

İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
Cilt 2, Sayı 2, 2013, s. 77-94.
www.inijoss.com

TANRININ VARLIĞININ DELİLLERİ*
(ARGUMENTS FOR THE EXISTENCE OF GOD)

John Hick

Çev. Şahin EFİL

İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 44280, Malatya/Türkiye
sahin.efil@inonu.edu.tr

Bu bölümde, Tanrının gerçekliğine olan inancı savunmak için öne sürülen felsefi delillerin en önemlisini inceleyeceğiz. Bu geleneksel “teistik deliller”e, büyük bir felsefi ilgi duyulmaktadır ve bu deliller, son yıllarda hem seküler, hem de dini alanda yazıp çizen düşünürlerden daha çok ilgi görmektedir.

ONTOLOJİK DELİL

Tanrının varlığına ilişkin ontolojik delil, ilk defa Hıristiyan Kilisesinin en özgün düşünürlerinden, Canterbury’nin başpiskoposluğunu yapan ve gelmiş geçmiş en büyük teoloğu olan Anselm (1033–1109) tarafından geliştirilmiştir.¹

*Çeviride esas alınan bu metin, John Hick’in *The Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Fourth Edition, 1990) adlı eserinin “Arguments for the Existence of God” başlıklı ikinci bölümünün (ss. 15–29) çevirisidir. Bu çeviri, daha önce Aydın Topaloğlu tarafından da yapılmıştır. (“Tanrı İnancının Temelleri”, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32, 2007/1) Ancak Topaloğlu’nun yaptığı çeviride, ilgili eserin 3. baskısı esas alınırken, bizim yaptığımız çeviri de ise bu eserin 4. baskısı esas alınmıştır. John Hick’in 3. baskı ile karşılaştırıldığında bu baskıda, hem esere bir bütün olarak yeni bölümler ve yeni bilgiler eklediği, hem de bazı bilgileri çıkardığı görülmektedir. Aynı şeyler, ikinci bölüm için de geçerlidir. Hatta Hick, bu bölümün ana başlığını bile değiştirme cihetine gitmiştir. (Topaloğlu’nun çevirdiği bölümün başlığı *Grounds for Belief in God* adını taşıırken, bizim çevirdiğimiz aynı bölümün başlığı ise *Arguments for the Existence of God* şeklindedir). Dolayısıyla bizim esas aldığımız metin, Hick’in güncelleyerek zenginleştirdiği muhtemelen en son baskıdır. Bu yüzden, yaptığımız çeviri, Hick’in ortaya koyduğu şekliyle Tanrının varlığının delillerine ilişkin yeni bilgi ve bulguları açığa çıkarma amacı gütmektedir.

**Yrd. Doç., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., Felsefe Bölümü, Malatya/ TÜRKİYE;

sahin.efil@inonu.edu.tr

¹Ontolojik delil, Anselm’in *Proslogion* adlı eserinin 2–4. Bölümler’inde yer almaktadır. Onun İngilizce çevirileri arasında en iyi olanı, M. J. Charlesworth tarafından yapılan *St. Anselm’s Proslogion* (Oxford: Clarendon Press, 1965, ve University of Notre Dame Press) adlı çeviridir. Bu eserdeki alıntılar, şu eserden

Anselm, monoteistik Tanrı kavramını, “kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık” şeklinde formüle etmiştir. Anselm’in “daha büyük” ifadesiyle mekân itibariyle daha büyüğü² değil, daha mükemmeli kastettiği açıktır. Tasavvur edilebilecek en mükemmel varlık düşüncesinin var olan en mükemmel varlık düşüncesinden farklı bir düşünce olduğunu fark etmek önemlidir. Ontolojik delil, en mükemmel varlığın var olduğu tanımı ile doğrulanmış olmasına rağmen, bu sonraki kavramda bulunamaz; bu varlığın Anselm’in Tanrı kavramıyla kastettiği şey olup olmadığının hiçbir garantisi yoktur. Sonuçta, Tanrıyı var olan en mükemmel varlık olarak tanımlamak yerine, Anselm, O’nu kendisinden daha mükemmeli tasavvur bile edilemeyen bir varlık olarak tanımlamaktadır.

Delilin Birinci Şekli

Anselm, delilinin sonraki ve en önemli aşamasında sadece zihinde var olan x ile onun gerçekte de var olması arasında bir ayrıma gider. Eğer tasavvur edilebilir en mükemmel varlık, sadece zihinde mevcut ise, o zaman, daha da mükemmel bir varlığı tasavvur etmemiz mümkündür; bu durum bizi bir çelişkiyle karşı karşıya getirir; yani bu, gerçekte var olan varlık ile zihinde var olanın aynı varlık olmasına ilişkin çelişkidir. Dolayısıyla tasavvur edilebilir en mükemmel varlığın hem zihinde hem de gerçekte var olması gerekir. Felsefi akıl yürütmenin bu klasik örneğine ilişkin Anselm’in kendi formülasyonu, *Proslogion*’ın ikinci bölümünde yer almaktadır:

Eğer kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık sadece zihinde varsa, kendisinden daha mükemmeli tasavvur *edilemeyen* söz konusu bu varlık, kendisinden daha mükemmeli tasavvur *edilebilen* bir varlıktır. Fakat bu açıkça mümkün değildir. Bu sebeple, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir şeyin [varlığın] hem zihinde hem de gerçekte var olduğu hakkında kesinlikle şüphe yoktur.

Delilin İkinci Şekli

Anselm, üçüncü bölümde sadece Tanrının varlığını değil, aynı zamanda O’nun yegâne zorunlu varlık olduğunu da ifade ederek söz konusu delili, yeniden

alınmıştır: Arthur C. McGill’in *The Many-Faced Argument*, eds. J. H. Hick and A. C. McGill (New York: The Macmillan Company, 1967, ve London: Macmillan & Company Ltd., 1968).

²Anselm, bazen (örneğin *Proslogion*’ın 14. ve 18. bölümünde) “daha büyük” ifadesi yerine “daha iyi” (melius) ifadesini kullanmaktadır.

ele almaktadır. Tanrı, öyle bir şekilde tanımlanmıştır ki, O'nun var olmadığını düşünmek imkânsızdır. Bu zorunlu varlık kavramının özü, kendi başına var olmaktır. (Kendiliğinden meydana gelen, meydana gelmek için başka varlıklara muhtaç olmayan varlıktır)³. Çünkü sonsuz mükemmel bir varlık olarak Tanrı, ne zamanın içindedir ne de zamana tabidir; O'nun var olması ve varlığının son bulması ihtimalleri hesaba katılmamış ve O'nun yokluğu imkânsız olarak görülmüştür. Delilin ikinci şekli şu şekildedir:

Var olduğu düşünülebilen bir şeyin yokluğu düşünülemez. Bu yüzden, eğer kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir şeyin var olmadığı düşünülürse; o zaman kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen şey, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir şey ile aynı değildir. Aynı olursa, bu saçmadır. Kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir şey, gerçekte öyle bir vardır ki, onun var olmadığı kesinlikle düşünülemez.

Delile Yöneltilen Eleştiriler

Anselm, ontolojik delile girişte kalbinde 'Tanrı yoktur' diyen ve Zebur'da bahsedilen "aptal"a gönderme yapar.⁴ Hatta o, böyle bir kimsenin bile, en mükemmeli tasavvur edilebilen varlık olarak Tanrı fikrine sahip olduğunu söyler ve bu fikrin içeriğini incelediğimizde böyle bir varlığın gerçekten var olması gerektiğini anlarız. Bu delilin ilk önemli eleştirmeni, Anselm'in çağdaşı olan ve Fransa'nın Marmoutier şehrinde rahiplik yapan Gaunilon'dur; bu doğrultuda o, ilgili delile yönelik eleştirilerini *In Behalf of the Fool* (Aptal Adına) adlı eserinde ortaya koymuş ve eseri bu şekilde isimlendirmiştir. O, Anselm'in ispatının diğer alanlara uygulanmasında saçma sonuçlara yol açacağını ve en mükemmel ada hakkında benzer bir ontolojik delil ileri sürdüğünü iddia eder. Gaunilon, tasavvur edilebilir en mükemmel adadan ziyade (yapması gerektiği gibi) en mükemmel adalardan bahsetmiştir; ancak onun delili, önceki fikir açısından yeniden ifade edilebilir. Böyle bir ada fikri dikkate alındığında, Anselm'in prensibini kullanarak söz konusu ada gerçekte var olmadıkça, tasavvur edilebilir en mükemmel adanın olamayacağını tartışabiliriz.

Ontolojik delilin Tanrı fikrine başvurduğunu gösteren ve bu fikrin eşsiz olduğunu vurgulayan Anselm'in cevabı, sadece delilin ikinci şekline dayanmaktadır. En mükemmel ada fikrinde olmayan ve Tanrı fikrinde bulunan

³Bkz. s. 8.

⁴*Mezmurlar* 14: 1 ve 53: 1.

ana unsur, *zorunlu* varlıktır. Tanım gereği herhangi bir ada (veya herhangi bir maddi nesne), rastlantısal dünyanın bir parçasıdır. En mükemmel ada, gerçekten bir ada olduğu sürece “etrafı suyla çevrilmiş bir kara parçası”dır. Dolayısıyla fiziksel dünyanın bir parçası, doğası gereği bağımlı bir realitedir; öyle ki, onun var olmadığını düşünmek bizi çelişkiye düşürmez. Bu yüzden, Anselm’in ilkesi fiziksel dünyaya başvuramaz. Bu ilke, sadece sonsuz ve bağımsız bir (yani, zorunlu) varlık olarak tanımlanan, tasavvur edilebilecek en mükemmel varlığa başvurur. O halde, ontolojik delilin ikinci şekli, buraya kadar eleştiriye karşı koyabilecek gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, Anselm’in delilinin ilk şekli, Gaunilon’un eleştirisine karşı savunulabilir mi? Bu, tasavvur edilebilecek en mükemmel ada fikrinin tutarlı ve mantıklı bir fikir olup olmadığına bağlıdır. Tasavvur edilebilecek en mükemmel adanın özelliklerini teoride bile belirlemek mümkün müdür? Bu, okuyucunun üzerinde kafa yoracağı bir sorudur.

Genelde modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Rene Descartes (1596–1650), bu delili formüle ettiğinde tartışmanın ikinci bir aşaması ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla delil, büyük bir ilgi çekmiştir.⁵ Descartes, ontolojik delille ilgili modern tartışmaların çoğunun üzerinde yoğunlaştığı noktayı, yani varlığın bir özellik veya yüklem olduğuna ilişkin varsayımı öne çıkarmıştır. O, varlığı, belirlenmiş bir x tarafından sahip olunması ya da olunmaması tartışmaya açık olan bir özellik olarak ele almıştır. Her türlü şeyin doğasını veya özünü tanımlamak, belli yüklemeleri içermektedir ve Descartes’in ontolojik delili, varlığın Tanrının belirleyici yüklemeleri arasında yer alması gerektiğini savunmaktadır. İç açıların iki dik açığa eşit olması, bir üçgenin zorunlu bir özelliği olduğu gibi varlık da kendisinden daha mükemmel tasavvur edilemeyen bir varlığın zorunlu bir özelliğidir. Tanımlayıcı özellikleri olmayan bir üçgen, üçgen olamaz ve varlık olmadan da Tanrı, Tanrı olamaz. Üçgen örneğinde önemli bir fark vardır, üçgen örneğinden hareketle hiç bir üçgenin var olduğu sonucunu çıkaramayız. Çünkü varlık, üçgenin özü değildir. Ancak, kendisinden daha mükemmel tasavvur edilemeyen bir varlık örneğinde ise varlığı çıkarsayabiliriz; çünkü varlık, burada zorunlu bir özelliktir ki, bu özellik olmadan hiçbir varlık sınırsız bir şekilde mükemmel olamaz.

⁵*Mediations*, V. Descartes’in ileri sürdüğü ontolojik delilin temel prensibini Anselm’den alıp almadığı tam olarak bilinmemektedir. Mersenne tarafından ona kendi deliliyle Anselm’in delili arasındaki ilişki sorulduğunda Descartes’in cevabı “İlk fırsatta St. Anselm’e bakacağım” şeklinde olmuştur. (N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London: Macmillan & Company Ltd., 1952, s. 304.) Ayrıca, Descartes, Tanrının varlığını kanıtlamak için başka ve farklı bir teşebbüste daha bulunmuştur. Bkz. *Discourse on Method*, IV and *Meditations*, ID.

Daha sonra, ontolojik delilin bu Kartezyen versiyonuna, büyük Alman filozofu Immanuel Kant (1724–1804) iki şekilde itiraz etmiştir:⁶

Birincisi, Kant'a göre, Descartes, varlık fikrini analitik bir hüküm olarak görmüş ve Tanrı kavramına bağlı olarak ele almıştır. Çünkü üç açığı sahip olma fikri, analitik olarak üç kenarlı bir uçak figürüne sahip olmaya bağlıdır. Her iki durumda da yüklem, zorunlu olarak konu ile ilişkilidir. Ancak Kant, buradan konunun yüklemeleri ile gerçekten var olduğu sonucunun çıkmayacağını söylemiştir. Analitik açıdan doğru olan şudur: Eğer bir üçgen varsa, üç açığı sahip olmak zorundadır ve eğer inanılmaz derecede mükemmel bir varlık varsa, o, var olmak zorundadır. Kant'ın dediği gibi, "bir üçgeni varsaymak ve onun üç açısını reddetmek, kendiyle çelişen bir şeydir; ancak üçgeni üç açısıyla birlikte reddetmek kendi içinde çelişkiye yol açmaz. Aynı şey, kesinlikle zorunlu bir varlık kavramı için de gereklidir."

İkincisi, ancak daha derin bir açıdan yaklaşıldığında, Kant, Descartes'ın delilinin dayandığı temel varsayımı reddetmiştir; Öyle ki, bu, varlığın, üçgen gibi, bir şeyde var olan ya da olmayan bir yüklem olması ve bazı durumlarda analitik olarak konuyla ilişkilendirilebileceği varsayımıdır. O, (aslında David Hume'un farklı bir bağlamda daha önce işaret ettiği gibi)⁷ varlık fikrinin belli bir şey veya tür kavramına her hangi bir şey eklemeyeceğine işaret etmiştir. Örneğin hayali bir yüz dolar, gerçek bir yüz dolar ile sayı bakımında aynıdır. Dolarların gerçek olduğunu veya var olduğunu kabul ettiğimizde, sadece dünyadaki dolar kavramına başvurmuş oluruz. Böylece x'in var olduğunu söylemek, ona başka çeşitli özellikler ekleyerek onun varolan bir şeyin özelliğine sahip olduğunu söylemek değildir, ancak gerçek dünyada bir x olduğunu söylemektir.

Aslında yakın geçmişte "vardır"⁸ kavramının analizinde Bertrand Russell da aynı noktaya temas etmiştir. Russell, "vardır" kavramını gramere uygun şekilde bir yüklem olduğunu göstermesine rağmen, mantıksal olarak o, farklı bir işlevi yerine getirmektedir ki, bu şu çeviriyle daha anlaşılabilir hale getirilebilir: "İnekler vardır" demek, "'x bir inektir' önermesinin doğru olması halinde, 'x'ler

⁶Emmanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İngilizceye tercüme. N. Kemp Smith (London: Macmillan & Company Ltd., 1933, and New York: St. Martin's Press, 1969). "Aşkın Diyalektik" Kitap II, Böl. 3, Altbölüm 4.

⁷David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Kitap I, Bölüm III, Altbölüm vii.

⁸Betitleme teorisinin bu yönü, *Batı Felsefe Tarihi* adlı eserinde Russell tarafından özetlenmiştir. Bkz. *History of Western Philosophy* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1946, and New York: Simon & Schuster), s. 859-60. Daha teknik bir tartışma için onun şu eserine bkz. *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919), Bölüm 16.

vardır” demektir. Bu çeviriye şu biçimde açıklayabiliriz: İneklerin var olduğunu söylemek, belli bir niteliği (yani varlığı) ineklere atfetmek değildir; fakat “inek” kelimesinde özetlenen tanıma başvuran nesnelerin dünyada var olduğunu savunmaktır. Aynı şekilde, “tek boynuzlu atlar yoktur” önermesi “x tek boynuzlu bir attır” önermesinin doğru olması halinde “x’ler yoktur” önermesine eşdeğerdir. Olumsuz varoluşsal ifadelerin -belli bir tür şeyin var olduğunu reddeden ifadeler- bu yolla çözümlenmesi, var olmadığını iddia ettiğimiz “bir şey”in statüsüyle ilgili antik problemi önlemektedir. Tek boynuzlu atlar hakkında konuşabildiğimiz için örneğin, bazı bakımlardan tek boynuzlu atların olması veya var olması gerektiğini düşünmek kolaydır; belki onlar hiçlik veya potansiyel varlığın paradoksal bir bölgesinde yaşarlar. Bununla birlikte Russell’in çözümlenmesi, “tek boynuzlu atlar yoktur” ifadesinin “tek boynuzlu at”la ilgili olmadığını, ancak “tek boynuzlu” kavramı veya tanımıyla ve bu kavramın hiçbir örneğinin olmadığı iddiasıyla ilgili olduğunu açıklar.

Bunun ontolojik delil ile ilişkisi açıktır. Eğer varlık, Anselm ve Descartes’in varsaydığı gibi, bir tanımda yer alabilecek bir nitelik ve yüklem ve makul bir nitelik olarak Tanrı tanımında yer alması gerekirse, ontolojik delil o zaman geçerli olur. Çünkü kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlığın, varlık niteliği olmadığını söylemek, kendi içinde çelişkiye düşmektir. Ancak gramatik olarak yüklem rolünde olsa da, eğer varlık, bir tanımın gerçekte bir şeyi içerdiğinin iddia edilmesiyle ilgili, oldukça farklı mantıksal bir işleve sahipse, bu durumda Tanrı’nın varlığının bir kanıtı olarak kabul edilen ontolojik delil başarısız olur. Çünkü eğer varlık bir yüklem değilse, o zaman Tanrının tanımlayıcı bir yüklemi olamaz; gerçekte her şeyin kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık kavramına karşılık gelip gelmediği sorusu, sorgulamaya açık hale gelir. Herhangi bir Tanrı tanımı, herhangi bir kimsenin Tanrı kavramını açıklar, ancak böyle bir varlığın gerçek varlığını kanıtlayamaz.

Şu da unutulmamalıdır ki, başta Karl Barth olmak üzere, bazı teologlar, Anselm’in delilini, Tanrı’nın varlığının bir kanıtı olarak değil; ancak müminin akla uygun en üst gerçeklikten daha önemsiz olarak düşünmesinin yasaklandığı bir varlık olan Tanrı’nın, kendi vahyini açığa çıkarmasının öneminin gözler önüne serilmesi olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan, Anselm’in delili, ateistin inancını değiştirmekten ziyade zaten oluşmuş olan Hıristiyan inancının amacının daha iyi anlaşılmasına yönelik bir arayıştır.⁹

⁹Bkz. Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, 1931 (London: Student Christian Movement Press Ltd. and Richmond, Va.: John Knox Press, 1960). Barth’ın yorumu, Etienne Gilson tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. "Sens et nature de l'argument de saint Anselme," *Archives d'histoire doctritmle et littiraire du moyen age*, 1934, s. 23.

Ontolojik delil, felsefi düşünceyi kalıcı olarak etkilemiştir ve son yıllarda bu delil ile ilgili bir takım yeni tartışmalar yapılmıştır.¹⁰

İLK SEBEP VE KOZMOLOJİK DELİLLER

Tanrı'nın gerçekliğini açıklamak için daha sonraki önemli girişimlerden birisi de

Tanrının varlığını kanıtlamak için beş yol öneren Thomas Aquinas'ın (1225–1274) girişimi olmuştur.¹¹ Tanrı *fikri* üzerine yoğunlaşan ve onun kapalı imalarını açığa çıkarmaya çalışan ontolojik delilin aksine, Aquinas'ın delilleri, içinde yaşadığımız dünyanın bir takım genel özelliklerinden hareket eder ve Tanrı adını verdiğimiz nihai gerçeklik olmadan böyle özel vasıflı/nitelikli bir dünyanın var olamayacağını ileri sürmektedir. Birinci yol, değişim olgusundan bir İlk Hareket Ettirici'ye; ikincisi, sebep-sonuç ilişkisinden bir İlk Sebep'e; üçüncüsü, mümkün varlıklardan bir Zorunlu Varlığa; dördüncüsü, değer derecesinden Mutlak Değer'e; beşincisi, doğadaki amaçlılık kanıtlarından hareketle bir İlahi Tasarımcı'ya gidişi tartışmaktadır.

Aquinas'ın ikinci ve üçüncü delilleri üzerinde yoğunlaşabiliriz. Onun *İlk Sebep Delili* olarak bilinen ikinci delili, şu şekilde ortaya konmaktadır: Var olan her şeyin bir sebebi vardır, sırayla bu sebebin de bir sebebi vardır ve bu şekilde devam eden dizi ya sonsuz olmalıdır ya da ilk sebep ile başlayan bir başlangıç noktasına sahip olmalıdır. Aquinas, sebeplerin sonsuzca geriye gidiş olasılığını kabul etmez ve Tanrı adını verdiğimiz bir ilk Sebep'in olması gerektiği sonucunu çıkarır. (Onun hareket olgusundan bir İlk Hareket Ettirici fikrini çıkarsayan ilk delili de aslında buna benzemektedir).

Aquinas'ın belirttiği gibi bu delilin zayıflığı, hiçbir ilk durum gerektirmeden olayların sonsuzca geriye gidişini, imkânsız olduğu için, kabul etmeme zorluğuna (o, bunu başka bir yerde kabul eder) dayanmaktadır.¹²

¹⁰Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments," *Philosophical Review*, 1960. Bu çalışma şu ad altında tekrar basılmıştır. *Knolegeand Certainty* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963). Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (LaSalle, 111.: Open Court Publishing Co., 1962), Böl.2 ve *Anselm's Discovery* (LaSalle, 111.: Open Court Publishing Co., 1965). James F. Ross, *Philosophical Theology* (New York: Bobbs-Merrill, 1969). Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974, ve New York: Oxford University Press, 1979), Böl. 10, ve *God, Freedom, and Evil* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1974, ve Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978), Bölüm II.

¹¹Aquinas, *Summa Theologica*, Bölüm I, Problem 2, Art. 3. Aquinas'ın söz konusu delili hakkında önemli bir felsefi çalışma için bkz. Anthony Kenny, *Five Ways: St. Thomas Aquinas's Proofs of God's Existence* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1969, and Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980).

¹²Aquinas, *Summa Theologica*, Bölüm I, Problem 46, Art. 2. Ayrıca bkz. *Summa Contra Gentiles*, Kitap II, Böl. 38.

Bununla birlikte, bazı çağdaş Thomascı düşünürler (yani, genelde Thomas Aquinas'ı takip eden düşünürler), bu güçlüğü aşmak için kozmolojik delili yeniden formüle etmişlerdir.¹³ Onlar, bu delilin dışında tutulan sonsuz diziyi zaman içerisinde olayların geriye dönüşü olarak değil, açıklamaların sonsuz, bu yüzden sonsuza dek sonuçsuz geriye dönüşü olarak yorumlarlar. Eğer A olgusu onun B, C ve D (A'dan önce gelen veya A ile çağdaş olabilen) olguları ile olan ilişkisi ile anlaşılır hale geliyorsa ve bunlardan her biri sırayla diğer olgular tarafından anlaşılır hale getiriliyorsa, karmaşıklığın arka planında, varlığı bütünün nihai açıklamasını oluşturan, kendi kendini açıklayan bir gerçeklik olması gerekir. Eğer böyle bir gerçeklik mevcut değil ise, o zaman bu evren, salt anlaşılmaz kaba bir gerçekliğe dönüşür.

Bununla birlikte, bu yeniden yorumlama, yine de kozmolojik delilin iki temel problemini çözüme kavuşturamaz. Birincisi, bu evrenin "salt anlaşılmaz kaba bir gerçeklik" olmadığını nereden biliyoruz? Bu ifadenin öne sürdüğü duygusal görünüşün dışında, bu tam olarak şüphelinin olduğuna inandığı şeydir; ve bu ihtimali en baştan kabul etmemek, sadece söz konusu soruyu cevaplamaktan kaçınmaktır. Mevcut kozmolojik delil, iki çelişki ortaya koyar: Ya bir İlk Sebep vardır veya bu evren sonuçta anlaşılmaz; ancak bu, ikilemin diğer tarafından ziyade bizi onun bir tarafını kabul etmeye zorlamaz.

İkinci olarak, (bu zorluğu öne sürmek için, okuyucunun onu geliştirmesine imkân veren sadece belli bir süre olsa da) bu delil, yine de sorgulanabilen ve sorgulanagelmiş bir nedensellik anlayışına dayanır. Yeniden formüle edilmiş delil varsayımı, bir olayın nedensel koşullarının anlaşılabilir olduğunu anlatmaktır. Bu varsayım, nedenselliğin doğası ile ilgili bazı teorilere göre doğru olmasına rağmen, diğerlerine göre doğru değildir. Örneğin eğer (çoğu çağdaş bilimin kabul ettiği gibi) sebeplilik yasası, istatistiksel olasılıkları¹⁴ ifade ediyorsa, veya eğer (Hume'un savunduğu gibi) kozal ilişkiler sadece gözlemlenen serileri¹⁵ yansıtıyorsa ya da (Kant'ın önerdiği gibi) insan zihninin¹⁶ yapısıyla ilgili tasarımlar insan zihninden kaynaklanıyorsa ise, o zaman Thomascı delil başarısız demektir.

¹³Örnek için bkz. E. L. Mascall, *He Who Is* (London: Longmans, Green & Co., 1943), Böl. 5.

¹⁴Krş. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1951), Böl. 10.

¹⁵David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Böl. 7.

¹⁶Kant, "Transcendental Analytic," in *Critique of Pure Reason*.(içinde).

Dünyanın mümkün olmasından hareket eden delil olarak bilinen ve çoğunlukla *kozmozolojik delil* adını taşıyan Aquinas'ın üçüncü Yolu, şu şekilde ortaya konabilir: İçinde yaşadığımız dünyada her şey, başka bir şeye bağlıdır; yani, bu, her bir öge, hiçbir şekilde var olamayabilirdi veya farklı bir biçimde de var olabilirdi anlamına gelir. Bunun kanıtı, her ögenin var olmadığı bir zamanın olmasıdır. Bu sayfanın varlığı, çok sayıda fiziksel ve kimyasal kanunların çağdaş işleyişine bağlı olduğu kadar ağaçların, oduncuların, nakliye işçilerinin, kâğıt üreticilerinin, yayıncıların, matbaacıların, yazarın ve diğerlerinin daha önceki faaliyetlerine de bağlıdır. Bunların her birisi, sırasıyla diğer faktörlere bağlıdır. Her şey, kendisinin ötesinde başka şeylere işaret etmektedir. Saint Thomas, eğer her şey, başka bir şeye bağlı olsaydı, bu durumda hiçbir şeyin var olmadığı bir zamanın var olmuş olacağını öne sürer. Bu durumda, hiçbir nedensel fail olmayacağından dolayı hiç bir şey asla var olamazdı. Zira varlığını sürdüren şeyler vardır, dolayısıyla hiçbir şeye bağlı olmayan bir şeyin olması gerekir, buna biz Tanrı diyoruz.

Aquinas'ın hiçbir şeyin mevcut olmadığı hipotetik/nazari bir zamana referansta bulunması, onun delilini güçlendirmekten çok gücünü azaltır gibi görünmektedir; Çünkü zaman dizisi içerisinde örtüşen sonlu bağımlı olayların sonsuz dizisi olabilir; bu şekilde bunların hiçbiri tarafından işgal edilmemiş bir an yoktur. Bununla birlikte, çağdaş Thomasçı düşünürler, genelde delilin bu yönünü (tıpkı Aquinas'ın bizzat başka bir kitapta yaptığı gibi)¹⁷ göz ardı etmişlerdir. Eğer zamana referansta bulunmaz isek, o zaman bağımlı bir dünya (bu, olayların sonsuz dizisinden oluşması gerekse bile) ile onun bağımlı olmayan sebebi arasındaki mantıksal ilişkiye dayanan bir delilimiz olur. Bir yazar, bir saatin işleyişine bir analogi olarak işaret eder. Her bir farklı tekerlek ve dişli çarkın hareketi, bitişik bir tekerlek ile dişli çarklarının birleştiği yol aracılığıyla açıklanır. Bununla birlikte, bütün sistemin işleyişi onun dışındaki başka bir şeye yani kaynağa başvurana kadar açıklanamaz. İşleyiş içerisinde tekerlekleri birbirine bağlayan bir dizi olması için bir kaynağın olması gerekir; ve gerçekliklere bağlı olan bir dünyanın olması için onların varlığına bağlı olmayan bir sebebin olması gerekir. Kendi varlığının kaynağını kendi içinde barındıran sadece kendi kendine var olan bir gerçeklik, başka şeylerin varlığının nihai sebebinin oluşturabilir. Böyle bir nihai sebep, Tanrı adını verdiğimiz “zorunlu varlık”tır.

Son yıllarda bu akıl yürütmeye karşı yapılan en tipik felsefi itiraz, “zorunlu varlık” fikrinin muğlâk olduğudur. Şeylerin değil, sadece önermelerin mantıksal

¹⁷Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Kitap II, Böl. 15, Altbölüm 6.

olarak zorunlu olduğu ve mantıksal olarak zorunlu *varlık*¹⁸ hakkında konuşmanın dilin yanlış kullanımıyla ilgili olduğu söylenmektedir. Kozmolojik delile yapılan bu özel itiraz, bir yanlış anlamaya dayanmaktadır; çünkü bu delil, zorunlu varlık düşüncesini *mantıksal olarak* kullanmaz. Ana teolojik gelenekte (hem Anselm hem de Aquinas tarafından örnek gösterilen)¹⁹ kullanılan zorunlu varlık kavramı, mantıksal zorunlulukla ilgili değil, ancak daha çok Tanrı örneğinde olduğu gibi bir tür olgusal zorunlulukla ilgilidir, bu da aslında kendiliğinden meydana gelmeye veya kendi varlığına denk olan bir şeydir. Bu nedenle, Tanrıyla ilişkili zorunlu varlık fikri, “Tanrı vardır” ifadesinin mantıksal açıdan bir zorunlu hakikat olduğu görüşü ile aynı kefeye konulmamalıdır.

Bununla birlikte, İlk Sebep deliline başvuranlarla paralel olan bu kozmolojik delile yönelik önemli bir itiraz vardır. Aklın kozmolojik delil ile ilgili gücü, ikileme dayanmaktadır: *Ya* bir zorunlu varlık vardır *ya da* evren, sonuçta anlaşılmalıdır. Açıkçası böyle bir delil, yalnızca ikinci alternatif göz ardı edildiğinde ikna edici olur. Ancak göz ardı etmek bir yana, ikinci alternatif, septiğin görüşünü yansıtmaktadır. Anlaşılmaz bir evren ihtimalinin dışarıda bırakılmasının olanaksızlığı, kozmolojik delilin septik açısından Tanrının varlığının bir kanıtı olarak işlev görmesine engel olur- ve ne de olsa septik, böyle bir kanıtı ihtiyaç duyan tek kişidir.

Bugün kozmolojik delilin geçerli şekillerinin olduğunu söyleyen önemli bir yeni Thomascı düşünür grubu vardır; bu bakış açısını dile getiren en önemli çalışmalardan bir kısmı, 20. dipnotta sıralanmıştır.²⁰

TASARIM (VEYA TELEOLOJİK) DELİLİ

Bu delil, her zaman, basit ve karmaşık durumlarda spontane bir kabule yol açma eğilimi göstererek, teistik delillerin en popülerleri olmuştur. Bu delil, Platon’un *Timaeus*’undan bugüne dek felsefi literatürde görülmektedir. (Saint Thomas’ın *Beş Yol*’un sonuncusu olarak tekrar ortaya çıkar). Modern zamanlarda tasarım delilinin en ünlü yorumlarından birisi William Paley’in (1743–1805)

¹⁸Örneğin bkz. J. C. Smart “Tanrının Varlığı” ve J. N. Findlay, “Tanrının Varlığı Kanıtlanabilir mi?” (içinde) *New Essays in Philosophical Theology*, eds. Antony Flew and Alasdair MacIntyre (New York: The Macmillan Company and London: Student Christian Movement Press Ltd., 1955).

¹⁹Bkz. *Ayn eser*, s. 8.

²⁰Mascall, E. L., *He Who Is*, Austin Farrer, *Finite and Infinite*, 2.baskı (London: Dacre Press, 1960). İlk Sebep delilinin son zamanlarda ilginç bir sunumu ve bilimsel kozmolojinin çekiciliği için bkz. William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan ve Company Ltd. ve New York: Barnes & Noble, 1979). Kozmolojik delillerin genel işleyişi için bkz. William Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975) ve William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: Macmillan and New York: Barnes & Noble, 1980).

Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature [Doğal Teoloji: Veya Tabiatın Tezahürlerinden Varlığın Delillerine ve Tanrının Sıfatlarına] (1802)²¹ adlı eserinde bulunmaktadır. Bu delil, hala aktif olarak özellikle daha muhafazakâr teolojik çevrelerde²² kullanılmaktadır.

Paley'in saat analogisi, bu delilin özünü ortaya koyar. Çölde yürürken yerde duran bir taş gördüğümü ve kendi kendime bu nesnenin nasıl var olduğunu sorduğumu düşünün. Bu durumu, rüzgâr, yağmur, sıcak, buz ve volkanik olaylar gibi doğal güçlerin işleyişine bağlayarak taşın varlığını tamamen rastlantıya bağlayabilirim. Ancak, eğer yerde duran bir saat görürsem, onu benzer şekilde akla uygun olarak açıklayamam. Bir saat, zamanın geçişini düzenli bir biçimde hesaplamak için hep birlikte düzgün bir şekilde işleyen çarklar, dişliler, miller, yaylar ve dengelerden oluşan kompleks bir düzenekten meydana gelir. Bu metal parçalarının montaj ve oluşumunun çalışan bir makinede bir araya gelmesini, rüzgâr ve yağmur gibi faktörlerin tesadüfi işleyişine dayandırmak tamamen mantıksız olurdu. Bu durumda, bu fenomenen sorumlu olan zeki bir varlığın var olduğu gerçeğini postulat olarak kabul etmemiz gerekir.

Paley, dünya ve saat arasında kurduğu analogi için önemli görünen bazı yorumlar yapar. Birincisi, eğer daha önce hiçbir saat görmemiş olsak bile (bundan başka bir dünya görmemiş olduğumuz gibi), bu, burada yaptığımız çıkarımı zayıflatmazdı ve bu nedenle, saatlerin insan zekâsının ürünleri olduğunu doğrudan gözlem yaparak bilemezdik. İkincisi, eğer mekanizmanın her zaman mükemmel bir biçimde çalışmadığını (bazen bu, dünyanın işleyişinde olduğu gibi meydana gelebilir) öğrenseydik, bu durum, saatten hareketle saat yapımıcısına giden çıkarımımızı geçersiz kılmazdı. Yine de, bir saat yapımıcısını postulat olarak kabul etmek zorunda kalırdık. Üçüncüsü, işlevinin ne olduğunu keşfedemediğimiz makine parçaları (doğanın olduğu gibi) var idiyse, bu, saatle ilgili çıkarımımızın temelini sarsmazdı.

Paley, doğal dünyanın herhangi bir saat gibi kompleks ve açıkça tasarlanmış bir mekanizma gibi tasarlandığını savunmaktadır. Güneş sistemindeki gezegenlerin dönüşü, mevsimlerin dünya üzerindeki düzenli oluşumu, bir canlı organizmanın parçaları arasındaki karşılıklı uyumu ve kompleks yapısı, bütün bunlar tasarımı ortaya koymaktadır. Örneğin insan beyinde milyonlarca hücre,

²¹Paley'in Frederick Ferre tarafından yayınlanan kitabının kısaltılmış versiyonu *Library of Liberal Arts*'de (1962) mevcuttur.

²²Örneğin, Robert E. D. Clark, *The Universe—Plan or Accident?* (Philadelphia: Muhlenburg Press, 1961).

koordineli bir sistem içinde birlikte çalışır. Göz, kendinden ayarlı lensler, yüksek hassaslık derecesi, renk duyarlılığı ve bir seferde saatlerce sürekli çalışma kapasitesiyle mükemmel bir kameradır. Bir taşın doğal kuvvetlerin tesadüfi müdahalesiyle oluşabileceği gibi bu kadar kompleks ve etkin mekanizmalar, tesadüfen meydana gelmiş olabilir mi?

Paley (bu konuda 18. yüzyılda pek çok Hıristiyan ilahiyat dalına özgü olarak) neredeyse çağındaki bütün bilimlerden yararlanan uzun bir birikimsel delil geliştirmiştir. O, hayvanların hayatta kalmalarını sağlayan içgüdü ve özelliklerini ilahi düzenin örnekleri olarak göstermektedir (Örneğin bir kuşun kanatlarının havaya ve bir balığın yüzgeçlerinin suya uygunluğu gibi). Paley, belli bir aktiviteden sonra hayvanların uygun bir şekilde uyumalarına imkân veren gece ve gündüzün birbirini izlemesinden etkilenmiştir. Daha yeni bir yazar tarafından önerilen bir örnekle şu sonucu çıkarabiliriz ki, bu yazar, atmosferdeki güneşin yakıcı ultraviyole ışınlarını süzen ve bu şekilde dünya yüzeyindeki hayatı bildiğimiz şekle sokan ozon tabakasına işaret eder. O, şöyle yazar;

Ozon gazı tabakası, Yaratıcının basiretinin büyük bir kanıtıdır. Herhangi bir kimse bu düzeneği, rastlantısal evrim sürecine bağlayabilir mi? Ölümü, tam da en uygun kalınlık ve tam olarak doğru savunma ile canlılardan uzak tutan bu duvar, ilahi planın bütün kanıtını sunmaktadır.²³

Tasarım delilinin klasik eleştirisi, David Hume'un *Dialogues Concerning Natural Religion (Doğal Dinle İlgili Diyaloglar)* adlı eserinde bulunmaktadır. Hume'un bu kitabı, 1779 yılında Paley'in kitabından yirmi üç yıl önce yayınlanmıştır; ancak görünüme göre Paley, Hume'un bu eleştirisini dikkate almamıştır- bu, kesinlikle teologlarla onları felsefi olarak eleştirenler arasında iletişimin olmayışının tek örneğidir! Hume'un temel eleştirilerinden üçü şu şekilde ortaya konmuştur:

1. Hume, herhangi bir evrenin, tasarlanmış bir görünüme sahip olmasının zorunlu olduğuna işaret eder.²⁴ Çünkü parçaların önemli ölçüde birbirine intibak etmediği bir evren asla olamazdı. Örneğin kanatları çıkan kuşlar olmazdı ve balıklarda olduğu gibi onlar da havada yaşayamazlardı. Kısmen değişmez bir çevredeki her bir yaşam türünün devamlılığı, düzen ve uyumu gerektirir ve bu durum, daima tasarımın planlı bir sonucu olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, burada asıl soru, bu düzenin bilinçli bir tasarımdan ziyade başka bir şekilde

²³ Arthur I. Brown, *Footprints of God* (Findlay, Ohio: Fundamental Truth Publishers, 1943), s. 102.

²⁴ Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Bölüm VIII.

meydana gelip gelmediği sorusudur. Bir alternatif olarak, Hume, Epikürcü hipotezi önermektedir. Bu evren, gelişigüzel hareket eden sınırlı sayıda parçacıklardan meydana gelmiştir. Sınırsız bir zaman içinde bunlar kendileri için mümkün olan her kombinasyondan geçerler. Eğer bu kombinasyonlardan birisi değişmez bir düzen oluşturursa (ya geçici veya kalıcı), bu düzen, zamanı gelince, gerçekleşecek ve bugün kendimizi içinde bulduğumuz düzenli kozmos olacaktır.

Bu hipotez, dünyadaki düzenli yapının naturalistik açıklamasına büyük ölçüde basit bir model sağlar. Bu model, özel bilimlerin ışığında yeniden gözden geçirilebilir ve geliştirilebilir. Örneğin, Darwin'in doğal seleksiyon teorisi, görünüşe göre, hayvanların tasarlanmış yapısıyla ilgili daha somut bir açıklama sunar. Darwin teorisine göre, her kuşaktaki insanlar arasında küçük ve rastlantısal farklar vardır ve bu basit nedenle, türler çevrelerine oldukça iyi uyum sağlamışlardır. Çevrelerine daha az uyum sağlayan bireyler ise, hayatta kalmak için sürekli rekabet ederek yok olurlar ve böylece kendi türlerini sürdüremezler. Daha mükemmel uyuma doğru sürekli bir baskı olarak işlev gören "hayatta kalma mücadelesi", hayat evriminin ötesine, *homo sapiens*'te [düşünen insan] doruğa ulaşan gittikçe artan kompleks formlara dek uzanır. Ozon tabakasına geri dönecek olursak, dünyadaki hayvan hayatının bu filtreleyici düzenlemeyle bu kadar mükemmel bir şekilde korunmasının nedeni, Tanrı'nın önce hayvanları yaratıp sonra da onları korumak için ozon tabakasını yerine yerleştirmesi değildir. Ancak daha ziyade önce ozon tabakası orada idi ve bu tabakadan giren ultraviyole radyasyonunun hassas düzeyinde var olma yeteneğine sahip olan sadece bu hayat formları, yeryüzünde gelişmiştir.

2. Dünya ile bir saat veya bir ev gibi insan yapımı şeyler arasındaki analogi, oldukça zayıftır.²⁵ Bu evren, özellikle uçsuz bucaksız bir makineye benzemez. Bir kimse, eşit ve makul bir biçimde bu evreni kabuklu büyük hantal bir hayvana veya sebze benzetebilir. Bu durumda tasarım delili başarısız olur; çünkü burada söz konusu olan şey, kabuklu hayvanlar ile sebzelerin bilinçli bir biçimde tasarlanıp tasarlanmadığıdır. Sadece dünyanın oldukça çarpıcı bir biçimde insan yapımı bir şeye benzer olduğu gösterilirse, -öyle ki biz dünyanın tasarım olduğunu biliyoruz-, o zaman bu çıkarımın bizi zeki bir Tasarımcıya götüren bir temeli olur.

3. Biz geçerli olacak şekilde dünyanın ilahi bir Tasarımcısı olduğu sonucunu

²⁵*Dialogues*, Bölümler VI, VII

çıkarsak bile, yine de Yahudi-Hıristiyan geleneğinin sonsuz bilgi sahibi, iyi ve güçlü bir Tanrısı olduğunu postulat olarak varsayamayız.²⁶ Böyle bir etkiden yola çıkarak, biz sadece bu etkinin ortaya çıkardığı bir yeter sebebi çıkarsayabiliriz; bu yüzden, sonlu bir dünyadan hareket ederek, asla sonsuz bir yaratıcı fikrine ulaşamayız. Hume'un örneğini kullanacak olursak, terazinin yalnızca bir kefesini görüyorsam ve diğer kefedeki on ons ağırlık fazlalığını gözlemleyebiliyorsam, görünmeyen nesnenin on onstan daha ağır geldiğine ilişkin iyi bir kanıtım vardır. Ancak buradan bunun yüz ons kadar ağır geldiği çıkarımını yapamam, fakat yine de çok ağır olduğu söylenebilir. Aynı prensipten hareket edersek, doğanın meydana gelişi, birçok tanrıdan ziyade bize tek Tanrının varlığını onaylama yetkisi vermez, çünkü dünya, farklılıklar/çeşitliliklerle doludur. Tanrı tamamen iyi değildir, çünkü dünyada iyilik kadar kötülük de vardır; aynı gerekçeden dolayı, her şeyi bilen ya da her şeye gücü yeten bir Tanrının varlığını da kabul edemeyiz.

Bu yüzden, çoğu filozofa göre, Tanrının varlığının kanıtı olarak kabul edilen tasarım delili, Hume'un yapmış olduğu eleştirilerle oldukça zayıflatılmış görünmektedir.

TEİZM VE OLASILIK

Tasarım delilinin daha geniş bir şekli, Hume'dan itibaren F. R. Tennant²⁷ ve bugün de Richard Swinburne²⁸ tarafından savunulmaktadır. Her iki düşünür de, verilerin kapsamını yeteri kadar dikkate aldığımızda – sadece biyolojik evrimin teolojik karakterini değil, aynı zamanda insanın dini, ahlaki, estetik ve kognitif tecrübesini²⁹ - bir Tanrının yokluğundan çok var olmasının birikimsel olarak daha muhtemel olacağını ileri sürmektedir. Teizm, en muhtemel dünya görüşü veya metafizik sistemi olarak sunulmaktadır.

Bu düşünürler, dünyanın teistik yorumunun diğer alternatif yorumlardan daha kuvvetli olduğunu ileri sürmektedir; çünkü bu yaklaşım, tek başına evrenin maddi taraflarına yer verdiği kadar insanın dini ve ahlaki tecrübesini de yeterince hesaba katar. Elbette ki, bu iddia, özellikle kötülüğün varlığının din felsefesinden çok naturalistik felsefeye daha çok uyduğunu düşünen teist olmayan düşünürler tarafından reddedilmiştir. Kötülük problemi, dördüncü bölümde tartışılacaktır; şimdi düşünülmesi gereken soru, olasılık kavramının Tanrının varlığı ve

²⁶*Dialogues*, Bölüm V; Krş. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Böl. XI, paragraf 105.

²⁷F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, II (Cambridge: Cambridge University Press, 1930), Böl. 4.

²⁸Richard Swinburne, *The Existence of God* (London and New York: Oxford University Press, 1979).

²⁹Richard Taylor, *Metafizik* adlı eserinin 7. Bölüm'ünde [*Metaphysics*, 3. baskı, ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1983)] tasarım delilinin yeniden formüle edilmesi konusunda insanın kognitif/bilişsel tecrübesini dikkat çekici bir biçimde kullanmıştır.

yokluğuna dair birbirine rakip hipotezlere uygun bir şekilde uygulanıp uygulanamayacağı sorusudur.

Olasılığın iki temel teorisi olan “sıklık” ve “makul inanç teorisi”, bazen olasılığın istatistiksel ve tümevarımsal anlamları olarak adlandırılan şeyleri geliştiren konularda kaleme alınmış çağdaş eserlerde bulunur. İlkine göre, olasılık, yalnızca durum çokluğunun olduğu yerde kullanılan istatistiksel bir kavramdır.³⁰ (Örneğin bir zarın altı tane yüzü olduğu için, bu yüzlerin her birinin en üste gelme olasılığı eşittir, her bir sayının en üste gelme olasılığı her bir atış için altıda birdir). David Hume’un işaret ettiği gibi, sadece tek bir evrenin olması, bu konuda bu türden olası yargılarda bulunmamıza imkân vermez. Eğer çok sayıda evren olduğunu bilseydik (örneğin on tane) –ki bu imkânsızdır- ve ayrıca bu evrenlerin yarısının Tanrı tarafından yaratıldığını ve diğer yarısının da O’nun tarafından yaratılmadığını bilseydik, o zaman, bizim kendi evrenimizin Tanrı tarafından yaratılma olasılığının ikide bir olduğu sonucunu çıkarabilirdik. Bununla birlikte, sıklık olasılığı teorisine dayanan hiçbir akıl yürütme, kendisiyle her şeyin toplamını/bütünlüğünü kastettiğimiz bu “evren”in özelliği hakkında bize açıkça bir şey söylemez. (Evrenin herhangi bir yaratıcısı dışında).

Olasılık teorisinin diğer türüne göre [makul inanç teorisi], p önermesinin q önermesinden daha olası olduğunu söylemek, her iki önermenin de önceki (kanıt bildiren) önermelerin [öncüller] genel yapısıyla ilgili olduğu düşünüldüğünde, p’ye inanmak, q’ya inanmaktan daha “makul”dür veya p’ye inanmak, q’ya inanmaktan daha değerli bir inançtır.³¹ Elbette ki, makullük tanımının birtakım problemleri vardır; ancak evrenin “tanrısal” veya “tanrısal olmayan” karakterini değerlendirmek için bu kavramın kullanımını engelleyen başka bir özel güçlük daha bulunmaktadır. Bir bütün olarak evrenin kendine özgü durumunda, başvurabileceğimiz hiçbir önsel kanıt ifade eden önerme yoktur. Çünkü bütün önermelerimiz, ya evrenin bütünlüğü ya da onun bir parçasıyla ilgili olmak zorundadır. Başka bir deyişle, evrenin dışında onun doğası hakkında kanıt olarak hesaba katabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Yalnızca tek bir evren vardır, bu bir ve tek evren, hem teistik, hem de teistik olmayan perspektiften hareketle yorumlanabilir.

Matematiksel olarak formüle edilmemesine rağmen, herhangi bir Tanrının olmamasındansa olması daha muhtemel veya daha olasıdır. “Mantıkdışı” olasılıklardan bahsedebileceğimiz ve bunu, günlük olarak sağduyuyla ilgili

³⁰Örnek olarak bkz Morris R. Cohen, *A Preface to Logic* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd.,1946, and New York: Dover Publications, Inc., 1944), Böl. 6.

³¹Örneğin bkz. Roderick M. Chisholm, *Perceiving* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957), Böl. 2.

yargılarda işlev gören bir bağlamda iddia edebileceğimiz öne sürülmüştür.³² Bu görüşe göre, Tanrı hipotezini destekleyen düşünceler, karşıt hipotezi öne süren düşüncelerden daha ağır basmaktadır. Bu, yine de, açıkça sorgulanması gereken bir yöntemdir; çünkü örneğin kötülük gerçeğine karşı insanın ahlaki sorumluluk duygusunu veya adaletsizlik gerçeğine karşı insanın dini tecrübesini tartabilecek ortak bir terazi yoktur. Hayatın dini yorumunun ilk olarak naturalistik yorumundan daha olası olduğu ya da tersinin geçerli olduğu söylenebilecek hiçbir geçerli mantık yoktur. Yegâne fenomenen bahsettiğimiz için olasılık kategorisi, kendisiyle ilgili hiçbir uygun kullanıma sahip değildir.

Öte yandan, Richard Swinburne, son zamanlarda evrenin mahiyetinin teistik açıklamasının en basit ve mevcutlar içinde en kapsamlısı olduğunu ve Bayes teoremini kullanmak suretiyle bu açıklamanın bir buçuktan daha fazla olasılığa sahip olduğunun gösterilebileceğini savunmaktadır. Onun delili, etkileyici ve komplekstir, ancak bu delil, ciddi bir şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur ve daha ileri düzeyde araştırma yapmak isteyen araştırmacılar için de iyi bir konudur.³³

AHLAK DELİLİ

Farklı şekilleri olan ahlak delili, ahlaki tecrübeyi ve özellikle bir insanın başkalarına devredemeyeceği sorumluluk duygusunu, bir şekilde bu sorumluluğun kaynağı ve arka planı olarak Tanrı gerçeğini önceden varsaydığını ileri sürer.

Birinci Şekli

Delilin ilk şeklinde objektif ahlak yasalarından hareketle ilahi bir Yasa Koyucuya; veya ahlaki değerlerin objektifliğinden veya genel olarak değerlerin objektifliğinden hareketle aşkın Değerlerin Temeline gitme mantıksal bir çıkarım olarak sunulur; veya yine vicdan gerçeğinden “sesi” vicdan olan bir Tanrıya gitme, Cardinal Newman tarafından aşağıda ifade edildiği gibidir:

Vicdanın sesini dinlemediğimizde eğer sorumluluk hissediyorsak, utanıyorsak, korkuyorsak işte bu sorumlu olduğumuz, önünde utandığımız ve üzerimizdeki hakkından korktuğumuz bir Varlığın olduğunu gösterir.

³²Örneğin bkz. Tennant, *Philosophical Theology*, I, Böl. 2.

³³Swinburne'nün bu delili, *The Existence of God* (Tanrının Varlığı) adlı eserinde bulunmaktadır. Örneğin bu delilin eleştirisi için bkz. John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press and London: Macmillan, 1989), Böl. 4.

Eğer bu duyguların sebebi, bu dünya ile ilgili değil ise, dürüst insanın algısının yöneldiği nesnenin Doğaüstü ve İlahi olması gerekir.³⁴

Bu türden bütün delillerin temel varsayımı, ahlaki değerlerdir ki, bu değerlerin insanın ihtiyaçları, arzu ve idealleri, kişisel ilgileri, insanın doğal veya toplumsal yapısı bakımından veya Doğaüstüne başvurmaya başka bir yolla naturalistik açıklamanın mümkün olmadığı ahlaki değerlerdir. Ancak böyle bir varsayımda bulunmak, sorundan kaçınmak anlamına gelir. Bu nedenle, değerler felsefesinden hareketle Tanrıya ulaşmaya çalışan çıkarımın temel öncülü tartışma konusudur ve naturalistik şüpheci bakış açısından hareket edildiğinde ise hiçbir şey, kanıtlanamaz.

İkinci Şekli

Ahlak delilinin ikinci türü, tam olarak bir delil olmadığı için aynı itiraza açık değildir. Bu delil, hayatına egemen olan ahlaki değerlere saygı duymaya kendini ciddi şekilde adanmış bir kişinin, dolayısıyla, dinin Tanrı adını verdiği insanüstü bir gücün gerçekliğine ve bu değerlerin temeline inanması gerektiği iddiasını içermektedir. Bu yüzden, Immanuel Kant, hem ölümsüzlüğün hem de Tanrının varlığının ahlaki hayatın “postulatlar”ı olduğunu savunmaktadır; yani sorumluluğun koşulsuz bir iddiaya yüklendiğini kabul eden bir kişi tarafından meşru bir şekilde varsayım olarak kabul edilebilen inançlar.³⁵ Yine son zamanlarda bir teolog şunları sorar:

Modern dünyada ahlaki şuurumuz olmadan Tanrı inancının ahlaki şuurumuzun gerçek bir parçası olduğunu söylemek aşırı bir çelişki değil midir?... Ahlaki değerlerimiz bize gerçekliğin (yani, bize dini inancın aslını verir) doğası ve amacı hakkında bir şeyler söyler ya da bu değerler, öznel ve dolayısıyla da anlamsızdır.³⁶

Bu iddianın abartılmadığı sürece, bu yazarın söylediklerinin belli bir

³⁴J. H. Cardinal Newman, *A Grammar of Assent*, 1870, ed. C. F. Harrold (New York: David McKay Co., Inc., 1947), s. 83-84

³⁵*Critique of Practical Reason*, Kitap II, Böl. 2, s. 4-5.

³⁶D. M. Baillie, *Faith in God and Its Christian Consummation* (Edinburg, T&T. Clark, 1927), s. 172-73.

John Hick/Şahin Efil

geçerliliğe sahip olduğu görülmektedir. Ahlaki değerleri diğer tüm ilgilerin üzerinde tutmak, dolaylı olarak doğal dünyanın dışında bir tür gerçekliğe inanmaktır. Bu gerçeklik, kendisini üstün görmekte ve kendisine itaat edilmesini istemektedir. Bu, en azından Yahudi-Hıristiyan geleneğinde yüce ahlaki hakikat olarak bilinen Tanrı inancı yönünde bir harekettir. Ancak bu, Tanrının varlığına ilişkin bir delil olarak sunulamaz, çünkü ahlaki sorumluluğun mutlak otoritesi sorgulanabilir ve eğer ahlaki değerlerin aşkın alana işaret ettiği kabul edilse bile, İncil'e imanın nesnesi olan sonsuz, her şeye gücü yeten, varlığı kendinden olan, zâtî yaratıcıya işaret ettiği söylenemez.