alt-argüman vardır. Elbette ki bir giriş yazısında bunların hepsini ele alamayız. Argümanı burada okuduğunuz birkaç şeyden



hareketle ne kabul edin ne de eleştirin. Bu argüman, hakkında yüzlerce makale yazılmış bir argümandır. Bu bir giriş yazısı olduğu için sizlere bir fikir vermesi açısından bu konuyu genel hatlarıyla ele alacağız. İlk öncül lehinde (Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır.) birçok argüman sunulmaktadır. Bizim burada ele alacağımız argümanlar *Kantçı Argüman* ve *Sezgisel Argüman* olacaktır.

*Sezgisel Argüman* şöyle söylemektedir: Deneyimlediğimize göre her şeyin bir nedeni vardır, yaşamımızda hiçbir şey nedensizce var olmamaktadır. Örneğin hiç yok yere evinizde bir anda bir fil, zürefa, aslan vs. var olmamaktadır. Peki neden her şeyin bir nedeni olmadığını düşünelim ki? Sezgilerimizle çelişen bu görüşe inanmamız için yeterli kanıt var mıdır? Eğer yeterli kanıt yoksa, sezgilerimizle çelişkili bu şeyi neden kabul edelim? Örneğin şu anda beynimizin bir kavanozun içinde olduğunu ve aslında hiç hareket etmediğimizi, beynimize sinyaller verilerek aslında yaşıyormuş algısına kaptırıldığımızı sezgilerimizle reddetmekteyiz. Şöyle ki, beynimizin şu anda bir kavanozun içinde olduğuna inanmamız için hiçbir kanıtımız yoktur ve sezgilerimiz de pek de öyle olmadığını göstermektedir. O halde neden öyle olduğuna inanalım ki? Argüman -basitçe açıklamak gerekirse- bu şekildedir. Burada bu argümana şöyle bir eleştiri getirilebilir: Evrenin içinde olan şeylerden evrenin öncesine dair bir çıkarımda bulunmak ne kadar doğrudur? Sezgilerimiz, yalnızca bu evrene aittir. Oysa ki biz burada evrenin öncesinden söz etmekteyiz.

*Kantçı Argüman* şöyle söylemektedir: Kant'a göre nedensellik ilkesi (Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır.) düşünmemiz için kabul edilmesi zorunlu bir ilkedir. Yoksa karşımıza konular hakkında düşünmemizi engelleyecek birçok sorun çıkabilir. Bu argümana getirilebilecek bir eleştiri,

neden bizi merkez alarak bu olayı değerlendirildiğidir. Evet, bizlerin akıl yürütmesi için nedensellik ilkesi gerekli olabilir ama örneğin başka bir varlığın akıl yürütmesi için (Belki bu evrenin öncesinde, farklı doğa yasalarına sahip bir evrende) bu ilke zorunlu olmayabilir. O halde, neden kendimizi merkeze alan bir gözle bu konuya bakalım ki?

Craig, ilk öncülün tartışmasız doğru olduğunu çünkü bunun dışındaki bir görüşe dair hiçbir kanıt sunamayacağımızı söyler.[11] Eğer “hangisi daha makul” şeklinde bakarsak ilk öncülün sunduğu görüşün çok daha makul olduğunu söylemektedir. Bu arada, “Yokluktan bir şeyler çıkabilir.” diyenlere karşı, “Neden işlevsiz bir şeyler değil de evren çıkmıştır?” gibi bir soru da sorulabilir. İkinci öncüle gelirsek; bu öncülün lehinde (Evren, var olmaya başlamıştır.) de farklı farklı argümanlar sunulmaktadır. Bu konuda hem felsefi hem de bilimsel izahlar verilmektedir. Bizim burada ele alacağımız bilimsel izahlar *Bord-Guth-Vilenkin Teoremi* ve *Büyük Patlama Teorisi* olacaktır. Ele alacağımız felsefi argümanlar ise *Gerçek Sonsuzun İmkansızlığı* ve *Geriye Gidişin İmkansızlığı* konusunda olacaktır.

*Borde-Guth-Vilenkin Teoremi*: Bu teoriye göre genişleyen bir evrenin kesinlikle başlangıca sahip olması gereklidir. Bu teorem, kimi çoklu evren görüşlerine de uygulanabilir yapıdadır; çoklu evrenler varsa dahi onların da bir başlangıcının olması gereklidir. Teorem, bu sonuca ulaşması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Fakat getirilebilecek bir eleştiri şöyledir; bu teoreme göre geleneksel uzay-zaman algısı kabul edilmekte ve kuantum mekaniği hesaba katılmamaktadır. Bize birçok konuda yalındığımızı gösteren kuantum mekaniğinin verilerinin bir tarafa bırakılması bu konudaki görüşlerimizi oluşturmamız açısından belirli tahtaları eksik kılacaktır.

*Büyük Patlama Teorisi:* Büyük Patlama Teorisi gerçekten de kozmologlar arasında çokça kabul edilir. Craig, Büyük Patlama'nın bir başlangıca işaret ettiğini ve dolayısıyla evrenin bir başlangıcının olmasının kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Büyük Patlama'ya ilişkin popüler iki görüş vardır; *Açılıp Kapanan Evren Modeli* ve *Genişleyen Evren Modeli*. İlkine göre evren genişlemekte ve sonrasında tekrar içine çökmektedir. Sonrasında yine aynı şekilde genişleyip içine çökecektir ve bu böyle devam edecektir. İkincisine göre ise evren genişleyecek ve son bulacaktır. Kozmologlar daha çok ikinci görüşü kabul ediyor görünmektedir. Fakat elbette ki bu konudaki tartışmalar devam etmektedir. Yani, evrenin belirli bir sonunun olacağı ve belirli bir başlangıcının olduğu daha çok kabul edilen şeydir. Fakat Craig'e cevap olarak ise Büyük Patlama'nın evrenin öncesiyle ilgilenmediği söylenebilir. Her ne kadar bu evrenin başlangıcı olsa bile evrenin öncesinde ne olduğu konusunda çok da bilgi sahibi değiliz. Dolayısıyla her ne kadar Büyük Patlama Teorisi bu evrenin başlangıcı için sunulsa da, bu evrenin öncesi konusunda bir şey demediği için kesin bir kanıt olarak alınamaz gibi duruyor. Elbette bu tür konular burada tahlil edebileceğimiz kadar basit değildir.

*Gerçek Sonsuzun İmkansızlığı:* Bu bağlamda *Hilbert'in Oteli* adlı paradoksu ele alabiliriz. Hilbert'in Oteli adlı paradoks, sonsuz odaya sahip bir otelin odaları ve ziyaretçileriyle ilgili yapılan bazı işlemlerin ortaya çıkardığı kimi tuhaflıklarla ilgilidir. Sonsuz sayıda odaya sahip olan, tüm odalarının dolu olduğu bir otel düşünün. Eğer otele yeni bir müşteri gelirse, otel sahibi tüm odalardaki müşterileri bir yanındaki odaya kaydırır (örneğin birinci odadakini ikinci odaya, üçüncü odadakini dördüncü odaya) ve bu neticede boş bir oda olmuş olur. Yeni gelen müşteri -her ne kadar otelin tüm odaları dolu olsa da- boş bir odaya yerleşecektir. Fakat bu tuhaf değil midir? Ve hatta otele yeni bir müşterinin

gelmesiyle birlikte müşteri gelmeden önce odada olan kişilerin sayısı aynıdır; sonsuz. İş daha da tuhaflaşır; sonsuz sayıdaki tüm odalarımız yine dolu diyelim. Oteldeki tek sayılı odalardan birinde konaklayan kişilerin hepsini otelden çıkarırsanız geriye -her ne kadar sonsuz kişi çıkarmışsanız dahi- sonsuz kişi kalacaktır. Hatta oteldeki ilk üç odada dışındaki herkesi (sonsuz sayıdaki kişiyi) çıkarırsanız geriye üç odada kalan kişi kalacaktır. Fakat ilk üç odadakileri çıkarırsanız ve diğerlerini bırakırsanız, geriye sonsuz kişi kalacaktır. İlk verdiğimiz örnekte de ikinci örnekte de odalardan sonsuz kişiyi çıkardık fakat birinde geriye üç kişi kalırken diğerinde sonsuz kişi kaldı. Her iki durumda da sonsuz kümelerle işlem yaptık fakat farklı sonuçlar aldık; bu bir çelişki değil midir? Kimileri işlemlerden birinde tek sayılardan oluşan sonsuz bir kümeyle işlem yaparken diğerinde üçten sonraki tek ve çift sayılarla işlem yapıldığını, dolayısıyla bu ikisinin aynı işlem olmadığını söylemektedir. Yine de kimi durumlarda açıkça karışıklıklar çıkmaktadır, böyle bir otelin gerçekten olabileceği düşünülebilir mi?

**Geriye Gidişin İmkansızlığı:** Bu bağlamda *Sonsuzdan Beri Sayan Adam* örneğini ele alabiliriz. Bir adamla karşılaştığımızı ve bu adamın sonsuzdan beri (geçmiş sonsuzdan beri) sayıları saydığını ve şimdi saymayı bitirdiğini düşünelim (...-4, -3, -2, -1, 0 gibi). Fakat şöyle bir soru sorulabilir: Bu adam neden (eğer geçmiş sonsuzsa) sayması önceden değil de şimdi bitirdi? Zaten sayması için sonsuz zamanı vardı. Bu, açıkça bir tuhaflıktır. Kimileri (Örneğin Sorabji) bu argümana karşı belki de sayma işleminin belirli bir başlangıç içermesi gerektiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre Craig'in yapmaya çalıştığı bu düşünce deneyi bir tür hata içermektedir. Fakat Craig buna şöyle karşı çıkmıştır:

*Sonsuz bir geçmişin yılları negatif sayılarla numaralandırılabilir, bu durumda yılların sonsuz geçişinin tamamlanması, sonsuzluktan geriye başlangıçsız bir saymayı*

*gerektirir. Sorabji bu karşı çıkışı tahmin eder, bununla birlikte böyle bir geriye dönük sayı saymanın ilkede mümkün olduğunu ve bu sebeple geçmiş yılların sonsuz geçişini göstermek için mantıksal bir engelin olmadığını iddia eder. Yine benim sormuş olduğum soru, böyle bir kavramda mantıksal çelişkinin var olup olmadığı değil, aksine böyle bir geriye saymanın ontolojik olarak saçma olup olmadığıdır.[12]*

Bu durumda Kelam Kozmolojik Argüman'ın, zamanın geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde bir yöne aktığını varsayan *Zamanın A Teorisi*'ne dayandığı söylenebilir. Fakat zamanın bizden bağımsız bir nesnelliğe sahip olmadığını savunan *Zamanın B Teorisi*'nin doğru olduğunu savunanlar da vardır. Yine bununla birlikte, bu tür kozmolojik argümanları *Zamanın B Teorisi* ile bağdaştırmaya çalışanlar da vardır. Tüm bunlar ayrı birer tartışma alanıdır. Fakat giriş yazısı olduğundan dolayı bu kadar detaylı bir şekilde inceleyemeyeceğiz.

## **b) Leibnizci Kozmolojik Argüman**

Leibniz, kendi adıyla anılan bir kozmolojik argüman kurmuştur. Bir önceki bölümde ele aldığımız üzere, Kelam Kozmolojik Argüman evrenin bir başlangıcı olduğu fikrine dayanır. Fakat bu argüman evren ezeli olsa dahi geçerlidir – *Zamanın B Teorisi*'nde de geçerlidir. Leibniz'in argümanını şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Bir şartlı varlık vardır.
2. Bu şartlı varlığın bir nedeni ve var oluşunun bir izahı vardır.
3. Var oluşunun nedeni ve izahı o şartlı varlığın kendisinden farklı bir şeydir.
4. Bu şartlı varlığın var oluşunun nedeni ve izahı bir başka şartlı varlık(lar) ya da şartsız (zorunlu) bir

- varlık olmalıdır.
5. Şartlı varlıklar kendi başına, bir şartlı varlığın var olmasına neden olamaz ve onu izah edemez.
  6. Öyleyse, bu şartlı varlığa neden olan ve onu izah eden şey bir şartsız (zorunlu) varlığı içermek zorundadır.
  7. Öyleyse, bir zorunlu varlık vardır.

Burada Leibniz'in "şartlı varlık"tan kastettiği, her ne kadar fiilen var olsa da var olmama imkânı da bulunan varlıklardır. Yani bunların var olma sebepleri başka varlıklara dayanır; var olması zorunlu değildir, bir şarta bağlıdır. Örneğin sizin doğmanız için anne ve babanızın doğması gereklidir, onların cinsel ilişkiye girmesi gereklidir, bunlardan da öte evrenin var olması gereklidir vs. İşte bu fiilen var olan farklılıklar, varlığını başka nedenlere borçlu olan, yani var olması belirli şartlara bağlı olan şartlı varlıklardır.

İlk öncülde üstteki paragrafta belirttiğimiz görüş yer almaktadır. İkinci öncülde ise *yeter sebep ilkesi* dediğimiz ilkeye başvurulmuştur. Buna göre göre bir varlığın nedeni en az kendisi kadar mükemmel bir varlıktır. Fakat bu bağlamda Leibniz'e karşı, Tanrı'nın yeter sebebinin ne olduğu sorulur. Buna göre teizmin en varsayımı olan Tanrı'nın bizatihi zorunlu bir varlık olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'nın yeter sebebi olamayacağı açık olduğundan, teizmin Tanrı tasavvuru açısından yeter sebep ilkesinin sadece mümkün varlıklar için geçerli olduğu, ancak zorunlu varlık için geçerli olmadığı bir formülünün var olması gerekmektedir. Bu anlamda güçlü yeter sebep ilkesi ve zayıf yeter sebep ilkesi olarak yapılan bu ayrımın metafiziksel temelini var olamayacağına dair eleştiriler ortaya konmuştur. Leibniz, her ne kadar yeter sebep ilkesinin aklın bir zorunluluğu olduğunu kabul etse de örneğin Mackie, buna karşı çıkmıştır ve yeter sebep ilkesinin a priori bir

bilgi olduğunu reddetmiştir.

Üçüncü öncülde, bir şeyin var olmasının nedeninin kendisi olamayacağından bahsedilir. Yani, X'i var eden şey X olamaz çünkü X'in bir şeyi var etmesi için zaten var olması gerekir – var olmayan bir şey herhangi bir şey var edemez. Üç, dört, beş ve altıncı öncüllerde bildirilen şey ise şartlı varlıkların zorunlu bir varlığa dayanmasının gerekli olduğudur. Yani, bir lambayı tutan bir zincirin tüm halkaları yanındaki bir diğer halkayı tutsa da bir ilk tutucu zincire ihtiyaç vardır, zincirin sonsuz oluşu lambayı nasıl tuttuğunu izah etmez. Her şartlı şey kendisinin nedeni olamıyorsa, sonuçta hiçbir şarta bağlı olmayan bir şey var olmalıdır; işte bu öncüllerin söylediği şey budur. Örneğin Bertrand Russell, evrendeki şeylerin bir nedene sahip olduğunu gözlemlememizin, bizi, evrenin dışındaki şeylerin de bir nedene sahip olduğunu düşünmemiz gerektiği sonucuna götürmek zorunda olmadığını söyler. Russell, her insanın annesinin olmasından yola çıkarak tüm insanlığın bir annesinin olduğu sonucuna varamayacağımızı söyler.[13] Yani Russell şu tarz bir akıl yürütme yapmıştır: “Duvardaki tuğlalar küçüktür, o halde duvar da küçüktür.” O, evrendeki şeylerin şartlı olduğundan yola çıkarak evrenin de şartlı olduğunu söylememizin doğru olmadığını söyler. Yakın dönemlerde Paul Edwards da benzeri bir tutum sergilemiştir. Fakat örneğin Richard Taylor, yeter sebep ilkesinin aklın zaten kabul ettiği bir ilke olduğunu ve dolayısıyla kanıtının bulunmadığını söyler. Şöyle düşünebilirsiniz: Hiç suyun dışına çıkmamış bir balığa “Hadi bana ıslaklığı kanıtlasana” dersiniz nasıl bir kanıt verebilir ki? Bertrand Russell, evren hakkında çok ünlü bir şekilde şöyle söyler:

*Evren sadece oradadır, hepsi bu. (The universe is just there, that's all.) [14]*

Fakat Russell'ın -üstte açıkladığımız- *Terkip Yanlışı* tutumuna karşı, mümkün varlıkların bir nedene ihtiyacı olduğu sonucuna varmamız için bütün mümkün varlıkları tecrübe etmeye ihtiyacımız olduğu da itiraza açık bir iddiadır. Bir teist, buna karşı, bunun formal bir yanlışı olmadığını içerikle ilgili informel bir yanlışı olduğu ve örneğin duvarın tuğlalardan inşa edildiğinden, duvarın da en nihayetinde tuğladan meydana geldiği şekilde bütünün parçalarla aynı niteliğe sahip olduğu durumların da mevcut olduğu şekilde karşı çıkılabilir. Dolayısıyla teistler tarafından âlemin mümkünlüğünün birinci durumdan ziyade ikinci duruma daha uygun olduğu ileri sürülmüştür. Eğer âlemdeki bütün mümkün varlıklar, madde ve enerji de dâhil olmak üzere, bir anda yok olsalardı, bütün var olan şeylerin toplamı olarak âlemin de varlığını sürdürmesi mümkün olamazdı. Bu düşünceye göre, eğer âlem varlığını sürdüremeseydi, bu onun mümkün olduğu anlamına gelir ve bu durumda varlığı bir açıklamaya gereksinim duyacaktır.

Daha başka eleştiriler de vardır. Örneğin Peter van Inwagen, yeter sebep ilkesinin kabul edilmesinin indeterministik bir görüşle bağdaşmayacağını söylemiştir. O, öncelikle şu iki önermeyi sunar:

1. Mümkün bir önerme kendi kendisinin bir açıklamasını veremez.
2. Mümkün bir önerme zorunlu bir önerme tarafından açıklanamaz. [33]

Bu iki önermeyi verdikten sonra Inwagen bütün doğru mümkün önermelerin bir arada olduğunu ifade eden mümkün önermeler kümesinin mümkün mü yoksa zorunlu mu olduğunu sorar. Her bir mümkün doğru önerme BCCF mümkün önermeler toplamı olmasından dolayı BCCF'de var olmalıdır ve bunun doğal sonucu da BCCF'nin kendisi zorunlu değil mümkün olduğudur. Diğer bir ifade ile



basit mantığın gereği olarak mümkün önermelerden oluşan bir toplamın kendisinin de mümkün olduğudur. Aynı şekilde, BCCF'nin yeter sebebi aynı zamanda BCCF'nin her bir bileşenini yani BCCF'yi meydana getiren her bir mümkün varlığı da açıklamak zorundadır. Daha önce ifade edilene göre var olan her olgunun yeter sebebinin olması gerektiğinin sonucu olarak BCCF'deki her bir olgunun da yeter sebebi var olmak durumundadır. Bununla birlikte mümkün olguların toplamı olan BCCF'nin de, Leibnizci yeter sebep ilkesine göre, açıklamaya sahip olması gerekmektedir. Bunun sonucu olarak BCCF'nin de açıklaması olması, yani yeter sebebi olması gerekir. Bu BCCF'nin açıklamasına, yeter sebebine, örneğin, G açıklaması, yeter sebebi diyelim. Şimdi soru şu şekli almış durumdadır: G mümkün müdür, yoksa zorunlu mudur? Inwagen'a göre yeter sebep ilkesi determinizmi gerektirmekte ve her şeyin bir açıklaması, olması en nihayetinde her şeyi kuşatmış olmak durumundadır. Bu durumda sorun yeter sebep ilkesinin mümkün olayları kapsadığı ama zorunlu varlığı içermediği, diğer bir ifade ile zorunlu bir varlıktan mümkün bir varlığın ortaya konabileceği şekilde ileri sürülebilip sürülemeyeceği bir hal alır. Tabii ki bu durumun özgürlüğün tanımının nasıl yapılacağına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat daha başka, Alexandre Pruss'a göre yeter sebep ilkesi, "zorunlu kılan sebep"ten ziyade (necessitating reason), "yeterli açıklama" (sufficient explanation) olarak anlaşılabilir. Burada nedensel açıklama her zaman indeterministik bir açıklama olsa bile yeterli bir şekilde açıklayıcı olacaktır. Dolayısıyla bir olayın yeter sebebi ve nedeninden bahsettiğimiz durumda, o olayın zorunlu bir şekilde belirlenmiş olduğundan değil, aksine nedenin onu yeterli bir şekilde açıkladığını kastetmiş olacağız.

Mümkün bir önermenin zorunlu bir önerme tarafından açıklanamayacağını ileri süren ikinci önermenin doğruluğu, sıkı gerektirme (*entailment*) ilkesini doğru kabul edip etmememize bağlıdır. Yani eğer Q, P'yi açıklıyorsa, o takdirde

Q, P'yi "sıkı gerektirir". Bu durumu Inwagen'ın önermelerine uyarlarsak; iki önermeden birincisi, ikincisini sıkı gerektirme mantıksal ilkesi sayesinde doğru kılıyorsa, o takdirde birinci önerme ikinci önermeyi mantıksal olarak sıkı gerektirirdi ki, bu durumda da zorunlu bir önerme tarafından mantıksal olarak sıkı gerektirilen her hangi bir önermenin kendisi de zorunlu olurdu. Bu şekilde kabul edildiğinde, Inwagen'ın hiçbir mümkün önermenin zorunlu bir önerme tarafından açıklanamayacağı tezinin doğruluğu kabul edilmiş olacaktır. Bu durumda yeter sebep ilkesi için sıkı gerektirmeyi dışarıda bırakabilen açıklayıcı bir örnek vermemiz gerekmekte, öyle ki bu yeter sebep ilkesini tamamen ortadan kaldırmamalı ve bununla birlikte Q, P'yi açıklamalı, fakat Q'nün varlığı P'nin var olmaması ile bağdaşmalıdır. Yani, P ortadan kalktığında Q'nün ortadan kalkmış olması gerekmemelidir. Pruss, bu örneği verdiği iddia etmiştir. Yazımızın çok uzamaması adına bu örneği alamayacağız, bunun yerine sizi Zikri Yavuz'un yazdığı [şu makaleye](#) yönlendirelim, ilgili makalenin 211'inci sayfasından itibaren Pruss'un örneğini bulabilirsiniz.

Diğer bir eleştiriye Bede Rundle tarafından gelmiştir. Ona göre, evrenin kendisi zorunlu bir varlıktır ve dolayısıyla yeter sebep ilkesi evrende son bulmaktadır. Rundle'ın bu itirazı, Russell'ın "Evren sadece oradadır, hepsi bu." sözüyle de bağlantılıdır. Fakat Robert C. Koons bu görüşe karşı İbni Sina ve Farabi ekseninde ortaya konan ve Aquinas tarafından geliştirilen bir kanıt olduğunu iddia eder. Terkip Yanlışığından sakınmak için, Koons âlemin mümkün olması ile ilgili mereolojik bir delil geliştirmiştir. Eğer bir şey mümkünse, mümkün parçalar içerir. Bütün ve parça, örtüşme sayesinde, birbiriyle örtüşür (overlap) ve ortak kısımlara sahiptirler. Örtüştükleri parça tamamıyla mümkün olduğu için, aynı şekilde bütün de mümkün olmalıdır. Koons, parça-bütün ilişkisi hakkında matematiksel bir teori olan merolojik

yaklaşımı ele almaktadır. Yedinci öncüle gelirsek, burada ise sonuca varılmıştır. Fakat yedinci öncüle de itiraz şu şekilde gelmektedir: Bu zorunlu varlık kişisel bir Tanrı olmak zorunda mıdır ki? Örneğin -şu anda bilgisine sahip olmadığımız- fiziksel bir yapı zorunlu varlık olabilir. Bu durumda argümanın savunucuları varlıkların analizini yapar ve bu varlığın iradeli bir varlık olması gerektiğine kanaat getirirler.

Immanuel Kant'ın bu argümana getirdiği eleştiri ise "zorunlu varlık" görüşüne dayanır. Ona göre bu argüman ontolojik argümanı kabul etmektedir. Dolayısıyla o, ontolojik argümana olan eleştirisinden yola çıkarak kozmolojik argümanın geçersizliğini savunmuştur. Fakat burada Kant'ın karıştırdığı bir şey var gibi duruyor; kozmolojik argümanın bahsettiği "zorunluluk" ile ontolojik argümanın bahsettiği zorunluluk farklı şeylerdir. Kozmolojik argümandaki zorunluluk, vakıâ bakımından zorunluluk iken ontolojik argümanda mantıksal olarak zorunlu varlıktan bahsedilir. Mesela, "üçgen üç açılıdır" demek mantıksal bir zorunluluğu içerir. Fakat örneğin kesinlikle sözünde duran bir tanrı varsa, ve bu tanrı "Ben mor, evrendeki her şeyi kesebilen bir makas yaratacağım" demişse, bu vakıâ bakımından zorunluluk anlamına gelir. Mantıksal olarak mor ve her şeyi kesebilen bir makas o tanrının var olduğu her durumda var olmak zorunda değildir. Fakat yine de zorunlu olarak var olacaktır, çünkü tanrı sözünü tutar ve bunu yapacağına dair söz vermiştir.

### **C) TELEOLOJİK KANIT**

Teleolojik kanıtın amacı "şey"lerin tasarlanmışlığından hareketle Tanrı'yı kanıtlamaktır. Pek çoğunuzun bildiği, "Bir kalemin yaratıcısı varsa, bu evrenin de yaratıcısı olmalıdır" fikri teleolojik bir görüşe dayanmaktadır. Tabii ki teleolojik

argümanlar -az sonra kabaca ele alacağımız üzere- bu kadar bayağı değildir. Bu kanıtta basit olarak düzen ve amaç kanıtı da diyebiliriz. Kanıtın sunucularına göre evren belirli sistemlerin üzerinde durmaktadır. Doğal olarak her bir varlığın bir amacı vardır. İşte bu nedenle bu kanıt *teleolojik kanıt* adını, yani *erekbilimsel kanıt(amaç bilimsel)* adını almaktadır. Bütün bu varlıkları amaçlarına göre yaratan bir zeka olmalıdır. Bu kanıtta göre her şeyi yaratan malum zekanın varlığını kabul etmek kaçınılmazdır.

Teleolojik kanıtın kökeni Antik Yunan'a kadar dayanmaktadır. Gerek Platon ve gerekse Aristo gibi düşünürler evrenin bir amacının olduğuna kanaat getirmiş ve buradan hareketle (Tabii ki sadece buradan hareketle değil fakat bu argümanı da kullanarak) Tanrı'nın varlığına dair bir delil sunmuşlardır. Argüman genelde iki sunum tarzına ayrılmaktadır; *kozmetik tasarım* ve *organik tasarım*. Aşağıda ele alacağımız argümanlardan ilki organik tasarım olarak adlandırılıyorken ikincisi kozmetik tasarım olarak adlandırılmaktadır. İki popüler teleolojik argümanı ele alacağız; bu argümanlar şunlardır:

#### a) William Paley'in Argümanı

Paley, insanlarla makineler arasında bir analogi kurar. Onun verdiği örnek bir saat üzerinedir. *Doğal Teoloji(Natural Theology)* adlı kitabında aktardığı üzere Paley şöyle düşünmektedir: Bir saatin değişik parçaları belirli bir amaç için konmuştur, bu parçalar düzenli bir hareketi gerçekleştirerek zamanı göstermektedirler. Bu parçalar değişik bir şekilde bir araya gelseler, ne saatin içindeki hareket gerçekleşir ne de saat bir işe yarar. Saatin bu yapıda olduğunu biliyoruz ve onun ondan daha üst şeyler tarafından tasarlandığını da biliyoruz. Peki ama insanlarda da bu saatteki gibi bir durum gözlemlemiyor muyuz? Tüm vücudumuz birbiriyle bir arada çalışmaya senkronize olmuştur. O halde saat ile insan arasında bir analogi (benzetme) kurarak insanın

da tasarlandığı sonucuna varabiliriz. Ayrıca, Paley'e göre sırf bir organı ele alıp sonuca gitmek mümkündür. Yani kişi, insan gözünü ele alıp onun tasarlanmış olduğuna dair bir sonuca gidebilir; ayrıca karaciğerin, akciğerin de incelenmesi gerekmez.

Paley'in argümanını eleştirme konusuna gelirsek: Bu argümana getirilen genel eleştiriler Paley'in saat ile insan arasında kurduğu analogisinin pek sağlam olmadığından yola çıkıyor. Çünkü bir saat kendi kendine gelişim gösteremezken bizler canlıları oluşturan yapıların doğal yollarla, belirli süreçlerle meydana gelebildiğini bilimsel olarak da biliyoruz. Yani, organik ve inorganik dünya ayrımından bahsetmemiz gerekir. Ve açıkça görülüyor ki doğa ile saat gibi şeyler bu açıdan farklılık barındırmaktadır. Doğa, daha karmaşık olan organik dünya yapısını barındırırken saat, inorganik bir durumdadır. Daha başka David Hume, evrendeki şeyleri hesaba katabırsak kötülüğün de hesaba katılması gerektiğini söyler. O halde mutlak iyi olmayan bir tanrıya ulaşabileceğimizi söyler. Fakat burada yapılabilecek bir eleştiri şudur ona karşı; evet, kötülüğü de hesaba katabiliriz. Fakat, tasarım argümanı bize bir tasarımcının varlığını gösteriyorsa yeterlidir. O tasarımcının nasıl bir varlık olduğuna dair detay tartışmalar farklı argümanlarla yapılabilir. Yine o, tek bilgi kaynağımızın tecrübe olduğunu fakat evrenin yaratılması konusunda hiçbir tecrübi bilgiye sahip olmadığımızı söyler. Fakat burada yapılacak eleştiri oldukça yerindedir; biz insanlar bazı şeylerin nasıl olduğuna tanıklık etmesek de mantığımız açısından belirli çıkarımlar yapabiliriz. Örneğin bir adamın bir odaya girdiğini ve bu odada masanın üzerinde bir kitap olduğunu gördüğünü varsayalım. Şimdi, o adam, o masanın bir kişi tarafından yapıldığını ve o kitabın birisi tarafından yazıldığını görmese de varacağı sonuç onların birisi tarafından yapılacağı olacaktır. Bu örneğimizde görüyoruz ki bir şeylerin yapıldığını anlamamız

için illa ki onların nasıl yapıldığını tecrübe etmemiz gerekmemektedir.

Hume, daha da ileri gider ve karmaşık işlerin birden fazla yapımcısının olduğunu gördüğümüzü ve analojiden yola çıkarak evreni bir tanrılar konseyinin yaratmış olabileceğini söyler. Fakat buna karşı da Ockhamlı'nın Usturası savunulabilir; eğer evreni tek bir Tanrı açıklıyorsa birden fazla tanrıyla açıklamaya çalışmak gereksizdir. Daha başka Stephen Jay Gould'un "Panda'nın başparmağı çok işlevsiz duruyor. Sanki akıllı bir tasarımcıdan çok rastgele şeyleri anımsatıyor." dediğini düşünelim. Bu bakımdan Paley'in analojisinde bir tür sorun mu vardır? Olmadığı savunulabilir. Çünkü bizler pandanın başparmağının neden tasarlandığını bilmiyoruz. Fakat argümanımızın doğru olması açısından tasarlanıp tasarlanmadığını anlamamız yeterli olacaktır. Üstte belirttiğimiz gibi, detay konularda da farklı argümanlara değinilebilir.

Sonuç olarak; Immanuel Kant, David Hume, Charles Darwin gibi isimler özellikle de analojiye dayanan teleolojik argümanlara karşı çıkmıştır. Bu argümanı temel olarak, ilk olarak kapsamlı bir şekilde eleştiren kişi Hume olmuştur. Hume teleolojik kanıta karşı farklı açılardan karşı çıkmıştır. Hume temelde evrenin nasıl bir yapıda olduğunu bilmediğimizden yola çıkarak, belki de kimi fiziksel nedenlerin canlıların bu şekilde var olmasını zorunlu kıldığını iddia etmiştir. Immanuel Kant da teleolojik argümanların temel mantığına karşı çıkmıştır. Kant'a göre duyulur alemin verilerinden duyuların kapsamına girmeyen bir şeyin varlığına gidilmesi imkansızdır. Burada şunu belirtmek gerekir; Kant, itiraza agnostik bir gözle bakmıştır. Kanıta saygı duyduğunu belirtmiş olmasıyla birlikte, kanıtın Tanrı'yı nesnel olarak kanıtlaması açısından hatalı bir akıl yürütmeye dayandığını düşünmüştür. Zaten

Kant'a göre saf akla dayanan bilgiler bilinemezdir. Teleolojik argümanı bu açıdan ele alan Kant, her ne kadar argümana saygı duysa ve öznel bir değerinin olduğunu söylese de kanıtın nesnel bir yönü olduğunu reddeder. Kant, gayesellik kavramıyla hoşlanma duygusu arasında bir bağlantı kurar. Onun sistemi açısından gayeselliğin "kendinde şey"de mi olduğu(Kant'ın "kendinde şey anlayışı" için kısa bir bilgi olması açısından bkz. [Kant'ta Kendinde Şey](#)), yoksa sadece zihnin mi onu "kendinde şey"e(Özü bilinmeyen maddî dünyaya) yüklediğini söylemek güçtür.

## b) Hassas Ayar Argümanı

Bu argüman en popüler teleolojik argümanlardandır. Muhtemelen pek çoğunuz "Eğer dünya Güneş'e biraz daha yakın olsaydı ya da biraz daha uzak olsaydı canlılık oluşamazdı." denildiğini duymuşsunuzdur. Söylenen bu söz kısmen doğru olsa da elbetteki akademik camiada sunulan Hassas Ayar Argümanı bu kadar basit değildir. Hassas Ayar Argümanı (ya da İnce Ayar Argümanı) şu şekilde formüle edilebilir:

1. Evrende ince ayarlar vardır.
2. İnce ayarların varlığı teizmin doğru olması ihtimalinde ihtimal dışı değildir ve hatta beklenen şeydir.
3. İnce ayarların varlığı ateistik tek-evren hipotezinin doğru olması ihtimalinde oldukça ihtimal dışıdır.
4. Sonuç olarak, ince ayarlar ateistik tek-evren hipotezinden çok tasarım hipotezi lehine güçlü kanıtlar sağlamaktadır.

Bu argümanda sizlerin de anlayacağınız üzere konu edilen şey evrenin hassas bir yapıda olmasıdır. Dolayısıyla ilk önce evren belirli bir hassas (ince) ayar üzerinde duruyor mu yoksa durmuyor mu ona bakmak gerekir. İnce ayarları kategorilere sokacaksa şöyle bir ayırım yapabiliriz:

1. Fizik yasalarının ince ayarı.
2. Fizik sabitelerinin ince ayarı.
3. Evrenin başlangıçtaki hallerinin ince ayarı.
4. Evrenin farklı bazı özelliklerinin ince ayarı. (Mesela kimyasal elementlerin çeşitli nitelikleri.)

Yazımız bu konuyu ele alan bir bilimsel makale olmadığı için elbette ki hassas ayar hakkındaki bilimsel tartışmaları buraya dökemeyeceğiz, kaldı ki bu konu böyle bir giriş yazısının amacının dışındadır. Fakat kimi incelemeleri işaret etmek adına birkaç makaleye yönlendireceğiz.[15][16][17][18][19]

Argüman, bu ince ayarların teizm görüşünü daha makul kıldığından yola çıkarak teizme inanmanın daha mantıklı olduğunu söylemektedir. Argümanın akıl yürütmesi Robin Collins'in öncelikli *tasdik ilkesi* (*prime principle of confirmation*) diye adlandırdığı görüşe dayanmaktadır (Bu akıl yürütme biçimi genel olarak *olabilirlik ilkesi* [*likelihood principle*] diye adlandırılır.). Buna göre iki rakip hipotezi değerlendirmeye aldığınızda gözlem; hangi hipotez altında en yüksek ihtimaliyete sahipse (en az ihtimal-dışı ise), o hipotez lehine kanıt sayılır. Bu ilkeyi anlamanız için Robin Collins şöyle bir örnek verir:

*Örneğin ben dağda bir yürüyüşe çıktım. Ve bir uçurumun alt kısmında açık bir şekilde "Dağlara Hoş Geldiniz Robin Collins" şeklinde bir oluşum teşkil edecek tarzda düzenlenmiş bir grup kaya buldum. Bir hipotez şu şekildedir; kayalar şans eseri o şekilde düzenlenivermiştir. Diğer bir hipotez ise benim kardeşimin kayaları bu tarzda düzenlediği yönündedir. Burada kardeş hipotezini şansa dayanan hipotezden daha makul kabul edeceksinizdir. Oysa kayaların o şekilde kendi kendine düzenleme ihtimali yok değildir. Fakat siz kardeş hipotezinin daha olası olduğunu düşünerek onu seçmişsinizdir. Kardeş*



*ilkesi size hiç ihtimal dışı gelmezken şans hipotezi size oldukça ihtimal dışı gelmiştir. İşte bu seçimi öncelikli tasdik ilkesi vasıtasıyla yaparız.*

*Bu ilke hakkında söylemek istediğim başka şeyler vardır. İlk olarak; birçok filozof bu ilkenin ihtimaliyet hesabı (probability calculus) olarak bilinen şeyden çıkarılabileceğini düşünmektedir. İkinci olarak; bu ilkeyi ihlal eden tanınır biçimde iyi bir akıl yürütme örneği görülmemektedir. Ve son olarak; bu ilke çok geniş bir uygulama alanına sahip gözüküyor, [bu ilke] bilimde ve günlük hayatta kullandığımız birçok akıl yürütmeyi desteklemektedir. Hatta aslına bakılırsa, kimileri bu ilkenin daha genel bir versiyonunun bütün bilimsel akıl yürütmeleri desteklediğini ileri sürmüşlerdir.[20]*

Argümana getirilen eleştirilere bakalım: Bunlardan bir tanesi “Eğer hassas ayarlar olmasaydı zaten burada olmazdık, bunu konuşuyor olmazdık. Eğer hassas ayarlar burada bunu konuşmamızın temel sebebiyse onların olmasına pek de şaşırılmamalıyız.” şeklinde savunulmaktadır. Fakat bu eleştirinin geçersizliği çok muhtemeldir gibi duruyor. Çünkü bir şeyin bizim var olmamızın nedeni olması neden o şeyi üstüne düşünülmemesi gereken bir şey kılsın ki? Din felsefesinde John Leslie’nin verdiği keskin nişancı yanıtı popülerdir. Fakat biz burada Swinburne’ün yanıtına değineceğiz. Swinburne, bir kişinin kaçırıldığını ve kurtulması için ona bir teklif sunulduğunu düşünmemizi ister. Ya bu teklifi gerçekleştirecektir ya da öldürülecektir. Kişinin tutulduğu odada bir makine vardır ve bu makine, bir kart destesinden rastgele bir kart seçmektedir. Ona yapılan teklif; kaçırılan kişi, makinedeki tuşlara basıp mekanizmayı çalıştırdığında on kere art arda kupa ası kartı çıkarsa ancak ve ancak o zaman serbest bırakılacaktır. Kişi, gerçekten de on kere art arda kupa asını tutturur (Her ne kadar elli iki

kartın içinde bir tane kupa ası olsa da). Bu elbette mümkündür fakat elli iki kart arasından on kere art arda (destede bir tane bulunan) aynı kartın çıkması şaşırtıcıdır ve onu kaçıranların hepsi burada bir hile olduğunu söylemişlerdir. Fakat adam, “Niye garip bir şey ki bu? Eğer on kere art arda aynı kart gelmeseydi zaten şu anda bunu konuşuyor olmazdık, şaşırılacak bir şey yok.” demiştir. Bu örnekte de göreceğiniz üzere, var olmamızın belirli bir nedene bağlı olması onu basit bir şey yapmaz.

Argümana getirilen diğer bir eleştiriye şöyle; “Eğer evren ince ayarlara sahipse neden doğal afetler (deprem, sel vs.) oluyor?” Bu iddiaya getirilebilecek eleştiri ise çok nettir, argüman bu iddiayı sunanlar tarafından yanlış anlaşılmıştır. Çünkü argüman doğa olaylarıyla bir ilgi barındırmamaktadır. Evren, belirli türden canlıların oluşması açısından hassas bir ayara sahiptir. O halde, doğal afetler olsa da olmasa da hassas ayar var olabilir. Doğal afetlerin olmasıyla argümanın bahsettiği hassas ayarların bir alakası yoktur. Argüman daha çok canlılığın var olup olmamasıyla ilgilenmektedir. Eğer komplike canlılar ancak hassas ayarlar sonucunda var olabiliyorsa, doğal afetler olsa da olmasa da bu durum geçerlidir. Dolayısıyla bu eleştiri hiçbir şey ifade etmemektedir. Argümana getirilen diğer bir eleştiriye şöyle; “Eğer ayarlar bu şekilde olmasaydı başka canlılar oluşmuş olacaktı. Bu olaya bizi merkeze alarak bakmamalıyız.” Fakat argüman, insanların oluşup oluşmamasından çok, komplike bir yaşamın oluşup oluşmayacağıyla ilgilidir. Argümanın sunduğu şey zaten şu; komplike bir yaşamın oluşması için evrende malum hassas ayarların olması gereklidir, ki insan da bunun neticesinde oluşmuştur. Yani argüman direkt olarak insanlarla ilgilenmemektedir, komplike yaşamlarla ilgilenmektedir. Örneğin eğer “omega( $\omega$ )”nın değeri şu anda olduğundan biraz daha az olsaydı galaksiler dahi oluşamazdı. Eğer şu anda olduğundan biraz daha fazla olsaydı evren çok önceleri çökmüş

olurdu ve yaşam oluşamazdı. Görüldüğü üzere burada “insanlar var olamazdı” gibi bir vurgu yapılmamaktadır. Yaşamın oluşup oluşamayacağına atıf vardır(Kimi örneklerde de komplike bir yaşamın oluşup oluşamayacağına atıf yapılır.).

Üstte verdiğimiz eleştiri örnekleri daha basit eleştirilerdir. Daha teknik bir eleştiriye gelirsek: Bir eleştiriye göre burada *normalizasyon problemi* vardır. Buna göre sonsuz alternatifin bulunduğu ve bütün olasılıkların eşit olduğu sistemlerde olasılık hesaplamak imkânsızdır. Buna karşı çıkmak için, muhtemelen, sonuz alternatifin olmadığını veya bütün olasılıkların eşit olmadığını göstermeniz gerekmektedir. Buna karşı *Bertrand Russell Paradoksları* sunulmuştur. Fakat tek çare bu değildir, aynı zamanda “kendimiz belirli bir olasılık atarız ve buna bağlı olarak bir olasılık hesaplaması yaparız” diyenler de vardır. Elbette bunu ileri sürenler kendi zevklerine göre bir aralık atayacaklarını söylememekteler. Belirli kanıtlara dayanarak kendimizin bir aralık atamasının makul olabileceğini savunmaktadırlar. Bir diğer eleştiriye göre hassas ayarlardaki sabitler birbirine bağlıdır birini değiştirdiğimizde diğeri de değişir o yüzden hassas ayar diye bir ayar söz konusu değildir(Bu itiraz Victor Stenger tarafından sunulmuştur.). Fakat şöyle bir şey var ki, birçok parametreyi değiştirip yaşamın nasıl etkileneceğini araştıran makaleler de vardır. Örneğin Frank Wilczek gibi Nobel Ödüllü bir fizikçinin de içinde yer aldığı bir makale, yedi parametreyi değiştirerek yaşamın nasıl etkileneceğine bakmaktadır.[21] Dolayısıyla “hassas ayarlardaki sabitler birbirine bağlıdır birini değiştirdiğimizde diğeri de değişir, hassas ayarcılar sadece tek bir parametrenin değişimine bakarak sonuca ulaştığı için hatalıdır” diye eleştiri getirenlerin yanıldığı bir nokta vardır.

Bir diğer eleştiriye gelirsek: Buna göre, *çoklu evrenler*

*hipotezi* hassas ayar argümanını saf dışı bırakmaktadır. Tabii ki farklı farklı çoklu evrenler hipotezinin olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çoklu evrenlerin tüm bu hipotezleri bir yana, bilimsel anlamda doğru mu yoksa yanlış mı kısmıyla ilgilenmeyeceğiz. Biz burada kabaca bu eleştiriye yapılan eleştirilere değineceğiz. Kimi teistler çoklu evrenlerin olduğunu savunanların, “her şeyin birbirine eşit olduğu bir ortamda, en basit açıklama doğruya en yakın olandır” diyen *Ockham'ın Usturası*'na takıldığını söylemiştir. İddiaya göre, bir tanrının varlığı yerine milyarlarca evrenin varlığını kabul etmek gereksiz bir açıklama yapmaktır. Fakat burada teistlere karşı şu tarz bir eleştiri getirilebilir: Teistler, “Tanrı” gibi yeni ve oldukça farklı bir varlık türünden söz ediyorken, çoklu evrenleri savunanlar bazı değişikliklerle hemen hemen aynı varlık türünü kastetmektedirler. Dolayısıyla, eğer burada bir şey *Ockham'ın Usturası*na takılacaksa, o şey tanrı olmalıdır. Teistlerin başka bir cevabına gelirsek; kimi çoklu evrenler modelleri, tüm evrenlerin bir başlangıcı olduğunu varsayar. Dolayısıyla teistler, argümanın bir üst seviyeye çıkacağını ve bu sefer de bu evrenleri yaratan şeyin hassas ayarlı olduğunu söyler. Fakat burada bir sorun vardır. Eğer ki evren yaratan bu mekanizmanın yarattığı çoğu evren komplike varlıkların yaşamasına el verişli değilse, o mekanizmanın hassas ayarlı olduğu nasıl sunulabilir ki? Örneğin bu mekanizma 5.000.000 evren üretmişse, 4.990.000'i komplike yaşamlara izin vermiyor fakat 10.000'i veriyorsa, bu mekanizmaya hassas ayarlı denilebilir mi? Şöyle düşünün; diyelim ki bir zarı atıyorsunuz ve belirlediğiniz kurala göre 10 atış yapacaksınız, amacınız 3 numaralı yüzün gelmesi(3 numaralı yüzü hassas ayarlı bir evrenmişcesine düşünebilirsiniz). Bir de 100 atış yaptığınızı düşünelim, burada elbette her attığınız seferde 3 numaranın gelme olasılığı artmayacaktır ama genel anlamda 3'ün çıkması daha muhtemel olacaktır. Evren için de bu düşünülebilir. Madem ki o kadar evren vardır, aralarında birkaç tanesinin hassas ayarlı olması şaşılacak bir durum değildir. Fakat burada teistler, her ne kadar biraz daha muhtemel olsa da yine de önemli bir

ölçüde hassas ayarın savunulabileceğini söylüyorlar. Diyelim ki özel bir günde annenize bir mikrodalga fırın hediyesi aldınız. Anneniz bunun için 10 kere yemek pişiriyor, annenizin güzel yemek yapmasıyla da birlikte makinenin sağlam çalışması sayesinde yemekleri afiyetle yiyebiliyorsunuz. Fakat bir de bu makinenin bozuk olduğunu ve sürekli yemekleri yaktığını düşünelim. Bu durumda, isterse anneniz 5.000.000 kere denesin, yine de yemekler hep yanık çıkacaktır. Dolayısıyla -teistlerin savunduğu üzere- yine de o mekanizmada belirli bir oranda hassas ayarlanmışlığın izinin olduğu görülebilir. Ve bunun üzerinden bir savunu yapılabilir.

#### **D) AHLAKİ KANIT**

Tahmin edebileceğiniz gibi ahlâki kanıt da Platon'a kadar dayanmaktadır. Kanıttan bahsetmeden önce şu uyarıyı da yapalım: Ahlâki kanıtlar, "Ateistler ahlâklı olamaz." gibi şeyler söylememektedir. Ateistler de -her nasıl teistler ahlâksız olabiliyorsa- ahlâklı olabilir. Fakat bu kanıt türü, ateistlerin ahlâkının sağlam bir temelini olmadığını söylemektedir. Ahlâklı olmak ile ahlâklı olmak için temele sahip olmanın farkının anlaşılması gerekmektedir.

Ben burada *aksiyolojik argüman* olarak anılan argüman türünü ele alacağım. Temel anlamda *aksiyoloji (axiology)*, "değerler bilimi" olarak anılmaktadır. Aksiyoloji, etiği ve estetiği kapsamaktadır. Bu argüman türünü Enis Doko'nun sunduğu şekliyle ele alacağız, bu durumda argümanı şöyle formüle edebiliriz:

1. Nesnel aksiyolojik önermeler varsa bu önermeler ya temel yasalardır ya da temel yasalardan çıkarsanabilirler.
2. Eğer Tanrı yoksa temel yasalar doğa yasalarından ibarettir.
3. Bütün doğa yasaları olgusaldır.

4. Olgusal önermelerden aksiyolojik önermeler çıkarsanamaz.
5. Dolayısıyla, eğer Tanrı yoksa nesnel aksiyolojik önermeler yoktur.
6. En az bir tane nesnel aksiyolojik önerme vardır.
7. 0 halde, Tanrı vardır.

Bu argüman tümdengelimsel (deductive) bir argüman olduğu için ilk beş öncülü doğruysa, sonuç kaçınılmaz olarak doğru olacaktır(Bkz. [Tümdengelim](#) ve [Tümevarım](#)). Bu argümanın doğru olması için şunları karşılaması gerekmektedir:

1. Objektif ahlaki değerlerin var olduğunu göstermeli.
2. Objektif ahlaki değerlerin varlığının natüralizmle uyuşmadığını göstermeli.
3. Teizmin objektif ahlaki değerlerin varlığına ateizmin sunamadığı, tutarlı bir açıklama olduğunu göstermeli.

Birinci öncülde üçüncü halin imkânsızlığına değinilmektedir ki bu da çoğu kişi tarafından kabuk edilen bir mantık ilkesidir. İkinci öncülde doğalcılık (natüralizm) görüşüne bir atıf vardır. Çoğu ateist kişi bu görüşü kabul eder. Argümanı çok etkilememekle birlikte, kimileri bu öncülün “Eğer Tanrı yoksa temel yasalar doğa yasalarından ve mantık yasalarından ibarettir.” olarak değiştirilmesini de savunmaktadır. Üçüncü öncülde bir iddia ortaya atılıyor ve bunun neticesinde bir sonuca varılıyor – bu öncülü bir sonraki öncülle birlikte değerlendireceğiz. Dördüncü öncülde *Hume Yasası* adlı görüşten bahsedilmiştir. Buna göre doğa yasalarından (“-dır”lı cümlelerden) aksiyolojik önermeler (“-meli” cümleler) çıkarsanamaz. 0 halde, örneğin şöyle bir argüman yanlıştır:

1. Halit, Gökçe’yi öldürdü
2. Gökçe daha küçük bir çocuktan ve hiç bir kimseye zararı da dokunmamıştı.
3. 0 halde Halit, Gökçe’yi öldürmemeliydi.

Ana argümanımızın dördüncü öncülünün bahsettiği şey işte böyle bir argümanın kurulamayacağıdır. Çünkü, olgulardan hareketle ortaya atılan aksiyolojik önermeler subjektif (öznel) olacaktır. Açıkçası bu öncül gayet açık durmaktadır. Buna göre, argüman ancak şöyle olabilir:

1. Halit, Gökçe'yi öldürdü.
2. Gökçe daha küçük bir çocuktan ve hiç bir kimseye zararı da dokunmamıştı.
3. Hiç kimseye zararı dokunmayan kişiler öldürülmemelidir.
4. O halde Halit, Gökçe'yi öldürmemeliydi.

Görüldüğü üzere, öncülleri tamamen olgusal olan bir argümandan aksiyolojik bir sonuca çıkamazken öncülleri arasında en az bir tane aksiyolojik kabul bulunan bir argümandan -tutarlı bir şekilde- aksiyolojik bir sonuca çıkılabiliyor. Beşinci öncül, eğer bir önceki öncüller kabul edilirse kabul edilmesi muhtemeldir. Altıncı öncülde ise ahlâki realizme vurgu yapılmaktadır. Ahlâki realizm, bizlerin inançlarından bağımsız olarak belirli ahlâki doğruların bulunduğunu söylemektedir. Enis Doko bu öncülün kabul edilmesinin makul olduğunu göstermek adına üç tane alt-argüman sunmaktadır. Onlar şunlardır:

1. Felsefenin Alt Dalı Olarak Ahlâk ve Felsefenin Doğası
2. Vazgeçilmezlik Argümanı
3. Sezgiler Argümanı

Ahlâkın, felsefenin alt dalı olmasından yola çıkan argümanı şöyle formüle edebiliriz:

1. Ahlâk, felsefenin alt dalıdır.
2. Alt dallar, bağlı oldukları ana disiplinin tüm temel

özelliklerini taşırlar.

3. Felsefenin temel özelliklerinden biri, nesnel ya da yanlış önermeler üretebilmesidir.
4. 0 halde ahlâk, nesnel doğru ya da yanlış önermeler üretebilir; dolayısıyla nesnel ahlâki önermeler vardır.

Bu argümana karşı şu tarz eleştiriler getirilebilir: Ahlâkın felsefenin alt dalı olmasından dolayı nesnel sonuçlar üretme çabasında olduğu düşünülse dahi bu durum onun gerçekten de nesnel sonuçlar ürettiği anlamına gelmez. Nitekim, objektif ahlâkın (nesnel ahlâk) olamayacağını savunan kişiler de vardır(Örneğin John Mackie). Ahlâkın nesnel görüşler üretmeyi amaçlamasından yola çıkarak onun nesnel görüşler ürettiğini söylersek, ahlâk alanının en temel sorusu olan “Nesnel ahlâki doğrular var mıdır?” sorusunu sormamıza gerek kalmazdı. Vazgeçilmezlik argümanını ise şöyle formüle edebiliriz:

1. Gözlemlerimizi en iyi şekilde açıklayan açıklamaların parçası olan önermelerin, nesnel olarak doğru olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklıyız.
2. Ahlâki bazı önermeler, bazı gözlemlerimizi en iyi şekilde açıklayan açıklamaların parçasıdır.
3. Bazı ahlâki önermelerin nesnel olarak doğru olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklıyız.

Doko, ilk öncülün bilimle bağlantısını kuruyor. Bilimde gözlemlerimizi en iyi şekilde açıklayan önermelerin doğru olduğu kabul edilir(Örneğin evrim teorisi). Bu tarz bir kabulün din felsefesine uygulanıp uygulanamayacağı konusunda aşağıda tartışma yapacağız(Eleştirel Akılcılık bölümünde). Enis Doko ikinci öncüle örnek olarak Hitler’i ve 18-19. yüzyılda Kuzey Amerika’da ortaya çıkan kölelik karşıtlığını örnek vermektedir. Tarihi olaylar hakkında, incelendiğinde, ahlâki iyilik ve kötülük bakımından çoğumuzun benzeri



görüşlere sahip olacağını söylemektedir. Bu argümana karşı şu tarz eleştiriler getirilebilir: Bir kere Enis Doko argümanın ontolojisiyle ilgileniyorken buradaki argümanında öncülleri insanlardan hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Neden benzeri ahlâki görüşlere sahip olduğumuza dair biyolojik ve sosyolojik kanıtlar da verilebilir. Bu durumda ortak bir ahlaki çerçeve var olsa bile nesnel ahlâki değerler yoktur denilebilir. Nesnel ahlâki değerlerin varlığı ile ilgili gözlemimiz, onların aşkın varlığını varsaymayan alternatif açıklamalarla da birebir uyum gösterebilir. Sezgiler argümanını ise şöyle formüle edebiliriz:

1. Aksi yönde bir kanıt olmadığı sürece, sezgisel olarak açık olan önermelerin nesnel olarak doğru olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklıyız.
2. Bazı ahlâki yargılar, sezgisel olarak açık önermedirler.
3. Aksi yönde bir kanıt olmadığı sürece, bazı ahlâki yargıların nesnel olarak doğru olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklıyız.

Doko burada ilk önce kavanozdaki beyin örneğini sunuyor. Buna göre, bizler aslında şu anda yaşadığımız şeyleri gerçekten yaşamıyor olabiliriz; aslında bir kavanozun içinde olan beynimize sinyaller veriliyor ve şu anda yaşadığımızı hissettiğimiz şeyleri gerçekten yaşıyormuş gibi algılıyor olabiliriz, değil mi? Sonuçta bunun aleyhine dair bir kanıtımız yok. İşte Doko burada sezgilerin devreye girdiğini söylüyor. Kavanozdaki beyin görüşünü reddetmemizin nedeni, sezgilerimizle çelişiyor olması. Buna dair bir kanıtımız olmadığı için ve sezgilerimizle bu durum pek de uyuşmadığı için beynimizin bir kavanozda olmadığını, şu anda gerçekten yaşıyor olduğumuzu düşünüyoruz. Bu argümana karşı şu tarz bir eleştiri getirilebilir: İnsanların enest ilişki, evlilik dışı ilişki gibi konularda farklı sezgileri vardır. O halde hangi sezginin doğru olduğunu söyleyebiliriz? Ayrıca, dış dünya ile ilgili sezgilerimizin doğru çıkmasıyla ahlâki sezgilerimizin

doğru çıkmasının ihtimalini eşit görmek mümkün değil gibi duruyor. Dünya'nın düz olduğuna dair görüşümüz de sezgiler yoluyla savunuluyordu. Ama ğrendiklerimizin ardından bunun doğru olmadığını “sezgilerimize rağmen” savunmaya başladık. Peki, teizm sezgisel olarak bize iyi gibi gözüken şeyler üstüne mi kurulmuştur? Mesela pek çok ateist cehennemın mutlak iyi bir varlıkla bir tür çelişki içinde olduğunu söyler. Sonsuz işkencenin iyi olduğuna dair sezgilerde hemfikir miyiz? Belli ki ahlâki görüşlerimiz -en azından- tamamen sezgiye dayanmaz. Eğer tamamen sezgiye dayanıyor olsaydı, mesela cehennemın ahlâken iyi olduğuna dair felsefede birçok teodise sunulmaya alışılmazdı.

Bunlarla birlikte Enis Doko, toplumlarda farklı ahlâki uygulamaların olmasının ahlâkın nesnel belirli yönlerinin olmadığını göstermediğine değinmiştir ve ahlâkın temellendirilmesinin evrimle yapılamayacağını da savunmuştur. O şunu söylemektedir:

*Çeşitli ahlâki önermelerin değeri ontolojik inanlarımızla yakından bağlantılıdır. Farklı zamanlardaki toplumların bazı ahlâki doğrular üstünde anlaşmamalarının en önemli sebebi bu bağımlılıktır. (...) rnek olarak, insan kurban eden çoğu kabile insan öldürmenin ahlâki olarak doğru bir şey olduğunu düşündüğü için insan kurban etmeyi haklı görüyor değildir. Tam tersine, bu kabilelerin insan kurban etmesine sebep olan inanç; bu eylemleriyle, binlerce insanın hayatını kızgın tanrılardan kurtaracakları olmuştur. Bu kabileler bu tanrılara inanmayı bıraktıklarında, yani ontolojik görüşleri değiştiğinde, insan kurban etmeyi de bırakmışlardır. Ahlâki anlaşmazlıkların arkasındaki bir diğer neden ise bazı ahlâki sorunların, cevap verilemeyecek kadar belirsiz tanımlanmış olmaları ya da elimizde cevap için yeteri kadar bilgi olmamasıdır. (...) Sonuç olarak, anlaşmazlıklar sadece ahlâk alanında değil fizik, matematik, felsefe ve mantık gibi diğer disiplinlerde de açığa çıkmaktadır. Bu anlaşmazlıkların*

*matematikselsel, fizikselsel, felsefi ve mantıksalsel önermelerin görece olduğunu gösterdiği iddia edilmemektedir. Bu yüzden, bahsedilen anlaşmazlıkların ahlâki önermelerin de görece olduğunu gösterdiğini iddia edemeyiz.[22]*

Doko evrim konusundaysa, evrimin sadece ahlâkın nereden geldiğini fakat neden ahlâklı olunması gerektiğini açıklamadığını söylemektedir. Örneğin, ahlâkın evrimsel olarak geliştiği söylenebilir. Fakat bu durum, “neden ahlâklı olmalıyız” sorusunun cevabını vermemektedir. Direkt olarak evrimden hareketle ahlâki doğruların çıkarılması *kökenselsel hata* olarak anılan safsatanın içine girmektedir. Ve son olarak *Euthyphro İkilemi*’ne değinelim. Platon, Euthyphro diyalogunda, Sokrates’in ağzından Euthyphro’ya şu soruyu sorar:

*Bir şey bizzat kutsal olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevilen bir şey olduğu için mi o şey kutsal sayılır?*

Bu bağlamda kimi ateistler de şu soruyu sorar: “Ahlâki davranışlar Tanrı tarafından emredildiği için mi ahlâkidir, yoksa ahlâki olduğu için mi Tanrı tarafından emredilir?” Eğer ilki savunulursa iyilik konusunda bir keyfiliğe gidilmiş olunacaktır; bu da argümanın beşinci öncülünü geçersiz kılacaktır(Enis Doko, bu durum kabul edilse dahi beşinci öncülle çelişki içermediğine inanır. Der ki: “Teistlere göre Tanrı fizik yasalarını da yaratmıştır, bundan hareketle fizik yasalarının keyfi, nesnel olmayan önermeler olduklarını söyleyebilir miyiz? Söyleyemeyiz, aynı şey ahlak için de geçerlidir.”). İkincisi savunulursa da ahlâki iyilik Tanrı’dan bağımsız bir hal alacaktır; bu da aksiyolojik argümanın ikinci öncülünü hatalı kılacaktır. Fakat birçoğu teistin kabul ettiğine göre Euthyphro İkilemi sahte bir ikilemdir (pseudo

dilemma), çünkü üçüncü bir seçenek daha vardır. Çünkü onlara göre iyilik ne Tanrı'dan bağımsız bir şeydir ne de Tanrı ahlâk standartlarını keyfi bir biçimde koyar. Ahlâki iyilik Tanrı'nın doğasının bir parçasıdır. Fakat ateistler "İyilik, Tanrı'nın bir sıfatıdır – O'nun doğasının bir parçasıdır" fikrine karşın yine Euthyphro İkilemi gibi bir fikri savunulabilir. Buna göre, "Tanrı'nın doğası, Tanrı nasılsa öyle olduğu için mi iyidir; yoksa dışsal bir ölçütle örtüştüğü için mi iyidir?" denilebilir. Fakat ahlâkın Tanrı'nın doğasının bir parçası olduğunu söyleyen görüşe karşı bunu söylemek, "Bir üçgen, üçgen olduğu için mi üç kenara sahiptir yoksa üç kenarlı olduğu için mi üçgendir?" gibi bir şey söylemeye benzeyecektir. Bu da çok açıktır ki anlamsız bir söylemdir. Çünkü, Tanrı'nın doğası malum ahlâki iyilikleri barındırmak dışında başka bir şekilde olamazdı ki (her nasıl bir üçgen, üç kenardan farklı bir kenara sahip olamıyorsa) bu soru anlamlı olsun. Fakat, "İyi, Tanrı'nın doğasında zorunlu olarak bulunur" demekle "Tanrı'nın doğasında bulunan her şey zorunlu olarak iyidir." demek arasında dağlar kadar fark var gibi duruyor. Çünkü, birinde Tanrı'nın ahlâki özelliklerinin mantıksal olarak belirli bir şekilde olacağı savunulurken diğerinde Tanrı'nın kendi istediği şeylerin zorunlu olarak iyi olduğu savunulur.

## **E) BAZI KÜÇÜK KANITLAR**

Üstteki genel başlıklar dışında bir de küçük kanıtlar diye adlandırabileceğimiz, pek savunulmayan yahut göz ardı edilmiş olan kanıtlar da vardır. Birkaç tanesinden örnek vermek gerekirse:

**a) Pascal'ın Kumarı/Bahisi:** Pascal, dinin akılla kanıtlanamayacağını düşünen bir fideistti (Bir sonraki bölümde fideizmden bahsedeceğiz). Bunun yanı sıra kendisinin dini bir duygu hissettiğini ve bu nedenle dine inandığını söylemekteydi. Fakat kendisi gibi dini duygular

hissetmeyenlerin de olduğunu bilmekteydi. Ya da bir şeyler hissetse de agnostik kalmayı tercih edenlerin olduğunu da bilmekteydi. Bu argümana göre biz insanlar, Tanrı'nın varlığını bilme konusunda bir kumarcıya benzeriz. Kumar oynayan birisi -hile yapmadığını varsayarsak- kazanıp kazanmayacağına dair bilgi sahibi değildir; ancak tahmin yürütebilir. Bu tahmini yürütürken de kendi yararına olan tahminler yürütmesi elbette beklenecek şeydir. Pascal tam da bu konuyu ele alır ve Tanrı'nın var olduğunu düşünmenin daha mantıklı bir bahis olduğunu iddia eder. Argümanı şöyle formüle edebiliriz:

1. Tanrı'nın var olma ve olmama olasılığı eşittir.
2. O halde bu iki görüş arasından hangisi bizler için daha yararlıysa o seçilmelidir. Eğer ki ateist olursak, ibadetler için zaman harcamayacak ve belirli dini kurallara uymayarak zaman harcamayacağız. Bu, ateist olmanın olumlu yanısıdır. Fakat ateist olmanın olumlu yanı, -eğer teizm doğruysa- ebedi cehennemde yanacağız ve muhtemelen dünyada hiç çekemeyeceğimiz kadar acı çekeceğiz. Bunun aksine teist olursak, ebedi cennetle ödüllendirilecek ve dünyada tadamayacağımız kadar zevk tadacağız. Fakat teizmin olumsuz yanı, ibadetlere ve belirli dini kurallara zaman harcamak olacaktır. Bu iki olasılık karşılaştırıldığında teizmi seçmek pragmatik açıdan daha mantıklı olacaktır.
3. O halde Tanrı'nın varlığına inanılmalıdır.

Bu argümanın problemi, çok rahat bir şekilde anlayacağınız üzere, samimi olmayan bir imanın çoğu din açısından geçersiz olmasıdır. Hristiyanlara göre de, Yahudilere göre de, Müslümanlara göre de bu şekilde bir "kumarla" temellendirilmiş ve dini bir bağlılık hissetmeyen bir "iman", Tanrı için geçersiz olacaktır. Çünkü Tanrı'nın amacı insanların ona sevgiyle ve içten bir şekilde bağlı olmasıdır. Dolayısıyla, samimi bir iman olmadığı için bu şekilde teizmi seçmek pek iyi

bir seçim olmayacaktır. Ve hangi din üzerine böylesi bir bahisin yapılacağı da ayrı bir tartışma konusudur.

**b) Çoğunluktan Yola Çıkan Argüman:** Argüman şöyle formüle edilebilir:

1. Eğer insanların çoğunun inandığı şeyler çok irrasyonel değilse muhtemelen doğrudur.
2. İnsanların çoğu Tanrı'ya inanır.
3. Sadece bu veriye baksak dahi Tanrı'nın var olduğunu düşünmek daha mantıklı bir hâl alır.

Bu argümanın problemi de gayet net bir şekilde anlaşılmaktadır. Çoğunluğun bilgisi örneğin hayatta kalma konusunda işe yarayabilir. Fakat Tanrı'nın irdelenmesi çok daha karmaşık, entelektüel bir uğraştır. Çoğunluk, Tanrı'nın irdelenmesi konusunda yeterli bilgiye sahip değildir. Bu yüzden çoğunluğun bilgisine başvurmak pek de tutarlı gözükmemektedir. Örneğin kuantum fiziğinde nasıl ki uzmanlarının fikirlerini alıyorsak, din konusunda da teoloji ve din felsefesi gibi alanlarda çalışma yürüten insanlardan bilgi alınmalıdır.

**c) C. S. Lewis'in ve Caner Taslaman'ın Arzu Argümanı:** C. S. Lewis'in argümanı şöyle formüle edilebilir:

1. Bir şeye arzumuz varsa o şeyin nesnesi de vardır. (Yiyecek, cinsel ilişki, oyun vb.)
2. Dünya'daki şeylerle tatmin edemeyeceğimiz arzularımız vardır.
3. O halde bu Dünya dışında, söz konusu arzuların tatmin edileceği başka bir yer vardır.

Caner Taslaman'ın argümanı ise şöyle formüle edilebilir:

1. Altı temel arzumuzun hepsi de tatmin olmak için Allah'ın var olmasını gerektirir. (Bu arzular şunlardır: Yaşam arzusu, korkuların giderilmesi arzusu, mutluluk arzusu, gaye arzusu, adalet arzusu, şüpheden uzak bilgi edinme arzusu, başkaları tarafından iyi davranılma arzusu.)
2. Birbirinden bağımsız olan bu temel arzularımızın hepsinin Allah'ın varlığını gerektiriyor olması açıklanması gereken bir şeydir.
3. Bu arzuların varlığı konusunda en iyi açıklama Allah'ın gerçekten var olduğu olacaktır.
4. O halde Allah'ın var olduğu, var olmadığından daha muhtemeldir.

Bu iki argümanın da hemen hemen ortak problemleri bulunmaktadır. Lewis'in argümanına bakarsak; yiyecek ve cinsel ilişki gibi arzularımızın olmasının nedeni, zaten bunların nesnesi olduğu için bunlara karşı evrimsel bir arzumuzun meydana gelmesi olabilir. Tanrı ile ve dinle ilgili arzular evrimsel açıdan yarar sağlayabilecek türden arzulardır. Örneğin bir insan çok boşluğa düştüğünde bu tür arzulara sarılarak psikolojisini yerine getirebilir. Bu tip arzularımızın olması direkt olarak Tanrı'yı kanıtlayamaz anladığınız üzere. Doğa, kusurlu olduğu için de bu tip arzularımızın karşılıksız kalması olağanüstü bir şey değildir.

Caner Taslaman'ın argümanına bakarsak; Allah diye bir varlık olmasa da öyle bir varlığın var olduğunu düşünürsek, öyle bir varlık zaten her türlü isteğimizin karşılığı olacaktır. Dolayısıyla Allah'ın bu arzulara bir şekilde karşılık vermesinin gayet mantıklı olması olağanüstü bir şey değildir. "Peki Allah yoksa bu tip arzulara neden sahibiz?" gibi bir soruya da Lewis'in argümanına daha demin cevap verdiğimiz bir

şekilde cevap verebiliriz.

**d) Dereceden Yola Çıkan Argüman:** Argüman şöyle formüle edilebilir:

1. Şeyler, mükemmellikte daha az olmak ya da fazla olmak gibi derecelere sahiptir.
2. Eğer ki şeyler birbirinden daha fazla mükemmel ya da daha az mükemmel olabiliyorsa onları karşılaştırabileceğimiz en mükemmel varlık var olmalıdır.
3. Bu varlık Tanrı'dır.

Bu argümanın problemi ise şudur: 0 karşılaştırma yaptığımız şeyin en mükemmeli niye var olmak zorunda olsun ki? Örneğin bir ideal olarak var olabilir ama gerçekte bir karşılığının var olması gibi bir zorunluluk beklenemez. Ve, bir şeyin daha az veya daha çok seviyelerinin olması neden o şeyin maksimal sahipliğini gerektirsin? Mesela en kötü kokan çorap dediğimizde, en kötü kokulu bir çoraba dair herhangi bir maksimal sahiplik var mıdır? Açıkçası argüman bunlara güzel bir açıklama getirememektedir.

## **G) DEĞERLENDİRME SORULARI**

1. Ontolojik kanıt hakkında bilgi verir misiniz, tarihte ne tür sunumları yapılmış ve ne noktalarda eleştiri almış? Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?
2. Teleolojik argümanların amacı nedir, teleolojik argümanlardan örnekler verir misiniz?
3. Kozmolojik argümanlar sizce güçlü müdür? Kozmolojik argümanlar konusunda bilgi verebilir misiniz?
4. Ahlaki kanıt nedir? Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?



5. “Bazı Küçük Kanıtlar” başlığında ele aldığımız argümanlar hakkında ne düşünüyorsunuz? Sizce bu argümanlar daha makul bir biçimde yenilenebilir mi?

## 5) TANRI'NIN FAALİYETİ

### A) MUCİZE

Mucize terimi günlük hayatta farklı farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Mesela bir kimse küçüklüğünde çok çirkinken büyüyünce yakışıklı/güzel olursa bunun bir mucize olduğu söylenebilir. Bir iş görüşmesinde işe alınacağınıza dair hiçbir beklentiniz yokken birden işe alındığınıza dair haber gelirse bu mucize olarak adlandırılabilir. Yani günlük hayatta, *beklenmedik şekilde gerçekleşen* olayları tanımlamak için mucize terimi kullanılabilir. Bu terim dini anlamda da kullanılmaktadır. Mucizelerin Tanrı'nın bir fiili olduğu konusunda çoğu teist hemfikirdir. Mucize olayları “Tanrı'nın doğrudan fiileri” adı altında ele alınmaktadır (Yani Tanrı mucizevi olayı doğrudan müdahale etmektedir ve o olayın mucize bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktadır). Tabii üstte açıkladığımız ve günlük hayatta mucize diye adlandırdığımız olaylar dini anlamda bir mucizeyi ifade etmezler. Tanrı'nın hangi tip doğrudan fiillerinin mucize diye adlandırılacağı ise tartışma konusu olmuştur. David Hume'dan bu yana tabiat kanunlarını ihlal eden bir olayın Tanrı tarafından gerçekleştirilmesinin mucize diye tanımlanması popülerleşmiştir.[25] Bunun yanısıra birçok teist mucize teriminin yalnızca “hiçbir doğa olayıyla açıklayamayacağımız durumlar” şeklinde sınırlandırılmaması gerektiğini düşünür. Örneğin Holland şu örneği verir:

*Oyuncak arabasını süren bir çocuk, evinin yakınından geçen ve etrafı çevrilmemiş olan bir tren yolu geçidine sapar ve arabasının tekerleği raylara sıkışıp kalır. Tam bu sırada bir tren gelmektedir. Aynı zamanda raydaki bir viraj da*

*makinistin karşılaşılabileceği bir engelden sıyrılmasını imkânsız kılacaktır. Çocuk ise arabanın tekerleğine dalmıştır ve ne treni fark etmektedir ne de kendisinin dikkatini çekmeye çalışan annesini fark etmektedir. Belirli bir hızda giden trenin virajdan dönünce çocuğu ezmemesi imkânsızdır çünkü fren yapsa da o mesafe durmasına yetmeyecektir(Ve çocuk tamamen arabanın tekerleğine dalmıştır). Fakat her ne kadar makinist bayılmış olsa da ve trenin o kısa mesafede durması imkânsız olsa da tren durmuştur.*

Bu bağlamda görüyoruz ki her nasıl bu örnekte hiçbir doğa olayı ihlal edilmemiş olsa da (Bir çocuk tren rayında oynayabilir, bir makinist bayılabilir vs.) -bu olayın bizzat Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini kabul edersek- bu durum bir mucizedir. Her ne kadar Tanrı'nın bir mucize olayında tam o anda olaya müdahale ettiği düşünülse de, Robert Adams'ın da dediği üzere, Tanrı mucizeleri daha önceden doğa yasalarına işlemiş olabilir(Mesela üstteki tren örneğinden yola çıkarsak şöyle diyebiliriz: Tanrı, T zamanında K hızındaki bir trenin T zamanında M metre önünde bir oyuncak araba tekerleğiyle uğraşan Y yaşında bir çocuk varsa o trenin makinisti bayılır ve tren -her ne kadar durması imkânsıza yakın olsa da- durur, şeklinde daha evreni yaratırken bir tür belirleme yapmış olabilir.).[26]

Mucizeler hakkında farklı farklı sorular sorulabilir: Tanrı'nın yeryüzündeki işlere müdahale etmesi mümkün müdür? Tanrı'nın kimi olaylarda doğa kanunlarını ihlal ettiği söyleniyorsa(Ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması, Hz. Meryem'in cinsel ilişkiye girmeden hamile kalması, Hz. İsa'nın çamurdan kuş yapıp onu canlandırması, Hz. Musa'nın denizi ortadan ikiye yarması vs.), bu tür olayların gerçekleşmesi mümkün müdür? Bir insan hangi şartlar altında bazı sıradışı olayların -mucizevi

şekilde anlatıldığı gibi- gerçekleştiğini savunabilir? Bir insan hangi şartlar altında bir olayın *tabii* (*doğal*) bir açıklamasının olmadığını kabul etmelidir? Bir insan hangi şartlar altında Tanrı'nın belirli bir hadiseye doğrudan sebep olduğunu makul olarak öne sürebilir?

Antony Flew'a göre, bildiğimiz doğa yasaları bizleri meşru bir şekilde; örneğin topraktan bir kuşun canlanmayacağına, bir kimsenin asasını yere vurarak denizi ortadan ikiye bölemeyeceğine inanmaya sevk etmektedir. Böyle şeyler gerçekleşmediği bizzat bizler tarafından sezgilerimizle günbegün doğrulanır. Ayrıca, doğa yasalarıyla çelişen bu mucizevi olaylar sadece bazı kişisel aktarımlara dayanmaktadır. Öte yandan Flew, tarihte bu tür olayların Peygamberler tarafından gerçekleştirildiğine (yani Tanrı aracılığıyla bu tür mucizelerin Peygamberler tarafından gerçekleştirildiğine) inanmamızın, aksine olacak olan inancımızdan daha fazla kanıta sahip olmadığımızı söyler. Bu bakımdan, en doğru karar mucizeler açısından agnostik kalmak gibi durmaktadır. Fakat bu durumda Flew'a gelebilecek eleştiri açıktır: Flew, hangi hakla bilimin kanunlarını tarihsel birtakım olaylara uygulayabiliyor? Mesela doğa-dışı etkenleri ne yapacağız, bunlar en başından reddedilmiyor mu? Fakat reddedilmesi için de sağlam bir kanıt verilmiyor. Birçok teist bu tür olayların gerçekleştiğini, bu olayların gerçekten gerçekleştiği üzerinden kanıtlamaz. İnanışları kitabın Tanrı'dan geldiğine dair birtakım kanıtlar sunarlar ve bu olayların Tanrı tarafından gerçekleştirildiğine inanmamızın mantıklı olduğunu söylerler. Aslına bakılırsa Flew da mucizelerden hareketle kendi görüşünü kanıtlamaya çalışanlara karşı çıkmıştır. Bu açıdan bakarsak Flew'un eleştirisi haklı olabilir.

Bazılarına göre mucizeler, doğa yasalarının Tanrı tarafından

ihlal edilmesiyle olur. Tanrı, mucizevi olaya o anda bizzat kendisi müdahale eder. O halde, bir mucizenin hiçbir tabii açıklamasının bulunamadığını meşru bir şekilde iddia edebilir miyiz sorusu, bir bakıma bir olayın Tanrı'nın doğrudan fiili olduğunu meşru bir şekilde iddia edebilir miyiz sorusuna dayanmaktadır. Kimilerine göre bilim çok değişkenlik göstermektedir ve aslında "Bilimle çelişiyor." dediğimiz mucizelerin, ileriki bir tarihte, bilimle çelişmediği ortaya çıkabilir(Ki çelişmediği de iddia edilebilir. Bilim ile mucizelerin alanının farklı olduğu savunulabilir.). Örneğin Newton'dan sonra insanların çok büyük çoğunluğu deterministik bir evren anlayışını benimsemişti. Fakat 20. yüzyılda kuantum fiziği ile birlikte indeterministik görüş oldukça yaygınlaştı. Bu durumda, "mucize" dediğimiz şeyler aslında bilimin yasalarından çıkarılabilir fakat bilim henüz bu tür bir keşfi yapmamıştır. Bu konuya Swinburne ve Boden gibi filozoflar, iki seçenek olduğundan bahsederek cevap verirler; ya ilgili mucizevi olaylarla doğa yasalarının uyumu için bilimin yeni kanunlar bulması ya da şu anki kanunlarımızın yeterli olduğunu kabul edip mucize olaylarının hiçbir zaman kanıtlanamayacağını iddia etmek. Burada ikincisinden kasıt, mucizenin zaten bilimle alakasının olmadığıdır. Sonuçta mucize, doğa yasalarını ihlal etmek ise bilimin mucizeleri açıklaması gerektiği makul bir şekilde savunulamaz. Ve, bilimin açıklayamadığı her şey de kestirip atılamayacağından dolayı makul bir eleştiri getirilemez. Bu arada, Swinburne ve Boden her ne kadar iki seçenekten bahsetse de üçüncü bir seçenek daha var gibi durmaktadır; söz konusu mucizevi olayla bilimi bağdaştırmak için yeni kanunlar ararken bilimin şu anki kanunlarının işlevsel yeterliliğini kabul etmeye devam etmek.

Bu tür tartışmalar bizi yeni bir soruya götürmektedir: Tanrı'nın yeryüzündeki işlere müdahale ettiğini ispat etme ölçütümüz nedir? Örneğin bir adamın kolları kopmuş olsun. Dünyada da belirli toplumlar bir araya gelmiş ve bu adam

için dua etmiş olsunlar. Ve birden bu adamın kolları mucizevi bir şekilde yerine gelmiş olsun. Bu durumda olaya Tanrı'nın müdahale ettiğini savunabilir miyiz? Grace Jantzen ve Robert Larmer gibi isimlere göre savunabiliriz. Fakat buna eleştiri olarak: Bu olayın Tanrı tarafından yapıldığını söylemenin zaten Tanrı'nın var olduğunu kabul etmek olacağını iddia edenler vardır. Fakat, bu aslında Tanrı'yı direkt olarak kabul etmek değildir. Bu akıl yürütme, böyle bir olayın ancak bir üst-yaratıcı tarafından gerçekleştirilebileceğine inanarak bir üst-yaratıcının varlığını kabul eder. Örneğin bu üst-yaratıcının hangi tanrı olduğu konusuna ise farklı argümanlarla bakılabilir. Sonuç olarak, sorulması gereken asıl soru şudur: Tanrı'nın belirli vakalardan -en azından kısmen-doğrudan sorumlu olduğu teistlerce meşru bir şekilde iddia edilebilir mi? Bu tartışma sürüp gitmektedir. En azından, bu konuda agnostik kalmanın; farklı konulardan hareketle Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun kanıtlanıp sonrasında bu konuda -diğer konulardan çıkardığımız sonuçlardan hareketle-(dolaylı yoldan) sonuca varmanın en mantıklı yol olduğunu iddia edenler de vardır.

## **B) DEĞERLENDİRME SORULARI**

1. Mucizenin tanımını nedir?
2. Mucizeye dair görüşler nedir?
3. Sizce mucizeler bugün de olmakta mıdır?
4. Peygamberlerin gerçekleştirdiği mucizelerin gerçek olduğu ne ölçüde savunulabilir?

## **6) TANRI'NIN ALEYHİNDE ARGÜMANLAR**

### **A) KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

Kötülük problemi şüphesiz ki çoğu ateistin önemli bir dayanak noktası olmuştur. Gerek akademik alanda gerekse halk nazarında

yediden yetmişte birçok kişi bu argümanı teizme karşı iyi bir silah olarak görmüştür. Eski Ahit'te Eyüp kitabın oldukça meşhurdur. Hikâyeye göre Eyüp (Eyyûb) kendisinin herhangi bir hatası sonucu olmayan kötülüklerle karşılaşmaktadır ve bunların hepsine sabretmektedir. Bunun sonucunda da Tanrı onu ödüllendirir. Kur'an-ı Kerim'de de Eyüp şöyle anlatılır(Sad Suresi 41-44):

*Kulumuz Eyyub'u da zikret. Vaktiyle o, "Rabbim! Bu dert/hastalık belimi büktü; halsiz-mecalsiz kaldım." diye yakarmıştı. Biz de ona, "Ayağınla yere vur; [şuraya kadar git], işte orada yıkanıp içmekle şifa bulacağın soğuk bir su var." diye karşılık verdik. Böylece katımızdan bir lütuf olmak üzere onu çoluk çocuğuna bağışladık ve nesline nesil kattık. Eyyub'un kıssası akliselim sahipleri için, öğüt ve ibret alınacak bir örnektir." [Ey eyyub!] Eline bir demet sap al da onunla vur; böylece yeminini bozmamış olursun!" dedik. Gerçek şu ki biz onun çok sabırlı bir kul olduğunu gördük. O ne güzel bir kuldu; her daim Allah'a sığınır; O'na yönelirdi.*

Kötülük problemini savunanlardan biri de Epikür olmuştur. Ona atfedilen görüş şu şekildedir:

*(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde güçsüzdür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötü niyetli bir Tanrı'dır. Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü istemiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?[27]*

Kötülükler ikiye ayrılır; ahlâki kötülük ve tabii (doğal) kötülük. Ahlâki kötülük, özgür insanların yaptıkları fiillerdeki kötülükleri içerir(Yalan söylemek, hırsızlık yapmak, tecavüz etmek vs.). Doğal kötülük ise ahlâki kötülükten bağımsız olarak gerçekleşen kötülükleri

içerir(Deprem, sakatlıklar vs.). Kötülük probleminin sunumu ise iki farklı şekilde olur; *mantıksal kötülük problemi* ve *delilci kötülük problemi*. Aslına bakarsanız yakın bir zamana kadar kötülük problemi adına sunulan çoğu görüş mantıksal kötülük problemi dediğimiz tarzdadır. Şimdi bu kötülük problemlerini inceleyelim:

#### a) Mantıksal kötülük problemi

Mantıksal kötülük problemini savunanalara göre Tanrı ile kötülüğün olması birbiriyle çelişkilidir. Çelişkili olan şeylerin gerçekleşmesini hayal bile edemeyiz(Örneğin üç kenarlı bir dörtgen, evli bir bekar vs.). Eğer kötülük varsa Tanrı'nın var olduğunu hayal dahi edemeyiz. John Mackie şöyle söylemektedir:

*Burada dinî inançların akli bir destekten mahrum olduğu değil, bundan da öte, onların gerçekten akla aykırı olduğu, temel teolojik öğretinin birçok parçasının birbiriyle tutarsız olduğu gösterilebilir.[28]*

Bu argüman şöyle formüle edilebilir:

1. Tanrı; kâdir-i mutlak (gücü her şeye yeten), âlim-i mutlak (her şeyi bilen) ve mutlak iyidir.
2. Tanrı kâdir-i mutlaksa kötülüğü yok edebilir.
3. Tanrı âlim-i mutlaksa kötülüğün olduğunu bilir.
4. Tanrı mutlak iyiyse kötülüğü yok etmek ister.
5. Tanrı -eğer bu üç sifata sahipse- kötülüğü yok etmelidir.
6. Kötülük vardır ve olması mantıksal olarak zorunlu değildir.
7. 0 halde, Tanrı yoktur.

Bu argüman -en başta da vurguladığımız gibi- Tanrı ile

kötülüğün mantıksal bir çelişki içinde olduğu görüşüne dayanır. O halde bu argümanı çürütmek için kötülük ile Tanrı'nın bir arada olduğu hayali bir senaryo dahi yetecektir. Çünkü, çelişkili olan hiçbir şeyin gerçekleşmesini hayal edemeyiz; eğer Tanrı ile kötülüğün bir arada olduğu hayali bir senaryo dahi kurulursa onların çelişkili olmadığı gösterilecektir. Nitekim Alvin Plantinga da bu yönde bir hayali senaryo kurmasıyla ve mantıksal kötülük problemini çürütmesiyle meşhurdur. Onun senaryosu *Özgür İrade Müdafaası (Free Will Defence)* adıyla anılmaktadır. Plantinga'nın da değindiği üzere, mantıksal kötülük problemine karşı sunulacak eleştirinin gerçekte karşılığı olan bir senaryo olması gerekmez. Hatta çok büyük olasılıkla gerçekte karşılığının olmadığını düşündüğümüz bir senaryo dahi yeterli olacaktır. Çünkü argümanın savunucuları Tanrı'nın mantıksal olarak mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Bizlerin müdafaa için kuracağı senaryo ise -her ne kadar saçma olsa dahi- eğer mümkünse, geçerli olacaktır. Plantinga'nın üstteki argümana cevabı kısaca şu şekildedir:

*Tanrı, özgür iradeye çok değer veriyor. Özgür iradenin var oluşu, zorunlu olarak kötülüğün var oluşunun imkânını ihtiva eder. Özgür olan varlıkların olduğu bir dünya, özgür olan varlıkların hiç olmadığı bir dünyadan daha iyidir. Eğer Tanrı özgür varlıklar yaratıyorsa, onların bütün yaptıklarını Tanrı kontrol edemez(onları zorlayamaz), aksi takdirde onlar özgür olmazlardı. Özgür olmamak aynı zamanda ahlaken iyi olma imkânını dışlar. Dolayısıyla, Tanrı kötülüğü yok etseydi, ahlaki iyiliği de yok etmiş olurdu. Bu nedenledir ki Dünya'da ahlaki kötülüklerin olmasına şaşırılmamız gerekmektedir.*

Fakat bu senaryo sadece ahlâki kötülükleri açıklamaktadır. Doğal kötülülere karşı ise Plantinga -kabaca- şunu söyler:

*Cinler, özgür iradeleriyle doğuştan gelen hastalıklara, olan*



*doğal afetlere vs. sebep olmaktadır. Yani, bizlerin doğal kötülük dediği şeyler de aslında cinlerin ahlâki kötülüklerdir.*

En başta belirttiğimiz hususa tekrar dikkat çekerek devam etmek istiyoruz: Elbette Plantinga da doğal kötülüklerin cinler tarafından yapıldığına inanmıyor. Fakat o burada Tanrı ile kötülüğün bir arada olduğu hayali bir senaryo kurup aralarında mantıksal bir çelişki olmadığını göstermeye çalışıyor. Şimdi devam edebiliriz... Plantinga'nın savunusuna karşı Mackie, *bağdaşırıcı-determinist* görüşten yola çıkarak "Tanrı neden insanları her zaman özgürce iyiyi seçecek şekilde yaratmadı?" diye sorar. Plantinga ise Mackie'nin bahsettiği durumun özgürlük diye tanımlanamayacağını savunur ve şöyle bir özgürlük tanımı yapar:

*Bir kişi F fiili bakımından Z zamanında özgürdür, ancak ve ancak hiçbir nedensel kanun ve önceden mevcut olan hiçbir şart onun F'yi Z'de yapmasını veya yapmaktan kaçmasını zorunlu kılmıyorsa.*

## **b) Delilci kötülük problemi**

Her ne kadar çoğu filozof Plantinga'nın mantıksal kötülük problemine karşı makul bir cevap verdiğini düşünse de yine de teizmin, kötülüklerin olmasıyla başının dertte olduğu savunulmuştur. Delilci kötülük probleminin daha çok ilgilendiği şey doğal kötülükler ve hayvanlara olan kötülüklerdir. Delilcilik problemini savunanlar, mantıksal olarak Tanrı ile kötülüğün çelişmediğini kabul ederler. Fakat buna rağmen teizm ile alemdeki bu kötülüklerin makul bir biçimde uyuşmadığını öne sürerler. Örneğin Wesley Salmon ihtimaliyet teorisine dayanarak bir delil argümanı kurmuştur

(hatta o bu tür bir teşebbüste bulunan ilk kişilerdendir).[29] Buna göre, kötülüklerin böylesine fazla olması Tanrı'nın var olduğunu düşünmemizi daha mantıksız kılmakta ve var olmadığını düşünmemizi daha mantıklı bir hale getirmektedir. Plantinga ise bu tarz bir argümanın dayanağının (yani ihtimaliyet teorisinin) sağlam olmadığından yola çıkarak bu tarz argümanın pek de makul olmadığını ileri sürmüştür.[30] Kaldı ki pek çok kişi Wesley'in görüşünü kabul etmemektedir. Fakat delilci kötülük probleminin daha güçlü savunulan bir tarzı vardır. Ateist din felsefecisi William Rowe, bu görüşü şöyle formüle etmiştir:

1. Kâdir-i mutlak (her şeye kudreti yeten), âlim-i mutlak (her şeyi bilen) bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya aynı derecede veya daha kötü bir kötülüğe müsaade etmeksizin engelleyebilecek olduğu şiddetli acı çekme örnekleri mevcuttur.
2. Daha büyük bir iyilik kaybedilmediği veya aynı derecede veya daha beter bir kötülüğe müsaade edilmediği müddetçe, kâdir-i mutlak (her şeye kudreti yeten), bütünüyle iyi bir varlık herhangi bir şiddetli acı çekme hadisesini engeller.
3. O halde, kâdir-i mutlak (her şeye kudreti yeten), âlim-i mutlak (her şeyi bilen) ve mutlak iyi bir varlık yoktur.[31]

Rowe bu konuda Bambi ve Sue örneklerini vermiştir: Bambi, yıldırımın çakması sonucunda çıkan bir orman yangınında acı çekerek ölen bir karaca yavrusu iken Sue ise annesinin sarhoş erkek arkadaşı tarafından taciz edilerek ölünceye kadar dövülen beş yaşındaki bir kızdır. Filozoflar, Rowe'un argümanının ilk öncülünün eleştirilmesiyle argümanın yıkılacağını savunmuşlardır. İlk öncüle göre amacı olmayan kötülükler vardır. Teistler ise bunu cevaplama konusunda, kötülüğün ne tür bir amaca hizmet ettiğini bilebileceğimizi savunanlar ve olaya şüpheli yaklaşım ile yaklaşanlar olarak

ikiye bölünmüşlerdir. Kötülüğün ne tür bir amaca hizmet ettiğini bilebileceğimizi savunanlar, Yunanca tanrı (theo) ile adâlet (dike) kelimesinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş *ilahî adâlet savunması/tanrı savunması* (theodicy) dediğimiz (ki Türkçe’de de kimi zaman teodise diye anılmaktadır) savunuyu yapmaktadırlar.[32]

Şüpheli bakış açısının olduğunu söylemiştik; bu görüş de Şüpheli Teizm Müdafaası (Skeptical Theist Defense) diye adlandırılmaktadır. Şüpheli teistler teodise sunmazlar. Ateistlerin “amacı olmayan kötülüklerin” var olduğunu savunmalarını gerektiren bilgi zeminini (epistemic ground) sorgulayarak bir müdafa geliştirirler. Stephen Wkystra, William Alston, Michael Bergmann gibi isimler bu görüşü desteklemişlerdir. Örneğin Wkystra, “kimi kötülükleri gerekçelendirebilecek iyilikler görünmüyor” görüşünden “o türden iyilikler yoktur” sonucuna varılamayacağını söylüyor. Bununla kalmıyor, bizlerin kötülüklerin amacını sorgulamasının pek de tutarlı olmadığını savunuyor. Wkystra, amaçsız gibi gördüğümüz kötülüklerin bizim bilmediğimiz fakat Tanrı’nın bildiği daha büyük bir iyiliğe hizmet edebileceğini ve bizlerin kısıtlı bilgisinden yola çıkarak “Kimi kötülükler amaçsızdır.” gibi büyük bir iddiayı atmamız gerektiğini savunuyor. Rowe’un buna cevabı *iyi ebeveyn* adıyla anılmaktadır. Örneğin bir çocuk aşı yaptıracaktır. Bu onun için çok büyük bir iyiliktir fakat kimi bilgilerin farkına varamadığı için çocuk o aşığı olmak istemez. Ama çocuğun yararına olduğunu bildikleri için ebeveynleri, çocuğun aşı olmasını ister. Her ne kadar çocuk kendisi için iyi olan şeyin bu olduğunun farkına varmasa ama ebeveynleri bu bilgiye sahip olsa da ebeveynler hep bir şekilde o çocuğun yanında olmaya; bunun iyi bir şey olduğunu anlatmaya, onu rahatlatmaya, mutlu olacağı şeylerle eğlendirmeye vs. çalışır. Oysa ki Tanrı (varsa bile) hiç yokmuş gibi davranmaktadır, bâtındır(Gizlidir). Bu durumda, “Bilemeyiz.” demek sanki bir

tür cevap arayışından kaçmak demek değil midir? İşte Rowe'a göre tam da bu nedenle bu konuda ateizm daha makul bir seçenektir.

Teodise sunmayı kabul edenlere gelirsek, öncelikle, teodiselerin nasıl olması gerektiğine dair birçok tartışma vardır. Bizler tüm bu tartışmaları burada ele alamayız. Dolayısıyla, var olan teodiselerden kısa kısa bahsedeceğiz. Şunu da hatırlatmanın faydası var; tüm teodiseler ayrı ayrı savunulmak zorunda değildir. Bir teist, birkaç teodiseyi birleştirerek daha güçlü bir teori ortaya koyabilir. Bahsedebileceğimiz birkaç teodise şu şekildedir:

1. Argüman, tutarlı durmaktadır(Sonuç, öncüllerden çıkmaktadır). Fakat biz delilci kötülük problemine karşı da özgür irade savunusu yapabiliriz(Bu savunu sadece indeterminist olanlar için geçerli olabilir). Hatta bunu direkt şöyle formüle edelim:

1. Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlâki olarak kusursuz olandır.
2. Eğer Tanrı ahlâki olarak kusursuzsa, belirli bir ölçüde kötülüğe izin vermeden iyiliğin ortaya çıkarılması imkânsız olacaktır, dolayısıyla Tanrı bu kötülüğü yok etmek istemeyecektir.
3. Özgür iradeli varlıkların yaratılması büyük bir iyiliktir (ya da iyiliklerin bir önkoşuludur).
4. Kötülüğün varlığına izin vermeden özgür iradesi olmayan bir varlık yaratmak imkânsızdır.

Tanrı'nın kötülüğü, iyiliği yapamadığı için yapmayan varlıklar yaratması çok da ilginç değildir. Fakat, durum özgür iradeli bir varlık yaratmaya gelince değişmektedir. Özgür iradenin olması için çok açıktır ki kötülüğün de iyiliğin de olması gerekir. Eğer sadece iyilik olsaydı bu hem imtihanla

çelişirdi, hem de kısıtlı bir “özgür irade” olurdu. Tanrı, imtihan etmek amacıyla özgür iradeli varlıklar yaratmışsa çok açıktır ki iyilikle birlikte (mantıksal açıdan) zorunlu olarak kötülük de olmalıdır. Dolayısıyla deneyimlediğimiz bu kötülükler, normal bir durumdur. Eğer Tanrı'nın “4 kareli bir üçgen” gibi mantıkla çelişen şeyler yapamayacağını düşünüyorsak, imtihan edilecek özgür iradeli varlıkların yaratılmasıyla kötülüğün olmaması hakkında da hemen hemen aynı şeyi düşünebiliriz. Dolayısıyla, özgür irade varsa ve imtihan varsa kötülüğün de olması zorunludur. Fakat kötülük burada iyiliklere de sebebiyet verebileceği için ve iyilik tek başına da seçilebileceği için Tanrı ile bu durum bir çelişki içine girmez. Eğer Tanrı, sadece ve sadece kötülüğü yaratmış olsaydı işte o zaman ahlâki bakımdan iyi olması konusunda bir çelişki meydana gelebilirdi. Fakat durum böyle değildir.

2. Delilci kötülük problemine karşı cevap vermek için iyiliklerin kötülüklerden daha fazla olduğunu göstermemiz yeterli olacaktır gibi duruyor. Tanrı'nın, iyiliğin kötülükten daha fazla olduğu evrenleri yaratması – iyilik olduğundan (ve kötülükten daha fazla olduğundan) dolayı sorun yaratmamaktadır gibi duruyor. Tanrı'nın iyi bir şeyler yaratması, hiçbir şey yaratmadan durmasından daha makul gibi duruyor. Belirteceğimiz şu anki teodise de buna dayanmaktadır: Evrende iyilikler kötülüklerden daha fazladır ve Tanrı'nın iyiliğin kötülükten fazla olduğu herhangi bir dünyayı yaratmasında hiçbir sorun yoktur. Hırsızlık yapanlar hırsızlık yapmayanlardan çok daha azdır, tecavüz edenler tecavüz etmeyenlerden çok daha azdır, insanları öldürenler öldürmeyenlerden çok daha azdır gibi örnekler verilebilir. Bu teodiseye benzer olan diğer bir teodise de Tanrı'nın, iyiliğin kötülükten fazla olduğu her türlü evreni yarattığını söylemektedir. İyilik mi kötülükten fazla yoksa tam tersi mi sorusu tartışıldıktan sonra (bu soruya duygusal olarak bakılmamalıdır) sorulacak diğer bir soru şu olacaktır;

Tanrı'nın, iyiliğin kötülükten fazla olduğu bir evreni yaratmasında bir sorun var mıdır? Bu sorunun cevabı muhtemelen "Hayır, bir sorun yoktur" şeklinde olacaktır. O halde bu teodisenin kabul edilmesi için kilit nokta, iyiliğin mi yoksa kötülüğün mü daha fazla olduğudur.

3. Kötülüğün olmasının amacı aslında daha büyük bir iyiliğe hizmet etmektir çünkü kötülükler bizlerde ruhani bir yükselme sağlar. Acı çekmek, iyiliği anlamlı hale getiren bir tezat sağlamaktadır. Birçoğumuzun hayatında kötülük hiç olmasa muhtemelen hayatı zaten zevksiz bulacağız ve hiçbir şeyin amacı kalmayacaktır(Hele bu hayatın bir imtihan olduğu düşünülürse). Kötülük, nefsimizi eğitmemiz için vardır ve aslında birçoğumuzun hayatına anlam katar. Kimilerimizin daha büyük bir iyiliğe gitmesine sebebiyet verir, işte Tanrı'nın "büyük planı" da budur. Kimi insanların daha büyük bir ahlâki iyiliğe gitmemesi ise kendi sorunlarıdır. Bizler insanların ne yaptığını değil, kötülüğün genel anlamdaki amacını konuşmaktayız. Kötülüğün amacı nefsimizi terbiye etmektedir ve gerek İslam'da gerekse Hristiyanlıkta iyilik öğütlenir – şefkatle yaklaşmak önerilir. Örneğin Fussilet Suresi'nin 34. ayeti ve Nahl Suresi'nin 126. ayeti şöyledir:

*[Ey Peygamber!] İyilikle kötülük asla bir olmaz. O halde sen kötülüğü en güzel şekilde sav; [sana reva görülen eza ve cefayı sabır ve tahammülle karşıla]. Böyle yaptığında bir de bakarsın ki sana dış bileyen kimse çok samimi bir dost oluvermiş.*

*[Ey Müminler!] Birine ceza vereceğiniz zaman, size yapılanın aynısıyla karşılık vermekle yetinin. Ama eğer aynıyla karşılık vermek yerine sabrederseniz, bilin ki sabrınız sizin için çok daha hayırlıdır.*

Matta 5:1-10'da ve Luka 6:27-34'te şöyle söylenir:

*İsa kalabalıkları görünce dağa çıktı. Oturunca öğrencileri yanına geldi. İsa konuşmaya başlayıp onlara şunları öğretti: "Ne mutlu ruhta yoksul olanlara! Çünkü Göklerin Egemenliği onlarındır. Ne mutlu yaslı olanlara! Çünkü onlar teselli edilecekler. Ne mutlu yumuşak huylu olanlara! Çünkü onlar yeryüzünü miras alacaklar. Ne mutlu doğruluğa acıkıp susayanlara! Çünkü onlar doyurulacaklar. Ne mutlu merhametli olanlara! Çünkü onlar merhamet bulacaklar. Ne mutlu yüreği temiz olanlara! Çünkü onlar Tanrı'yı görecekler. Ne mutlu barışı sağlayanlara! Çünkü onlara Tanrı oğulları denecek. Ne mutlu doğruluk uğruna zulüm görenlere! Çünkü Göklerin Egemenliği onlarındır.*

*Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lanet edenlere iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin. İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile kendilerini sevenleri severler. Size iyilik yapanlara iyilik yaparsanız, bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile öyle yaparlar.*

4. Cevap olarak şüpheli bir bakış açısı benimsenebilir. Eğer mantıksal kötülük problemi diye bir şey olmadığı kabul edildiyse Tanrı ile kötülük arasında herhangi bir sorun görülmesinin hiçbir dayanağı kalmayacaktır. Yani, Tanrı ile kötülük mantıksal olarak çelişmiyorsa Tanrı ile kötülüğün olması arasında hiçbir sorun yoktur; "Tanrı şu nedenle kötülüğe izin vermiştir" diye kendimize mantıklı gelen nedenler sunmaya da gerek yoktur. Çünkü Tanrı, bizim bilmediğimiz şeyleri bilmektedir ve belki akıl yürüterek bulamayacağımız bir sebepten ötürü kötülüğe izin vermiş olabilir. Yani bizlerin epistemik (bilgisel) zemini Tanrı'nın

neden buna izin verdiğini tam olarak bulmaya müsait değildir. Bu bağlamda, bir kimse tarafından -örneğin hiçbir teodise kabul edilmezse- “Tanrı’nın kötülüğü de yaratmasını gerekçelendirebilecek bir neden bulamadım” denilebilir fakat şüpheli bakış açısı buradan hareketle “0 zaman Tanrı’nın kötülüğe izin vermesinin bir amacı yoktur.” sonucunun çıkarılamayacağını söylüyor. Tanrı, bizim bilemeyeceğimiz veya henüz nedenini bulamadığımız bir nedenden ötürü kötülüğe de izin veriyor olabilir.

Biz insanların bilgisi sınırlı olduğu için bu konuyu(Örneğin Allah’ın neden kötülüğe izin verdiğini) tam olarak anlayamayabiliriz. Zaten, doğru anlamış olsak bile doğru anladığımızdan emin olamayız. Ancak Tanrı’nın neden kötülüğe izin verdiğine dair kendimizce mantıklı şeyler sunarız. Ayrıca unutulmamalıdır ki bizim algımıza mantıksız gelen bir şey doğru olabilir, mantıklı gelen bir şey de yanlış olabilir. Kendi algımızca “Tanrı şu nedenle kötülüğe izin veriyor” gibi şeyler söylemek çok da sağlam bir temele dayanıyor gibi gözükmemektedir. 0 nedenledir ki Tanrı ile kötülüğün mantıksal olarak çelişip çelişmediğine bakmak yeterli olacaktır. Kur’an’da Bakara Suresi’nin 30. ayetinde de Allah, meleklerle benzer bir cevap vermektedir:

*[Ey Peygamber!] Hani Rabb’in meleklerle, “Ben yeryüzünde akıl ve irade sahibi bir varlığa sorumluluk yükleyeceğim.” buyurdu. Melekler, “Orada fesat çıkaracak, kan dökecek bir varlığa mı sorumluluk yükleyeceksin?! Oysa biz seni sürekli övüp yüceltiyoruz [Hâl böyleyken biz görev ve sorumluluk üstlenmeye daha layık değil miyiz?!].” dediler. Bunun üzerine Allah, “Hayır! Ben sizin bilmediğiniz nice şeyler biliyorum.” buyurdu.*

Eğer ki mantıksal açıdan Tanrı ve kötülük arasında bir problem



yoksa, o halde “kötülük problemi” açısından Tanrı'nın varlığını riske atacak ve ateizmin bu konudaki görüşlerini daha makul çıkaracak bir durum yoktur. Tanrı'nın neden kötülüğe izin veriyor olduğu gibi konularda akıl yürütsek de kendimize göre mantıklı olan şeyleri seçeceğiz. Oysa ki bizlere mantıklı yahut mantıksız gelen bir şey de doğru olabilir; çünkü bizler her şeyi bilmemekteyiz ve mantıklılık-mantıksızlık algımız da bir ölçüde sınırlıdır. Herhangi “mantıklı” ya da “mantıksız” bir nedenden dolayı Tanrı kötülüğe izin vermiş olabilir. Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğini sınırlı akla sahip olduğumuz için tam olarak bulamayız; bulsak bile bundan emin olamayız.

Bununla birlikte açıklanması gereken diğer bir kötülük de hayvanlara olan kötülüklerdir. Doğal afetlerin insanı etkilemesi, onların bu tarz şeylerle birlikte Tanrı'ya bağlılıklarını daha da fazla artıracakları gibi şeyler olabilir. İnsanların imtihanı, ahlâki kötülüğün ve insanları etkileyen doğal kötülüklerin bir açıklaması olabilir. Fakat, hayvanlara olan kötülükler konusunda (eğer üstteki argümandaki birinci ve ikinci öncül kabul edilirse) bir amaçsızlık varmış gibi duruyor. Bu bağlamda iki sorun meydana geliyor, a-) *hayvanlar acı çekmekte midir; b-) kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak, mutlak iyi bir Tanrı neden buna izin vermiştir?* Hayvanlar konusunda sunulan teodiselerden bir kısmını şöyle belirtebiliriz:

1. Descartes'ın kartezyen felsefe görüşüne göre hayvanlar birer makine gibidirler. İnsanların ruhları varken, hayvanların ruhları yoktur. Dolayısıyla onlar tam anlamıyla bir acı hissetmezler. Buradan yola çıkarak hayvanların gerçekten acı çekmediği fakat bize acı çekiyor gibi gösterildiği düşünülmüştür. Hayvanlara iyilik yapmak daha fazla iyilik sağlayacaktır. Ve hayvanların acı çekmemesi de aslında kötülük olmadığını gösterecektir. O halde genel çerçeveden bakarsak

hayvanların acı çekiyor gibi görünmesi daha fazla iyilik doğuracaktır.

2. Tanrı'nın fazla fazla hayvan çeşidi yaratması (Tanrı'nın "yaratan" sıfatından ötürü) iyi bir şeydir. Bununla birlikte, belirli yasalar tarafından yönetilen bir sistemi yaratması da iyidir (Kaos değil, düzen iyidir). Bu durumda, bizim imtihanımız için oluşturulmuş dünyaya hayvanlar da eklenince bizimle aynı kanunlara bağlı kalmaları makul olacaktır.
3. Evrende iyiliğin acıdan fazla olduğu görüşü burada da savunulabilir(Üstte sunduğumuz 3. teodise). Hatta kimilerine göre Tanrı, iyinin kötüden fazla olduğu tüm mümkün dünyaları yaratmıştır. Biz de bu evrenlerden birindeyiz. Bu nedenle, hayvanların acı çekmesi iyi bir Tanrı ile çelişki içerisinde değildir ve bu iki şey uzlaşmaz değildir.

Ayrıca, pek çok düşünür -üstte belirttiğimiz gibi- daha büyük bir iyilik kaybedilmediği veya aynı derecede veya daha beter bir kötülüğe müsaade edilmediği müddetçe Tanrı'nın kötülüğü engelleyeceğini iddia etmiştir. Fakat bu düşünce ne kadar makuldür? Bu konuda irdelemelerin olduğu da unutulmamalıdır. Kötülük problemi konusunda son olarak şunu da belirtelim: Kötülük problemi direkt olarak ateizmin lehine bir argüman değildir; fakat direkt olarak klasik teizmin aleyhine bir argümandır. Çünkü açık teizm, süreç teizmi, disteizm gibi teizm türleri "Tanrı; her şeye gücü yeten, her yeşi bilen ve salt iyi bir varlıktır." önermesini belirli açılardan kabul etmezler. Bu nedenle kötülük problemi bu teizm türlerine işlememektedir. Yani, her ne kadar ateist kötülük problemini savunsa da örneğin süreç teizmini kabul eden bir teist için bu sorun olmayacaktır. Bu nedenle ateist birisi kendi lehine bir argüman sunamamış olacaktır.

## B) TANRI'NIN SIFATLARI

Belirtilmelidir ki burada ele alacağız tüm sıfatlar kendi içinde gerek teolojik açıdan gerekse felsefi açıdan oldukça geniş bir tartışma konusudur. Biz burada birkaç eleştiriyi ve cevabı yüzeysel bir şekilde ele alacağız.

### 1. Mutlak bilgi(Omniscience)

Mutlak bilgi sıfatının tanımı geleneksel hliyle şu özellikleri içinde barındırır: 1) Bilinmesi mümkün olan hiçbir nerme Tanrı'nın bilgisinin dışında kalamaz. 2) Tanrı'nın bilmesinde herhangi bir kuşku olamaz. 3) Tanrı'nın bilgisi içerik bakımından değişmezdir; bilgilerini değiştirmez, zaten en doğru bilgiye sahiptir. 4) Tanrı'nın bilgisi sayı olarak da değişmezdir, Tanrı her bilgiye zaten sahiptir; bilgisi ne artar ne eksilir.

Üst paragraftaki özellikleri göz önünde bulundurursak, bir itiraz Tanrı'nın örneğin bedene sahip olan bir varlığın sahip olabileceği hisleri bilip bilmediğini sorar. Meselâ yoga hareketleri yapmak bir beden gerektirir, eğer ki Tanrı'nın bir bedeni yoksa 0, yoga yapmanın getirdiği hisleri nasıl bilmektedir? Meselâ sandalye duruşunun baldırlarda yarattığı sızı hissini nasıl bilmektedir? Bu itirazla bağlantılı bir diğer itirazsa şoyledir: Tanrı'nın her şeyi bildiği iddia edilir fakat Tanrı şaşırma hissini, şehvet hissini, yorulma hissini, kıskançlık hissini nasıl bilebilir? Tanrı hiç yorulmuyorsa ve bir bedene sahip değilse straight bar curl hareketinin getirdiği ağrıyı nasıl bilmektedir? Tanrı'nın mutlak kudretli, mutlak bilgili olduğunu düşünen birisi bu iki itiraza şöyle cevap verebilir: Bu iki itirazda da Tanrı'nın bilme sürecinin insanların bilme süreciyle en azından hemen hemen aynı olduğu düşünülüyor gibi görünmektedir. Oysa Tanrı'nın bir şeyi bilmesi için bizler gibi deneyimlemesi gerekmez. Tanrı'nın bilmesi akıl yürütmeyle ve deneyimlerle

değil doğrudan gerçekleşir. Tanrı bizler gibi bir bedene sahip olmadan ve yorulmadan da bu hislerin bilgisine ulaşabilir. Bu iki itiraza bir diğer cevapsa şöyle olabilir: Bu hareketleri bilmek için bedene sahip olmak gerektiği doğrudur. Fakat Tanrı bu tür bedensel eksikliklerden uzaktır, dolayısıyla Tanrı'nın bunları bilmemesi O'nun bilgeliğinden hiçbir şey eksiltmez.

Mutlak bilgi ile zaman kavramı yakından ilişkilidir. Burada konu edilen şey şimdiye dek tecrübemiz tarafından da doğrulanan mantıksal ve matematiksel bir önermenin gelecekte de doğru olacağına ilişkin olmayıp, henüz gerçekleşmediği için gelecekte başka türlü olabilecek olumsal olgularla (future contingents) ilgilidir. Bu noktada, bir şeyin bilinip bilinemeyeceği ve belirsiz olup olmadığı konusunda ayırım yapalım. Meselâ yakın bir zamanda Dilara diye bir kızın doğacağını düşünelim. Bu kız doğmadan önce "Dilara'nın gözleri mavidir" önermesinin bilinmesi olanaksız görünmektedir. Fakat Dilara'nın gözü ya mavi olacaktır, ya da mavi olmayacaktır; yani bu önerme belirsiz değildir. Peki ama Tanrı Dilara daha doğmadan onun gözlerinin mavi olacağını bilmektedir? Bu noktada farklı cevaplar verilebilir ve çeşitli tartışmalara girilebilir. Fakat basitçe, Tanrı'nın zamanın dışında olduğu düşünülürse Dilara daha doğmadan onun gözünün mavi olduğunu bilmesi şaşırtıcı değildir. Peki Tanrı nasıl olur da zamana bağlı olayları zamansız olarak görebilir? Burada ilk etapta hiçbir sorun gözükmemektedir. Tanrı, bizlerin yaşamış olduğu ve yaşayacağı tüm zamanları uzaktan inceleyen bir göz gibi düşünebilir. Biz bilmesek de uzaktan izleyen göz her şeyi bilebilir. İşte tam da bu noktada özgür irade tartışması devreye girmektedir. Tanrı gelecekte olacakları biliyorsa, biz insanların özgür iradesi var mıdır? Şimdi, günümüzde pek çok filozof gelecekte olanların bilinmesiyle ve hatta ayarlanmasıyla dahi insanların özgür iradesinin değişmeyeceğini savunur. Bu görüş *bağdaşırcılık*(*compatibilism*) olarak adlandırılır. Adı da zaten özgür irade ile determinizmi

bağdaştırmasından gelmektedir. Fakat henüz özgür irade tartışmalarıyla tanışmamış birisi için bu konuyu burada ele almamız imkânsızdır. O nedenle Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisine daha basit iki cevabı yüzeysel bir şekilde inceleyeceğiz: 1) Düşünün ki şu anda yetişkin bir kimsesiniz ve bir uzaylı çocukluğunuzdan beri sizin hayatınızı kamerayla çekiyor. Sonrasında insanların hayatına hiçbir etki yaratmadan sizin çocuk olduğunuz zamanlara dönüyor ve kendi babasına elindeki kameradaki kayıtları, sizin hayatınızı gösteriyor. Burada şöyle bir durumla karşılaşırız: Uzaylı geçmişe dair hiçbir şeyi değiştirmede, dolayısıyla siz de önceki çocukluğunuzda nelere karar verdiyseniz yine aynı şeylere karar vereceksiniz. Bu durumda, sizin yine aynı kararları vermenizin nedeni uzaylının hayatınızı kameraya çekmiş olması mı yoksa siz zaten özgür iradenizle o kararları verdiniz diye mi o kamerada gerçekleştireceğiniz eylemler aynen var? İkincisi makul bir cevap gibi durmaktadır. Tanrı'nın bilgisinin de böyle olduğu düşünülebilir. Yani, Tanrı'nın x şahsının A fiili gerçekleştireceğini bilmesi x'in A'yı gerçekleştirmesini zorunlu kılmaz çünkü x zaten A'yı gerçekleştirecek diye Tanrı x'in A'yı gerçekleştireceğini biliyordur; Tanrı x'in A'yı gerçekleştirmesini zorunlu kılmamıştır. Tanrı zamansız bir bakış açısına sahip olduğundan ötürü gerçekleşmemiş şeyleri -bizzat kendisi o eylemlerin gerçekleşmesini zorunlu kılmadan- bilmesi bize garip geliyor fakat Tanrı'nın bilme sürecinin bizle aynı olduğunu düşünmenin bir hata olduğundan üstte bahsetmiştik. Bu konuda sorun gören bir anlayış Tanrı'nın bilme süreciyle bizimkini birbirine karıştırıyor gibi görünmektedir. 2) Bu konuda daha farklı bir bakış açısı Richard Swinburne tarafından savunulmuştur. Swinburne, Tanrı'nın gelecekte olan şeyleri bilmediğinden söz eder. Peki ama bu durum Tanrı'nın bilgisinde eksikliklerin olduğunu göstermez mi? Böylelikle geleneksel teist bakış açısı ile çelişmez mi? Tam olarak öyle değil. Çünkü, Swinburne'ün belirttiği üzere, gelecekte gerçekleşecek şeylerin bilgisi henüz mevcut değildir. Dolayısıyla ortada Tanrı'nın bilgisinin eksik olduğu gibi bir durum yoktur. Yani o bilgiler henüz var

olmadığı için Tanrı'nın onları bilmemesi bilgi eksikliği değildir, Tanrı şu anda var olan (geçmişte gerçekleşmiş ve şu anda gerçekleşen) tüm bilgileri bilmektedir. Bu savunma içinde zamana bağlı bir Tanrı anlayışını barındırmaktadır.

## 2. Mutlak kudret(Omnipotence)

Mutlak kudret sıfatı din felsefesiyle hiç kafa yormamış herhangi birisine sorulduğunda şöyle tanımlanacaktır: "Tanrı'nın gücünün yetmediği hiçbir şey yoktur, Tanrı her şeyi yapabilir. İşte bu da mutlak kudretin delalet ettiği şeydir." Fakat bu tanım beraberinde pek çok sorun meydana getirir. Örneğin, Tanrı yuvarlak bir üçgen yaratabilir mi? Öyle gözüküyor ki bu sorunun cevabı hayırdır. Fakat bu durumda, Tanrı'nın gerçekleştiremediği birtakım önermeler var demektir; bu durum Tanrı'nın mutlak kudretli olmadığını mı gösterir? Tam olarak öyle değil. Pek çok filozof, ki bu görüş ilk olarak Thomas Aquinas'ın Summa Theologica kitabında sistematik bir şekilde savunuldu, Tanrı'nın mantık yasaları dahilinde mutlak kudretli olduğunu düşünür. Mantık yasaları öyledir ki var olan tüm varlıkları kapsar. İfadeleri *imkânsız(impossible)*, *olumsal(contingent)*, *zorunlu(necessary)* olarak sınıflandırılır. İmkânsız bir ifade, mantık yasaları ile çelişen bir ifadedir; meselâ evli bir bekâr ifadesi, aynı zamanda hem dörtgen hem de yuvarlak olan bir nesne ifadesi vs. Olumsal ifade ise gerçekleşmesi şartlara bağlı bir ifadededir; meselâ Donald Trump'ın Amerikan başkanı olması, sizin doğmanız bu tür bir ifadenin içine girer. Zorunlu ifade ise gerçekleşmesi zorunlu olan ifadeyi belirtir; meselâ 2+2 işleminin cevabının 4 olması kaçınılmazdır, (tanım gereği) bir üçgenin iç açılarının 180 derece olması zorunludur yani bunun dışında bir olasılık mantıken söz konusu değildir. Şimdi, Tanrı'nın imkânsız olan ve zorunlu olan önermeler konusunda bir oynama yapamadığı kabul edilir. Yani Tanrı 2+2 işleminin sonucunu 6 yapamaz yahut Tanrı -mutlak kudretli olsa dahi- evli olan bir bekâr yaratamaz. Çünkü mantık yasaları var olan

herhangi bir varlık için geçerlidir. Dolayısıyla Tanrı sadece olumsal şeylerde oynama yapabilir, onları (imkânsız olmaması şartıyla) herhangi bir şekilde değiştirebilir.

Bazı filozoflar ise, özellikle de Descartes, Tanrı'nın mantık yasalarına "hapsedilmeyeceğini" savunmuştur ve Tanrı'nın mantıkla çelişen şeyleri de gerçekleştirebileceğini söylemişlerdir. Örneğin Tanrı evli olan bir bekâr yaratabilir veya  $2+2$  işleminin sonucunu değiştirebilir... Böyle bir şeyin nasıl mümkün olabileceğini düşünüyorsunuzdur, gerçekten de mantık yasalarına bağlı olmayan bir şey düşünmek imkânsızdır. Tekrar konumuza dönelim, Tanrı'nın mantıkla çelişen bu şeyleri yapabildiğini düşünmek bir çözümden çok cevapsız sorular meydana getirecek gibidir.

Gelelim mutlak kudret paradoksuna(taş paradoksu), herkes "Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi?" sorusunu içeren taş paradoksunu bilir değil mi? Bu paradoksa göre, Tanrı kaldıramayacağı bir taş yaratırsa artık kaldıramayacağı bir taş vardır ve bu mutlak kudret sıfatıyla çelişkilidir. Eğer kaldıramayacağı bir taş yaratamazsa da böyle bir nesneyi yaratmaya gücü yetmiyor demektir ve bu durum yine mutlak kudret sıfatıyla çelişir. O halde mutlak kudret sıfatına geleneksel bir bakış açısıyla bakan teist bu paradoksa nasıl cevap verebilir? Şimdi, bu soru üstte ele aldığımız konuyla yakından ilgilidir. Eğer açılımını yaparsak, bu soru bize "Her şeye gücü yeten varlık(Tanrı) gücü yetmeyen bir şey yapabilir mi?" diye sormaktadır. Yani soruda mantık yasalarıyla çelişkili bir eylemden söz edilmektedir. Dolayısıyla "Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi?" sorusuna verilecek cevap bu sorunun mantık hatası içerdiğinden ötürü anlamsız olduğudur; üstte açıkladığımız üzere, bu soru "Yuvarlak bir üçgen olabilir mi?" sorusundan farksızdır.

## B) DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Kötülük problemi hakkında bilgi veriniz?
2. Sizce mantıksal kötülük problemi mi daha güçlü yoksa delilci kötülük problemi mi?
3. Sizce Plantinga'nın mantıksal kötülük problemine karşı yaptığı müdafaa ne kadar makuldür?
4. Sizce teistlerin başı hayvanlara olan kötülüklerle dertte midir?
5. Sizce Tanrı'nın her şeyi biliyor olması bizlerin özgür iradesi olmadığı anlamına mı geliyor?
6. Sizce Tanrı'nın mantık yasalarına bağlı olması O'nun mutlak kudretli olmasını engeller mi?

## 7) DİNİ ÇEŞİTLİLİK

Dini çeşitlilik hadisesi ne teistler ne de ateistler için önemsiz bir konudur. Tarih boyunca pek çok din var olmuştur. Özellikle de bir teist bu hadiseyi nasıl açıklamalıdır? Dini çeşitliliğe dair bakış açılarının sınıflandırılması şu iki soruyla yakından ilgilidir: Acaba farklı farklı dinlerin inançları doğru mudur? Acaba farklı dinlere inanan müminler kurtuluşa erebilir mi?

Özellikle de bir teistin dinlere bakış açısı kendi dininden bağımsız olarak ele alınamaz. Örneğin Hindu kutsal metinlerinden en bilineni olan *Bhagavad Gîtâ*'da (Rabbin Şarkısı) "İnsanlar bana hangi yolla gelirse gelsinler kabul ederim. Zira hangi yolu seçerse seçsinler, bütün yollar benimdir." denir. Kur'an-ı Kerim'de oldukça tartışmalı olan şu ifadeler geçer:

*Müminlerden/Müslümanlardan, Yahudilerden, Hristiyanlardan,*



*Sabiilerden kim Allah'a ve hesap gününe iman edip imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa hak ettiği mükafatı rabbinden alacaktır. Üstelik böyleleri için ne ahirette azap korkusu ne de dünyada bırakılan güzel şeyler adına hüzün söz konusu olacaktır. (Bakara Suresi 62. ayet)*

Kitab-ı Mukaddes'te şu ifadelere yer verilir:

*Beden bir olmakla birlikte birçok üyeden oluşur ve çok sayıdaki bu üyelerin hepsi tek bir beden oluşturur. Mesih de böyledir. İster Yahudi ister Grek, ister köle ister özgür olalım, hepimiz bir beden olmak üzere aynı Ruh'ta vaftiz edildik ve hepimizin aynı Ruh'tan içmesi sağlandı. (1. Korintliler 12-13)*

Doğru yorum her ne olursa olsun tarih boyunca gerek Hristiyanların gerekse Müslümanların dışlayıcılık görüşünü benimsediği açıktır. Fakat biz yazımızın bu bölümünde teolojik bir inceleme yapmayacağız, dini çeşitlilik hadisesini felsefi bir düzlemde inceleyeceğiz.

## **A) DIŞLAYICILIK**

Dini çeşitliliğe bakış açısı dendiğinde akla ilk gelen ve pek çoğu müminin de kabul ettiği görüş dışlayıcılıktır(*exclusivism*). Dini çeşitliliğe bakış açılarının tasnifine dair sorulan iki soruyu üstteki paragraflarda belirtmiştik. İşte dışlayıcılıkta bu iki soruya da "Hayır" cevabı verilir. Dışlayıcılar doğru olan dinin ve kurtuluşa erdirecek dinin tek bir din olduğunu savunur. Dışlayıcı yaklaşım Hristiyanlar tarafından da Müslümanlar tarafından da tarih boyunca çoğunlukla benimsenmiş görüştür.

Gelelim dini dışlayıcılığa yapılan eleştirilere: Kimilerine göre Tanrı'nın merhametli olduğunun düşünülmesiyle tek bir dinin doğru olduğu ve sadece bu dinin müntesiplerinin kurtuluşa ereceğini düşünmek çelişkilidir. Hem Tann'nın herkesi sevdiğini ve kurtuluşunu istediğini savunmak, hem de sadece küçük bir azınlığın kurtuluşuna imkân veren bir yolu tayin ettiğini söylemek ahlâki açıdan bir çelişkidir. Bir diğer eleştiri de bu minvalde yükselir. Eğer ki Tanrı insanlara zulmetmeyen, merhametli bir Tanrı ise o halde dışlayıcılığın doğru olduğu bir durumda doğru olan tek bir dinin en azından makul bir insan için kanıtlanabilmesi gerekir. Fakat yüzyıllardır var olan Hristiyanlık, İslâm gibi dinlerden hiçbiri makul bir şekilde ispatlanmış değildir. Eğer Tanrı hiçbir dinin doğruluğu kesinlikle gösterecek ispatlar vermemişse, bunun nedeni böyle ispatların olmasının imkânsızlığıdır. Başka bir ifadeyle, aslında hiçbir dinin diğerlerinden daha üstün bir mertebede olmamasıdır. Bir diğer dışlayıcılık eleştirisiyse insan yaşamının gerek psikolojik açıdan gerekse doğduğumuz kültür, tabaka açısından oldukça çeşitli olmasına dayanır. Meselâ bir kimse psikolojik olarak oldukça zayıf olabilir. Böylelikle herhangi bir olayda Tanrı'ya imandan daha çabuk uzaklaşabilir. Veya doğru dinin İslâm olduğunu varsayarsak, Türkiye'de Müslüman bir ailede doğan çocukla İtalya'da Hristiyan olarak doğan çocuk İslâm'a inanmak açısından eşit şansa sahip değiller. Böyle bir durumda sanki Türkiye'de doğan çocuk, doğuştan bir torpile sahip olmuş gibidir. Bir diğer dışlayıcılık eleştirisi ise yine Tanrı'nın merhamet sıfatına dayanır. Buna göre, tek bir din doğruysa muhtemelen insanların çoğunluğu o dine inanmıyor olacaktır. Bu durumda Tanrı başarısız olmuş, aslında merhameti gereği kullarının kurtulmasını istemesi gereken Tanrı insanların çoğunluğunu doğru olan yegâne dine inanmaması sebebiyle helak edecektir. Bu durumda dışlayıcılıkta bir sorun var gibi durmaktadır.

## B) ÇOĞULCULUK

Bütün dinleri özde bir sayıp hepsinin aynı noktaya götürdüğünü ve herhangi bir dinin değil de tüm dinlerin doğruluk taşıdığını ve herhangi bir dine inanan kimsenin kurtuluşa erebileceğini savunan görüşe *çoğulculuk(pluralism)* denir. Bu görüş özellikle uzak doğu dinleri arasında yaygındır. İslâm dünyasında ise bu görüşe bazı tassavufî görüşleri dahil edebiliriz. Dini çoğulculuğu dini dışlayıcılıktan ve kapsayıcılıktan ayıran en temel vasıf, onun belli bir dine diğerlerinden üstün bir ölçü mertebesi vermemesi, hepsine eşit mesafede olmasıdır. Bu görüşü savunma konusunda en gözde isim John Hick'tir. John Hick şöyle söylemektedir:

*Hristiyanlar olarak Tanrı'nın çok iyi olduğunu, O'nun herkesin yaratıcısı ve babası olduğunu, tüm insanların nihai iyiliğini ve kurtuluşunu istediğini söylüyoruz. Fakat aynı zamanda, geleneksel olarak, tek kurtuluş yolunun Hristiyanlık olduğunu söylüyoruz. (...) Öyleyse tüm insanlığı kurtarmak isteyen iyi bir Tanrı'nın insanlığın yalnızca çok az bir kısmının kurtuluşa ereceğine hükmettiği sonucunu kabul edebilir miyiz?[37]*

John Hick dini çoğulculuğu aktarmak adına Hint kültüründeki fil meselini kullanır.[38] Diyelim ki 6 tane kör adam var ve bu adamların her biri filin farklı bir yerine dokunuyor. Meselâ biri bacaklarına dokunuyor ve "bu bir sütun" diyor, biri dişine dokunuyor ve "bu bir mızrak" diyor, biri gövdesine dokunuyor ve "bu bir duvar" diyor... İşte dinler de böyledir, her biri hakikatten farklı farklı izler taşır. İki insanın tartışması için örneğin birinin önlerindeki hayvanın fil olduğunu diğerinin de gergedan olduğunu iddia etmesi gerekir. Ama Hick'in kabul ettiği üzere, dinlerin her biri hakikat konusunda izler taşır ve bu dinlerin müntesipleri hakikati

kendine göre yorumlar; dolayısıyla burada iki farklı iddia yoktur, “bana göre böyledir” gibi bir iddia vardır ve dolayısıyla farklı dinlerin müntesiplerinin birbiriyle çatışmasına da gerek yoktur.

John Hick, dini çeşitlilik karşısında çoğulcu bir mevzinin en rasyonel mevzi olduğunu savunurken iki temel gerekçe ileri sürmüştür: 1) alem dini bakımdan müphemdir ve 2) dini tecrübe dini inançları benimseme hakkını temin eder ama belli bir dini inancın doğruluğunu temin edemez. İkinci gerekçemize gelirsek, âlemden hareketle dini bakımdan farklı seçeneklerden hiç birisi rasyonel olarak zorunlu bir biçimde ispatlanamadığına göre, dini bakımdan belli inançlara sahip olmamızın meşruiyet zemini, akıl değil ancak tecrübe olabilir. Ancak insanî tecrübe gerçekliği olduğu gibi gösteremez çünkü insanî tecrübe gerek fiziksel tecrübe düzeyinde olsun gerek ahlâki gerekse dini tecrübe düzeyinde olsun, tecrübe edilen şeyin yorumlanmasını ihtiva eder; tecrübe nesnesinin bir tür kopyasını çıkaramaz. Yani bu noktada bizlerin o file dokunup farklı farklı yorumlar çıkaran körlerden bir farkı yoktur. Neticede, dini tecrübe sadece “inanma hakkı”nı temin eder, ama “yegâne din benim dinimdir” deme hakkını temin etmez.

Birbiriyle tamamen çelişen dinleri nasıl bağdaştıracaksınız sorusuna karşı Hick, dini iddiaların doğruluğu konusunda iki kavrama vurgu yapmıştır: 1) Hakiki anlamda doğru, 2) mitolojik anlamda doğru. Bir inancın hakiki anlamda doğru olması demek o inancın içeriğinin bütünüyle doğru olması, o inancın gerçek ile birebir uyuşması demektir. Mitolojik anlamda doğru demek ise o inancın gerçeğe birebir karşılık gelmemesiyle birlikte o inancı kabul eden insanın hayatını etkilemesi ve hayatını belirli bir yönde yönlendirmesi demektir (Bu dinlerin sahip olduğu bir özelliktir. Müntesipine belirli bir hayat görüşü sunar ve hayatını o hayat görüşü

çerçevesinde yaşamasını ister.). Bu durumda bir Hristiyan'ın inandığı "İsa bedenleşmiş bir Tanrı'dır." inancı ile bir Müslüman'ın inandığı "Hz. Muhammed, Allah tarafından görevlendirilmiş bir peygamberdir." inancı hakiki anlamda doğru değildir, daha doğrusu Hick bunlardan hangisinin doğru olduğunu bilmediğini söylemektedir. Fakat çoğulcu bakış açısına göre, bu inançlar kendi müntesiplerini belirli bir hayat görüşüne ve belirli ahlâki tutumlara sevk ettiği için mitolojik anlamda doğrudur.

Hick, yazımızın bu başlığının en başında sorduğumuz ikinci soru konusunda kapsayıcı bir tanım yapmaya gider. Hick'e göre kurtuluş, "İnsan varoluşunun ben-merkezcilikten gerçek-merkezciliğe dönüşümüdür." Dini inançların mitolojik anlamda doğru olduğunu hatırlarsak, muhtelif dinlerin insanları kurtuluşa erdirmesi demek muhtelif dinlerin insanları bencillikten uzaklaştırıp onların kendini kutsal olana adanmasını ve ahlâken olgunlaşmasını temin ettiği anlamına gelmektedir.

Gelelim dini çoğulculuğa yapılan eleştirilere: Bir dindar Hick'in dini iddiaların doğruluğu konusunda yaptığı ayrıma karşı çıkabilir ve bunun kendi dini açısından hiç de makul olmadığını savunabilir. Bir başka eleştiri ise dini çoğulculuğun din hususunda ılımlı olsa da doğruluk iddiasında(Yani kapsayıcılık, dışlayıcılık gibi diğer görüşlerin doğru olmadığını iddia etmesi ile) oldukça kısıtlayıcı olduğu çekişmesine dayanır. Bu itiraza göre çoğulculuğun bu çift yönlü bakış açısı birbiriyle çelişmektedir ve dolayısıyla çoğulculuk sorunludur. Bir diğer itiraza göre dini doğruluk iddialarının subjektif özellik taşıdığını söylemek insanları şüpheciliğe götürecektir. Bu durumda, Hick'in fil benzetmesini düşünürsek, dokunulan şeyin geniş çerçevede bir fil olması bir tarafa ortada bir filin

olup olmadığı dahi bilinemezdir. Bir diğer itirazsa çelişen bunca dinin makul bir şekilde bağdaştırılamayacağına dayanır. Örneğin İslâm'ı kabul eden bir kişi insanların ölümden sonra ahirete gideceklerine inanırken bir Hindu veyahut Budist reenkarnasyona inanıyordur. Bu itirazın sahipleri Hick'in hakiki anlamda doğru ve efsanevi anlamda doğru görüşünü zayıf bulurlar. Hick'in böyle bir ayrımı yapma konusundaki makuliyetinin çok keyfi olduğunu savunurlar.

### **C) KAPSAYICILIK**

Dini çeşitlilik vakıası karşısındaki tavırlardan *kapsayıcılık (inclusivism)*, dini dışlayıcılıkla dini çoğulculuk arasında orta bir yerde bulunur. Kapsayıcılık görüşünde belli bir dinin inançları hak ve nihâi olarak geçerli olmakla birlikte, başka dinlerde de hakikatten eserler bulunabileceği kabul edilmektedir. İnsanlar doğru inançları içeren hak dinin müntesibi olmasalar bile, hak dinin ortaya koyduğu yaşam algısına sahip bir hayat yaşadıkları için kurtuluşa erebilecekleri kabul edilmektedir.

Kapsayıcılar, temelde, “nasslar sınırlı ve belirli ama insan yaşamı oldukça çeşitli ve değişkendir” görüşünü kabul ederler. Tek bir din doğru olsa da çeşitli etkenlerden dolayı o dini farklı anlayanlar, ve hatta farklı dine inananlar dahi kurtuluşa erebilir. Yeter ki bu kimseler hak dinin gerektirdiği ahlâkla ve Tanrı sevgisiyle yaşasın. Bu tür bir görüşten izler taşıyan kimseler arasında çağdaş dönemde Hristiyan olan Karl Rahner ve Müslüman olan Fazlur Rahman dile getirilebilir.

Gelelim dini kapsayıcılığa yapılan eleştirilere: Bir çoğulcu, kapsayıcılığı benimseyen birine karşı “Tanrı herkesin

Tanrısıdır ve O merhametlidir. Neden Tanrı makul bir insan olsa da Tanrı'ya inanmaya ikna olmamış bir kimseyi kurtarmasın? Sizler Tanrı'nın sevgisini ve merhametini keyfî olarak sınırlandırıyorsunuz." diye bir eleştiride bulunabilir. Dışlayıcı bir kimse de kapsayıcıların dini doğru dürüst anlamadığını, kendi dinlerinin kapsayıcılığı kesinlikle kabul etmeyeceğini savunan teolojik bir itiraz getirebilir.

#### **D) DEĞERLENDİRME SORULARI**

1. Sizce dışlayıcılık görüşü makul mü? Neden böyle düşündünüz?
2. Sizce bir Müslüman dini çoğulculuğu makul bir şekilde savunulabilir mi?
3. Kapsayıcılık görüşüne karşı ne tür argümanlar savunulabilir?
4. Kapsayıcılık, dışlayıcılık ve çoğulculuk görüşlerini kısaca açıklayabilir misiniz?

#### **İLERİ OKUMA TAVSİYELERİ**

Yazının en başında da belirttiğimiz gibi: Buradaki amacımız daha çok din felsefesi alanının bir çocuk oyuncağı olmadığını ve önüne gelen herkesin doğru dürüst bir bilgi birikimi olmadan konuşmaması gerektiğini göstermek ve din felsefesi hakkında yüzeysel bir bilgi vermektir. Umarız ki bunu başarabilmişizdir. Peki din felsefesine daha detaylı bir giriş ve genel anlamda felsefeye giriş için ne önerebiliriz? Temel düzeyde felsefeye giriş için Chris Horner ile Emrys Westacott'un **Felsefe Aracılığıyla Düşünme** kitabını alabilirsiniz; yine felsefeye giriş için Nigel Warburton'ın **Felsefeye Giriş** kitabını ve bu kitapla birlikte yine aynı yazarın **Felsefenin Kısa Tarihi** kitabını alabilirsiniz. İngilizce bilenler üç akademisyenin düzenlediği **Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings** kitabını

okuyabilir. Elbette hangi alanlarla ilgilenmeye karar verdikten sonra o alanlar hakkında giriş ve derleme kitapları okuyup, sonrasında da akademisyenlerin eserleriyle haşır neşir olabilirsiniz. Biz burada din felsefesine giriş için öneri yapacağız. Din felsefesine giriş adına dört akademisyenin kaleme aldığı **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş** kitabını ve yine aynı yazarlar tarafından düzenlenmiş **Din Felsefesi: Seçme Metinler** kitabını okuyabilirsiniz. Bununla birlikte İngilizce bilenler Michael Martin'in **Atheism: Philosophical Justification** kitabını ve William L. Rowe'un **Introduction to Philosophy of Religion** kitabını okuyabilir. Bunlarla birlikte William Lane Craig ile J. P. Moreland editörlüğündeki **The Blackwell Companion to Natural Theology** kitabını okuyabilirsiniz. Bunlar haricinde, felsefe tarihi konusunda detaylı bir giriş için Anthony Kenny'nin **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi** serisini okuyabilirsiniz. Felsefe tarihindeki popüler argümanların güzelce derlendiği **Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele** adlı kitabı da yanınızda bulundurmayı ihmal etmeyin. Bu kitaplar dışında herhangi bir öneri isteğinde bulunmak ya da farklı herhangi bir konu için danışmak, bizlerle konuşmak isterseniz [Facebook](#) ve [Instagram](#) sayfamızdan bize ulaşabilirsiniz.

## Kaynaklar

[1] Michael Peterson vd., **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), s. 22.

[2] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, s. 29; Mehmet Bayrakdar, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", **İslam Düşüncesi Yazıları**, Elis Yay., Ankara 2004; İbrahim Hakkı Aydın, "Yetkinlik Delili ve Fârâbî", **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri**, Elis Yay., Ankara 2005; Majid Fakhry, "İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", **Çev. Ömer Mahir Alper, İÜİFD**, 6 (2002).



[3] Aslında Anselm Proslogion eserinde bu akıl yürütmeyi “Bir aptal (fool) Tanrı’dan daha yücesi düşünülemez varlık olarak bahsedildiği zaman bunun ne olduğunu bilir.” gibi bir şekilde açıklar. Aptaldan kastı inkarcılardır. Fakat biz, akıl yürütme şeklini daha açık bir şekilde ortaya koymak için argümanını bu şekilde ifade ettik.

[4] J. Hick, *Ontological Argument for the Existence of God*, *Encyclopedia of Philosophy*, s. 539.

[5] Burada şunu da eklemek isteriz: Argümanda mükemmel varlık ile tamamıyla mükemmel varlık arasında bir ayrım vardır. Mükemmel varlık W mümkün dünyasında mükemmel iken Q mümkün dünyasında mükemmel olmayabilir. Fakat tamamıyla mükemmel varlık W, Q, P, R, S gibi diğer tüm mümkün dünyalarda da mükemmeldir.

[6] J. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 57.

[7] J. Mackie, a.g.e., s. 61.

[8] Alvin Plantinga, “Is Theism Really A Miracle?”, *Faith and Philosophy*, C. 3, No:2, Nisan 1986.

[9] <https://www.seslisozluk.net/hudus-nedir-ne-demek>

[10] Quentin Smith, “Kalam Cosmological Arguments for Atheism” (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 2.

[11] Enis Doko vd., *Allah Felsefe ve Bilim* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2016), s. 168.

[12] Enis Doko vd., a.g.e., s. 158.

[13] Frederick Copleston ve Bertrand Russell, “The Existence of God-A Debate” (BBC 1948)

[14] <http://www.biblicalcatholic.com/apologetics/p20.htm>

(Üstteki tartışmayla aynı kaynaktır fakat burada yazıya dökülmüş halini verdik)

[15] Carr B., Reyes M., 1979, Nature, 278, 605.

[16] Davies P., Prog. Part. Nucl. Phys., Vol. 10, ss. 1-38.

[17] Barrow J. D., Tipler F. J., 1986, The Antropic Cosmological Principle, Oxford, Clarendon Press.

[18] Hogan J., Reviews of Modern Physics, vol. 72, Issue 4, ss. 1149-1161.

[19] Barnes L., Publications of the Astronomical Society of Australia, Volume 29, Issue 4, ss. 529-564.

[20] Enis Doko vd., a.g.e., s. 28-29.

[21] Tegmark M., Aguirre A., Rees M., Wilczek F., 2006, Physical Review D, 73, 023505.

[22] Enis Doko vd., a.g.e., s. 126-127.

[23] William K. Clifford, "The Ethics of Belief", The Rationality of Belief in God, ed. George I. Mavrodes (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970), s. 152-153.

[24] Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş (Ankara: Adres Yayınları, 2016), s. 373.

[25] David Hume, Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals (2. baskı), ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1972), ss. 109-131.

[26] Robert Merrihew Adams, "Miracles, Laws and Natural Causation (II)" Proceedings of Aristotelian Society (Supplementary Volume) 77 (Haziran 1992), s. 209.

[27] Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi (2002/2), s.

201.

[28] J. Mackie, "Evil and Omnipotence", Mind 64 (1955), s. 200.

[29] Michael Peterson vd., a.g.e., s. 285.

[30] Alvin Plantinga, "The Probabilistic Argument from Evil", Philosophical Studies, 35 (1979), ss. 1-53.

[31] William Rowe, "The Problem of Evil and some Varieties of Atheism", American Philosophical Quarterly 16 (1979), s. 336.

[32] Michael Peterson vd., a.g.e., s. 289. Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, a.g.e., s. 367.

[33] Peter van Inwagen, An Essay on Free Will (Oxford: Oxford University Press, 1983), ss. 202-204.

[34] Kemal Batak, Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), s. 11-12.

[35] Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality: Reason and Belief in God (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2004), s. 28.

[36] Mehmet Sair Reçber ve Recep Kılıç vd., Din Felsefesi El Kitabı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), s. 39-40.

[37] John Hick, God and the Universe of Faiths (New York: St. Martin's Press, 1973), s. 122.

[38] Hick'in, gelen eleştirilerden ötürü, bu meseli vermekten vazgeçtiğini belirtelim. Fakat kanaatimizce dini çoğulculuk görüşünü aktarmak için güzel bir örnektir.

MANTIKSAL TEİZM ©2018