

KOZMOLOJİK ARGÜMAN VE FARKLI FORMLARI

Mehmet M. EVLİ¹

Özet

Kozmolojik argüman, âlem hakkındaki bazı gerçekliklerden yola çıkarak Tanrı'ya ulaşmaya çalışan *a posteriori* bir argümandır. Felsefe tarihinde belli bazı tenkitlere maruz kalan argüman, dayandığı ana doktrinlere bağlı olarak değişen çeşitli formlarda inşa edilmiştir. Bu formlar, İlk Muharrik Delili, İlk Neden Delili, İmkan Delili, Yeter Sebep Delili, Hudûs Delili şeklinde sınıflandırılabilir. Bu çalışma, kozmolojik argüman hakkında genel bilgiler vermenin yanı sıra argümanın farklı formlarını temel teorileri açısından tarihsel gelişimleri içerisinde incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: Kozmolojik Argüman, İlk Muharrik, İlk Neden, İmkân ve Zorunluluk, Yeter Sebep, Hudûs,

THE COSMOLOGICAL ARGUMENT AND ITS DIFFERENT FORMS

Abstract

The cosmological argument is an *a posteriori* argument which intends to go from certain facts about the cosmos to the existence of God. The argument, which was subjected to certain criticisms in the history of philosophy, has been advanced in various forms depending on the central doctrine on which it is based. These various forms are: argument from the Prime Mover, the First Cause argument, the contingency argument, the principle of sufficient reason, and the Kalam cosmological argument. This study offers some background knowledge about the argument and then examines each form of the argument through their main starting points in their historical developments.

Key words: Cosmological Argument, the Prime Mover, the First Cause, Contingency and Necessity, Principle of Sufficient Reason, Kalam Cosmological Argument

Giriş

İlk çağlardan beri insanların ilgi/sorgu alanlarının arasında yerini bulan madde-mânâ, Tanrı-âlem ve ruh-beden ilişkileri, bir anlamda Sokrates'in "Sorgulanmamış hayat, yaşanmaya değer değildir"² seyahatinin başlangıcı sayılabilir. İnsan, varlığı sorgulayacak ve ancak böylece rasyonel düşünceye ulaşabilecektir.

¹ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, mehmetevli@hotmail.com

² Eflâtun, *Sokratın Müdafası* (Ankara: Yeni Matbaa, 1962), s.36 (37e-38a). İngilizce ifadesiyle "... and that the life which is unexamined is not worth living."

Ontolojik düzlemde, bu sorgulamalarımıza konu olabilen iki unsurdan biri olan ‘varlık’ın yanında bir diğer tartışma konusu ise Tanrı’dır. Ne var ki ‘varlık’ hakkında ‘varlık vardır’ ya da ‘varlık yoktur’ gibi birbirine zıt iddialar bulunduğu gibi Tanrı hakkında da farklı düşünce zeminleri bulunmaktadır. Teist düşünce, formları, varoluş biçimleri ve âleme müdahale tarzları farklılık oluşturmak kaydıyla “Tanrı ve âlem vardır” derken, ateist düşünce, Tanrı’nın varlığını inkar etmiş ve varlığın tümünü maddeye indirgemıştır. Agnostik düşünce, Tanrı ve âlemin konularının bilinemezliğini savunurken, Panteist düşünce de Tanrı ve âlemi, Tanrı ortak paydasında cem etmiş, âlemlerle Tanrı’yı özdeşleştirmiştir.

Tanrı hakkındaki tartışmaları da kapsayan bu en geniş düşünme ameliyesinde felsefi bakış/düşünüş, ilkeli, delillere dayalı ve düşüncenin temel yasalarına aykırı olmamak zorundadır. Daniel Kolak’ın tartışmalarında yer alan bir tarafta ‘inancını değiştirmek’ ile ‘inanmak’ ve diğer tarafta ‘ikna olmak’ (*converting/convincing*) ayrımında görüldüğü gibi, insanlar inanç tercihlerini, yukarıdaki seçeneklerden veya bunların dışında herhangi bir seçenektan yana kullanabilirler.³ Ancak söz ‘ikna olmak’a gelince –ki düşüncenin temel ilkelerine de sadık kalan rasyonel bir inanç zemini bunu gerektirir– bu, ancak akılcı delillerle hareket ederek gerçekleşebilir. Herhangi bir aktüel olayda olması gerektiği gibi Tanrı’nın varlığı konusunda da entelektüel yaklaşım sahibi zihinler, tercihini inanmaktan yana değil ikna olmaktan yana kullanmalıdır. ‘İnanmak’, ‘ikna olmak’ın yanında subjektif bir yaklaşımdır ve üçüncü kişiler için herhangi bir ikna edici tarafı bulunmamaktadır. ‘İkna olmak’ ise delillerle ve aklî metodlarla ortaya konulan bir ameliyedir. Aklî metodların geçerliliğine inanan kimselerin üzerinde konuşup tartışabilecekleri ortak bir zemindir.

İnsanoğlunun düşünce dünyasında Tanrı inancının serüvenine baktığımızda kutsal metinler ile felsefe tarihinin gelişimsel olarak örtüşmediğini görmekteyiz. Kutsal metinlerde Âdem peygamber ile başlayan dinler tarihi şüphesiz başlangıçta teist bir hüviyete sahiptir. Zaman içerisinde bozulma ve tadil dönemleri yaşansa da dinî düşüncede entelektüel anlamda bir terakki sözkonusu değildir. Felsefe tarihine bakıldığında ise felsefi düşünce M.Ö. 8. yüzyılda kökleri Tanrı’da olduğuna inanılan mitoslar ve efsanelerle başlamış ve doğrusal bir gelişim seyrederek günümüze kadar ulaşmıştır.⁴ Dogmalar her iki ekolde de zaman zaman varlık göstermiş, kendi üreticileriyle ve inananlarıyla zaman içerisinde buluşmuştur. Ancak yukarıda Kolak’ın ayrımında ‘ikna olmak’ şeklinde formüle edilen, entelektüel zeminde ele alınabilen Tanrı ve Tanrı’ya ulaşma düşüncesi, zaman içerisinde disiplinize edilmiş, ‘kültürel’ platformdan bu temellendirmeler sayesinde ‘dinî’ bir platforma taşınmış⁵ ve Tanrı’ya ulaştırılan deliller aracılığıyla bilimsel bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.

³ Daniel Kolak, *In Search Of God - The Language And Logic Belief* (California: William Paterson College Wadsworth Publishing Company, 1994), s.72.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Ktabevi, 2000), s.11.

⁵ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, terc. Zeki Özcan (Bursa: Alfa Yayınları, 2000), s.107.

Tanrı'nın varlığının kendilerine dayandırıldığı, teistlerin dışındakiler tarafından da sorgulanıp eleştirilen bu delillerden başlıcaları şunlardır:

1. Kozmolojik Delil (*Cosmological Argument*)
2. Ontolojik Delil (*Ontological Argument*)
3. Düzen ve Gâye Delili (*Teleological Argument*)
4. Dînî Tecrübe Delili (*Arguments from Religious Experience*)
5. Ahlak Delili (*Moral Argument*)

1980'li yıllardan bu yana bilim ve felsefe dünyasında sıkça ele alınan önemli bir argüman olarak Antropik İlke'yi de klasik düzen ve gâye delilinin yeni bir versiyonu olarak kabul edecek olursak⁶ adı geçen argümanlar genellikle yukarıdaki şekilde sıralanmaktadır. Biz bu makalemizde kozmolojik argüman, tanımı ve farklı formları üzerinde duracağız.

Kozmolojik Argümanın Tanımı ve Kısa Tarihçesi

Kozmolojik argüman, Platon'dan beri birçok önemli filozof tarafından ya savunulmuş ya da tenkit edilmiştir. Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan bir argümandır. Kozmolojik argümanı diğer argümanlardan ayıran özellik, genellikle Tanrı olarak tasavvur edilen veya tanımlanan tekil bir varlığa 'âlemden yola çıkarak' ulaşmasıdır.⁷

Argümanın ilk örneklerini Platon'da görmekteyiz. *Yasalar* adlı eserinde Platon, hareketin kaynağı üzerinde durarak daha sonra göreceğimiz kozmolojik argümanın ilk muharrik delilinin temellerini atmıştır. O, âlemdeki değişik hareket türlerinden bahsettikten sonra tüm bu hareketlerin, arka planda bir Ruh (*Soul*) tarafından verildiğini söyler. Ona göre bir başka şey vasıtasıyla hareket eden, temel unsur olamaz. Eğer her şey başlangıçta sükûn halinde olsaydı, ancak kendi kendine hareket eden bir hareket ettirici bu değişim sürecini başlatabilirdi.⁸

Aristo'nun *Fizik*'inde ve *Metafizik*'inde de argümanın sistematik bir şekilde ilk formlarını görebiliriz. Filozof, *Fizik* adlı eserinde hareketin hep var olması ve kesilmemesi gerektiğini savunurken ister tek ister birden çok olsun, 'ilk hareket veren ancak hareket etmeyen sonsuz bir 'varlık'ın zorunlu olması gerektiğini iddia etmiştir. Aristo bu varlığın sonsuz olmasını zorunlu kılmasının ardından 'bir' olması gerektiğini de ispatlamakta,⁹ *Metafizik* adlı eserde ise bu 'hareket etmeyen İlk Muharrik' fikrini olgunlaştırmaktadır.¹⁰

⁶ M. Said Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke* (Ankara: Elis Yayınları, 2006), s.8.

⁷ Bruce Reichenbach, "Cosmological Argument," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition) <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/cosmological-argument/> (4.3.2014).

⁸ Platon, *Yasalar*, terc. Candan Şentuna & Saffet Babür (İstanbul: Kabcacı, 1998), s.133 (X. Kitap, 895d-e).

⁹ Aristoteles, *Fizik*, terc. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), s.305 (VII. Kitap).

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, terc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), s.484 (XII. Kitap).

İslam felsefesi ise kozmolojik argümanı tarihsel gelişim seyrinde iki koldan beslemiştir. Kozmolojik argüman, filozoflar yoluyla imkan delili üzerinden, kelamcılar yoluyla ise bilfiil bir sonsuzluğun imkansızlığı üzerine inşa edilen hudûs delili üzerinden zenginleştirilmiştir.

Thomas Aquinas (1225-1274), meşhur ‘beş yol’u ile Hıristiyan dünyasında kozmolojik argümana yer veren önemli ve ilk düşünürlerdendir. O, *Summa Theologica*’sı¹¹ ve *Summa Contra Gentiles*’inde¹² da yer aldığı şekilde kozmolojik argümanın farklı formları üzerinde durmuştur.

Aydınlanma çağına geldiğimizde ise kozmolojik argüman, George Wilhelm Leibniz (1646-1716) ve Samuel Clarke’ın eserlerinde birbirine benzer şekilde ‘yeter sebep ilkesi’ (*principle of sufficient reason*) olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³

Kozmolojik argüman, 18. yüzyılda ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır. David Hume, “Nedensellik, iki şey arasındaki objektif ve kurgusal bir ilişkidir” diyerek argümandaki nedensellik ön kabulünü tenkit ederken, her mümkünün var olması için bir nedene ihtiyaç duymasının argümanın merkezindeki bir aldatmaca olduğunu iddia etmiştir.¹⁴ Immanuel Kant ise kozmolojik argümanın içinde şüpheler barındıran bir şekilde ontolojik argümanın üzerine bina edildiğini savunarak farklı bir yönden tenkit etmiştir.¹⁵ 20. yüzyılın son kısmında ise argümana teistlerden de ateistlerden de itirazlar gelmeye devam etmiştir. Alvin Plantinga, “doğal teolojinin böyle bir kısmı etkisizdir” sonucuna ulaşırken¹⁶ Richard Gale, Kant’ı takip ederek “kozmojik argümanın tüm formları imkansızlığa başvurduğu andan itibaren makuliyetini yitirmiştir” demiştir.¹⁷ Benzer olarak Michael Martin,¹⁸ John Mackie,¹⁹ Quentin Smith,²⁰ Bede Rundle ve Graham Oppy²¹ de kozmolojik argümanın hiçbir formunun geçerli olmadığını iddia etmişlerdir.

Günümüzde de kozmolojik argüman hakkında farklı düşünenler mevcuttur. William Lane Craig, aslen hudûs delili olarak bilinen ‘*the kalam cosmological argument*’i savunmakta²² ve Richard Swinburne kozmolojik argümanın tümdengelimci (dedüktif) formlarını reddederek Tanrı’nın varlığını

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3), <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> (4.3.2014).

¹² Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975), s.85 (I, 13).

¹³ William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton: Princeton University Press, 1975), Bölüm 2.

¹⁴ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Hackett: Indianapolis, 1993).

¹⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ing. terc. Norman Kemp Smith (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

¹⁶ Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 1. Bölüm.

¹⁷ Richard Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 7. Bölüm.

¹⁸ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 4. Bölüm.

¹⁹ John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 5. Bölüm.

²⁰ William L. Craig & Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

²¹ Graham Oppy, *Arguing about Gods* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 3. Bölüm.

²² William L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: The Macmillan Press, 1980).

daha geniş bir perspektiften ele alan tümevarımcı (endüktif) bir argüman teklif etmektedir.²³ Görüldüğü gibi kozmolojik argüman, tarih boyunca değişik açılardan ele alınmış ve kritiğe tabi tutulmuştur.

Kozmolojik argümanın formları değişik düşünürler tarafından farklı şekillerde kategorize edilseler de genel olarak şu başlıklar altında sınıflandırabiliriz:

1. İlk Muharrik Delili (*The Prime Mover Argument*)
2. İlk Neden Delili (*First Cause Argument*)
3. İmkan Delili (*Contingency Argument*)
4. Yeter Sebep Delili (*Principle of Sufficient Reason*)
5. Hudûs Delili (*The Kalam Cosmological Argument*)

Argümanın Farklı Formları

İlk Muharrik Delili (Argument From the Prime Mover)

Kozmolojik argüman, *a priori* durumsal analizlerle başlayan ontolojik argümanın aksine, âlemin tabiatından kaynaklanan *a posteriori* öncüllerle başlar.²⁴ İlk muharrik delili, âlemdaki hareket ve değişmeyi esas alır. Âlemden var olan her şey hareketlidir. Hareket ise bir nesnede ya kendi kendiliğinden olur ya da dışarıdan başka bir güç tarafından verilmiştir. Dışarıdan harekete geçirilen nesnelere hareketi verene muhtaçtırlar. Her hareket eden kendisine hareket verene, o da kendisine hareket verene muhtaçtır. Bu, böylece sonsuza kadar devam etmeyeceğine göre zincir bir yerde, kendisine dışarıdan hareket verilmemiş, ancak kendisi hareket vermiş olanda durmalıdır. Bu da Aristo'nun 'hareket etmeyen İlk Muharrik'i'dir.²⁵

Yukarıda kısaca özetlediğimiz argümanın bu formunu ilk olarak Platon'da ve Aristo'da görmekteyiz. Ancak Aristo dış dünyanın gerçekliğini kabul ettiği için argümanın bu formu daha çok ona izafe edilmektedir.²⁶ Bununla birlikte Presokratik filozofların her şeyin başının, özünün (*arkhé*) ne olabileceği konusundaki arayışları içerisinde Platon ve Aristo'nun düşüncelerine yaklaştıklarını ve hatta kimilerinin bu düşüncelere temel teşkil ettiklerini söyleyebiliriz.

Platon'un 'sınırlı' ve 'sınırsız' kavramlarını ilk defa, *Philebus* diyalogunda Timaeus'un kozmolojisinde de birçok fikirlerle yer bulan, dördü kozmik bir şema (sonluluk, sonsuzluk, yukarıda zikredilen harmanlanmış yapı ve akılcı neden) üzerine bina ettiğini görmekteyiz.²⁷ Diyaloglarında sonluluk ve sonsuzluk kavramları üzerine çeşitli görüşler beyan ederken, Platon'un yukarıda formüle

²³ Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

²⁴ Anthony C. Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (Oxford: Oneworld, 2002), ss.344-351.

²⁵ Aristoteles, *Fizik*, s.337 (VIII. Kitap).

²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s.502 (XII. Kitap VII-VIII-IX-X. Bölümler).

²⁷ Eflatun, *Philebos*, terc. Sabri Esat Siyavuşgil (İstanbul: Maarif Basımevi, 1959), s.38 (30a).

ettiğimiz anlamda ‘ilk muharrik delili’ ile en fazla ilişkili pasajlarının *Yasalar* adlı eserinin X. kitabında yer aldığını görmekteyiz.²⁸

Platon’un muhtemelen çevresine bakarak edindiği bazı şeylerin hareketli olduğu görüşü hepimizin çevremize veya gök cisimlerine şöyle bir göz attığımızda varacağımız *a posteriori* bir önermedir. Hareketin iki türlü olduğuna gelince Platon, en yüksek mertebede olanının ‘kendiliğinden hareket’ olduğu on çeşit hareketten bahseder.²⁹ ‘Kendiliğinden hareket’ dışındaki tüm hareket çeşitleri hareketini dışarıdan almış olan ‘sonradan verilmiş hareket’tir. Örneğin, ben karar verir ve kalemle yazı yazabilirim. Benim harekete geçmem ‘kendiliğinden hareket’ olurken kalemin hareketi ise ‘sonradan verilmiş hareket’ sayılır. Platon, değişimin başlangıcı olarak kabul ettiği ‘ilk hareket’in varlığını bir kaynak olması, başlangıç olması, değişimin ilk başlangıç noktası olması ve dolayısıyla eğer bu olmazsa bugün hiçbir varlığın mevcut olamayacağı düşüncesine dayandırmıştır. Zira bir şeyin hareketi, hareketli başka bir şeyin varlığına bağlı olduğu için nedensel olarak kendisini harekete geçiren başka bir öncüle muhtaçtır.³⁰

Platon’a göre Ruh (*Soul*), *Pheadrus* diyalogunda geçtiği üzere³¹ ‘kendiliğinden hareketli’ bir özür. Yine Ruh için *Pheado* diyalogunda, Ruh’un ezeli akıl objelerini yani formları kavramasından bahsedilmektedir.³² Bedenin bazı kısımları geçici olsa da ruhunun aklî kısmının ölümsüz olduğu söylenmektedir. Platon, bu formlara hiçbir zaman Tanrı dememekle birlikte, bunları hayatın temel realitesi olarak kabul etmiştir.

Platon’un eserlerinde ‘kendiliğinden hareketli’ şeklinde yer alan kozmolojik argümanın mantığı, Aristo’nun *Fizik*³³ ve *Metafizik*³⁴ adlı eserlerinde aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere, yerini ‘Tanrı’ olarak tanımlanan ‘hareket etmeyen İlk Muharrik’ konseptine bırakmıştır.³⁵ Aristo’nun felsefi sisteminde kozmolojik argümanın mantığını kavrayabilmek için ise onun düşüncesinde ‘bilfiil’ ile ‘bilkuvve’ kavramlarının ne ifade ettiğini belirtmemiz gerekir. Ona göre değişim bilkuvvenin bilfiil hale gelmesidir. Değişim ne bilkuvvedir, ne de bilfiildir. Değişim, Aristo’nun ifadelerinde yer aldığı üzere, ikisi arasındaki geçiştir. Değişim, varlıktan veya yokluktan varoluşa geçiş değil, bilkuvveden bilfiil varlığa geçiş anlamına gelmektedir.³⁶

²⁸ Platon, *Yasalar*, s.117.

²⁹ Platon, *Yasalar*, s.131 (894d).

³⁰ Eflatun, *Timaios*, terc. Erol Güney & Lütfi Ay (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), s.35 (37c-38).

³¹ Eflatun, *Phaidros*, terc. Hamdi Akverdi (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), s.44 (245e-246).

³² Eflatun, *Phaidon*, terc. Suut Kemal Yetkin & Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), s.18 (66a-67b).

³³ Aristoteles, *Fizik*, s.305 (VII-VIII. Kitap).

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s.484 (XII. Kitap).

³⁵ William L. Craig, “Büyük Patlama ve Ötesi,” terc. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50:1 (2009), ss.165-178.

³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s.486.

Dolayısıyla Aristo'nun 'düzenli' dünyası, ne sadece evren ne de maddi parçacıklardır. Onun yerine kendisine daha 'temel bir varoluş' önermektedir. Bu varoluş öz olamaz, zira öz yalnızca bilkuvvedir.³⁷ Bilkuvveyi bilfiile getiren nedensel erkin, bilfiilden kaynaklanması veya bilfiilde sonlanması beklenemeyeceği gibi sonsuz bir bilkuvve zincir olması da beklenemez. Aksi takdirde bütün süreç yalnız mümkün olarak kalırdı. Bu yüzden bilfiil olan; hareket etmeyen, temel bir varoluş olmalıdır. Aristo'nun 'ilk muharrik delili', yaratma merkezli değil, daha çok hareket merkezli bir Tanrı anlayışı barındırmaktadır.

Fizik adlı eserinde ise en dışarıdaki göksel cismin kendinden hareketli bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilip ettirilmediğine dair bir açıklama ihtiyacı içerisinde olduğunu görmekteyiz. *Fizik*'te iki türlü hareket delili vardır. Bunlardan birincisi yedinci kitapta geçer ve hareket halindeki her şeyin bir başka şey tarafından harekete geçirildiğini savunur. Hiçbir şey kendi kendine hareket kazanmamıştır ve eğer hareket halindeki bir nesne durduysa, mutlaka bir başka unsur tarafından durdurulmuştur. Başka unsurlar tarafından harekete geçirilen şeyler serisi sonsuza kadar devam edemez. Zira hareketi veren, sonlu bir zamanda hareket vermiştir. Ona hareket veren de sonlu bir zamanda hareket vermiştir. Böylece sonsuza kadar tüm hareket verenlerin, sonlu bir zamanda hareket vermeleri ise imkansızdır. O halde harekete geçirilenler serisi bir yerde sona ermeli, bir ilk hareket ettirici ve ilk harekete geçirilen tarafından sonlandırılmalıdır.

Aristo, hareketin varlığını kabul noktasından yola çıkarak bir İlk Muharrik'e ulaşmakta, *Metafizik* adlı eserinde *Fizik*'te varlığını ispatladığı ve kendisine çeşitli nitelikler atfettiği bu varlığa, İlk Muharrik'e 'Tanrı' adını vermektedir. Aristo'ya göre Tanrı, yaşayan bir varlık, sonsuz ve en iyidir. Ayrıca hayat ve sonsuzluk, Tanrı'nın varlığına dayandığı için mevcudiyetini devam ettirebilmektedir.³⁸ Aristo'nun Tanrısı bir taraftan sonsuz, değişmeyen, maddi olmayan, en iyi gibi niteliklerinden dolayı dinin Tanrısı ile benzeşirken diğer taraftan da evrenin 'yaratıcı'sı olmaması ve evrenle birlikte eş-ezelî olması yönüyle de ondan ayrışmaktadır.³⁹

İlk muharrik delilinin üzerinde düşünen bir başka önemli filozof ise Thomas Aquinas'tır. Aquinas, *Summa Theologica*'da ve *Summa Contra Gentiles*'da argümanı temellendirmeye çalışmış, kendi ifadesiyle "Biris Tanrı'nın varlığını ispatlamaya kalkarsa, beş yol söz konusudur"⁴⁰ diyerek beş

³⁷ Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Farmington Hills: Thomson-Gale, 2006), c.1, s.602.

³⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.305 (VII. Kitap); Joseph G. Defilippo, "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God," *The Classical Quarterly* 44:2 (1994), s.394.

³⁹ Aristo'nun hareketin varlığından yola çıkarak Tanrı'ya ulaştığı delillendirmenin formüle edilmiş hali (Craig, *from Plato to Leibniz*, s.38)'de bulunmaktadır. Ayrıca Aristo'nun felsefesine farklı bir bakış açısı da Donald M. Borchert'ten gelmiştir. Ona göre, Aristo ilk defa kavram haritasında enerjiden bahseden düşünür olmuş, aynı güçlerin bir yerde birikmesi olayını da formüle etmiştir. Güç, Aristo'ya göre hareketin tek nedeni değildir. Aynı zamanda hareketin miktarını ve sürecini de belirleyen faktördür. Modern fizikteki 'dinamik' konularının temellerini atan Aristo, bir gücün belli zaman aralıklarında hız etkisi sınırlı olduğu halde, sonlu bir gücün sonsuz zamanda veya aralıklarda etki gösteremeyeceğini iddia etmiştir (Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, s.39).

⁴⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3); Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, s.85 (I, 13).

yol içerisinde de en güçlü olanını ‘hareket ‘ ve ‘değişim’ deliline ayırmıştır. Ayrıca *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* adlı eserinde de argümandan bahsedildiğini görebilmekteyiz.⁴¹

İlk muharrik delili, Aquinas’ta Aristo’dan daha fazla derinlik ve teolojik anlam kazanmaktadır. Hareket ve değişim, sadece türleri, bozulmaları ve varoluş dünyamıza ait her değişim formunu kapsamaz. Aynı zamanda yokluktan varlığa âni geçişi de kapsar. Değişimin bu daha ileri bir nedenini görmek, bizi varlığın nedeni veya yaratıcısı olan bir ‘İlk Muharrik’e götürür.⁴² Bu İlk Muharrik ise bir formdur. Formlar maddeyle oluşmaz ve hiçbir şeyle ilintilendirilemez. Tanrı da kendi kendine öz olan bir çeşit formdur. Aquinas’a göre bilkuvvelikten bilfiillığe ancak başka biri tarafından hareket verildikçe geçiş sağlanabilmektedir.⁴³

Craig’e göre Aquinas’ın argümanı şu şekilde özetlenebilir:⁴⁴

1. Dünyadaki bazı şeyler değişim sürecindedirler.
2. Değişim sürecindeki her şey başka bir şey tarafından değiştirilmektedir.
 - a. Çünkü bu şeylerin sahip oldukları bilkuvve karakteristik özellikleri onları bilfiil hale getiremezler. Bu, zaten bilfiil olan bir güç tarafından icra edilmelidir.
 - b. Bazı şeyler aynı zaman dilimi içerisinde aynı niteliklere sahip oldukları halde hem bilkuvve hem de bilfiil olamazlar.
 - c. Bu yüzden değişim sürecinde bulunan herhangi bir şey kendiliğinden değişemez, başka bir güç tarafından değiştirilmesi gerekmektedir.
3. Ancak bu başka şeyler, eğer onlar da değişim süreçlerinde iseler, başka birileri tarafından değiştirilme süreçlerinde bulunuyorlardır.
4. Bu başkaları tarafından değiştirilme süreçleri sonsuz olmazlar. Çünkü eğer öyle olursa değişimin ilk nedeni olmayacak ve bu yüzden de değişimin daha sonraki nedeni de olmayacaktır. Çünkü daha sonraki nedenler ancak ilk neden olursa işlevsel olabilir.
5. O halde değişimin kendi kendine değişmeyen bir ilk nedeni olmalı. Biz bunun Tanrı olduğunu anlıyoruz.

Tüm bunlarla beraber Aristo düşüncesine bazı tenkitler de yapılmıştır. David Hume’un tenkidi temel bir meseleye yöneliktir. Ona göre biz Tanrı’nın varlığını ispatlayamayız, ancak fikirler arasındaki ilişkiler üzerinden ispatlar yapabiliriz. Fakat böyle bir argümanda fikirlerimize karşılık

⁴¹ Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, ing. terc. John P. Rowan (Chicago: Library of Living Catholic Thought Henry Regnery Company, 1961).

⁴² Richard H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1999), s.282.

⁴³ Popkin, *History of Western Philosophy*, s.213. Ayrıca ‘Birinci Yol’da İlk Muharrik tarif edilirken ‘Değişen her şey bir başka şey nedeniyle değişmektedir (*Omne quod movetur ab alio movetur*/ Therefore, whatever is in motion must be put in motion by another)’ denilmektedir. Bu metafizik prensiple ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız: James A. Weisheipl, “The Principle *Omne quod movetur ab alio movetur*,” *Medieval Physics* 56:1 (1965), ss:26-45.

⁴⁴ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.161.

gelen herhangi bir şey bulunmamaktadır. Ayrıca bir şey hakkında ‘vardır’ diyebilmek için argümanlarla kanıtlanma değil, tecrübe ve duyular ile bilme yolu geçerli bir yol olacağından ve Tanrı da duyularla algılanamayacağından O’nun varlığını ispatlamaya çalışmak anlamsızdır.⁴⁵ Aslında Hume’un tenkidi sadece ilk muharrik deliline değil argümanın tüm formlarına yöneliktir. Argümana yönelik bir diğer eleştiri de Aquinas’ın açıklamalarında yer alan hareket ettiren varlığın da aktüel olarak hareket halinde olması gerekliliği ile ilgilidir.⁴⁶ Bunların dışında hareketin doğasından yola çıkarak başka itirazlar da dile getirilebilir: Birincisi; bir şey nedenlenmeden de değişebilir. Buna örnek olarak bazı radyoaktif maddelerin özleri verilebilir. İkincisi; bir şey nedenlenmeden de hareket edebilir ve bunu düzenli de yapabilir veya bir neden için de yapabilir. Üçüncüsü; bazı bireyler kendileri var olmayı sonlandırabilir. Dördüncüsü; evrendeki enerji korunmaktadır. Ne var ki bu dört itirazdan hepsi de problemlidir ve çürütülebilir itirazlardır.⁴⁷ John Duns Scotus ise argümanı yanlış temeller üzerine kurmaktan kaçınarak Tanrı’nın sonsuz bir harekete neden olduğunu iddia etmenin argümanı daha zayıf hale getireceğini savunmaktadır. Scotus da Thomas Aquinas gibi âlemin ezeli olduğuna inanmamakla birlikte yanlış olduğunu fakat imkansız olmadığını savunmaktadır. Scotus, ikinci olarak da sonsuz gücün sonsuz etkiler yaratabileceğini, argümanın zayıf taraflarından biri olarak görmüştür.⁴⁸

İlk Neden Delili (First Cause Argument)

Kozmolojik argümanın formlarından biri olan ‘ilk neden delili’, mantıksal düzlemi açısından ilk muharrik delili ile benzerlik gösterse de temelde üzerine inşa edildiği unsur, hareket unsuru değil nedensellik unsurudur. Argümanı kısaca özetlemek gerekirse: Tecrübelerimiz gösteriyor ki her olay, bir sonuç anlamına geldiği gibi aynı zamanda her olayın bir de nedeni vardır. Sonsuz bir nedenler zinciri mümkün olmayacağına göre, ardından gelen tüm nedenlerin ve sonuçların dayandığı bir nihâi (*ultimate*) neden olmalıdır.

Thomas Aquinas’ın beş yolunun ikincisi âlemdeki nedenler zincirinden bahsetmektedir.⁴⁹ Aquinas “eğer bir nedeni ortadan kaldıracak olursanız onun sonucunu da ortadan kaldırmalısınız” derken ara nedenlere (*intermediate cause*) dikkat çekmekte ve asla son nedene ve dolayısıyla son olayın sonucuna ulaşamayacağını belirtmektedir. Ancak Thomas Aquinas’ın nedenleri domino taşları gibi ardıl ve birbirine bağlı değil, bir makinenin dişlileri gibidir. Eğer içlerinden ilk nedeni çekip alırsanız geride kalan şeyler, cansız ve güçsüz nedensel enstrümanlar olarak kalacaktır. Bu durumda sonsuza giden nedenler zincirinin olması hiçbir şey ifade etmeyecek, bu diğer nedenler hiçbir şeyi nedenleyemeyecektir. Mesela bir saat, zembereği olmadan sonsuz sayıda dişlileri olsa bile

⁴⁵ Gerry J. Hughes, “The Cosmological Argument for the Existence of God,” *Richmond Journal of Philosophy* 9 (2005), s.2.

⁴⁶ Rowe, *The Cosmological Argument*, ss.15-17.

⁴⁷ Gerard J. Hughes, *The Nature of God* (London: Routledge, 1995), s.25.

⁴⁸ Edward Craig, “God, Arguments for the Existence,” *Routledge Encyclopedia of Philosophy (Version 1.0)*, (London and New York: Routledge, 1998), s.2273.

⁴⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3).

çalışmayacaktır. Bir tren, sonsuz sayıda vagonu olsa bile motoru olmadan asla yürüyemeyecektir. Thomas Aquinas, her şeyin bir başka şey tarafından nedenlenmekte olduğunu, ancak nedenler zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceği için nedenlenmemiş bir ilk neden olması gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre bu ilk neden Tanrı'dır.⁵⁰

Ona göre bir şey varlığa çıkmadan önce bilkuvve (*potantiality*) durumdadır ve bu bilkuvvelikten bilfiillığe (*actuality*) kendi kendine çıkması mümkün değildir. O halde kendisini bilkuvvelikten bilfiillığe çıkaracak bir kuvvet gerekmektedir. Mâhiyetindeki bazı hususiyetler dolayısıyla kendi kendisini nedenlemek suretiyle bilkuvvelikten bilfiillığe çıkma fikrini imkansız olarak gören Aquinas,⁵¹ *ilk neden*'i kendi kendisini nedenleyen (*self caused cause*) olarak değil de kendisinin hiçbir nedeni olmayan (*uncaused cause*) olarak görmektedir.⁵²

Spinoza ise Tanrı'nın zorunlu bir neden olmasından daha çok onun özgür bir neden olması üzerine vurgu yapmıştır. Tanrı, özgürce hareket etmektedir ve onun fillerini dışarıdan nedenleyecek hiçbir unsur bulunmamaktadır. Tanrı yalnızca tek başına özgür bir nedendir. Böylece Spinoza, Tanrı'nın doğasından kaynaklanan zorunlu bir nedenle var olduğunu ve yine doğasından kaynaklanan zorunlu bir nedenle fiiller işlediğini ileri sürmektedir.⁵³ John Dun Scotus'un ilk neden argümanına itirazı da buna benzerlik göstermektedir. O, Aristo ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kendisinin dışındaki diğer şeylerle zorunlu bir ilişki içerisine girdiğini iddia etmelerinden dolayı kendilerine karşı çıkmıştır. Bununla beraber o, Aristo ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kendisinin dışındaki varlıklarla özsel zeminde zorunlu bir ilişkiye girdiği iddialarına destek vermiştir.⁵⁴

Descartes ise ortaya koyduğu ilk neden delilinin üzerine iki kanaat inşa etmektedir. Birincisi idame ettirici nedenin (*sustaining cause*) zorunluluğu, ikincisi ise bu bağlantıyı sağlamak için mükemmel bir yaratıcı olarak Tanrı fikrinin varlığıdır.⁵⁵ Her şeyin varoluşunun bir nedeni olduğundan yola çıkan Descartes, bir şeyin kendi kendinin nedeni olamayacağından hareketle varlığı bir ilk nedene dayandırır. Descartes, "*in fieri*'de (*becoming*, var oluş) sonsuza gidiş görmek mümkündür ancak *in esse*'de (*essence*, öz) teselsül görmek mümkün değildir"⁵⁶ diyerek nedenlenmiş şeylerin, idame ettirici

⁵⁰ William L. Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth And Apologetics* (Wheaton: Crossway Books, 2008), s.99.

⁵¹ Bir şeyin kendi kendisinin nedeni olamayacağı konusunda bir şeyin kendisinden önce var olamayacağı ve kendisinden sonra da var olamayacağı noktalarında ortaya çıkan çelişki nedeniyle her şeyin bir nedeni olduğu iddia edilebilir. Ancak Richard Hanley bunun mantıksal, fiziksel ve epistemik açıdan imkansız olduğunu ileri sürmektedir. (Richard Hanley, "No End in Sight: Causal Loops in Philosophy, Physics and Fiction," *Synthese* 141:1 (2004).

⁵² Aquinas, *Summa Theologica*, s.304 (I, Q.44, A.1-4).

⁵³ Steven Nadler, *Spinoza's "Ethics": An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s.110.

⁵⁴ A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), s.40.

⁵⁵ Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (New York: Routledge, 2005), s.135.

⁵⁶ Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation* (New York: Oxford University Press, 2008), s.23.

neden (*sustaining cause*) olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁷ Hume ise bazı teist filozofların ilk nedenin tüm nedenler zincirinin nedeni olduğunu iddia etmelerine karşı çıkmaktadır. O, ilk nedenin Tanrı'nın varlığını ispatlamak yerine olaylar arasındaki ilişkileri ortaya koymaktan ibaret olduğunu savunarak⁵⁸ bu nedenleme metodunu hatalı bulmuştur. Hume, çok sayıda ayrı bireyleri bir bedende toplama veya çok sayıda ülkeyi bir krallık bünyesi altında birleştirme benzetmesini yaparak bu tür bir birleştirme ve genellemenin zihinsel birleştirmeler olduğu ve eşyanın doğasında yeri olmadığını iddia etmektedir.⁵⁹

Durum şöyle özetlenebilir: Mekansal ve zamansal varlıkların bir nedeni vardır. Bu nedenlerin de aynı zamanda bir başka nedenin sonucu olmaları yönüyle, bir nedeni olmalıdır. Tüm bu varlıkların ilk nedeni olarak kendilerine kıyasla aşkın bir varlıktan bahsetmek gerekir. Zamansızlık, değişmezliği gerektirir ve değişmezlik de gayr-ı maddîliği gerektirir. O halde ilk neden delili, bize bu aşkın nedenin, değişmeyen ve gayr-ı maddî bir erk olması gerektiğini söylemektedir.

İmkan Delili (Argument From Contingency)

13. yüzyılda Thomas Aquinas'ın beş yolu içerisinde üçüncü yol olarak yer alan ve 18. yüzyılda da Gottfried Wilhelm Leibniz ve Samuel Clarke tarafından Yeter Sebep İlkesi (*Principle of Sufficient Reason*) adı altında yeni bir form kazanan imkan delili, Tanrı'nın varlığını zorunluluk ve imkan kavramlarından yola çıkarak ispatlamaya çalışır.⁶⁰

Aristo'ya göre bir şey eğer olduğundan farklı bir durumda olabiliyorsa, o mümkündür. Ve eğer bir şey olduğundan farklı olabiliyorsa, mutlaka bazen böyle olmalıdır. Bir an bile olamazlık edemeyen zorunlu varlık, her zaman var olmak zorundadır. Ayrıca sonsuz evrenin gayr-ı maddî kısmı, kendinde bulunan bir gereklilikten dolayı zorunludur (*ipso facto necessary*). Evrenin maddî kısmı İlk Muharrik'in hareketlerine bağımlıdır ve mümkün bir mâhiyete sahiptir. Fakat evrenin imkanı, özü veya hareketleri açısından değil, ontolojik düzlemdeki yeri açısından (in respect of place).⁶¹

Zorunluluk açısından bakıldığında Plotinus, Tanrı ve bir bütün olarak evren hakkında en az Aristo kadar temel bir ayrıma varır. Plotinus daha ziyade gerçekliği gayr-ı maddî âlem ve maddî âlem olarak ikiye ayırır. Gayr-ı maddî âlemde İlk, ruh ve aklın saltanatı vardır. O, zorunlu ve sonsuzdur. Maddî âlemin konusu ise geçici maddeler, kevn ve fesada tabi olan şeylerdir.⁶²

⁵⁷ Talip Kabadayı, "Ontological And Cosmological Arguments In Descartes," *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19:1 (2002), s.158.

⁵⁸ Thiselton, *Encyclopedia of the Philosophy*, s.102.

⁵⁹ David Hume, *Din Üstüne*, terc. Mete Tunçay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), s.156 (IX. Ayrım); Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, c.4, s.510.

⁶⁰ İmkan ve zorunluluk kavramını daha ayrıntılı bir şekilde irdelemek için (Farhang Zabeeh, "Ontological Argument and How and Why Some Speak of God," *Philosophy and Phenomenological Research* 22:2 (1961), ss. 206-215) adlı makale incelenebilir.

⁶¹ Emil L. Fackenheim, "Possibility of the Universe in al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides," *American Academy For Jewish Research* 16 (1946-47), s.43; David Ross, *Aristotle* (New York: Routledge, 2004), s.198.

⁶² Fackenheim, "Possibility of the Universe," s.44.

İmkan delili, Aquinas'ın üçüncü yolunda yer almıştır.⁶³ El-Fârâbî'nin imkan delili Aquinas'a uzak bir açıdan kaynaklık etmiş görünmekte iken Aquinas'ın delilinin üzerinde İbn Sînâ'nın izlerinin etkisi de görülmektedir. Bu etki özellikle de mümkün bir varlığın var olabilmesi veya var olamamasını belirleyen bir nedenin varlığı konusunda kendini göstermektedir. Ancak tüm bunlara rağmen delilin, Aquinas'ın zorunlu varlığa yine bir zorunlu varlık üzerinden ulaşması, buna karşın İbn Sînâ'nın mümkün varlıktan zorunlu varlık olan Tanrı'ya direk ulaşması yönüyle Aquinas'a özgün bir yönü vardır. Ayrıca İbn Sînâ, tek aşamalı bir delillendirme yaparken Aquinas iki aşamalı bir delillendirme yapmıştır. İlk önce mümkün varlıklardan zorunlu varlığa geçişi ortaya koymuş, daha sonra ise nedenlenmiş zorunlu varlıklardan nedenlenmeyen zorunlu varlığa geçiş yapmıştır.⁶⁴

Aquinas, üçüncü yolda imkan ve zorunluluk kavramlarının tanımını yapmamaktadır. Ancak delillendirmelerden anlıyoruz ki oluş ve bozuluşa tabi olan şeyler ve sonlu varlıklar mümkün varlıklardır. Aquinas, dünyanın sonlu olduğuna inandığı için zorunlu varlıkların sonsuz varlıklar olduklarını değil, zorunlu varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarını ve asla özsel değişime maruz kalmayacağını söylemektedir. Pekâlâ bu, sonsuz olmak anlamına gelmiyor mu? Craig'e göre Aquinas'ın cevabı, 'hayır'. Zira bu zorunlu varlıklar yokluktan yaratılmışlardır ve yine yokluğa gideceklerdir. Burada zorunlu varlıklara da ezellik verilmediğine göre, ezeli ve ne yokluktan gelmiş ne de yokluğa gidecek olan varlık olma durumu nedenlenmemiş zorunlu varlığa kalmaktadır.⁶⁵

Ancak burada bazı sorunlar gündeme gelmektedir. Aquinas'ın üçüncü yol dışında imkan ve zorunluluk hakkında yazdığı diğer bazı eserlere baktığımızda⁶⁶ varlıkların mümkün ya da zorunlu olduklarını belirlerken, onların yapısal unsurlarına göre ya da diğer mümkünlerle olan ilişkilerine baktığını görmekteyiz. 'Mümkün' bir varlık özsel değişimlere karşı oldukça açık iken, zorunlu varlıklar kapalı bulunmaktadır. Sadece maddî varlıklar özsel değişimlere maruz kaldıklarından dolayı bütün 'mümkün' varlıklar maddî varlıklar olmalıdırlar. Ancak göksel cisimler gibi maddeleri yeni formlar kazanmaya ve özsel değişimlere maruz kalmaya elverişli olmayan maddî varlıkların mevcudiyetinden dolayı, tüm maddî varlıkların 'mümkün' olduğunu söyleyemeyiz. Bu göksel cisimler yaratılmadıkları ve yok edilmedikleri sürece, var olmama gibi bir durum söz konusu olmaz. Ancak bu yaratılmak ve yok edilmek gibi etkiler yani kevn ve fesâd 'mümkün' olan varlıkların bir özelliği değil miydi? Burada Aquinas, mümkün varlıklara yüklediği bazı özelliklere zorunlu varlıkların sahip olmadığını iddia etmekte ve zorunlu varlıkların gelip geçici varlıklar olmadığını ileri sürmektedir. Buna rağmen nedenlenmiş zorunlu varlıklar sınıfında kategorize ettiği göksel cisimler örneğinde olduğu gibi zorunlu varlıklara da aynı özellikleri yani kevn ve fesâdı yüklemiş olmaktadır.

⁶³ Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3).

⁶⁴ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.182.

⁶⁵ Craig, *from Plato to Leibniz*, s.183.

⁶⁶ Thomas Aquinas, *The Power of God*, ing. terc. Richard J. Regan (New York: Oxford University Press, 2012), s.138 (Q5, A3).

İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde ise Tanrı zorunlu, âlem ise mümkündür. Ancak âlemin mümkün oluşu kadim bir imkandır. Akılların Bir'den doğuşu Sudûr Teorisi'ne göre bir zaman içerisinde olmamıştır. Sudûr eden ilk mevcudlar ve silsile halinde varlığa çıkan tüm mevcûdât, O'ndan ezeli olarak sâdir olur. Ancak bu ezellik Tanrı için kastettiğimiz anlamda bir ezellik değildir. İbn Sînâ, vâcib varlığın âleme göre önceliğini zaman yönüyle bir öncelik değil, zât (öz) yönüyle bir öncelik olarak ifade etmiştir. Tıpkı sebebin sonuca önceliği gibi, Tanrı'nın da âleme göre zamansal olmayan bir önceliği sözkonusudur.

İmkan deliline yöneltilen itirazlara da kısaca değinecek olursak; Aquinas'ın üçüncü yoluna bazı itirazlar geliştirilmiştir. Carswell Smart, argümanı iki kısma ayırırken birinci kısım, klasik argümandan ibaret olduğunu söyler: Eğer bir şeyler var olabiliyorsa, bu zorunlu bir varlığın var olmasını gerektirir. Bir şeyler vardır. O halde bir zorunlu varlık var olmalıdır. Ona göre argümanın ikinci kısmı ise zorunlu varlığın sonsuz, mükemmel bir varlık olması gerektiğini iddia eder ki bu Tanrı'dır. Smart, argümanda ifade edilen zorunlu varlığın, bir üçgenin dört kenarı olmasının kabul edilemeyeceği gibi yokluğu kabul edilemeyen bir mantıksal zorunlu varlık anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu ise ona göre kendisiyle çelişen bir durumdur. Bu duruma göre evrende her ne varsa mümkündür veya mümkün olmalıdır.⁶⁷

Bir diğer itiraz da Rembs Edward'dan gelmektedir. Ona göre argümanı kabul etmek demek, çevremizdeki her şeyin mümkün olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu, tüm fiziksel nesnelere kapsadığı gibi aynı zamanda insan aklını da kapsamaktadır. Tüm bunların mümkün olduğunu söylemek, onların bir zaman var olmamış olabileceklerini kabul etmek anlamına gelmektedir ki bu, argümanın kendi içerisinde çelişkili olduğunu göstermektedir. Zira tüm parçaları mümkün olan yapının bütünü de mümkündür. Eğer bütünün tüm parçaları hiçbir zaman var olmayabiliyorsa, bütün de hiçbir zaman var olmamış olabilecek demektir.⁶⁸

Bu ve buna benzer itirazlara karşı Aquinas'ın şu pasajında cevap bulunabilir: "Bu yüzden tüm varlıklar topyekün mümkün değildir, içlerinden bazıları zorunlu olmalıdır. Ancak her zorunlu varlık, zorunluluğunu ya kendiliğinden edinmiştir ya da bir başka zorunlu varlık onu zorunlu kılmıştır. Zorunluluğunu başkasından alan varlıklarda sonsuza kadar geri gitmek mümkün olmadığı için o halde zorunluluğunu kendiliğinden edinmiş bir varlığın mevcudiyetini kabul etmemiz gerekmektedir. Bu da Tanrı'dır."⁶⁹ Aquinas'ın bu pasajına bakılacak olursa, Edward'ın yukarıda iddia ettiği gibi bütünün tüm parçaları 'mümkün' değildir. Böylece tüm parçaların yok oluşu ile birlikte bütünün yok oluşu ihtimali de sözkonusu olmayacaktır.

⁶⁷ John Jamieson Carswell Smart, 'The Existence of God,' *Church Quarterly Review* 156:319 (1955).

⁶⁸ Remb Edwards, "Composition And The Cosmological Argument," *Mind* 77:305 (1968), ss.115-117.

⁶⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, s.15 (I, Q.2, A.3).

Kant ise imkan delilini ontolojik delile benzediği için eleştirmiştir.⁷⁰ Kant'a göre kozmolojik argümanın temelleri, sadece ontolojik argümandan farklı bir argüman olduğu izlenimini vermek için tecrübeye dayanmakta ve *a priori* argümanlardan yola çıkarak ontolojik argüman gibi sadece *a priori* argümanlardan hareket etmemektedir. Kant, kozmolojik argümanın *a priori* delillendirmeden kaçamadığını ve zorunlu varlığın gerekliliği konusunda tecrübeden faydalanırken bu zorunlu varlığın diğer tüm özelliklerinin tesbitinde *a priori* yolların kullanıldığını iddia etmektedir. Akıl, mümkün varlıklardan hareketle zorunlu varlığın hangi özelliklere sahip olması gerektiğini yalnızca kavramlardan hareketle bulmaya çalışmaktadır. Kozmolojik argüman, bu yönleriyle ontolojik argümana benzediği için Kant tarafından tenkide maruz kalmıştır.

Hume ise bir bütünü oluşturan nedenlerin teker teker bireysel olarak imkanın sözkonusu olabileceğini kabul ederken bunların bir bütün olarak imkan halinde olduğu fikrine karşı çıkmakta ve böylece imkan delilini tenkit etmektedir.⁷¹

Yeter Sebep İlkesi (*Principle of Sufficient Reason*)

Özellikle 17. yüzyılda Leibniz ve Clarke tarafından savunulan 'yeter sebep ilkesi' kozmolojik argümanın diğer formları arasında nedensellik ilkesinin geliştirilmiş bir şeklidir.⁷²

Yeter sebep ilkesinin ilk formlarını Parmenides'te görmekteyiz. Âlemin ezeli ve değişmez olduğunu iddia eden Parmenides'e göre, eğer bir yoktan yaratma söz konusu olsaydı, âlemin neden 5 dakika önce değil de 5 dakika sonra yaratıldığına dair verilecek tatminkar bir cevap bulunmayacaktı. Zira 5 dakika önce de yokluk içerisindeki şartlar aynı idi ve 5 dakika sonra da yokluk içerisindeki şartlar aynı olacaktı. Yeter sebep ilkesi, var olan her şeyin var olması için gerekli ve yeterli nedenlerin mevcut olduğunu savunurken, yokluktan varlığa çıkma durumunda ortada hiçbir neden yokken yokluktan varlık seviyesine yükselme söz konusudur. İlk örneklerini Aristo mantığında gördüğümüz 'hiçbir şeyden hiçbir şey çıkar' (*ex nihilo nihil fit*) prensibine bağlı olan Parmenides, yokluktan ancak yokluğun ortaya çıkabileceğini ve eğer varlık varsa, bunun var olan yeter sebeplerden dolayı ortaya çıkabileceğini iddia etmiştir.⁷³

Aquinas'ın beş yolunda da yeter sebep ilkesinin izlerini görebilmekteyiz. Özellikle ilk neden ilkesinde üzerinde durduğumuz gibi, her şeyin bir nedeni olması konusunda elimizde inandırıcı deliller mevcutken, sonsuz bir nedenler zincirine de elverişli bu argümanı bir yerde durdurarak bir ilk neden

⁷⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ing. terc. Norman Kemp Smith (New York: Palgrave Macmillan, 2003), s.507 (a603-b631).

⁷¹ Hume, David, *Din Üstüne*, s.156 (IX. Ayrım).

⁷² Wilhelm Gottfried Leibniz, *Monadology*, ing. terc. George R. Montgomery (Illinois: The Open Court Publishing Company, 1979), s.258 (32ff); Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason* (London: Cambridge University Press, 2006), s.3; William J. Weinwright, *Philosophy of Religion* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1988), s.44.

⁷³ Pruss, *The Principle*, s.21.

faktörünü devreye sokmalıyız ki sonsuza kadar uzayacak nedenler zinciri teistler tarafından Tanrı ile özdeşleştirilecek bir ilk neden tarafından başlatılmış olsun. İşte burada devreye girdiğini gördüğümüz yeter sebep ilkesi, Aquinas'ın düşüncesinde beş yolun içerisinde müstakil bir başlık halini almasa da önemli bir yere sahiptir.

Leibniz ise yeter sebep ilkesi ile özdeşleşmiş bir filozoftur. Leibniz'in felsefesinde ontolojik argümana dair izler bulabileceğimiz gibi, monadolojisi üzerine teleolojik argümanın özel bir formunu da inşa edebilmekte, sonsuz gerçeklere dair bazı argümanlar bulabilmekteyiz. Onun kozmolojik argümana dair yeter sebep ilkesi ise kendi ifadelerinde olduğu gibi iki ana temele dayanmaktadır.

Bizim delillendirmelerimiz iki büyük temel üzerine inşa edilmektedir. Bunlardan birincisi, zıtlık prensibidir ki bir şey çelişkiler barındırdığında o şeyin yanlış olduğuna hükmederiz. Bunun tam tersi olarak da çelişkiler barındırmıyorsa doğru olduğuna hükmederiz.

Diğeri ise genellikle tarafımızdan bilinmemesine rağmen bir şeyin neden böyle olduğuna veya neden başka bir türlü olmadığına dair her hangi bir yeter neden olmadığı takdirde hiçbir olgunun gerçek ya da var olamayacağından dolayı kabul etmemiz gereken bir yeter neden ilkesidir.⁷⁴

Leibniz, *Theodicy, the Monadology* gibi eserlerinde ve *Clarke'la Mektuplaşmalar* gibi en son yazdığı eserlerde yeter sebep ilkesinden bahseder. Clarke'a yazdığı son mektubunda yeter sebep ilkesinden bahsederken kullandığı 'neden (*reason*)' kelimesi bizim kozmolojik argüman kapsamında kullandığımız neden (*cause*) kelimesi ile aynı anlamda kullanılmıştır.⁷⁵ Leibniz her şeyin öncesinde kendisini hazırlayan nedenleri olduğunu iddia ederken Clarke'a yazdığı ikinci mektubunda⁷⁶ fâil neden konumunda bir yeter sebep ilkesi olduğunu savunmaktadır. Onun eserlerinde neden kelimesini fâil neden anlamında kullanılmakla birlikte aynı zamanda gâî neden olarak da kullanıldığını görmekteyiz. Elbette Leibniz'in gâî nedeni ile fâil neden kastedilmektedir ancak bakış perspektifi farklıdır. Çaydanlığın neden kaynadığı sorusuna ateşin suyu ısıttığı, moleküllerin hızlı hareketleri ve böylece suyun kaynadığı şeklinde bir açıklamayla beraber, eşinin kendisine çay yapmak için ocağa çaydanlık koyduğu şeklinde de açıklama yapılabileceğine dair düşünceleri vardır.⁷⁷ Yeter sebep ilkesine uygunluk gösteren her iki açıklama türünden birincisi fâil neden statüsünde bir açıklama iken, ikincisi gâî neden statüsünde bir açıklama olsa da bu Leibniz'in her var olan şeyin mutlaka arka planında kendisini var eden veya belirleyen bir nedeni olduğu düşüncesi ile çelişmemektedir. Özetle bu

⁷⁴ Leibniz, *Monadology*, s.258 (31-2-3).

⁷⁵ Wilhelm Gottfried Leibniz & Samuel Clarke, *Correspondence*, Roger Ariew (ed.), (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000), s.36 (Leibniz's Fifth Letter, Being an Answer to Clarke's Fourth Reply).

⁷⁶ Leibniz, *Correspondence*, s.7 (Leibniz's Second Letter, Being an Answer to Clarke's First Reply).

⁷⁷ Wilhelm Gottfried Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, ing. terc. George R. Montgomery (Illinois: The Open Court Publishing Company, 1979), s.19 (XIII. Bölüm).

argümana göre her olayın, olgunun, varlığın arka planında yatan ve kendilerinin var olmasını sağlayan bir yeter sebebi vardır, diyebiliriz.

Hume'a göre ise yeter sebep ilkesi, diğer savunucularından tamamen farklı bir boyuttadır. Yeter sebep ilkesi normalde nedensellik ilkesini içererek hiçbir şeyin nedensiz var olamayacağını savunurken, Hume, bir tuğlanın nedensiz de var olabileceğini düşünmektedir. Hume'a göre nedensellik ilkesi genelde geçerli olmakla birlikte yeter sebep ilkesi zorunlu bir gerçek değildir.⁷⁸

Yeter sebep ilkesine bazı itirazlar da gelmiştir. Bunlardan biri J. Brian Pitts tarafından geliştirilen bir teoridir ki Hume'un teorisinin modern bir versiyonu hükmündedir. Big Bang modelleriyle paralellik arz ederek evrenin yokluktan ve herhangi bir nedene dayanmaksızın sonlu bir zaman önce var olduğunu savunan ve *toy model* şeklinde kavramlaşan eleştirel bir düşüncedir.⁷⁹

Başka bir diğer itiraz ise teist düşüncenin aksine her hangi bir zorunlu varlığın olmadığı ön kabulünden yola çıkarken, diğer bir itiraz özgür iradenin varlığı penceresinden gelmektedir. Özgür iradenin varlığının yeter sebep ilkesi ile bağdaşmadığını savunan düşünürler, yapılan tercihlere öncül olarak hiçbir şeyin bu tercihin yapılmasında etkili rol oynamaması gerektiğini iddia etmektedirler. Kaderciliği tenkit de diyebileceğimiz bu yaklaşım yeter sebep ilkesi ile bağdaşmamaktadır.

Hudûs Delili (*Kalâm Cosmological Argument*)

İlk çağ filozoflarından beri sürekli üzerinde düşünülen âlemin nasıl ve neyden meydana geldiği konusu, her ne kadar ilk defa Parmenides'in ortaya attığı 'hiçbir şeyden hiçbir şey çıkar' (*ex nihilo nihil fit*) düşüncesinden yola çıkarak sürekli bir töz arayışı ve özellikle de dört unsur dediğimiz su, hava, toprak ve ateşten meydana geldiği iddia edilse de gerek Batıda gerekse Doğuda birçok düşünür âlemin yoktan yaratıldığını savunmaktadır. Âlem yoktan yaratılmıştır düşüncesinde yokluk diye tabir edilen olgusal gerçeklikten kasıt, Tanrı'nın dışındaki her şeydir. Zira bu görüşün tutarlı olabilmesi için âlemin yoktan var edildiğini savunan teist düşüncenin, yokluğu Tanrı'nın dışındaki her şey olarak tanımlaması daha uygun olacaktır. Bu, varlığı Tanrı ve onun yarattıkları şeklinde iki kısma ayırmayı gerektirmesiyle beraber, var olan her şeyin varlığını Tanrı'ya borçlu olduğu gibi bir sonuç da doğurur. Bu düşüncüyü Hristiyan düşünürlerinden Augustinus'ta görebileceğimiz gibi⁸⁰ 'Tanrı vardı, âlem yoktu' şeklinde el-Ğazâlî'de de görebilmekteyiz.⁸¹

Söz konusu âlem olduğunda, yoktan yaratılması (*creatio ex nihilo*) ve ezeli olarak var olan bir maddeden ortaya çıkması (*creatio ex materia*) arasında her iki durumun birbirinden zamansal ve varlıksal açıdan öncelik/sonralık, Tanrı'nın 'mükemmel' oluşuna bakış açısının farklılığı gibi

⁷⁸ Hume, *Din Üstüne*, s.155 (IX. Ayrım); Pruss, *The Principle*, s.32.

⁷⁹ Pruss, *The Principle*, s.75.

⁸⁰ St Augustine, *Confessions*, ing. terc. R.S. Pine-Coffin (Victoria: Penguin Classics, 1961), s.285.

⁸¹ El-Ğazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, terc. Hüseyin Sarıoğlu & Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s.32.

açılardan görüş farklılıkları bulunmaktadır. Düşünürler Tanrı'nın seçme iradesinin varlığı veya kullanım alanları, ezeli bir madde olmadan âlemin meydana gelebilme imkânının varlığı, eğer meydana gelemiyorsa bu ezeli maddenin de Tanrı tarafından yaratılmış olması, zaman için bir başlangıç düşünmenin imkanı, Tanrı ile âlem arasında bir boşluğun imkânı gibi konularda da uzlaşmamışlardır. Bunlarla birlikte âlemin ortaya çıkışını monistik bir inanç çerçevesinde değerlendiren Tanrı'dan çıkış/varoluş şeklindeki (*creatio ex deo*) anlayışı da yoktan yaratma düşüncesine karşıt olarak görülebilmektedir.

'Yokluktan ancak yokluk çıkar' düşüncesi veya 'var olan her şeyin bir nedeni vardır' düşüncesi herhangi bir tecrübi delilden yoksun olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, biz bu düşüncelerin doğru olduğu kanısına varabiliriz. Zira bazı *a priori* gerçeklikler vardır ki *a priori* olmalarına rağmen *a posteriori* deliller gibi tecrübeden yola çıkarak haklarında bir yargıya varılabilir.⁸² Burada şunun altını çizmek gerekmektedir ki "Yokluktan ancak yokluk çıkar" anlayışı neden/sebeup anlayışına bağlı olarak kozmolojik argümanın aleyhine yorumlanabileceği gibi lehine de yorumlanabilme potansiyeline sahiptir. Zira 'neden'i 'maddi neden'e indirgeyen anlayış, ezeli bir madde olmaksızın âlemin ortaya çıkamayacağı düşüncesinde tutarlı görünmekte iken, 'fâil neden' kavramını göz önünde bulunduracak olursak kozmolojik argüman bizi Tanrı'nın varlığına götürecektir. 'Hiçbir şeyden ancak hiçbir şey çıkar' düşüncesi, 'eğer geçmişte yokluk varsa o halde şu anda da hiçbir şeyin olmaması gerekirdi; o halde madde ezeli olmalıdır ki şu anda bir şeylerin varlığından söz edebilelim' diyerek geriye maddenin ezeli oluşunu kabulden başka bir seçenek bırakmamaktadır. Ancak şu şekilde yorumlanabilir ki madem yokluktan ancak yokluk çıkar, âlem var olan bir fenomen olduğuna göre o halde âlemin bir nedene ihtiyacı vardır. Bu ise Aristo'nun dört nedeninden biri olan fâil neden, yani Tanrı'dır.

Âlemin yokluktan ortaya çıktığını iddia eden hudûs delili, en meşhur şekliyle Craig'in formülasyonu içerisinde şu şekilde ifade edilebilir:⁸³

1. Varlığının başlangıcı olan her şeyin var olması için bir nedeni vardır.
2. Âlemin varlığının başlangıcı vardır.
3. O halde âlemin bir nedeni vardır.

Birinci öncüldeki varlığın başlangıcı olan her şeyin bir nedeninin olduğu düşüncesi her insanın sağduyusu ile kabullenebileceği bir düşüncedir. Zira çevremizde nedensiz bir şekilde var olmuş hiç bir nesne gösterememekteyiz. Bu öncülü âlem için düşündüğümüzde ise karşımıza Charlie Dunbar Broad'un (1887-1971) da ifade ettiği üç temel başlangıç ihtimali çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, âlemin bir başlangıcı yoktur ve ezeldir. İkincisi, âlemin bir başlangıcı vardır; ancak bu bir olay ile

⁸² Oliver T. Mazo, "The Kalam Cosmological Argument On The Existence Of God" (yayınlanmamış doktora tezi, Navarra Üniversitesi, Pamplona, 2008), s.315.

⁸³ William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979), s.63.

başlangıç anlamında değil, analogi olarak kesirli sayıların gittikçe küçülmesine benzer bir başlangıçtır. Üçüncü olarak ise, âlemin bir başlangıcı vardır ve bu, bir olay ile beraber gerçekleşen bir başlangıçtır.⁸⁴ Elbette her nasıl olursa olsun bir başlangıcın varlığı, aynı zamanda onu var eden bir nedenin varlığını da göstermektedir.

Âlemin hudûsu ile ilgili en can alıcı nokta ikinci öncülde yer alan iddia olmakla birlikte birinci öncüldeki varlığının başlangıcı olan her şeyin dolayısıyla da âlemin sahip olduğu neden ilerideki bölümlerde göreceğimiz üzere başta el-Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde olduğu gibi âlemin hudûsunu (yani zamansal başlangıcının olması) gerektirmemektedir. İslam felsefesinin en önemli iki temsilcisinin görüşlerinden çıkarılabilecek sonuca göre âlemin, Tanrı gibi temel bir nedeni olduğu fakat bununla birlikte âlemin hâdis değil de ezeli olduğudur.

Pekâlâ, varlığının başlangıcı olan her şeyin niçin bir nedeni olmak zorundadır? Nedensiz bir var oluş söz konusu olamaz mı? Quentin Smith, Craig'ın tartışmasız bir gerçek olarak kabul ettiği '[sonradan] var olan her şeyin bir nedeni vardır' önermesine karşı çıkar. Bu önermenin tartışmasız olduğunu kabul edemeyeceğimiz gibi bunun deneysel bir genelleme olduğunu da söyleyemeyeceğimizi ileri süren Smith, bu önermenin deneysel bir genellemenin ürünü olması durumunda bazı çıkarımsal hatalara düşebileceğimizi ifade etmektedir.⁸⁵ Craig'ın nedeni yaratıcı bir neden iken, Smith'in âlemde görebildiği tek şey bir şeyin başka bir şeye değişmesi için zemin oluşturan 'neden'dir. Smith'in haklı olduğu konu bu bakış açısında yatarken, âlemin var oluşunu özel bir durum olarak incelediğimizde ve tekrarını asla göremeyeceğimiz yani empirik olarak test edemeyeceğimiz bir durum söz konusu olduğunda Craig'e hak vermenin daha doğru olacağı görülmektedir.

İkinci öncülde yer alan âlemin var olmaya başlaması konusu, yukarıda da belirttiğimiz gibi, hudûs delilinin omurgasını oluşturmasının yanısıra Craig'ın empirik ve felsefi olmak üzere iki ana başlık altında güçlü argümanlarla delillendirmesi neticesinde kozmolojik argümanın da en güçlü yönlerinden birini teşkil etmektedir.⁸⁶ Âlemin başlangıcı konusunda teist düşünce âlemin var olmaya başladığını savunurken, ateist düşünce ise bakış açılarından kaynaklanan farklılıklardan dolayı parçalara ayrılmıştır. Anthony Flew, Leslie Mackie, Quentin Smith gibi bazıları âlemin dışardan hiç bir müdahale olmaksızın var olmaya başlamış olma ihtimaline yer verirken âlemin sonradan yaratılmış olma ihtimalini zayıf bir ihtimal olarak değerlendirmektedirler. Russell'ın da içinde bulunduğu diğer bir grup ise âlemin ezeli ve nedenlenmemiş olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre, nedensiz hiç bir şey var olamaz, ancak âleme var olma aşamasında dışardan müdahale edecek bir Tanrı'ya

⁸⁴ C. D. Broad, "Kant's Mathematical Antinomies: The Presidential Address," *Proceedings of the Aristotelian Society* 55:1-22 (1954-1955), ss.9-10.

⁸⁵ Quentin Smith, "Two Ways to Prove Atheism," http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/atheism.html (4.3.2014).

⁸⁶ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.65.

inanmadıkları ve âlemin var olmaya başlaması durumunda kendisine neden olacak bir Tanrı düşüncesinden kurtulamayacakları için âlem ezeldir ve nedenlenmemiştir.

İkinci öncül, felsefi olarak iki temel üzerine inşa edilmektedir. Birincisi, bilfiil bir sonsuzluğun mümkün olmadığı; ikincisi ise ardışık ilavelerle gerçekleşen sonsuzluk kavramının bilfiil bir sonsuzluk olmadığı iddialarıdır.⁸⁷

Matematikçiler sonsuzluk fikrinden bahsederlerken hep bilkuvve sonsuzluktan bahsetmekte, bilfiil sonsuzluğa yer vermemektedirler.⁸⁸ Sonsuzluk kavramı üzerine birçok çalışması bulunan matematikçi Georg Cantor'un (1845-1918) çalışmalarından yola çıkacak olursak Cantor, sonsuzluğu tanımlarken daima bilfiil sonsuzluktan bahsetmiştir. Cantor'un Küme Teorisi'ne (*Set Theory*) bakacak olursak öncelikle sayıları, sayma sayıları (1, 2, 3, 4, 5 ...) ve sıra sayıları (1., 2., 3., 4., 5 ...) olarak ikiye ayırmak gerekmektedir. Sayma sayıları bir kümede kaç elemanın var olduğunu göstermekte iken, sıra sayıları ise bu kümedeki elemanların sırasını göstermektedir. Bu ayırım tüm kümelerde bu şekilde mevcut iken, sonsuz kümelerde iş değişmektedir. Aynı sayıda elemana sahip iki özdeş küme düşüncecek olursak, bu iki özdeş kümedeki elemanları saymanın bir yolu, sayma sayıları ile teker teker elemanları saymak olduğu gibi, diğer bir yolu da her iki kümedeki elemanları bire bir eşleştirmektir.

Böylece aynı sayıda elemana sahip her iki kümenin de birbirleriyle özdeş olduklarını görebileceğiz. Eğer tüm elamanlar bir diğer kümedeki bir elemanla eşleştiyse ve açıkta hiç bir eleman kalmadıysa, bu bize bu iki kümenin de özdeş oldukları hakkında açık bir bilgi verecektir. Bu uygulama sonlu sayıda elamana sahip kümelere uygulandığında görülen doğrulama başarısı, sonsuz sayıda elemana sahip kümelere uygulandığında yerini şaşırtıcı gerçeklere bırakacaktır. Bilkuve olarak sonsuz sayıda elemanı bulunan doğal sayılar kümesinde acaba tek sayılar mı daha çoktur yoksa çift sayılar mı daha çoktur? Elbette cevabımız her ikisinin de aynı miktarda olduğu yönünde olacaktır. Hatta eşleştirmeye kalkacak olursak, bire bir eşleştiğini göreceğiz.

1	3	5	7	9	...
↕	↕	↕	↕	↕	
0	2	4	6	8	...

Ancak 'acaba tüm doğal sayılar mı daha çoktur yoksa çift doğal sayılar mı daha çoktur' şeklinde bir soru sorduğumuzda sonsuzluk kavramıyla ilgili bilfiil bir çelişkiyle karşı karşıya kalacağız. Zira tüm doğal sayıların yarısı kadar eşlenme sayısı bulunması gereken bir kümedeki eşlenme sayısının kendisi ile aynı miktarda olduğunu göreceğiz. Sonsuz kümelerin genel karakteristik

⁸⁷ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.69.

⁸⁸ Bernard Bolzano, *Paradoxes of the Infinite*, ing. terc. Fr. Prihonsky (London: Routledge, 1950), ss.81-85; Richard Dedekind, *The Nature and Meaning of Numbers*, ing. terc. Wooster Woodruff Beman (New York: Dover Publications, 1963), s.63.

özelliği olarak karşımıza çıkan bu gerçeklikte kendisinin bir alt kümesi ile kendisinin miktarı eşit olarak görülmektedir.

0	1	2	3	4	...
↓	↓	↓	↓	↓	
0	2	4	6	8	...

Yine buna benzer bir başka çelişki ise doğal sayılar ile doğal sayıları da kapsayan tam sayıların eşleştirilmesi konusunda ortaya çıkacaktır.⁸⁹ (0)'ın sol tarafındaki tüm negatif tam sayılar ve (0)'ın sağ tarafındaki pozitif tam sayıların toplamı ile bu dizinin alt kümesi olan sayma sayılarını karşılaştırdığımızda;

1, 2, 3, ...

...-3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, ...

karşımıza yukarıdaki gibi iki sayı dizisi çıkacaktır. Bire bir eşleştirdiğimizde ise;

1	2	3	4	5	...
↓	↓	↓	↓	↓	
0	1	-1	2	-2	...

gibi bir tablo ortaya çıkacaktır ki bu da $(n = -2n + 1)$ gibi bir eşitlik anlamına geldiği gibi her iki kümenin eleman sayılarının eşit olması şeklinde tutarsız bir durumla karşı karşıya kalacağız.

Benzer bir başka durum, rasyonel sayılarda da söz konusu olacaktır. Rasyonel sayılarda ister pay, paydadan büyük olsun, isterse de payda paydan büyük olsun, her durumda her iki rasyonel sayı arasında kalan rasyonel sayılar kümesinin eleman sayısı birbirine eşit olacaktır. Örnek verecek olursak;

$\frac{2}{3}, \frac{1}{69}, \frac{40}{10}, \dots$

gibi ister bir tam sayıya eşit olsun isterse olmasın, her durumda da her iki rasyonel sayı arasında kalan tüm rasyonel sayılardan oluşan kümenin eleman sayısı birbirine eşit olacaktır. Ayrıca bu eleman sayısı, sonsuzluk anlamına gelmektedir. Bununla birlikte kesirlerde pay kısmı 1'den başlayarak sonsuza giden bir rasyonel sayılar kümesi düşünelim. Bunun yanında payda kısmının 1'den başlayıp

⁸⁹ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.73.

sonsuz gittiği bir rasyonel sayılar kümesi düşünelim. Her iki kümenin de eleman sayılarının eşit olması gibi bir tutarsızlık bizi beklemektedir.

Eğer her iki kümenin eleman sayıları sonsuz olarak birbirine eşit ise;

0	$\frac{1}{1}$	$\frac{2}{1}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{1}$	$\frac{1}{3}$...
↓	↓	↓	↓	↓	↓
1	2	3	4	5	6 ...

şeklinde tutarsız bir tabloyla karşı karşıya kalacağız.⁹⁰

Bununla beraber şöyle bir örnek de verilebilir. Sayılar birinci, ikinci, üçüncü... şeklinde devam ederken sonsuzuncu sayının yanına tekrar baştan başlayarak birinci, ikinci, üçüncü... şeklinde yeni bir sonsuz dizi daha ekleyelim. Hatta bu yeni dizinin sonsuzuncu sayısının yanına da yine bir birinci, ikinci, üçüncü ... ekleyelim. Bunu defalarca yapmış olmamıza rağmen, en son ulaştığımız noktada eklenmiş olan yeni kümenin eleman sayısı hiç eklenmemiş olan sonsuz sayıdaki kümemizin eleman sayısına eşit olacaktır ki bu da bilfiil gerçeklikler açısından tutarsız bir düşüncedir.

Hatırlanacağı üzere yukarıda hudûs delilini felsefi açıdan temellendirirken kullandığımız iki öncülden ikincisi, geriye doğru sonsuz derecede olayların gidişinin mümkün olmadığı şeklindeydi. Geriye doğru sonsuzca olayların gidişinin imkânını savunan en güzel örnek ise Russell'ın dile getirdiği ve Laurence Sterne'nin (1713-1768) *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* adlı kitabından esinlendiği 'Tristram Shandy'nin günlüğü' örneğidir. Russell şöyle demektedir:

Bildiğimiz gibi Tristram Shandy'nin iki günlük hayat hikayesini kaleme alması 2 yıl sürmüştür. Bu hızla giderse malzemeler birikecek ve altından kalkılmaz bir hal alacaktır. Şimdi ben demek istiyorum ki eğer sonsuzca dek yaşasaydı, hiç bıkmıyaydı ve ilk günkü gibi önemseseydi, geriye kaleme alınmamış hiçbir gün kalmayacaktı.⁹¹

Buna göre Shandy kendi günlüğünü kaleme almakta, ancak yaşadığı her bir günü kaleme alması bir yıl sürmektedir. Her bir gününü ancak bir yılda kaleme alabilen Shandy, acaba günlüğünün son sayfasını yazabilecek midir? Russell'a göre Shandy, ölümlü olduğu için buna muktedir olmayabilir. Ancak eğer ölümsüz olsaydı, kesinlikle son sayfasını yazabilecekti. Zira her bir gün ile bir yılı yukarıdaki Cantor'un Küme Teorisi'nde yer aldığı üzere eşleştirdiğimizde elbette her bir günü için bir yıl mutlaka eşlenecektir. Ancak bu eşlenmeye rağmen bile Shandy'nin son gününün kaleme alınması söz konusu olamayacaktır. Zira mantıksal olarak Shandy, son günü asla kaleme alamayacaktır. Şu anda kaleme aldığı günün üzerinden en azından bir yıl geçmiş olması gerekmektedir

⁹⁰ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.75.

⁹¹ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics (Second Edition)* ([London]:Allen And Unwin, 1937), s.358.

ki bu da kaleme aldığı ikinci günü olmak zorundadır. Yaşadığı son günü ise asla kaleme alamayacak bir paradoks içerisindedir. Bununla beraber matematiksel ve mantıksal olarak bilkuvve kabul edebileceğimiz bu önermenin bilfiil gerçekliği olabilir mi diye soracak olursak, cevabımız hayır olacaktır. Zira matematiksel sonsuzlukların bilfiil varoluşlarla eşleşemediğine yukarıda değinilmesinin yanısıra şu can alıcı soruya tatminkar bir cevap verilememektedir: Pekâlâ, Shandy, son sayfayı kaleme alırken yaşadığı son günü nasıl ve ne zaman kaleme alacak? Ayrıca Shandy'nin günlüğü ile ilgili bir başka soru işareti de şudur: Eğer geriye dönük olaylar zincirinin sonsuzluğu mümkün ise, Shandy, günlüğünü neden dün ya da önceki gün bitiremiyor da sonsuza uzanan bir zaman diliminde bitirmesi bekleniyor. Kanaatimizce Russell'ın iddialarının aksine Tristram Shandy'nin paradoksal durumu, ister ölümlü ister ölümsüz olsun, bilfiil gerçeklik zemininde kendisine yer bulamayacaktır.

Russell, burada aynı zamanda olayların kendi zamanları miktarlarında var oluş imkanını reddetmektedir. Bu imkan bilfiil âleme uygulandığından, birçok tutarsızlığın baş göstereceği gibi bizleri gün, ay gibi zamansal birimlerle ilgili hiçbir çıkarım yapamayacak duruma düşürecektir. Shandy'nin bir gün mutlaka son gününü kaleme alabileceği aynı zamanda günlerin, ayların hatta yılların yeri geldiğinde izafi olarak bir an'a bile indirgenebilmesi sözkonusu olacaktır. Bu eşleştirme izafi olarak bilkuvve âlemde sözkonusu olabilir; ancak bilfiil âleme uygulandığında tutarsızlıklarla karşı karşıya gelinecektir. Russell ve Mackie'nin Craig'e itirazlarında, kendileri idealizm penceresinden olaylara bakarken, Craig realizm penceresinden bakmakta ve aralarındaki anlaşmazlıkların büyük bir kısmı buradan kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan Craig'in üzerinde durduğu ikinci felsefi argüman ise ardışık olaylar dizisi ile ilgilidir.⁹² Şu şekilde formüle edilmiştir:

1. Zamansal olaylar zinciri (*temporal series of events*) birbirini izleyen ardışık olaylardan müteşekkildir.
2. Birbirini izleyen ardışık olaylar bilfiil sonsuz olamazlar.
3. O halde zamansal olaylar zinciri bilfiil sonsuz olarak devam edemez

Hâdis olaylar zinciri, zamanın tanımı hareketin sayımı şeklinde yapıldığı müddetçe birbirini izleyen ardışık olaylar zincirinden müteşekkil olmaya mahkumdur. Ancak izafi zaman teorisinde⁹³ bilfiil değil de bilkuvve bir zaman anlayışı söz konusu olduğundan dolayı, ardışık olaylara yer verilemeyecektir. Zamanı bölümlenme konusunda hangi ölçüler geçerli olursa olsun, zamanın her

⁹² Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.102.

⁹³ Engin Erdem, 'İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu' adlı tezinde bu konuyu etraflıca ele almıştır. Tanrı'nın zamansızlığını ifade eden ilahi ezelilik kavramından yola çıkarak zamansız bir ulûhiyet düşüncesine karşın Tanrı'nın zamansal bir varlık olarak tasavvur edilmesini savunan düşüncenin teist açıdan ne ölçüde tutarlı olduğu irdelenmektedir: (Engin Erdem, "İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu" (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006).

anında birbirini izleyen ardıl olaylar, başlangıcı ve bitişi olan olaylardır. Dolayısıyla bu hâdis olayların eklemelenmesiyle birlikte ortaya çıkan tablo da hâdis olacaktır.

Tüm bunlardan sonra hudûs delili ile ilgili başta kullandığımız argümanın sonuç önermesine geçebiliriz: O halde âlemin var olmak için bir nedeni vardır. Buna, âlemi var eden bir ‘neden’ vardır da diyebiliriz. Zira bu felsefî çıkarımların ardından rahatça şunu söyleyebiliriz ki bu ‘neden’ âlemin içerisinde değil, aşkın bir varlık olmalıdır ve âlemi yoktan var etmiş olmalıdır. Âlemin yokluktan varlığa çıkması onun mekanik değil de iradî bir anlayışın eseri olduğunu göstermektedir. Zira mekanik bir var oluş anlayışı söz konusu olsaydı, bu var oluş anı ertelenemezdi ve evrenin sonsuz bir zamanda var olması gerekirdi. Halbuki yukarıdaki çıkarımlara göre evrenin bilfiil sonsuz olması imkansız olduğuna göre bir irade, takdir ettiği bir anda âlemi ortaya çıkarmıştır.⁹⁴

Âlemin yoktan var edildiğini savunan hudûs deliline bir takım itirazlar da geliştirilmiştir. Bu itirazlardan Adolf Grünbaum’un tenkitleri, Craig’e göre, neredeyse tüm tenkitlerin bir özeti gibidir.⁹⁵ Eleştiriler üç gruba ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, âlemin nedeni konusundaki ‘neden’ kavramı ile ilgilidir. Normal hayatta bir şeyin nedeni denildiğinde onu bir halden başka bir hale dönüştüren bir fâil neden anlaşılırken ‘âlemin bir nedeni vardır’ denilirken kastedilen anlam yokluktan varlığa çıkartan ve sonucu âlemin yaratılması olan bir fiilin fâili olan fâil neden kastedilmektedir. Ancak itiraz, bir nedenin varlığının zorunlu olması, bu nedenin şuurlu bir fâil neden olmasını gerektirmeyeceği yönündedir. Craig ise âlemin varoluşundaki nedenselliğin bir maddenin başka bir hale dönüştürülmesine neden olan güç gibi değil, yoktan var edilen bir âlem olarak sonuçlanan bir nedenin şuursuz bir varlık olma ihtimalinin imkansız olduğu şeklinde cevap vermektedir. Bu gruptaki bir başka itiraz ise bu ‘neden’in sadece bir neden olup olamayacağı yönündedir. İtiraz, tüm bu çıkarımlardan sadece bir ‘neden’in var olabileceği sonucuna varılmasını eleştirmekte ve aslında nedenlerin sayısının birden fazla da olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak gerek modern fiziksel gelişmeler ve Big Bang tekilliği, gerekse önceki argümanlarda ayrıntılı olarak bahsedilen ‘ilk neden delili’ çok sayıda nedenin varlığının mantıksal olarak geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁶

Bir diğer itiraza göre ise madem her şeyin bir nedeni vardır, o halde âlemin nedeninin de bir nedeni olmalıdır şeklindedir. Fakat şu nokta gözden kaçırılmamalıdır ki hudûs delilinde öncülümüz ‘her şeyin bir nedeni vardır’ önermesinden ziyade, ‘var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır’ önermesidir. Âlem var olmaya başlamıştır ve bir nedeni vardır. Âlemin nedeni ise var olmaya

⁹⁴ Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s.151.

⁹⁵ Adolf Grünbaum, “The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology,” J. Leslie Mackie (ed.), *Physical Cosmology And Philosophy, Philosophical Topics* (New York: Macmillan, 1990) içinde ss.92-112.

⁹⁶ Craig, *Reasonable Faith*, s.156.

başlamamıştır ve ezeldir. Dolayısıyla bir nedeni bulunması gerekmemekte, yapılan itirazlar geçersiz kalmaktadır.⁹⁷

Üçüncü grupta ise itirazlar ‘yoktan yaratma’ konsepti etrafında yoğunlaşmıştır. Eğer yoktan yaratma kavranamaz ve akledilemez bir olgu ise, o halde bu, akıldışı, irrasyonel bir konsept olmayacak mıdır? Grünbaum’un bu itirazına karşın denilebilir ki yoktan yaratma konseptinin ‘kavranamazlığı’ insanî bir akledilemezlik ve tecrübe edilemezlik anlamında bir kavranamazlıktır. Halbuki belirli bir zaman önce aşkın bir nedenin hiç bir madde veya başka hiç bir unsur ortada yokken âlemi yoktan yaratması konsepti, insan zihni açısından kavranılamaz olsa da ilk neden açısından kavranılabilir ve akledilebilir bir olaydır. Dolayısıyla kavranılmaz bir iddianın daha fazla dillendirilemeyeceği itirazı da böylece çürütülmüş olacaktır.⁹⁸

Mackie’nin öncüllere itirazına da kısaca değinecek olursak, eleştirilerin daha çok birinci öncül üzerine yoğunlaştığını görebiliriz. Sonuç olarak Mackie, her ne kadar aşkın bir varlık olan Tanrı’nın âlemi yoktan yaratması gibi büyük bir sonuca ulaşıyorsa da birinci öncülde makul, mantıklı ve kabul edilebilir derecede bir *a priori* kanıtın olmadığından bahsetmektedir.⁹⁹ Mackie, aslında yoktan yaratma konseptini sorunlu bulmaktadır. Eğer Tanrı âlemi yoktan yarattıysa, o zaman Tanrı zamanın belirli bir diliminde var olmuş olacaktır ki esas problem burada yatmaktadır. Veya Tanrı sonsuz bir zamanda varlığını devam ettiriyorsa, o halde nasıl oluyor da bu sonsuzluk âleminden sonlu ve sınırlı bir âlemlerle temas kurabilmektedir? Mackie’ye göre, Tanrı’nın zamansız olduğu seçeneği ise tam bir muammadır. Görüldüğü gibi, Mackie’nin asıl problemi var olmaya başlayan şeylerin nedenleri ile ilgili değil, tatmin edici bir düzeyde *a priori* bir kanıtın olmayışıyla ilgilidir.¹⁰⁰ O şöyle demektedir: “Hume’un da işaret ettiği gibi eğer yokluğun imkansız olduğunu kabul edebilirsek varlığın nedenlenmemiş bir başlangıcı olduğunu da kabul edebiliriz.”¹⁰¹

Halbuki Hume’un kabullenemediği gerçek, nedensiz meydana geldiği iddia edilen bir atın nedensiz olamayacağıdır. Oysa Hume, nedensel prensiplere inandığını 1754’te John Stewart’a yazdığı mektubunda şöyle dile getirmektedir:

Bana izin ver, sana ‘nedensiz hiç bir şey olamaz’ önermesi kadar tutarsız bir önermeyi kabul edemeyeceğimi söyleyeyim. Ben sadece demek istiyorum ki bu önermenin yanlışlığının kesinliği ne sezgilerimizden ne de delillendirmelerimizden kaynaklanmaktadır. Bu tamamen başka bir kaynaktan gelmektedir.¹⁰²

⁹⁷ Craig, *Reasonable Faith*, s.156.

⁹⁸ Craig, *Reasonable Faith*, s.156.

⁹⁹ Mackie, *The Miracle*, s.94.

¹⁰⁰ Craig, *Reasonable Faith*, s.112.

¹⁰¹ Mackie, *The Miracle*, s.94.

¹⁰² David Hume, *The Letters of David Hume*, J. Y. T. Greig (ed.) (Oxford: Clarendon, 1932), c.1, s.187.

Hume böyle düşünürken ve Mackie de bu gerçeği inkar etmezken, onları nedensel prensiplerin reddine götüren unsur, böyle bir nedenin varlığını inkar etmeyi Tanrı'nın âlemi yoktan var ettiği düşüncesinden daha mantıklı olarak görmeleridir.

Alman filozof Kant'ın da kozmolojik argümanın Hudûs versiyonu hakkında bazı itirazları vardır. Kant'a göre insan aklı kozmolojinin tümünü bir bütün olarak algılamak için yetersiz kalmakta, bu yüzden de ancak 'fenomenal dünya' hakkında tecrübe edebildiği ölçüde fikir sahibi olabilmektedir. İnsan aklı kozmosla ilgili her türlü araştırmasında çok fazla sayıda çelişkiyle karşılaşır ve Kant bunların her birine 'antinomi' adını vererek dikkatlerimize sunar. Kant'ın Birinci Antinomisi, âlemin yaşı ve sınırları ile ilgilidir. Tez, âlemin hem zamansal olarak hem de uzamsal olarak sınırlı olduğunu iddia ederken, antitez ise her ikisinin de sınırsız olduğunu söylemektedir. Antitezi savunurken yukarıda bahsedilen geçmişe doğru sonsuz teselsül yani ardıl olayların sonsuza uzanan birlikteliği delilini kullanan Kant'a göre şayet evren t zamanında başlamışsa, o halde t zamanından önce sonsuz genişlikte hiçbir şeyin var olmadığı bir 'boş zaman' bulunmalıdır.¹⁰³

Diğer taraftan, "Garip görünebilir, ama bana göre bilim, Tanrı'ya ulaşmada dinden daha kesin bir yol sunar"¹⁰⁴ diyen Paul Davies, kozmolojik argümanı iki konudan dolayı tenkit etmektedir. Bunlardan birincisi, eğer her bir bireyin bir açıklaması varsa, o halde ardı ardına eklenmiş bireylerin de bir açıklamasının olması gerektiği şeklindedir. İkinci itirazı ise var olan şeyler evreninden yola çıkarak bazı sonuçlara ulaşmanın, bir şeyi izah ederken kendisinden referans almak gibi paradoksal bir çelişki doğuracağı şeklindedir.¹⁰⁵

Özellikle teist düşünürlerden Gerald James Whitrow (1912-2000), William Lane Craig, Pamela Huby, David Conway gibi bazıları tarafından ısrarla savunulan bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı düşüncesine, ateist düşüncenin temsilcisi Quentin Smith'in ciddi itirazları bulunmaktadır.

Son olarak şunu ilave etmeliyiz ki hudûs delilinin hem zayıf hem de güçlü yanlarından birisi, argümanın bir *a posteriori* argüman olmasıdır. Bilindiği gibi, *a posteriori* argümanlar bilgiye dayalı tecrübelerimizden yola çıkarak edindiğimiz argümanlar olduğu için, öncüllerin doğrulanabilir olması gerekmektedir. Âlemde kritiğe tabi tuttuğumuz olaylardan hepsi argümanın ilk öncülünde ifade edildiği gibi mutlaka bir nedene dayanmaktadır. Ancak Hume'un da iddia ettiği gibi, *a posteriori* argümanlarda bilimiz ve tecrübelerimiz o ana dair geçerlidir. Bilgimizin ve tecrübemizin diğer zamanlar için geçerli olamayacağı şüphesi, bize, hudûs argümanı ile ilgili var olan her şey her ne kadar bugün mutlaka bir nedene muhtaç olması gerekse de âlemin var olduğu ilk anda bu fizik kurallarının

¹⁰³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terc. Norman Kemp Smith (New York: Palgrave Macmillan, 2003), s.396 (A426-B454).

¹⁰⁴ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, terc. Murat Temelli (İstanbul: İm yayınları, 1983), s.29. Orjinali ise Paul Davies, *God and the New Physics* (New York: Simon & Schuster, 1983), s.ix.

¹⁰⁵ William L. Craig, "God, Creation and Mr. Davies," *The British Journal for the Philosophy of Science* 37:2 (1986), s.164.

böyle olmayabileceğini düşündürmektedir. Bizlerin o ana dair vukûfiyetimizin yetersizliği ise her zaman argümana dair bir zayıf nokta olarak varlığını sürdürecektir.

Sonuç

Din felsefesi literatüründe Tertullianus'un (160-225) ifadelerinde yer alan "saçma olduğu için inanıyorum"¹⁰⁶ (*credo quia absurdum*) şeklinde bir Tanrı anlayışı yer almaktadır. Her ne kadar bu inanç tercihi de olduğu gibi, makalemizin başında yer alan inanmak/ikna olmak ayrımında tercihini inanmaktan yana kullanan bazı düşünce akımları var olsa da bu düşüncelerin etki alanı sınırlı kalmıştır. Bunun yerine modern çağlarda din gibi subjektif bir konuda dahi bilimsel temellere daha fazla uygunluk gösteren ve rasyonel zeminde kendisine daha çok yer edinen düşünce sistemleri daha uzun ömürlü olmakta ve daha çok taraftar toplamaktadır. Elbette fikirlerin hakikat ölçüsü taraftar sayısı ile belirlenemez. Ancak bilginin çok rahat erişilebildiği ve sınırsız bir şekilde kritiğe tabi tutulabildiği bu iletişim çağında, düşünen zihinler bilgi ve iman kaynaklarını acımasızca eleştirebilmekte ve rasyonellikten uzak her türlü düşünce sistemi eskiye oranla daha kolay yalnızlaştırılmaktadır. Bu açıdan rasyonel temellere dayandırılmaya çalışılan Tanrı düşüncesine farklı deliller vasıtasıyla ulaşılmak istenmiştir. Varılmak istenen hedef aşkın bir varlık yani Tanrı olmasından dolayı bu arayış, doğası gereği laboratuvar ortamına sokulamamaktadır. Bu çerçevede elde edilen bilginin ne kadar doğru olduğu, ancak sağlıklı düşünmenin temel ilkeleri dediğimiz objektif, tutarlı ve kapsayıcı olabilecek bir düşünme ameliyesi ile ne kadar örtüştüğüne bağlı olarak vicdanlarda kabul görecektir.

Tanrı gibi aşkın bir varlığa için yollarla ulaşmaya çalışmak kimilerine göre başından beri tutarsızlık anlamına gelmekle beraber ilkeli ve felsefi bir düşünüş ile Tanrı'ya ulaşma düşüncesi O'nun varlığına aklı yollarla işaret etmek anlamına da gelebilir. Zira Tanrı'ya ulaştıran deliller içerisinde *a posteriori* bir delil olan kozmolojik argüman, adeta eserden müessire ulaşmaya çalışmakta ve âlemden yola çıkarak zihinleri Tanrı'nın varlığı hakikatine yaklaştırmayı amaçlamaktadır. Bu yaklaştırma çabası hareketin kaynağından yola çıkarak 'ilk muharrik delili' adını almakta, varlıkların neden-sonuç ilişkisi içerisinde nedenlenmiş olmasından yola çıkarak 'ilk neden delili' adını almakta, mümkün-zorunlu ayrımından yola çıkmak suretiyle bir zorunlu varlığa ulaşmaya çalışarak 'imkan delili' adını almakta, bir şeyin var olması için yeterli bir nedenin varlığından hareketle 'yeter sebep delili' adını almakta ya da belirli bir zaman önce yokluktan varlığa çıkmış olduğu iddiasıyla 'hudüs delili' adını almaktadır.

Günümüzde şüphesiz ki klasik fizik geçerliliğini yitirmiş ve yerini, Kuantum Teorisi, Big Bang Teorisi gibi teorilerin de geliştirilmesiyle birlikte modern fizik almıştır. Bu geliştirilen teorilere

¹⁰⁶ Orijinal ifadesi "*prorsus credibile est, quia ineptum est*" olan ifade Tertullianus'un *De Carne Christi* adlı eserinde geçmektedir. Tertullian, *On the Flesh of Christ* (5:4), New Advent. <http://www.newadvent.org/fathers/0315.htm> (5.5.2014).

bağlı olarak da âlemin benzersiz bir tekillikten bir büyük patlama (Big Bang) ile meydana geldiği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Fizik alanındaki tüm bu gelişmeler âlemin başlangıcına dair bir şeyler söylediği için felsefeyi de yakından ilgilendirmiş ve kozmolojik argümanın formlarından biri olan hudûs delili, farklı bir açıdan ele alınmaya başlanmıştır. Modern fiziğin popülaritesine paralel olarak ilgileri üzerine çeken kozmolojik argümanın bu formu, kimi düşünürlerce fizikteki gelişmelerle birlikte teyid edilmiş, kimi düşünürlerce ise tenkit edilmiştir. Bu tartışmalara ayrıntılı olarak girmeksizin bir hususun altını çizmekle iktifa edelim.

17. yüzyılda Newton, klasik fiziğin temellerini atarken muhakkak ki bir Tanrı düşüncesinden yola çıkmaktadır. Newton'a göre evren, önceden belirlenmiş yolda değiştirilmesi olanaksız olan zembereği kurulmuş bir saat gibidir.¹⁰⁷ Ancak Demokritos'tan farklı olarak Newton, sistematığı içerisinde Tanrı'nın varlığından da bahseden teist bir bilim adamıydı. Newtoncu yeni Dünya'nın unsurları mutlak bir zaman ve mekan içerisinde hareket eden atom parçacıklarıydı. Tanrı en başta bu parçacıkları ve yasaları yaratmıştı. Böylece âlem çalışmaya başlayan saat gibi kusursuz bir şekilde çalışmaktaydı. Bazıları Newton'u 19. yüzyıl materyalizminin babası olarak görse de¹⁰⁸ Newton, Tanrı'nın bu kapalı mekanik sisteme müdahale edebileceğini savunmuştur.

Ne var ki o gün için determinist ve mekanik bir âlem anlayışından hareket ederek Tanrı'nın varlığını ispat yoluna giden teist düşünce, bugün bunun tam tersine ontolojik bir indeterminizmin varlığını savunan Kuantum Teorisi ile Tanrı'nın varlığını ispat yoluna gidebilmektedir. Bugün için Tanrı düşüncesi modern fiziğin temelleri üzerine inşa edildiği takdirde yarın elde edilen yeni bilimsel bulgular değerlendirilerek aynı akıbete uğranılmayacağını hiç kimse garanti edemeyecektir. Zira bilim, doğası gereği kendini yenileyecek ve âlemin başlangıcına dair yeni sonuçlara ulaşılacaktır. Bugün bilimle paralellik arz eden bazı inanç sistemleri ve Tanrı anlayışının merkeze yerleştirildiği takdirde Ortaçağ'da yaşanan skolastik düşünce yeniden canlanmış olacak ve zamanla ortaya çıkan din anlayışının zarar görmemesi için dogmalar üretilmeye başlanacaktır.

Oysaki felsefi düşünce dogmalardan arındırılmış, her zaman aklın değişmez prensipleriyle hareket eden ve hakikate ulaşmaya çalışan güvenilir bir vasıta olarak kalmalıdır. İşte tam da bu nedenle inanç dünyamızı rasyonel bir zemine oturtma ya da rasyonaliteye yaklaştırma çabası neticesinde ortaya çıkan bu 'argümanlar' üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Gerek *a priori* gerekse *a posteriori* olan tüm argümanların dayandığı temeller aklın değişmez ilkeleri üzerine inşa edilmeli, baş döndürücü bir hızla gelişen bilim dünyasının teorileri arasına sıkıştırılmamalıdır. Aksi takdirde bu bilimsel teorilerin kaygan zemini üzerine bir düşünce sistematığı inşa etmek oldukça güç olacaktır.

¹⁰⁷ Davies, *Yeni Fizik*, s.263.

¹⁰⁸ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), s.36.

Kaynakça

- Aquinas, T. (1961). *Commentary on the Metaphysics of Aristotle (Vol.1)*. John P. Rowan (İng. Terc.). Chicago: Library of Living Catholic Thought Henry Regnery Company.
- Aquinas, T. (1975). *Summa Contra Gentiles*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Aquinas, T. (1947). *Summa Theologica*. Fathers of the English Dominican Province (İng. Terc.). <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>.
- Aquinas, T. (2012). *The Power of God*. Regan, R. R. (İng. Terc.). New York: Oxford University Press.
- Aristoteles (1997). *Fizik*. Saffet Babür (Terc.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. Arslan, A. (Terc.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Bolzano, B. (1950). *Paradoxes of the Infinite*. Fr. Prihonsky (İng. Terc.). London: Routledge.
- Borchert, D. (ed.) (2006). *Encyclopedia of Philosophy*. Farmington Hills: Thomson-Gale.
- Broad, C. D. (1954-1955). *Kant's Mathematical Antinomies: The Presidential Address*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1-22.
- Craig, W. L. (2009). *Büyük Patlama ve Ötesi*. Fehrullah Terkan (Terc.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 50(1); 165-178.
- Craig, W. L. (1986). *God, Creation and Mr Davies*. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 37(2); 163-175.
- Craig, W. L. (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton: Crossway Books.
- Craig, W. L. (1980). *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: The Macmillan Press.
- Craig, W. L. (1979). *The Kalam Cosmological Argument*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Craig W. L.& Moreland J. P. (ed.) (2012). *The Blackwell Companion Natural Theology*. West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing.
- Craig, W. L. & Smith Q. (1993). *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon Press.
- Davies, P. (1983). *God and the New Physics*. New York: Simon & Schuster.
- Davies, P. (1983). *Tanrı ve Yeni Fizik*. Murat Temelli (Terc.). İstanbul: İm Yayınları.

- Dedekind, R. (1963). *Essays on the Theory of Numbers*. Wooster Woodruff Beman (İng. Terc.). New York: Dover Publications.
- Defilippo, J. G. (1994). Aristotle's Identification of the Prime Mover as God. *The Classical Quarterly*, 44(2); 393-409.
- Edwards, R. (1968). Composition and the Cosmological Argument. *Mind*, 77(305); 115-117.
- Eflâton. (1963). Phaidon. Yetkin S. K. & Atademir, H. R. (Terc.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Eflâton. (1943). Phaidros. Akverdi, H. (Terc.). İstanbul: Maarif Basımevi.
- Eflâton. (1959). Philebos. Siyavuşgil, S. E. (Terc.). İstanbul: Maarif Basımevi.
- Eflâton.. (1943). Sokratın Müdafaası. Ankara: Yeni Matbaa.
- Eflâton. (1962). Timaios. Güney, E. & Ay, L. (Terc.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1998). Yasalar. Şentuna, C. & Babür, S. İstanbul: Kabalıcı.
- Erdem, E. (2006). İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara Üniversitesi.
- Evans, G. R. (ed.). (2002). *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research*. Leiden: Leiden Brill Academic Publishers.
- Fackenheim, E. L. (1946-47). Possibility of the Universe in al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides. *American Academy For Jewish Research*, 16; 39-70.
- Gale, R. (1991). *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El-Ğazâlî. (2005). *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*. Sarioğlu, H. & Kaya, M. (Terc.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gökberk, M. (2000). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hanley, R. (2004). No End in Sight: Causal Loops in Philosophy, Physics and Fiction. *Synthese*, 141(1); 123-152.
- Huby, P. H. (1971). Kant or Cantor? That the Universe, If Real, Must Be Finite in Both Space and Time. *Philosophy*, 46(176); 121-132.
- Hughes, G. J. (2005). The Cosmological Argument for the Existence of God. *Richmond Journal of Philosophy*, 9; 1-6.

- Hughes, G. J. (1995). *The Nature of God*. London: Routledge.
- Hume, D. (1993). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hackett: Indianapolis.
- Hume, D. (1979). *Din Üstüne*. Tunçay, M. (Terc.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hume, D. (1932). *The Letters of David Hume*. John Young Thomson Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Kabadayi, T. (2002). *Ontological and Cosmological Arguments in Descartes*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 19(1); 153-163.
- Kant, I. (2003). *Critique of Pure Reason*. Norman Kemp Smith (İng. Terc.). New York: Palgrave Macmillan.
- Kolak, D. (1994). *In Search of God - The Language and Logic Belief*. California: William Paterson College Wadsworth Publishing Company.
- Kurşunoğlu, M. S. (2006). *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*. Ankara: Elis Yayınları.
- Leibniz, W. G. (1979). *Discourse on Metaphysics*. Montgomery, G. R. (İng Terc.). Illinois: The Open Court Publishing Company.
- Leibniz, W. G (1979). *Monadology*. Montgomery, G. R. (İng. Terc.). Illinois: The Open Court Publishing Company.
- Leibniz, W. G (1989). *Philosophical Essays*. Ariew, R. & Daniel, G. (İng. Terc.). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Leibniz, W. G *Theodicy*. (Eser Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi'nde BT 160.L453 2013 kodu ile bulunmaktadır. Bunun dışında herhangi bir yayın bilgisi mevcut değildir.)
- Leibniz, W. G (2014). *The Ultimate Origin of Things*. Bennett, J. (ed.). <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/leibniz1697b.pdf>
- Leibniz, W. G. & Clarke, S. (2000). *Correspondence*. Ariew, R. (ed.). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackie, J. L. (ed.). (1990). *Physical Cosmology And Philosophy, Philosophical Topics*. New York: Macmillan.

- Martin, M. (1990). *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mazo, O. T. (2008). *The Kalam Cosmological Argument on the Existence of God*. Yayınlanmamış doktora tezi. Navarra Üniversitesi.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's "Ethics": An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oppy, G. (2006). *Arguing about Gods*: Cambridge: Cambridge University Press,
- Oppy, G (2009). *Cosmological Arguments*. *Noûs*, 43(1); 31-48.
- Plantinga, A. (1967). *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press.
- Popkin, R. H. (1999). *The Columbia History of Western Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Pruss, A. R. (2006). *The Principle of Sufficient Reason*. London: Cambridge University Press.
- Reichenbach, B. (2014). *Cosmological Argument*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition). <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/cosmological-argument/>.
- Rowe, W. L. (1975). *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- Russell, B. (1937). *The Principles Of Mathematics (Second Edition)*. London: Allen And Unwin.
- Schmaltz, T. M. (2008). *Descartes on Causation*. New York: Oxford University Press.
- Smart, J. J. C. (1955). *The Existence of God*. *Church Quarterly Review*, 156(319).
- Smith, Q. (2014). *Two Ways to Prove Atheism*. http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/atheism.html.
- St Augustine. (1961). *Confessions*. Pine, R.S. & Coffin (İng. Terc.). Victoria: Penguin Classics.
- Swinburne, R. (1979). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Taslaman, C. (2008). *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Thiselton, A. C. (2002). *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford: Oneworld.
- Tillich, P. (2000). *Din Felsefesi*. Zeki Özcan (Terc.). İstanbul-Bursa: Alfa Yayınları.
- Vos, A. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Weisheipl, J. A. (1965). The Principle Omne quod movetur ab alio movetur. *Medieval Physics*, 56(1); 26-45.

Williams, B. (2005). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York: Routledge.

Zabeeh, F. (1961). Ontological Argument and How and Why Some Speak of God. *Philosophy and Phenomenological Research*, 22(2); 206-215.