

## MÜKEMMELLİK VE ONTOLOJİK KANIT

**Münteha BEKİ\***

### Öz

Ontolojik kanıt, Tanrı'nın mahiyetinden/tanımından var olduğu sonucuna varılabileceği şeklinde bir akıl yürütmeye dayanır. Bu makalede, böyle bir akıl yürütmeyi temel olarak Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı arasındaki ilişkinin mümkün olup olmadığı mükemmellik kavramı açısından ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, mükemmellikten hareket eden bazı yaklaşımlar irdelenmiş ve bu yaklaşımların mükemmellik anlayışlarının ve Tanrı'nın varlığını temellendirme yöntemlerinin birtakım güçlükler içerdiği görülmüştür. Bu makalede ise, Tanrı'nın tüm mükemmellik ifade eden niteliklere zorunlu olarak sahip olduğu ve bunların zorunlu olarak birbirini gerektirdiği şeklindeki bir yaklaşımla Tanrı'nın mahiyetinin varlığını da zorunlu olarak gerektirebileceği düşünceyi savunulmaya alışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mükemmel Varlık, Maksimal Büyüklük, Zorunlu Varlık, Tanrı.

### Abstract

#### Perfection and the Ontological Proof

Ontological argument is based on a reasoning that God's existence can be deduced from His essence/definition. In this article, we make an attempt to discuss whether it is possible to establish, by such reasoning, a relationship between God's essence and His existence in terms of the perfection. In this context, various approaches starting from the term 'perfection' are examined, and it seems that those approaches contain several difficulties in their conception of perfection and in their argument for God's existence. Whereas, by arguing that God necessarily has all attributes indicating perfection and all those perfections necessarily require each other, it is attempted to defend the idea that the nature of God can require His existence necessarily.

**Key Words:** Perfect Being, Maximal Greatness, Necessary Existence, God.

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, muntehabeki@gmail.com.

## Giriş

Tanrı'nın varlığı ve mahiyetiyle ilgili olarak öne sürülen iddialar genelde Tanrı'nın nasıl bir varlık olması gerektiği sorusuna verilebilecek en uygun yanıtın “mükemmellik” kavramından hareketle ortaya konulabileceğini öngördüğü için felsefi teolojide Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu, üzerinde uzlaşılan en önemli noktalardan biri olmuştur. Bu nedenle, mükemmellik kavramı, Tanrı hakkında konuşmanın imkânını belirlemede teizm açısından anahtar bir kavram niteliği taşımaktadır. Tanrı'nın nasıl bir mahiyete sahip olduğuna/olabileceğine dair geliştirilebilecek bir tasavvur mantıksal olarak O'nun var olup olmadığını gerekçelendirmek için de kaçınılmaz görünmektedir. Öyle ki, mahiyetini bilmediğimiz bir varlığın gerçekte var olup olmadığı hakkında bir kanaate varmak pek mümkün görünmemektedir. Leibniz, bir şeyin varlığının mümkün olmasını koşulsuz doğru kılan şeyin onun mahiyeti olduğunu öne sürer (Adams 1994: 138). Leibniz'in belirttiği gibi, bir şeyin var olup olmadığını bilmenin yolunun o şeyin mahiyetini bilmekten geçtiği kabul edilecek olursa mükemmel bir varlığın mahiyetini bilmenin de onun var olup olmadığı hakkındaki bir bilginin önkoşulu olabileceği düşünülebilir. Bu durumda, mükemmel varlık hakkındaki rasyonel sezgilerimiz Tanrı'nın var olup olmadığını temellendirme noktasında da kayda değer bir çıkış sağlayabilir.

Bu çalışmada, Tanrı'nın varlığının mantıksal imkanını, O'nun tabiatına dair zorunlu doğrulardan ve mantık ilkelerinden hareketle temellendirmeye çalışarak a priori bir akıl yürütmeyi esas alan ontolojik kanıt (bkz. Wainwright 1988:32) bağlamında, mükemmel varlık fikrinin kavramsal çözümlemesinden Tanrı'nın varlığına gitmeyi hedefleyen bir yaklaşım biçimi sunulacaktır. Mükemmellik/mükemmel varlık kavramına dayandırılacak böyle bir kanıtın temel iddiası “Tanrı mükemmel bir varlık ise mükemmelliği gereği zorunlu olarak var olması gerekir” şeklinde ifade edilebilir. Bu durumda mükemmel varlık kavramının, böyle bir varlığın gerçekte de var olduğu sonucunu zorunlu kılabileceği nasıl temellendirilebilir?

## Mükemmellik ve Varlık

Mükemmel varlık kavramının böyle bir varlığın var olmasını gerektirip gerektiremeyeceği “mükemmellik” kavramı ile “varlık” arasındaki ilişkinin imkanına bağlı olarak ortaya konulabilir. Tanrı'nın mükemmel olan mahiyetinden gerçekte de var olup olmadığı sonucuna varabilmek için burada mükemmellik ile varlık arasında bir ilişki kurmanın mümkün olup olmadığı,

mümkünse arada ne tür bir ilişkinin kurulabileceği ve bunun zorunlu olup olmadığı üzerinde durmanın gerekli olduğu açıktır. Anselm, Descartes, Plantinga gibi mükemmellik kavramını temel alan düşünürlerin Tanrı'nın mükemmelliğini tutarlı bir şekilde savunabilmek için O'nun gerçekte de var olması gerektiğini iddia ettikleri görülmektedir. Anselm, “en mükemmel varlık” ya da “en büyük varlık” anlamında yorumlanabilecek şekilde Tanrı'yı “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” (Anselm 2007:8) olarak tanımlayarak böyle bir varlığın gerçekte de var olduğunu bu tanımlamadan çıkarmanın mümkün olduğunu öne sürer. Anselm'in bu iddiası için öne sürdüğü en temel gerekçelerinden biri, varlığın bir mükemmellik olduğu düşüncesidir. Varlık bir mükemmellik ise, zihinde var olmakla gerçekte var olmak farklı ontolojik düzlemler olduğundan kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlığın ontolojik statüsünün zihinsel değil, gerçek varlık olması gerekir. Çünkü, Anselm'e göre kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramının gerçekte var olması mümkün ise böyle bir varlığın sadece zihinde var olduğunu varsaymak çelişkili olacaktır. Bu nedenle Anselm, Tanrı'nın kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık olduğu ve O'nun sadece zihinde değil, gerçekte de var olması gerektiğinin daha büyük/mükemmel olduğu iddiasını öne sürerek Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışır (Anselm: 81-82).

Anselm'in mükemmellik ile varlık arasında kurulabilecek bir ilişkinin imkanını gerçekte var olmanın bir mükemmellik olduğu iddiasına dayandığı görülmektedir. Anselm'in bu tür bir akıl yürütmeye vurgulamaya çalıştığı şey, gerçekte var olmanın Tanrı için bir mükemmellik olması gerektiği, diğer türlü sadece zihnimizdeki mükemmel Tanrı tasavvurunun kendi başına pek bir anlam ifade etmeyeceğidir. Tanrı'yı kendisinden daha mükemmel hiçbir şeyin olmadığı bir varlık olarak kabul edip O'nun var olmadığı düşünülürse o zaman var olup da bu mükemmelliğe sahip olan bir varlıkla eşdeğer olamayacağı söylenebilir. O halde, zihnimizdeki mükemmel Tanrı fikrinden farklı olarak gerçekte de var olmanın Tanrı'nın mükemmelliğinin “nasıl” bir gereği olabileceği burada sorulması gereken bir sorudur. Bu noktada öncelikle var olmanın bir mükemmellik olup olmadığı, daha sonra ise Tanrı'nın mükemmelliğinden var olduğu sonucuna varılıp varılamayacağı üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Var olmanın bir mükemmellik olup olmadığı atfedildiği şeye bir değer yükleyip yüklediğine bağlı olarak ele alınabilir. Johnson'a göre, varlık

bizatihi bir değer olarak kabul edildiğinde bir şeye atfedilmesi durumunda o şeye olumlu veya olumsuz bir değer yükleyeceği için varlık o şeyin bir niteliği olarak düşünülebilir. (Johnson 1965: 328-329). Bununla birlikte, bir şeyin var olması var olmamasından daha iyi/kötü ise o zaman burada iyi ve kötü olma ya var olmaktan kaynaklanmakta ya da o şeyin kendisinden/tabiatından kaynaklanmaktadır. Sözelimi, mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın var olması ile şeytanın var olmasının; ya da tahayyül ettiğim baş ağrısı ile gerçekte şimdi başımın ağrıyor olmasının aynı değeri ifade etmediği açıktır. Johnson'a göre, bazı şeylerin var olması iyi iken bazı şeylerin gerçeklik kazanması kötü olduğuna göre bir şeyin var olmasının değeri o şeyin varlığıyla değil tabiatıyla ilişkili demektir. Böyle bir durumda ise, varlığın kendinden bir değer ifade etmediği sonucuna varılabilir (Johnson: 329). Varlık atfedildiği şeye bir değer yüklemeyeceğine göre, onun bir mükemmellik ifade etmeyeceği de düşünülebilir.

Ancak, "varlık" atfedildiği şeye bir değer katmıyorsa, o zaman var olan bir Tanrı'nın, nitelikleri açısından özdeş olduğu halde var olmayan ya da sadece zihinde var olan bir Tanrı'dan farklı olması nasıl açıklanabilir? Aradaki bu farkın niceliksel bir farklılık olduğunu düşünen Kant'a göre, varlık bir nitelik/yüklem olamayacağı için, sözelimi, gerçek yüz doları zihnimdekinden farklı kılan şey gerçek olanın bilfiil olmasıdır. Bu ise kavramın analitik olarak içerdiği bir şey değil, sentetik olarak kavrama sonradan ilave edilen bir şeydir. Zihnimizdeki bir kavrama varlık kazandırmanın yolu ise o kavramın dışına çıkmaktır (Kant 1965: 61-62). Bir şeyin var olup olmadığını bilmenin yolunun tecrübe ile mümkün olabileceğini iddia eden Kant gibi Alston da kavramlar alanında kaldığımızda bir sorun yaşamayabileceğimizi, ancak gerçek bir varlıktan bahsedildiğinde ise bu alanın dışına çıkmamız gerektiğini öne sürer. Ona göre, mükemmel bir varlığın gerçekte de var olduğunu öngörmeksizin onun var olduğuna dair herhangi bir yüklem de atfedemeyiz (Alston 1960: 454-455).

Bir şeyin gerçekten var olup olmadığının kavramın dışına çıkılarak bilinebileceği düşüncesi ilk bakışta makul görünebilir. Ancak, varlık düzleminin sadece tecrübe alanıyla sınırlı olmadığını, farklı varlık düzlemlerinin de (dilsel, zihinsel, kurgusal vb.) olabileceğini dikkate aldığımızda bunun tüm varlıklar için geçerli olabileceğini söylemek zor görünmektedir. Bir kavramın gerçekte bir karşılığı ya da örneğinin olup olmamasının o kavramın dışına çıkılarak anlaşılabilmesi düşüncesi maddî varlıklar için geçerli görünmektedir. Bu durumda, Kant'ın bir şeyin gerçekten var olup olmadığını bilmenin tek yolunu ampirik alanla sınırlandırmasının, sadece duyu alanımıza giren varlıkların var

olduğunu bilebileceğimize dair bizi bir tür indirgemeciliğe götürdüğünü öne sürmek mümkündür. Dolayısıyla, varlığın bir yüklem olmadığı iddiasının en azından tecrübe alanımıza giren varlıklar için geçerli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu tür bir iddianın kendisinin tecrübeyle doğrulanıp doğrulanamayacağı da ayrı bir tartışma konusu olabilir.

Diğer taraftan, Plantinga, bir şeyin kavramının mahiyeti ile o şeyin – gerçekteki- mahiyetinin birebir örtüşemeyeceğini ve iki mahiyetin nitelikler kümesinin aynı olamayacağını öne sürerek Kant’ın aradaki farkın niceliksel olduğu iddiasına karşı çıkar. Sözelimi, gerçek bir at, bir at kavramında olmayan –onaltı ya da daha fazla/az parmağa sahip olma gibi- birçok niteliğe sahip olabilir. Yine, örneğin, Boston’un en uzun adamının evli ya da bekar olması bu kavramın içerdiği bir şey değildir (Plantinga 1967: 34-35). Bu açıdan bakıldığında, bir şeyin mahiyetini oluşturan nitelikler ile o şeyin gerçekte taşıdığı nitelikler arasında niceliksel olarak bir eşitlikten bahsetmek güçtür. Gerçekte var olan bir şey, mahiyetini oluşturan özsel niteliklerin yanı sıra olumsal birçok niteliğe de sahip olacaktır. Bu olumsal nitelikler ise o şeyin kavramının içerdiği bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında kavram ile kavramın gerçekliği arasında sadece niceliksel bir ayrım olduğu iddiası pek makul görünmemektedir. Aradaki farkın niteliksel bir fark olabileceği kabul edilecek olursa o zaman varlığın bir nitelik olarak bir şeye atfedilebileceğini pekala düşünebiliriz.

Buna ilaveten, Anselm’in, ne tür niteliklerin mükemmellik ifade edebileceğine dair “sahip olunması olunmamasından daha iyi olma” (Anselm: 83) şeklinde öne sürdüğü ilkesini dikkate aldığımızda, Tanrı’nın var olması neden var olmamasından daha iyi olarak kabul edilmesin? Kant’ın örneğine dönecek olursak, zihnimdeki yüz dolar ile gerçekteki yüz dolar niteliksel olarak özdeş olsa bile birçok insan gerçektekinin hayalindekinden daha iyi olacağını düşünecek ya da iyi olduğu için tercih edecektir. Benzer şekilde, Tanrı’nın var olması ile var olmamasını karşılaştırdığımızda var olan bir Tanrı’nın var olmayan bir Tanrı’dan daha iyi/mükemmel olabileceği düşünülebilir. Bu durumda, var olmak Tanrı için bir mükemmellik olarak görülebilir. Ancak, varlığı mükemmel bir nitelik olarak Tanrı’ya atfetmek mümkün görünmekle birlikte Anselm’in bu akıl yürütmesinde Tanrı’nın mükemmel olan tabiatının varlığını gerektirdiği sonucuna varılabilir mi?

Anselm, Tanrı için var olmanın var olmaktan daha iyi olduğunu öne sürerken, “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” kavramının varlığı

bir mükemmellik olarak Tanrı'ya atfetmeyi gerekli kıldığını iddia etmeye çalışmıştır. Ancak, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramının anlam ve tutarlığına yönelik birtakım güçlüklerin olduğu görülmektedir. Anselm'in bu tanımlamasında dikkati çeken nokta “daha büyük” ifadesinin karşılaştırma ilişkisini öngörmesidir. Bu durumda, “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” fikrini bu karşılaştırma ilişkisine dayanarak, hiçbir varlığın büyüklükte kendisini aşmasının mümkün olmadığı bir varlık olarak yorumlamak mümkündür. “Daha büyüğü düşünilemeyen” ifadesi aşılamayan ya da maksimum bir sınıra işaret etmekle bu büyüklüğün maksimum olduğunu gösterir. Maksimum büyüklük ise mükemmellikten farklıdır. Daha büyük olma ilişkisi, maksimum bir sınır belirlenmediğinde daha büyüğünün olmasını mantıksal olarak mümkün kılan bir ilişkidir. Böyle bir durumda, en büyük varlık ya da maksimum büyüklüğün daha büyüğü olabileceği için bu kavram imkansız/tutarsız olacaktır. Maksimum sınırın mümkün olmadığı bir büyüklük kavramından tutarlı bir şekilde bahsedilemeyecekse, o zaman bu maksimal büyüklük kavramını Tanrı'ya uygulamanın da tutarlı olamayacağı öne sürülebilir. Ancak, Rowe'a göre, maksimum bir sınırı belirlemek her büyüklük için geçerli değildir. Sözelimi, herhangi bir tam sayı için daha büyüğünü düşünmek her zaman mümkün olacağı için en büyük tam sayı fikri tutarsızdır; buna karşılık 360 dereceden daha büyüğünün mümkün olduğu bir açıdan bahsedilemez. En büyük tam sayı fikrinden farklı olarak en büyük açı fikri, dört dik açıyı aşmanın imkansız olduğu bir büyüklük ifade edeceğinden açının maksimum bir sınırı vardır. Peki ama, Rowe'un belirttiği gibi, Tanrı'ya atfedilen maksimal büyüklük, maksimum bir sınırın olup olamayacağı noktasında bir sayıya mı yoksa bir açığa mı benzetilebilir (Rowe 2007: 17)?

Gaunilo, “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” fikrinin tutarsız olduğunu “en büyük mümkün ada” örneğiyle göstermeye çalışarak Anselm'e itiraz eder. Ancak, Plantinga'ya göre, daha büyüğünü düşünmenin mümkün olmadığı bir ada, ne kadar büyük olursa olsun birkaç palmiye ağacı eklemekle ve meyvelerinin kalitesini artırmakla her zaman daha büyüğünün olması mümkün olacağı için ve maksimum bir sınırı olmadığı için en büyük ada fikri tıpkı en büyük tam sayı fikri gibi tutarsızdır. Plantinga benzer şekilde mümkün en büyük varlık fikri için bu tür bir tutarsızlıktan bahsetmenin zor olduğunu iddia eder (Plantinga 1974a: 91). Diğer türlü büyüklüğe ve bu büyüklüğü ifade eden niteliklere –sözelimi, bilgi ya da kudret gibi- daha fazlasını eklemek mantıksal olarak mümkünse o zaman maksimal büyüklük tutarsız bir kavram olacaktır. Buna karşılık, bir varlığı diğerinden daha

mükemmel/büyük kılabilecek bilgi, güç, iyilik gibi mükemmel niteliklerin olduğunu ve bu tür niteliklerin her şeyi bilme, her şeye gücü yetme ve mükemmel iyi olma şeklinde mantıksal olarak aşamayacak bir sınırının olabileceğini düşünebiliriz. Böyle bir sınırın mümkün olduğunu dikkate aldığımızda bu niteliklere sahip bir varlık mümkünse böyle bir varlık en büyük varlık olacaktır. Bu durumda, “kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık” kavramının tutarlı olabileceğini düşündüğümüzde bu kavramın en büyük tam sayıdan ziyade en büyük açığı fikriyle daha çok benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, Nagasawa’nın belirttiği gibi, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık fikrinin en büyük ada ya da en büyük sayı fikri gibi tutarsız olduğunu söylemek zor olduğu gibi, bu fikirler arasında sıkı bir benzerlik kurulması da problemleri görünmektedir (Nagasawa 2011: 45).

Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık fikrinin her zaman daha fazlasını ilave edebileceğimiz en büyük tam sayı fikri ya da en büyük mümkün ada fikrinde olduğu gibi tutarsız/imkansız bir fikir olduğunun ortaya konulamaması Anselm’in kanıtının başarılı olduğunu gösterebilir (Davis 1997: 20). Ancak, Anselm’in Tanrı’nın mükemmel varlık olduğuna dair öne sürdüğü tanımlamasının yine de belirsizliğe yol açan birtakım unsurlar içerdiği görülmektedir. Crittenden’a göre, bu kavram en yüksek mükemmellik/üstünlük derecesini ifade etme noktasında anlaşılır olmakla birlikte bunun ne tür bir üstünlük olduğu ya da ne tür niteliklere sahip olmayı ifade ettiği açık görünmemektedir (Crittenden 1968: 124-125). Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen kavramı, her ne kadar mantıksal olarak aşılmasını ifade eden maksimum bir sınırının mümkün olmasından dolayı tutarlı olsa da, daha büyük olma ya da karşılaştırma ilişkisine dayanmasının bu kavramı belirsiz hale getirdiği söylenebilir. Hick, Anselm’in kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen kavramının belirsizlik içermediği ve Tanrı fikrine karşılık geldiğini göstermeye çalışmasının da bu kavramın yol açtığı belirsizliği ortadan kaldırmadığını iddia eder (Hick 1970: 71). İlişkisel bir yolla bir varlığın diğer varlıklardan daha büyük olduğu öne sürülebilir, ancak Tanrı’nın özsel olarak ne tür bir büyüklüğe ya da mükemmelliğe sahip olduğunu bu tür bir yolla belirlemek pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık fikrinin varlıklar arasında karşılaştırma ilişkisine dayandığı için ilişkisel bir tanım olması, bu tanımlamanın tam olarak nasıl bir varlığa uygulanabileceğini belirsiz bıraktığı gibi Tanrı’ya uygulansa bile O’nun mahiyeti hakkında bir fikir vermesi zor görünmektedir. Bu durumda, varlığın da mükemmel bir nitelik olarak bu tanımlamadan

çıkarılması pek mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan Anselm, var olmanın bir mükemmellik olduğu iddiasına dayanarak var olmayan bir Tanrı'nın kendisinden daha büyüğü düşünülebileceği için çelişkili olacağını iddia etmiştir. Ancak, Anselm'in, gerçekte var olmanın zihinde var olmaktan daha mükemmel olduğunu iddia ederken varlığı ilişkisel bir nitelik olarak Tanrı'ya atfettiği görülmektedir. Plantinga bu duruma işaret ederek, Anselm'in Tanrı'yı tanımlarken varlığı tanımlayıcı bir nitelik olarak Tanrı'ya atfetmediği, buna karşın Tanrı'nın gerçekte var olmasının zihinde var olmasından daha büyük olduğunu öne sürerek varlığı mükemmel bir nitelik olarak gördüğünü söylemenin mümkün olduğunu öne sürer (Plantinga 1974a: 97-98). Buna göre, gerçekte var olmak Tanrı için bir mükemmellik olarak kabul edilse bile, Anselm'in akıl yürütmesinde varlık Tanrı'nın tabiatını oluşturan mükemmel niteliklerden biri olmadığı için "var olmayan Tanrı" ifadesinin mantıksal olarak çelişki oluşturabileceğini söylemek zor görünmektedir (bkz. Mackie 1982: 52-54). Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık kavramının mahiyeti var olmayı içermediğine göre gerçekte de böyle bir varlığın olduğunu bu kavramdan çıkarsamak pek mümkün görünmemektedir. O halde, Tanrı'nın var olmasının var olmamasından daha iyi olduğunu söylemek mümkündür, ancak bu tür bir yaklaşım Tanrı'nın gerçekte var olduğunu kanıtlamaktan ziyade Tanrı'nın var olmasının mümkün olabileceğini göstermekten öteye geçmemektedir.

### **Mükemmellik ve Zorunlu Varlık**

Anselm, kendisinden daha büyüğünü düşünemeyeceğimiz bir varlığı düşünebilmenin imkansız olmadığını göstermeye çalışmakla birlikte onun mükemmellik fikri yerine maksimal büyüklüğe varan bir kavramdan hareket etmesinin kanıtını zayıflattığı öne sürülebilir. Anselm'in bu tanımlamasının beraberinde getirdiği güçlüklerin kanıtını zayıflattığı düşünülse de bu eleştiri ve güçlüklerin kanıtını çürütmek için yeterli olduğu söylenemez. Mackie'nin de ifade ettiği gibi, burada daha önemli olan nokta kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlığın var olduğuna dair Anselm'in kesin bir kanıt sunup sunamayacağıdır (Mackie: 50). Anselm, bu tür bir akıl yürütmenin Tanrı'nın gerçekte de var olduğunu kanıtlayamayacağını farkında olsa gerektir ki, mükemmellik ile varlık arasındaki ilişkinin bir zorunluluk olması gerektiğini düşünür. Bu nedenle, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlığın mantıksal imkanının ötesinde böyle bir varlığın yokluğunu düşünmenin



mantıksal olarak çelişkili olduğunu öne sürerek Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışır. Ona göre, yokluğu düşünülemeyen bir varlığı düşünebilmek mümkündür ve böyle bir varlık yokluğu düşünülebilen bir varlıktan daha mükemmel olacaktır. Bu nedenle, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir varlığın yokluğunun düşünülememesi gerçekte de var olması demektir (Anselm: 82).

Anselm'in bu tür bir yaklaşımı savunmasının gerekçesinin zorunlu varlığın bir mükemmellik olduğu düşüncesine dayandığı görülmektedir. Anselm Tanrı'nın var olmadığını ya da zorunluluk dışında başka bir varlık biçimine sahip olduğunu varsaymanın mükemmelliğine aykırı olacağını düşünür. Ona göre, Tanrı'nın yokluğunu düşünmek imkansız olduğu gibi olumsal anlamda var olmak ile yok olmak da Tanrı'ya uygulanamaz (Malcolm 1960: 49). Anselm'in kanıtlamaya çalıştığı şeyin Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu düşüncesi olduğunu savunan Malcolm, Tanrı'nın varlığının ya mantıksal olarak zorunlu ya da mantıksal olarak imkansız olması gerektiğini öne sürer. Ona göre, Tanrı yoksa var olması imkansız olacağı için sonradan varlık kazanması ya da var olup da varlığına son vermesi de düşünülemez. Eğer Tanrı varsa o zaman O'nun bir şeye bağlı olarak ya da şans eseri var olduğu düşünülemeyeceği gibi, hiçbir şey O'nu var olmaktan da alıkoyamaz. Bu nedenle, Malcolm'e göre, Tanrı'nın varlığı mantıksal olarak ya zorunlu olmalı ya da imkansız olmalıdır. Tanrı kavramının çelişkili ve mantıksal olarak saçma olduğu gösterilemezse o zaman Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu sonucuna varılabilir (Malcolm: 49-50).

Ancak Martin, Tanrı kavramının çelişki içermemesinden böyle bir varlığın mantıksal olarak zorunlu varlık olduğu şeklinde bir çıkarım yapmanın ciddi problemlere yol açabileceğini öne sürer. Martin, aksine Tanrı kavramının tutarsız olduğu yönünde birçok argüman öne sürüldüğünü, dahası bu tür bir akıl yürütmenin başka varlıkların var olduğunu kanıtlamak için de kullanmanın mümkün olabileceğini iddia eder. Ona göre, sözgelimi, ada olumsal bir varlık olsa bile bir kimse süper bir adayı tanımlayıp bu ada var ise onun mantıksal olarak ya zorunlu ya da imkansız olduğunu öne sürebilir. Bu durumda bu kavram çelişki içermiyorsa böyle bir ada var demektir (Martin 2003: 286). Ancak, Martin'in süper ada gibi kavramlarla Tanrı kavramını abese irca (*reductio absurdum*) etmeye çalışması tatmin edici görünmemektedir. Zira, Wainwright'ın belirttiği gibi, süper/mükemmel bir ada tabiatı gereği varlığı başkasına bağlı olacağı için olumsaldır, olumsal olmayan bir varlık başkasına

bağlı olamayacağına göre mükemmel bir adanın varlığının zorunlu olması düşünülemez. Dolayısıyla, bu tür kavramlar tutarlı görünmediği için, bu ve buna benzer paradilerden hareketle mükemmel varlık Tanrı kavramının ve böyle bir varlığın zorunlu olmasının tutarlı olmadığı ve bu nedenle var olamayacağı sonucuna varmak pek mümkün görünmemektedir (Wainwright: 35-36).

Tanrı kavramının çelişkili olduğu gösterilemediğine göre böyle bir varlığın mükemmelliği gereği zorunlu varlık olabileceğini de tutarlı bir şekilde düşünmek için bir engel görünmediğini söyleyebiliriz. Bu durumda Tanrı mükemmel bir varlık ise o zaman zorunlu varlık niteliği de ilahi mükemmelliklerden biri olarak görülebilir. Ancak, zorunlu varlık bir nitelik olsa bile bunun mükemmellik ifade eden bir nitelik olarak ele alınmasının pek anlaşılır olmadığına dikkat çeken Plantinga, zorunluluğun tek başına bir değer ifade etmediğini düşünür. Ona göre, sözgelimi, 7 sayısının zorunlu olarak var olduğunu ve Agnew'in olumsal olduğunu düşünelim Eğer zorunlu varlığı mükemmellik olarak kabul edersek bu durumda 7 sayısı Agnew'den daha mükemmel bir varlık olacaktır. Bu ise pek kabul edilebilir görünmemektedir. Çünkü, Agnew, 7 sayısının sahip olduğundan çok daha fazla mükemmel özelliklere pekala sahiptir (Plantinga 1974a: 104-105).

Zorunlu varlığın bir nitelik olsa bile bir mükemmellik olmadığı makul görünebilir. Nitekim, soyut varlıklar zorunlu olarak var oldukları halde mükemmel varlık değildirler. Bununla birlikte, 7 sayısının Agnew'den üstün olarak kabul edilemeyeceği düşüncesinin de zorunluluktan dolayı değil, soyut varlık olmasından dolayı olduğunu düşünebiliriz. Ancak, olumsal bir varlıktan farklı olarak sonlu varlık olmanın getirdiği birtakım sınırlılıklara konu olmadığını dikkate aldığımızda zorunlu varlık olmanın olumsal varlık olmaktan daha mükemmel olduğunu varsayabiliriz. Çünkü, olumsal bir varlığın, sonradan var olan ve varlığı sona eren bir varlık olarak sınırlı bir varlık tarzına sahip olmakla ve var olması için başkasına ihtiyaç duymakla mükemmel olamayacağı açık görünmektedir. Mükemmellik böyle bir sınırlılık ve bağımlılıkla bağdaşmayacağına göre bu anlamda zorunlu varlık olmak da bir mükemmellik olarak ele alınabilir. Bu durumda, Malcolm'un belirttiği gibi, Tanrı'nın *zorunlu varlık* niteliğine de bir mükemmellik olarak sahip olabileceğini söylemek mümkündür (Malcolm: 50).

Ancak Plantinga, zorunlu varlığı bir mükemmellik olarak kabul etsek bile bu niteliğin bir varlığı tek başına mükemmel kılmak için yeterli görünmediğini

öne sürer. Ona göre, sınırlı derecede büyük bir varlık da zorunlu varlık olabilir. Bunun yerine, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen ya da maksimal büyük varlık kavramının zorunlu varlığı içerdiğini varsaymak daha makul görünmektedir (Plantinga 1974a: 105-106). Bu durumda, Anselm'in akıl yürütmesinde zorunlu varlığı bir mükemmellik olarak Tanrı'ya atfetmesinden O'nun zorunlu olarak var olduğu sonucuna varmak zor görünmektedir. Plantinga'nın göstermeye çalıştığı şey, mükemmel varlığın zorunlu olarak var olmayı gerektirdiği gösterilemediği sürece böyle bir varlığın gerçekte de var olmasının kanıtlanamayacağıdır. Bu nedenle, Tanrı'nın var olduğu dünyalarla var olmadığı dünyalar arasında büyüklük açısından bir karşılaştırma yapmanın anlamsız olduğunu düşünen Plantinga, Anselm'in bu akıl yürütmesinden Tanrı'nın bilfiil var olduğu değil, böyle bir varlığın ancak mümkün bir varlık olduğu sonucuna varılabileceğini öne sürer. Ona göre burada yapılması gereken şey böyle bir varlığın bazı mümkün dünyalarda değil, tüm mümkün dünyalarda aşılabilir bir büyüklüğe sahip olabileceğini gösterebilmek olmalıdır (Plantinga 1974a: 107).

Plantinga, Anselm'in akıl yürütme biçiminin önemli kusurunun kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlığın var olduğunu değil, böyle bir varlığın sadece mümkün olabileceğini göstermesi olduğunu iddia eder. Anselm'in kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramından böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğu sonucuna varması problemlidir. Zira, Anselm'in yokluğu düşünilemeyen varlığın yokluğu düşünülebilen varlıktan daha büyük olduğunu iddia etmesi en büyük mümkün varlık kavramı ile zorunlu varlık arasında doğrudan bir ilişki kurmak için yeterli görünmemektedir. Kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramı ile yokluğu düşünilemeyen varlık kavramı arasında zorunlu bir ilişkinin olması halinde böyle bir varlığın yokluğunun düşünülebilmesinin bir çelişki oluşturacağı söylenebilir. Ancak, zorunlu varlığın ilahi niteliklerden biri olduğunu kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramından çıkarmak güçtür. Böyle bir kavram Tanrı'nın özsel olarak hangi niteliklere sahip olduğunu ortaya koyma noktasında yeterli görünmediğinden O'nun zorunlu varlık niteliğine de özsel olarak sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bu nedenle, "kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık" kavramı ile "yokluğu düşünilemeyen varlık" ya da "zorunlu varlık" arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu bu tür bir akıl yürütmeyle ortaya koymak pek mümkün görünmemektedir. Mackie de bu probleme dikkat çekerek, bu akıl yürütmenin kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık

kavramının yokluğu düşünilemeyen varlık kavramı olduğunu kanıtladığını söylemenin zor olduğunu iddia eder (Mackie: 54).

Anselm'in düşüncesi Tanrı'nın mükemmelliği gereği zorunlu varlık olması gerektiğini varsayması noktasında güçlü bir sezgiyi ifade etmekle birlikte, bu sezgiyi temellendirme konusundaki çıkış noktası –tanımı ya da mükemmellik anlayışı- ve ilişkisel bir mükemmelliği öngörmesi Tanrı'nın gerçekte var olduğunu kanıtlama hususunda tatmin edici görünmemektedir. Bu noktada Plantinga, Anselm'in öne sürdüğü akıl yürütme biçiminin birtakım zayıf noktalarını gidermek için *büyüklik* ile *mükemmellik* arasında bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu öne sürer. Buna göre, A varlığının belli bir dünyadaki mükemmelliği o dünyada sahip olduğu niteliklerine bağlı iken, böyle bir varlığın büyüklüğü ise bu niteliklere tüm dünyalarda sahip olmasına bağlı olacaktır (Plantinga 1974a: 107). Bir varlığın bir mümkün dünyada her şeyi bilme, her şeye gücü yetme ve ahlaken mükemmel olma niteliklerine sahip olması o varlığı o dünyada maksimum mükemmel kılar, ancak böyle bir varlığın maksimal büyük olabilmesi için her mümkün dünyada maksimal mükemmel olması gerekir (Plantinga 1974a: 111). Maksimal mükemmellik, bilgi, güç ve iyilik gibi mükemmel niteliklerde aşılabilen bir sınırı ifade ederken, maksimal büyüklük ise hiçbir mümkün dünyada böyle bir mükemmelliğin aşılamayacağı anlamına gelir. Plantinga, büyüklük ile mükemmellik kavramlarının birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmekle maksimal büyüklüğün maksimal mükemmelliği de kuşatan bir anlama sahip olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, maksimal büyüklüğün gerçekleşebilmesi için maksimal büyük varlığın zorunlu varlık olduğunun bir şekilde gösterilebilmesi gerekir. Plantinga, maksimal büyüklüğün tüm dünyalarda gerçekleşmiş bir maksimal mükemmelliği içermesi durumunda zorunluluğun mümkün olduğunu savunur.

Plantinga, bu yaklaşım biçimiyle zorunlu varlığın mükemmel bir nitelik olduğu düşüncesinden farklı olarak mükemmelliğin ve büyüklüğün gerçekleşebilmesinin zorunlu var olmaya bağlı olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre, varlık ya da zorunlu varlık bir mükemmellik değil, mükemmelliğin zorunlu koşulları olabilir (Plantinga 1974b: 214). Zira, var olmayan bir şeyin mükemmel olmasından bahsedilemeyeceği için varlığın/zorunlu varlığın bir mükemmellik olarak görülmesi bir döngüsellğe yol açar. Plantinga'ya göre, var olmayan bir şey mükemmel olamayacağı için bir varlığın var olduğu bir mümkün dünya varsa böyle bir varlık o dünyada mükemmel olabilir.

Diğer türlü bir varlığın var olmadığı bir dünyada mükemmel olmasından, sözgelimi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, ahlaken mükemmel olmasından bahsedilemez. Plantinga öne sürdüğü bu yaklaşım biçimiyle zorunlu varlığı bir mükemmellik olarak varsaymaya gerek kalmadığını ifade eder (Plantinga 1974a: 108-109).

Plantinga'ya göre, mükemmel niteliklere sahip bir varlığın gerçekte de var olduğunu kanıtlayabilmek için Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu maksimal büyüklük kavramıyla gösterebilmek mümkündür. Maksimal büyüklüğü kabul ettiğimizde bir varlığın maksimal büyük olabilmesi için hem zorunlu olarak var olması hem de mükemmel niteliklere zorunlu/özel olarak sahip olması gerekir. Plantinga'nın bu akıl yürütmesi genelde geçerli olarak kabul edilmekle birlikte kanıtın sağlamlığı maksimal büyüklüğün ya da maksimal büyük bir varlığın mümkün olup olmadığına bağlıdır. Plantinga da argümanının kesinlikle geçerli olduğunu, ancak tek sorun gibi görünen kısmın ilk öncülün, yani maksimal büyüklüğün gerçekleşmesinin mümkün olmasının doğruluğu olduğunu öne sürer. Ona göre, bu öncül doğru olduğu gibi, bu öncülü kabul etmede akla aykırı herhangi bir şey de görünmemektedir. Bu öncül doğru ise o zaman argümanın sağlam olduğunu söylemek mümkündür (Plantinga 1974a: 112).

Plantinga'nın maksimal büyüklük düşüncesi üzerine kurduğu bu akıl yürütme biçimine yönelik birtakım itirazların olduğu görülmektedir. Bu itirazlar, maksimal büyüklük kavramının mümkün olmasının ya da çelişki içermemesinin bu büyüklüğe sahip bir varlığın var olduğu sonucuna götürmeyeceği iddiasını içermektedir. Mackie'ye göre, bu kavramın çelişki içermemesi meseleyi çözmediği gibi başka kavramların çelişki içermediğini düşünmek maksimal büyüklüğü reddetmek için iyi bir gerekçe olabilir. Sözgelimi, maksimal büyüklük tutarlı/mümkün ise o zaman benzer şekilde maksimal-olmama da çelişki içermediği için mümkündür. Bu durumda, hiçbir maksimalliğin bir örneğinin olmadığı mümkün bir dünya varsa o zaman maksimal büyüklük gerçekleşmeyecektir. Maksimal büyüklük herhangi bir dünyada gerçekleşmeyecekse o zaman hiçbir dünyada da gerçekleşmeyeceğinden böyle bir büyüklük mümkün olmayacaktır. Her ikisinin birlikte doğru olmasından ise bahsedilemez (Mackie: 58-59). Tooley de benzer duruma işaret ederek buradaki esas güçlüğün bu argüman *biçiminden* -yani "... maksimal P'dir"- kaynaklandığını öne sürer. Ona göre, maksimal büyüklük mümkünse herhangi bir P niteliği için maksimal P'den de tutarlı

bir şekilde bahsetmek mümkündür. Ancak, Tooley'e göre, tutarlı olsa bile bu şekildeki bir yüklem biçimini kullandığımızda çelişkili birtakım sonuçlara varabiliriz. Bu tür sonuçlardan birini reddetmek için haklı bir nedenimiz de olmayabileceği için bu akıl yürütme biçimi kabul edilemez. Bunun yanı sıra, Tooley, maksimal büyüklüğün imkanını maksimal mükemmelliklere sahip olmakla açıklanmasının da benzer sonuçlar doğurabileceğini iddia eder. Bu mükemmel nitelikler aynı mantıksal yapı içinde Tanrı'nın varlığıyla bağdaşmayacak şekilde başka varlıklara da atfedilebilir. Sözgelimi, İblis maksimal bilgili, maksimal güçlü, maksimal kötü bir varlık olarak düşünülebilir. Tooley'e göre, maksimal niteliklere sahip birden fazla varlığın olmasının mümkün olmadığını düşündüğümüzde, bu niteliklerin uygulanabileceği birçok kavram varsa ve bunlardan hangisinin daha mümkün olduğu ve bir örneğinin olabileceğine dair bir gerekçemiz yoksa, o zaman maksimal büyüklüğün bir örneğinin olabileceğine inanmak da rasyonel/makul olamaz (Tooley 1981: 424-426).

Plantinga meseleye bu şekilde yaklaşmanın bir karışıklığa yol açacağını öne sürerek bu tür itirazlara karşı çıkar. Ona göre, bu kanıtların birlikte sağlam olamamaları bunların yine birlikte sağlam olmadıkları (*unsound*) anlamına gelmez. Birinin sağlam olmasına karşın diğeri sağlam değildir (Plantinga 1974b: 219). Bununla birlikte, Plantinga, hangisinin daha sağlam olduğu konusunda bir fikre varmanın zor olduğuna işaret eder. Zira, maksimal büyüklük kavramının çelişki içermediği düşünülse bile maksimal büyüklükle bağdaşmayan birçok nitelikten bahsedebileceği gibi benzer şey maksimal-olmama kavramı için de söylenebilir. Bununla birlikte, Plantinga, hangisinin sağlam olabileceğine karar verme konusunda bir kanıt olmasa da maksimal büyüklüğün daha rasyonel olduğunu savunur. Sözgelimi, Sokrates'in maksimal büyük yaratıcısı olma, Plato'nun maksimal büyük yaratıcısı olma mümkünse bu nitelikler maksimal büyüklüğü gerektirir. Plantinga'ya göre, bu gibi birçok niteliğin mümkün olmasının maksimal büyüklüğü gerektirdiğini düşündüğümüzde maksimal büyüklüğü kabul etmek, hiçbir maksimalliğin olmadığını kabul etmekten daha makul görünmektedir (Plantinga 1974b: 218-219).

Diğer taraftan, maksimal büyüklük ve maksimal-olmama nitelikleri birbiriyle bağdaşmayacağına göre ya maksimal büyüklüğün gerçekleştiği bir dünya vardır veya maksimal büyüklük imkansızdır. İkisini birlikte reddetmek mümkün görünmemektedir. Bu durumda, maksimal-olmama kavramının

gerçekleşmesi mümkünse o zaman maksimal büyüklük imkansız olacaktır. Maksimal büyüklüğün imkansız olması ise, maksimal büyüklüğün gereği olan mükemmel niteliklerin maksimum derecesinin mümkün olmamasına bağlıdır. Ancak, Plantinga'nın belirttiği gibi, bilgi, güç, iyilik gibi bu niteliklerin maksimum/aşılabilir bir derecesinin olmasından bahsetmek mümkündür. Bilinebilecek her önermenin doğruluk değerini bilen bir varlık aşılabilir dereceye sahip olduğu gibi benzer şekilde güç itibarıyla aşılması mümkün olmayan bir varlık da her şeye gücü yetme niteliğine sahip olabilir (Plantinga 1974a: 91). Bu niteliklerin mantıksal olarak aşılabilir olması mümkünse, o zaman maksimal büyüklük imkansız değil demektir, buna karşılık maksimal-olmama imkansız olacaktır. Öyle görünüyor ki, Craig'in belirttiği gibi, maksimal-olmama ya da maksimal büyüklüğe benzer şekilde geliştirilen kavramların mümkün olabileceği iddiası, maksimal büyük bir varlığın imkanını ortadan kaldıramadığı gibi bu tür kavramların imkanının yine maksimal bir büyüklüğü öngörmeye bağlı olduğu görülmektedir. Bunlar birlikte doğru olamayacağına göre, maksimal büyük bir varlığın imkanına dair sezgilerimizin diğerlerini öncelediğini ve üstün geldiğini öne sürmek makul görünmektedir (Craig 2008: 187). Dolayısıyla, maksimal büyüklüğün mümkün olmasının yanlış olduğu gösterilemediği sürece bu söz konusu eleştirilerin maksimal mükemmel bir varlığın imkansız olduğunu da gösteremeyeceğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, maksimal kötülük gibi kavramlarla maksimal büyük varlık ya da Tanrı kavramının abese irca edilmeye çalışılması da bir gerekçeden yoksun görünmektedir.

Maksimal büyüklük kavramı mantıksal olarak imkansız olmayıp tutarlı görüldüğüne göre maksimal büyüklükten zorunlu varlığa geçmek mümkün müdür? Bir varlığın var olmasının mantıksal olarak mümkün olması o varlığın gerçekte de var olduğunu göstermek için yeterli görünmediğinden Plantinga da arada zorunlu bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Plantinga, maksimal büyüklüğün imkanından zorunlu varlığa gitmeye çalıştığı akıl yürütmesini "p'nin zorunlu olması mümkünse p zorunludur" şeklindeki bir mantığa dayandırır (bkz. Plantinga 1986: 113-119). Maksimal büyük varlık mümkünse böyle bir varlığın tüm mümkün dünyalarda var olması gerektiği şeklindeki bu akıl yürütmesiyle Plantinga, maksimal büyüklüğün hem mükemmel bir mahiyeti hem de zorunlu varlığı içerdiğini göstermeye çalışmıştır. Bu tür bir yaklaşım, Anselm'in karşılaştırma ya da ilişkisel bir mükemmelliğe dayanarak kurmaya çalıştığı maksimal *büyüklik düşüncesinin* belirsizliklerine konu olmaktan da uzak görünmektedir. Bununla birlikte, Plantinga'nın bu akıl yürütmesinde de



birtakım güçlüklerin olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle, Plantinga, maksimal büyüklüğün bir mümkün dünyada gerçekleşebilmesi için maksimal mükemmelliğe tüm dünyalarda sahip olması gerektiği iddiasıyla böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğunu göstermeye çalışır. Ancak, onun bu akıl yürütme biçimi böyle bir varlığın her dünyada var olması gerektiği değil, her dünyada maksimal mükemmelliğe sahip olması gerektiği şeklinde bir sonuca varıyor görünmektedir. Maksimal büyüklüğün maksimal mükemmelliği zorunlu olarak gerektirmesinden bir varlığın zorunlu varlık olduğu sonucuna varmak zor görünmektedir. Ancak, Plantinga, varlığın/zorunlu varlığın mükemmelliğin zorunlu koşulları olduğu düşüncesiyle bunun mümkün olduğunu savunmaya çalışmıştır (Plantinga 1974b: 214). Buna göre, bir varlığın herhangi bir dünyada maksimal büyük ve maksimal mükemmel olabilmesi için her dünyada var olması gerekir. Bununla birlikte, zorunlu varlık maksimal büyüklüğün gerçekleşmesinin zorunlu koşulu olsa bile bu durumun maksimal büyük varlığın her dünyada var olduğu anlamına geldiğini iddia etmek güçtür. Plantinga her ne kadar bunun böyle olduğunu iddia etmeye çalışsa da onun böyle bir varlığın zorunlu var olduğuna dair bir gerekçe sunmadığı görülmektedir (Wingard 1992: 51). Dolayısıyla, bir varlığın var olduğu bir mümkün dünyada maksimal büyük olması o varlığın gerçek dünyada var olduğu anlamına gelmediği gibi, zorunlu varlığın mükemmelliğin zorunlu koşulu olduğu iddiası da bir varlığın zorunlu olarak var olduğunu göstermek için yeterli görünmemektedir. Maksimal büyüklüğün maksimal mükemmelliğe zorunlu olarak sahip olması, maksimal büyüklüğün gerçekleştiği dünyalar için geçerli olabilir. Böyle bir akıl yürütme en fazla maksimal büyüklüğün herhangi bir dünyada gerçekleşmesinin mümkün olduğu sonucunu verebilir.

Maksimal büyüklüğün bir mümkün dünyada var olmasının mümkün olmasından böyle bir varlığın tüm mümkün dünyalarda var olması gerektiği sonucuna varmak için onun zorunlu varlık olduğunun bir şekilde gösterilebilmesi gerekir. Ancak, Plantinga, burada öne sürdüğü akıl yürütme biçiminde Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu varsayımına dayanmak yerine, maksimal büyüklüğün tüm mümkün dünyalarda maksimal mükemmel olduğu fikrini esas alır (Nagasawa: 38). Van Inwagen'e göre, bu akıl yürütme mantıksal olarak hiçbir hata içermemekle birlikte mükemmel varlığın mümkün olduğu sonucundan daha fazlasını kanıtlayamamaktadır (Van Inwagen 2010: 367). Plantinga da bunun farkında olduğu içindir ki bu akıl yürütmenin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için yeterli olmadığını, bununla



birlikte böyle bir varlığın var olmasının doğru olduğunu kabul etme noktasında akla karşıt ya da irrasyonel hiçbir şey görünmediği için bu akıl yürütmenin rasyonel olarak kabul edilebileceğini savunmuştur (Plantinga 1974a: 112). Plantinga'nın bu yaklaşımı makul görünebilir, hatta mükemmel varlığın mantıksal olarak mümkün olmasını mümkün dünyalar kuramıyla açıklamak da anlaşılır olabilir. Ancak böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğunu tek başına bu kuramla açıklamak pek mümkün görünmemektedir. Mükemmel varlığın tüm dünyalarda var olması gerektiğini ortaya koyabilmek için, böyle bir varlığın yokluğunu düşünmenin mantıksal olarak imkansız olduğunu göstermek kaçınılmaz görünmektedir. Plantinga maksimal büyüklük ve maksimal mükemmellik arasında bir ayırım yapılabildiği takdirde maksimal büyüklüğün bu tür bir zorunluluğa imkan sağlayabileceğini savunmuş olsa da onun yaklaşım biçiminin maksimal büyüklüğün maksimal mükemmelliği gerektirdiğini ortaya koymanın ötesine geçemediği görülmektedir. Bu durumda, mükemmel varlığın yokluğunu düşünmenin imkansız olduğunu böyle bir varlığın mükemmelliği gereği zorunlu varlık niteliğine özsel olarak sahip olduğunu göstermekle mümkün olabilir. Anselm ve Plantinga'dan farklı olarak Descartes, Tanrı'yı mükemmel bir varlık olarak tanımlayıp bu tanımlamadan hareketle O'nun tüm mükemmelliklere sahip olmasının aynı zamanda var olmasını da gerektirdiğini öne sürer. Descartes, buradaki akıl yürütme biçimiyle doğrudan mükemmellik fikrini esas alarak Tanrı'nın var olmasının mükemmel olan mahiyeti gereği olduğu düşüncesini zorunlu varlığın Tanrı'nın mükemmel niteliklerinden biri olduğu iddiasıyla temellendirmeye çalışır.

Descartes'a göre, insanın a priori bir şekilde kendisinde bulduğu Tanrı fikri, kavramsal olarak her türlü mükemmelliği O'na atfetmemizi zorunlu kılan bir içeriğe sahiptir. Bu tıpkı, bir üçgeni düşünmek zorunda olmadığımız halde ne zamanki üç kenarlı/açılı bir şekil düşünmeye başladığımızda bir üçgen için gerekli olan tüm nitelikleri ona atfetmemiz gibidir (Descartes 1984: 46-47). Tanrı'nın tüm mükemmellik ifade eden niteliklere sahip mükemmel bir varlık olduğu şeklindeki bir tanımlamanın a priori olarak bilinebileceğini savunan Descartes, bu kavramsal analize dayanarak varlığın da zorunlu bir nitelik olarak Tanrı'ya atfedilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, sonsuzluk, ezellilik, değişmezlik, en yüksek derecede bilgili olma, en yüksek derecede güçlü olma, her şeyi yaratma gibi birtakım mükemmel nitelikler sadece zorunlu bir varlığın bu niteliklere sahip olabileceğini gösterebilir (Descartes: 31-32). Bu nedenle, tanımlı gereği Tanrı fikrine tüm mükemmellikleri atfetmemiz

zorunlu ise varlığın da bir mükemmellik olarak Tanrı'ya atfedilmesi zorunlu olmalıdır. Ancak, mükemmel varlık fikrinin analizinden zorunlu varlığın bir nitelik olarak Tanrı'ya atfedilebileceği sonucuna varmak mümkün müdür?

Kant'la birlikte gelen eleştiri çizgisine göre, “zorunlu varlık” kavramı kendi içinde anlamsız ve tutarsız olduğu için bir varlığa nitelik/yüklem olarak atfedilemez. Zorunluluğun sadece önermelere ait olup şeylere/varlıklara hiçbir zorunluluk atfedilemeyeceği düşüncesini temel alan bu eleştiriye göre varoluşsal hiçbir önerme analitik/zorunlu olamaz. Kant'a göre, varlık bir yüklem olamayacağı ve Tanrı kavramının analizinden varlık niteliği çıkarılamayacağı için “Tanrı vardır” önermesi analitik olarak zorunlu olamaz (Kant: 59). Hick'e göre, analitikliğin salt mantıksal düzlemde kavramlar arasındaki anlam ilişkisini ifade ettiği düşünüldüğünde, bir şeyin kavramsal içeriğinin analiz edilmesi bize o şeyin var olup olmadığı hakkında zorunlu bir şey veremeyecektir. Çünkü, “x vardır” şeklindeki bir önermede “varlık”, x'in tanımsal bir niteliği olmadığı için bu önerme analitik ve zorunlu değildir (Hick 2007: 133).

Tanrı fikrinden O'nun zorunlu varlık olduğu sonucuna varmanın mümkün olamayacağını öne süren bu yaklaşım biçiminin sadece analitik doğruların mantıksal olarak zorunlu olduğu düşüncesini savunduğu görülmektedir. Ancak, varoluşsal hiçbir önermenin analitik olamayacağı düşüncesinin varoluşsal hiçbir önermenin zorunlu olamayacağı anlamına geldiğini iddia etmek pek anlaşılır görünmemektedir. Zira, analitik önermelerin zorunlu olduğu doğru olmakla birlikte tüm zorunlu önermelerin analitik olduğunun aynı şekilde geçerli olduğunu söylemek zordur. Adams, mantıksal zorunluluğun ölçüsünün genel olarak bir önermenin değilmesinin çelişki oluşturması durumunda bu önermenin zorunlu doğru, tersinin ise zorunlu olarak yanlış olduğu şeklinde olduğunu öne sürer (Adams 1983: 742-747). Bu ölçü, zorunluluğun tek açıklamasının analitiklik olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Bunun en iyi örneği, matematiktir. Sözelimi, 5 ile 9 sayısı arasında bir asal sayının olduğu analitik olmayıp zorunlu varoluşsal bir önermedir. Bu durumda “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu olamayacağı iddiası, “bekar evlenmeyen kişidir” örneğindeki gibi analitik bir önerme olamayacağı anlamında söz konusu olabilir. Bu nedenle, ontolojik kanıtı savunanların “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu doğru olduğu iddiasının Kant'ın öne sürdüğü anlamda analitik doğruluk anlamına gelmediği söylenebilir.

Plantinga'ya göre, belki de Kant'ın burada dile getirmek istediği şey

sadece hiçbir varoluşsal önermenin dar anlamıyla *analitik* olmadığıdır. Kant'ın bu noktada açık olmadığı ve zorunlu varoluşsal önermelerin olamayacağı iddiasını tutarlı bir şekilde savunmadığını gösteren nokta, onun matematiksel önermelerde olduğu gibi zorunlu varoluşsal önermelerin de olabileceğini reddetmemesidir (Plantinga 1967: 31-32). Kant öne sürdüğü bu eleştirisiyle “Tanrı vardır” önermesinin neden zorunlu bir doğru olmadığını ortaya koyamadığı gibi, onun eleştirisi en fazla Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğu önermesinin zorunlu değil, analitik olamayacağını gösterebilir. Dolayısıyla, Reçber'e göre, Kant'ın burada yapması gereken şey, bu tür bir kategorik yargıyla ontolojik kanıtın temel iddiasını reddetmek değil, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir önermenin neden analitik varoluşsal bir önerme olmadığını/olamayacağını göstermektir. Diğer türlü, ontolojik kanıtın imkansızlığına dair bir iddia yeterince ikna edici olmayacaktır (Reçber 2004: 159). Ontolojik kanıtla yönelik bu eleştirileri öne süren düşünürlerin zorunluluğun sadece analitik önermeler için geçerli olabileceği iddiasını tutarlı bir şekilde savunmadıkları gibi zorunlu varlık kavramının imkansız olduğuna dair bir gerekçe sunmadıkları da görülmektedir. Bu durumda, zorunlu varlık kavramının mümkün olduğunu düşünmek için bir engel görünmemektedir. Zorunlu varlık kavramı mümkün görüldüğüne göre Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu ya da “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu bir doğru olduğu gösterilebilir mi?

Bir kavramın anlamının tanımsal unsurlara bağlı olarak o şeyi o şey yapan birtakım özsel nitelikleriyle açıklanabileceğini düşündüğümüzde, Tanrı kavramının içeriği de bir varlığın Tanrı olabilmesi için gerekli birtakım özsel niteliklerine bağlı olarak açıklanabilir. Buna göre, bir varlık Tanrı ise, O'nun zorunlu olarak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi, zamansız, değişmeyen gibi niteliklere bir arada sahip olması gerekir. Bu nitelikler olmaksızın bir varlığın Tanrı olmasından bahsedilemeyeceğine göre ilahi mükemmellikler zorunlu olarak birbirini gerektiren ve bir arada bulunması gereken niteliklerdir. Tanrı'yı tüm mükemmel niteliklere sahip bir varlık olarak tanımladığımızda “Tanrı mükemmel varlıktır” önermesi tanımsal bir doğru olarak zorunludur. “Tanrı” kavramını “mükemmel varlık” kavramından ayrı düşünmek mümkün görünmediği için bu önerme analitik bir önermedir. Tanrı'nın mükemmel varlık olduğu mantıksal bir zorunluluk ise, o zaman bu zorunluluğun gerektirdiği önermelerin de aynı şekilde zorunlu olacağı söylenebilir. Bu durumda, “Tanrı mükemmel varlıktır” önermesi zorunlu bir doğru ise bu önermenin gerektirdiği “Tanrı kadir-i mutlaktır” önermesi de zorunlu bir doğru olacaktır. Benzer şekilde, “Tanrı zorunlu varlıktır” ya da

“Tanrı vardır” önermesi de pekala zorunlu bir doğru olarak düşünülebilir. Şöyle ki, Tanrı’nın zorunlu olarak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi, zamandan münezze, değişmeyen gibi mükemmel niteliklere sahip olduğunu düşünelim. Bu durumda, Tanrı’nın var olmadığını ya da zorunluluk dışında başka bir varlık moduna sahip olabileceğini iddia etmek pek tutarlı görünmemektedir. Bir başka ifadeyle, bir varlığı hem mükemmel olarak tanımlayıp hem de onun zamansal olduğu, var olması ya da yokluğunun düşünülmesinin mümkün olduğu, birtakım sınırlamalara ve değişime konu olması mükemmel olmasıyla bağdaşmayacaktır. O halde, Tanrı tanımı gereği mükemmelse O’nun tüm mükemmel niteliklere zorunlu olarak sahip olması gerektiği gibi bu niteliklerin birbiriyle bağdaşabilen ve birbirini gerektiren nitelikler olması gerektiği açık görünmektedir. Descartes da bu duruma işaret ederek, Tanrı fikrinin tüm mükemmel niteliklerin birlik, basitlik ve bir arada bulunmasını zorunlu kıldığını düşünür (Descartes: 34) Bunun Tanrı’nın kesin ve değişmez tabiatından kaynaklandığını öne süren Descartes’a göre, tıpkı üç açının iki dik açya eşit olmasının üçgenin mahiyetinden ya da vadi fikrinin dağ fikrinden ayrılamaması gibi varlık da Tanrı’nın mahiyetinden ayrı düşünülemez. Vadisiz bir dağı ya da üç kenarsız bir üçgen düşünmenin imkansız olması gibi, var olmayan bir Tanrı düşünülemez, vadi nasıl dağ için veya üç kenar nasıl üçgen için zorunlu ise varlık da Tanrı için zorunlu bir niteliktir. Bu nedenle, zorunlu varlık Tanrı’nın tanımsal bir niteliği olduğundan, Tanrı’nın zorunlu varlık olmadığını düşünmekte özgür değiliz (Descartes: 46-47).

Mükemmelliği gereği kesin ve değişmez bir tabiata sahip olan böyle bir varlığın var olmamasının mükemmelliğiyle bağdaşmayacağı düşünüldüğünde Tanrı’nın zorunlu varlık niteliğine bir mükemmellik olarak sahip olduğunu savunmak mümkün görünmektedir. Ancak Mackie, varlığı Tanrı tanımına dahil etmenin O’nun var olduğunu kanıtlayabileceği şeklindeki bir iddianın kabul edilmesi halinde başka varlıkların da var olduğunu benzer şekilde kanıtlayabileceğimizi öne sürer (Mackie: 42). Mackie, Tanrı’nın var olduğu sonucuna varmak için varlığı/zorunlu varlığı Tanrı kavramına dahil etmenin kanıtlamaya çalıştığı şeyi baştan varsaymak anlamına geleceğini öne sürerek Descartes’a karşı çıkar. Ona göre, “Tanrı vardır” önermesi analitik ise o zaman sonuç “Tanrı” teriminde/kavramında içerilmiş demektir (Mackie: 45). Descartes, bu tür bir itiraza karşılık varlığın/zorunlu varlığın Tanrı’nın tabiatını oluşturan niteliklerden biri olduğu için sonucun öncülde içerilmiş olabileceğini kabul eder. Ancak, ona göre bu durum bir üçgenin nitelikleri arasında üç açının iki dik açya eşit olması gerçeğini de içermesinden daha

fazla sonucunu içinde barındıran bir şey değildir (Descartes: 262-263). Nagasawa, bu tür bir döngüsellik kaçınılmaz olmasının bu kanıtın dedüktif karakterinden kaynaklandığını öne sürer. Bununla birlikte, bu durum sonucun öncüllerden çıkarıldığı geçerli bir akıl yürütmeyi içermesinden dolayı bu kanıtı reddetmek için yeterli bir gerekçe değildir (Nagasawa: 27).

Diğer taraftan Descartes, Tanrı ile varlığı arasındaki ilişkinin diğer varlıklardan farklı olarak zorunlu bir ilişki olduğu ve bunun Tanrı'nın mükemmel olan tabiatından kaynaklandığı şeklindeki bir akıl yürütmenin başka varlıklara da varlığı bir nitelik olarak yükleyebileceğimiz anlamına gelmediğini öne sürer. Hayalî birtakım varlıklara varlığı tanımsal bir nitelik olarak yüklemek ancak keyfî bir tutum olabilir (bkz. Descartes: 34). Descartes'a göre, Tanrı'nın mükemmel niteliklerini birbirinden ayrı düşünmek mümkün görünmediği gibi zorunlu varlığı da mükemmel niteliklerinden ya da mahiyetinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın mükemmel tabiatı varlığını zorunlu kıldığından O'nun mahiyeti ile varlığını birbirinden ayrı düşünmek çelişkilidir. Ona göre, vadi fikrinin dağ fikrinden ayrılamaması gibi Tanrı'nın varlığının da mahiyetinden ayrılamayacağı çok açıktır (Descartes: 46). Böyle bir yaklaşım, Reçber'e göre, "‘varlığın’ Tanrı'nın mahiyetine ait olması ‘Tanrı’ ile ‘varlığı’nın birbirinden ayrılmasının imkansız olduğu; Tanrı'nın ne’liği ile gerçekliğinin ayrı düşünülmemeyeceği ve daha açık bir ifadeyle, Tanrı'nın yokluğunun tasavvur edilemeyeceği anlamına gelir. Bütün bunlar da ‘Tanrı vardır’ önermesinin zorunlu olarak doğru; ‘Tanrı yoktur’ önermesinin ise bir çelişki ifade etmesi açısından zorunlu olarak yanlış olduğunu ifade eder (Reçber 2004: 156-157)."

Tanrı'nın varlığının mahiyetinden ayrı düşünülmemesi böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğunu gösterir. Descartes'ın bu iddiasını destekleyen noktalardan biri onun zorunlu varlık ile olumsal varlık arasında yaptığı ayırmadır. Olumsal varlıkları tüm nitelikleriyle düşündüğümüzde onun varlığı da yokluğu da aynı şekilde düşünülebilir. Ancak, bir cisim ne kadar mükemmel olursa olsun varlığa kendinden sahip olmadığı için zorunlu varlık bir cismin tabiatına ait olamaz. Buna karşılık, zorunlu varlık sadece Tanrı fikrinde mevcuttur. Descartes'a göre diğer varlıklarla Tanrı fikri arasındaki ayrımı dikkatle inceleyen bir kimse şunu görecektir: Tanrı'dan başka diğer şeyler/varlıklar var oldukları düşünülse bile bu yine de onların var olduğunu değil, sadece var olabilme imkanını gösterebilir. Çünkü, bilfiil var olmayı bu varlıkların diğer nitelikleriyle ilişkilendirecek herhangi bir zorunluluğun

olmadığı açıktır; buna karşın bilfiil varlık Tanrı'nın diğer mükemmel nitelikleriyle zorunlu olarak ilişkili olduğu için buradan kesinlikle Tanrı'nın var olduğu sonucuna varılabilir (Descartes: 83).

Ancak Findlay, zorunluluğun sadece soyut varlıklar alanıyla sınırlı olduğunu savunarak ontolojik kanıtın yanlışının, düşüncenin zorunluluklarına dayanarak salt soyutlamalarla somut varlık arasında bir bağ kurmaya çalışması olduğunu iddia eder (Findlay 1948: 176). Bu tür bir yaklaşımın zorunlu varlıkların sadece soyut varlıklar olabileceği düşüncesine dayandığı öne sürülebilir. Ancak, meseleyi bu şekilde ele almanın onu daha da belirsiz bir duruma götürdüğünü düşünen Malcolm, somut varlık ile kastedilenin olumsal varlık olup olmadığı şeklinde bir itirazla bu eleştirilere karşılık verir. Ona göre, somut varlıkla olumsal varlık kastediliyorsa, böyle bir durumda mükemmel ada kavramı ile bir adanın varlığı arasında kurulmaya çalışılan ilişki bu eleştiriye konu olabilir. Ancak, mükemmel varlık olarak Tanrı olumsal bir varlık olmadığı için O'nun zorunlu varlığı bu eleştiriye konu olamaz. Bu nedenle, Malcolm'e göre, olumsal varlığa sahip olan bir şeye varlığı bir nitelik olarak atfetmenin yanlış olmasından zorunlu varlığı bir nitelik olarak Tanrı'ya atfetmenin de yanlış olduğu sonucunu çıkarmak doğru görünmemektedir (Malcolm: 52).

Malcolm'un haklı olarak itiraz ettiği gibi, somut varlık alanının sadece olumsal varlıklarla sınırlı olduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim, tüm mümkün varlıkların olumsal olmadığı açıktır. Olumsal varlıklardan farklı olarak sayılar, önermeler, nitelikler gibi kategorik olarak soyut olan varlıklar da vardır ve bunlar zorunludur. Soyut varlıkların zorunlu olması, sonradan varlığa gelmeleri ya da varlıklarının sona ermesinin mümkün olmamalarından dolayıdır. Bununla birlikte, soyut varlıklar dışında varlığı bir nedene bağlı olmaksızın var olabilen şeylerin de olduğunu düşünebiliriz. Chisholm'e göre, en azından olumsal olmayan ve nitelik (soyut varlık) olmayan varlıkların olabilme imkanından bahsedilebilir. Eğer zorunlu varlık bir nitelik -ya da soyut bir varlık değilse- o zaman bu şey *zorunlu bir cevher*dir. Bir şeyin hem olumsal olmaması hem de bir nitelik olmaması onun zorunlu bir cevher olduğu anlamına gelir (Chisholm 1992: 8-12). Bununla birlikte, zorunlu bir cevherin nasıl bir varlığa karşılık gelebileceği noktasında birçok tanımlamadan bahsedilebilir. Reçber'in belirttiği gibi, zorunlu varlık "varlığı zorunlu olan", "varlığının bir nedeni bulunmayan", "yokluğu düşünülmemeyen", "varlığının yadsınması bir çelişki doğuran", "varlığı ile

mahiyeti birbirinden ayrılmayan” olmak üzere birçok şekilde tanımlandığında bu tanımlamalara uygun düşen bir tek cevher/fert vardır, o da Tanrı’dır. Sadece belli bir zaman ve mekanda var olmaları ya da yok olmaları mümkün olmadığı için zorunlu olan soyut varlıkların herhangi bir nedensel güce sahip oldukları söylenemez. Ontolojik anlamda bir fert/cevher olan Tanrı’nın ise hem olumsal olmaması hem de soyut bir varlık olmamasının yanı sıra nedensel bir güce sahip olması onun zorunlu bir varlık olabileceğini göstermesi açısından tatmin edici görünmektedir (Reçber 2005: 112).

Diğer taraftan, bir şeyin hangi varlık düzlemine ait olduğunun ancak o şeyin mahiyetinden/tanımından çıkarsanabileceğini düşündüğümüzde Tanrı’nın mahiyetinden O’nun nasıl bir varlık moduna sahip olabileceğine dair bir fikre varmak da mümkündür. Hartshorne’a göre, Tanrı’nın mahiyeti onun varlık statüsünü de –olumsal ya da zorunlu olduğunu- gösterir. Bir şeyin varlığının olumsal/zorunlu olup olmadığını o şeyin mahiyetinden çıkarabilmek mümkün olduğuna göre Tanrı da bu kuralın bir istisnası olmamalıdır (Hartshorne 1964: 305-307). Bu bağlamda Leibniz’in bir kavramın imkansız olduğunu gösteren bir kanıt olmadığı sürece o kavramın mümkün olduğunu varsayabileceğimiz ilkesini (Leibniz 1965: 55) esas aldığımızda mükemmel varlık kavramı imkansız görünmediği için bu kavramın mantıksal olarak mümkün olduğunu kabul edebiliriz. Buna göre, bir varlığın tüm mükemmel niteliklere sahip olması mümkünse o zaman gerçekte bu mümkün varlık ya olumsal ya da zorunlu olarak var olabilir demektir. Bir varlığın olumsal olarak var olması, varlığı ve yokluğu mümkün olduğu için bu anlamda sınırlı/sonludur. Olumsal olarak var olmanın mükemmel olmayan bir durumu ifade edebileceğini ve olumsal hiçbir varlığın mükemmelliği gerçekleştiremeyeceğini vurgulayan Hartshorne, bir şeyin mükemmel olarak var olması mümkünse onun varlığının ancak zorunlu olması gerektiğini iddia eder (Hartshorne 1961: 471-473). Tanrı’nın mükemmel bir mahiyete sahip olmasının gerçekte de var olmasını zorunlu olarak içerdiğini düşünen Leibniz, zorunlu varlık olarak sadece Tanrı’nın bu ayrıcalığa sahip olduğunu düşünür. Mahiyetinin varlığı içerdiği, mümkün olmasının bizatihi bilfiil demek olduğu böyle bir varlığın hiçbir sınır, olumsuzluk ya da çelişki içermeyen bir mahiyete sahip olması O’nun varlığının a priori olarak bilinebileceğini gösterir (Leibniz 1956: 10-11). Mükemmel varlık kavramı çelişkili olmayıp mümkün olduğuna göre, Tanrı’nın yokluğu düşünülemeyen anlamında mantıksal olarak zorunlu varlık olduğunu mükemmel olan mahiyetinden/tanımından çıkarmanın önünde de bir engel görünmediği söylenebilir. Tanrı’yı mükemmel bir varlık olarak tanımlamak



ve böyle bir varlığın tanımı gereği var olmasının zorunlu olduğunu kabul etmek için bir engel görünmediğine göre, O'nun zorunlu varlık olmasının mantıksal olarak zorunlu bir doğru olabileceğini öne sürebiliriz.

### **Sonuç**

Buraya kadar yapılan mülahazalardan hareketle denebilir ki, ontolojik kanıtın burada ele alınan yorum biçimleri, doğrudan mükemmel varlık kavramından Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmanın mümkün olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte, bu akıl yürütme biçimlerinin içerdiği birtakım güçlükler nedeniyle Tanrı'nın varlığını bütünüyle kanıtladığı söylenemez. Reçber'in belirttiği gibi, ontolojik kanıtla yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmı da Tanrı'nın varlığının bu kadar basit bir tanımsal doğrulukla kanıtlanamayacağı, bir başka ifadeyle gerçek bir varlığın varlığının salt kavramsal bir çözümlenmeye dayandırılmayacağı üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak, ona göre, bu eleştirilerin ontolojik kanıtı bir ölçüde zayıflattığı doğru olmakla birlikte kesin bir şekilde çürüttüğünü söylemek zordur (Reçber 2004: 157). Bu nedenle, mükemmellikten hareketle Tanrı'nın zorunlu varlık olması gerektiği, dolayısıyla var olması gerektiğine dair bir akıl yürütmeye yönelik yapılan eleştiriler bu kanıtı reddetmek için yeterli görünmemektedir. Mükemmel varlık kavramının analizinden varlığına gidilemeyeceği şeklindeki bu iddiaların genellikle ya mükemmel varlık kavramının veya zorunlu varlık kavramının tutarsız olduğu düşüncesine dayandıkları görülmektedir. Ancak, bu eleştirilerle mükemmel varlık kavramının tutarsız olduğu gösterilemediği gibi zorunlu varlık kavramının tutarsız olduğu iddiası da bir temelden yoksun görünmektedir. Tatmin edici bir zorunluluk anlayışı ortaya konulmadığı sürece zorunlu varlık kavramının reddedilmesini gerektiren bir gerekçenin olmadığını söylemek mümkündür. O halde, mükemmel varlık ve zorunlu varlık kavramları imkansız görünmediğine göre bunları mümkün olarak kabul edebiliriz.

Bununla birlikte burada savunulan yaklaşım biçimi mükemmel varlık kavramının sadece mümkün olabileceğini değil, aynı zamanda böyle bir varlığın yokluğunu düşünmenin de çelişki doğurabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla, mükemmellik ile varlık arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu doğrudan mükemmellik kavramından hareketle ortaya koyabilmek mümkün görünmektedir. Bu ilişkinin zorunluluğunun mükemmel varlığın tanımından/mahiyetinden çıkarsanabileceğini düşündüğümüzde zorunlu varlığın mükemmel mahiyete ve niteliklere sahip bir varlığın özsel/zorunlu



niteliklerinden biri olduğu öne sürülebilir. Zira, mükemmel varlığın mantıksal imkanı, böyle bir varlığın tüm mükemmel niteliklere zorunlu olarak sahip olmasını gerektirdiği gibi bu niteliklerin birbiriyle bağdaşan ve zorunlu olarak birbirini gerektiren nitelikler olmasını da gerektireceği açık görünmektedir. Buna göre, tutarlılık gereği zorunlu varlık niteliğinin de mükemmel varlığın tabiatını oluşturan niteliklerden biri olması gerektiğini kabul etmek makul görünmektedir. Zorunlu varlık Tanrı'nın tabiatına ait tanımsal bir nitelik ise o zaman O'nun varlığı ile mahiyetini birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz için yokluğunu düşünmek mantıksal olarak imkansız olacaktır. Tanrı'nın zorunlu olarak var olması gerektiğini mükemmel olan mahiyetinden çıkarmak mümkün görüldüğüne göre mükemmel varlık kavramının analizinden Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmaya çalışan bu akıl yürütme biçimini savunmak için bir engel görünmemektedir. Dolayısıyla Tanrı tasavvurunun oluşturulmasında son derece önemli olan mükemmelliğe dair rasyonel sezgilerimizin O'nun varlığını temellendirme noktasında da önemli bir zemin oluşturabileceğini söylemek mümkündür. Tanrı mükemmel varlık değilse O'nun zorunlu varlık olduğunu düşünmenin de bir anlamının olamayacağını düşündüğümüzde, teizmin de temel iddiası olan Tanrı'nın mükemmelliği gereği zorunlu varlığa ve zorunlu mahiyete sahip olduğu düşüncesini felsefi olarak savunabilmek makul görünmektedir.

### **Kaynaklar**

- Adams, Robert M., (1983), "Divine Necessity", *The Journal of Philosophy*, 80:11, 741-752.
- ----- (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: Oxford University Press.
- Alston, William P., (1960), "The Ontological Argument Revisited", *The Philosophical Review*, 69:4, 452-474.
- Anselm, (2007), *Basic Writings*, ed. ve çev. Thomas Williams, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Chisholm, R. M., (1992), "The Basic Ontological Categories", *Language, Truth and Ontology*, ed. Kevin Mulligan, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Craig, William L., (2008), *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Illinois: Crossway Books.
- Crittenden, C., (1968), "The Argument from Perfection to Existence", *Religious Studies*, 4, 123-132.
- Davis, Stephen T., (1997), *God, Reason and Theistic Proofs*, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing.

- Descartes, R., (1984), *The Philosophical Writings of Descartes: II*, çev. John Cottingham ve diğerleri, Cambridge: Cambridge University Press.
- Findlay, J. N., (1948), “Can God’s Existence Be Disproved?”, *Mind*, 57:226, 176-183.
- Hartshorne, C., (1961), “The Logic of the Ontological Argument”, *The Journal of Philosophy*, 58:17, 471-473.
- ----- (1964), *Man’s Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden: Archon Books.
- Hick, John, (1970), *Arguments for the Existence of God*, London: The Macmillan Press.
- ----- (2007), “God’s Necessary Existence”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson ve diğerleri, Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, O. A., (1965), “God and St. Anselm”, *The Journal of Religion*, 45:4, 326-334.
- Kant, Immanuel, (1965), “The Impossibility of an Ontological Proof of the Existence of God”, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. Alvin Plantinga, New York: Doubleday& Company, Inc.
- Leibniz, G. W., (1956), *Philosophical Writings*, çev. Mary Morris, London: Everyman’s Library.
- ----- (1965), *The Ontological Argument: From St. Anselm, to Contemporary Philosophers*, ed. A. Plantinga, New York: Doubleday& Company, Inc.
- Mackie, John L. (1982), *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Malcolm, Norman, (1960), “Anselm’s Ontological Arguments”, *The Philosophical Review*, 69:1, 41-62.
- Martin, Michael, (2003), “The Ontological Argument”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Charles Taliaferro ve Paul J. Griffiths, Malden: Blackwell Publishing.
- Nagasawa, Yujin, (2011), *The Existence of God: A Philosophical Introduction*, New York: Routledge.
- Plantinga, Alvin, (1967), *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press.
- ----- (1974a), *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing.
- ----- (1974b), *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- ----- (1986), “Is Theism Really a Miracle?”, *Faith and Philosophy*, 3:2.
- Reçber, M. Sait, (2004), *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitabiyat.
- ----- (2005a), “Varlık Felsefesi”, *Felsefe*, ed. M. Bayraktar, Ankara: An-küzem Yay.

- Rowe, W. L., (2007), *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont: Wadsworth.
- Tooley, Michael, (1981), “Plantinga’s Defence of the Ontological Argument”, *Mind*, 90:359, 422-427.
- Van Inwagen, P., (2010), “Ontological Arguments”, *A Company to Philosophy of Religion*, ed. C. Taliaferro ve diğeri, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wainwright, W. J., (1988), *Philosophy of Religion*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Wingard, J. C., (1992), “On a Not Quite Yet “Victorious” Modal Version of the Ontological Argument for the Existence of God”, *International Journal for the Philosophy of Religion*, 33:1, 47-57.