



**Klasik Ontolojik Delil ve
“Kendisinden Daha Mükemmeli/Daha Büyüğü Tasavvur Edilemeyen Şey”**

*- The Classical Ontological Argument and
“Something Than Which Nothing Perfecter/Greater Can Be Conceived” -*

Fatih Gökhan TEVFİKOĞLU*

Atf/Citation: TEVFİKOĞLU, Fatih Gökhan. “Klasik Ontolojik Delil ve “Kendisinden Daha Mükemmeli/Daha Büyüğü Tasavvur Edilemeyen Şey” [*The Classical Ontological Argument and “Something Than Which Nothing Perfecter/Greater Can Be Conceived”*]”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Journal of Düzce University Faculty of Theology] 5/2 (Güz 2021): 234- 247.

Öz

Klasik ontolojik delil, Tanrı'nın varlığı hakkında öne sürülen delillerden biridir. Bu delillendirmede, zihindeki Tanrı kavramına dayanarak Tanrı'nın mükemmelliği sebebiyle sadece zihinde olamayacağı, zihnin dışında da var olması gerektiği iddia edilmektedir. Ontolojik delillendirme birçok filozof tarafından tekrar üzerine düşünülmüş ve yeniden inşa edilmiştir. Bugün dahi eleştiri ve savunularla oluşmuş konuya has literatür üzerinden felsefi konuşmalar devam etmektedir. Bu delillendirme biçimi hakkında lehte ve aleyhte yapılan değerlendirmelerden her biri gerçeklik iddiası taşımaktadır. Bu çalışmada öncelikle Anselm'in klasik ontolojik delillendirmede kullandığı argümanlar üzerine değerlendirmeler yapılarak, ontolojik delillendirme argümanlarının aklılığı araştırılacaktır. Ontolojik argümanın çevirilerinde “kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen” ile “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen” ifadelerinin birbiri yerine tercih edilebildiği görülmektedir. Bu makalede, niceliksel büyüklük konusundaki problem, çevirilerden hareketle, varsayılmıştır. Sonrasında, mükemmellik konusunda da problemlili bir alanın mevcut olduğu iddia edilmiştir. Klasik ontolojik delil, dış dünya-zihin ayrımı varsaymaktadır. Tanrı'nın mükemmelliği, insanın kendisi üzerinden bildiği yetkinlikler ile açıklanmaktadır. İnsanın arzu ve idealleri Tanrı'nın neliğinin anlaşılmasında kritik öneme sahiptir. Başka bir problem, “mümkün” kavramı üzerinden belirlenmiştir. “Mümkün” sınırlar içinde tasavvur edilen bir Tanrı, dinin Tanrı anlayışından farklı bir Tanrı anlayışını benimsemeyi beraberinde getirebilmektedir. İşte tüm bunlar, klasik ontolojik delilde birçok problem ve çelişkinin tespit edilebileceğini göstermektedir. İnsan merkezli açıklanmak durumunda kalınan “kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen şey”, insanın kendi zihnine ve bilincine yönelik bir olumlama çabası olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden “mükemmellik” adı altındaki yetkinlikler, insanın özlem duyduğu yetkinliklere tekabül eder. Sonuçta, klasik ontolojik delil başka problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Ontolojik Argüman, Anselm, Zihin, Tanrı, Mükemmel.

Abstract

The classical ontological argument is one of the arguments put forward for the existence of God. In this argument, based on the concept of God in the mind, it is claimed that God cannot exist only in the mind due to his perfection, but must also exist outside the mind. Ontological argument has been rethought and reconstructed by many philosophers. Even today, philosophical conversations continue over the literature

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı [Post Graduate Student, İnönü University, Institute of Social Sciences, Programme in Philosophy And Religious, Department of Philosophy of Religion], fatihgokhantevfikoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8272-8967.

that is specific to the subject, which is formed by criticism and defense. Each of the evaluations made for and against this argument has a reality claim. In this study, first of all, the rationality of this argument will be investigated by making evaluations on the arguments used by Anselm in classical ontological proof. In the translations of the argument, it is seen that the usages of "a being from which nothing more perfect can be conceived" whit "a being from which nothing greater can be conceived" are preferred over each other. In this study, the problem of "quantitative magnitude" is assumed based on translations. Afterwards, it has been claimed that there is a problematic area in terms of perfection. The classical ontological argument presupposes the outer world-mind distinction. The perfection of God is explained by the competencies that human knows through himself. Human desires and ideals are critical in determining what God is. Another problem is determined through the concept of "possible". A God conceived within the limits of "possible" may lead to adopting a different understanding of God than the understanding of God in religion. All these show that many problems and contradictions can be detected in the classical ontological argument. The "something than which nothing perfecter can be conceived", which has to be explained human-centered, should be understood as an affirmation effort towards one's own mind and consciousness. Therefore, the competencies under the name of "perfection" correspond to the competencies that people long for. As a result, classical ontological argument leads to the emergence of other problems.

Keywords: Philosophy of Religion, Ontological Argument, Anselm, Mind, God, Perfect.

Giriş

Tanrı'nın varlığının delillerinden biri sayılan klasik ontolojik delil, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir varlık kavramının zihinde bulunmasından ve bu kavramın da mükemmellik niteliğine sahip olmasından hareketle bu kavramın işaret ettiği varlığın dış dünyada da gerçekten var olduğunu iddia eder. Bu makale Anselm'in ontolojik delil argümanlarını, bu argümanlara yönelik eleştirilerin genel görünümünü ve bu argümanlar üzerinde tespit edilen çelişkileri kapsamaktadır. Problemler, kendisinden "daha büyüğü" tasavvur edilemeyen hususunda "Nicelik Problemi"; kendisinden "daha mükemmeli" tasavvur edilemeyen hususunda ise "Nitelik Problemi" başlıklarında toplanmaktadır. Bu problemlerin tespiti, Tanrı-evren ilişkisi, güzellik, iyilik-kötülük problemi, geometrik şekillerin mükemmelliği bağlamında şekillenmekte ve çeşitli çelişkilerin ifade edilmesiyle diğer başlıklarda devam etmektedir. Klasik ontolojik delilin bir başka bir biçimi olarak "mümkün en yüce varlık" ifadesi ise dinin analogi yoluyla kişilik atfedilen Tanrısı için problemler oluşturabilmektedir. Çünkü "mümkün" kavramı ile oluşturulan felsefî sistemdeki Tanrı, "sınırlandırılmış bir Tanrı" olarak anlaşılabilir. Nitekim Gazzâlî de bu yönde eleştiriler yaparak filozofların Tanrı tasavvurlarının dinin Tanrı tasavvurundan farklı olduğunu *Tehâfütü'l-Felâsife*'de açıklamaktadır.

Ontolojik delillendirme argümanları, Hristiyan ilâhiyatçı Aziz Anselm'in (1033-1109) dile getirmesinden sonra ayrı bir delil olarak ele alınmaya başlanmıştır. Anselm bu delili zaten inandığı Tanrı'yı anlamak maksadıyla, bir dua bağlamında müzakere etmektedir. Daha sonraki mütefekkirler bunu Tanrı'nın var olduğunu gösterecek bağımsız bir argüman olarak görmüştür.¹ Klasik ontolojik delilin *a priori* özellik arzettiği ve iki esas önermeye dayandığı söylenmektedir: "A- Bir şeyin düşünce halindeki varlığına ait olan her şey, o şeyin gerçek varlığına da aittir. B- Her bakımdan daha az yetkin olan, kendinden daha çok yetkin olanın varlığını hatırlatır".² Anselm de ifadelerinde düşünce halindeki varlıktan gerçek varlığa yönelmektedir. Anselm için daha az yetkinlik demek olan "sadece zihinde bulunan" Tanrı, daha çok yetkin olan hem zihinde hem dış dünyada var olduğunu

¹ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 131.

² Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 117.

düşündüğü Tanrı’yı hatırlatmaktadır. Anselm bu delillendirmeyi *Proslogion* adlı eserinin II, III. ve IV. bölümlerinde ortaya koymaktadır. *Proslogion*’un II. bölümünde Anselm şöyle demektedir:

“Kuşkusuz kendisinden daha büyüğü (greater) düşünülemeyen şey, yalnızca anlayışta var olamaz. Çünkü eğer sadece anlayışta varsa gerçekte var olduğu düşünülebilir ki bu daha büyüktür. Öyleyse kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey kendisinden daha büyüğü düşünülen şey olur. Ama bu açıkça imkânsızdır. Dolayısıyla kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şeyin hem anlayışta hem de gerçekte var olduğundan şüphe yoktur.”³

“Ontolojik” isimlendirmesi ise Kant’a dayanır. Bu konu, birçok filozofun tekrar ele alarak tartışmakta ısrar ettiği bir meseledir. Ontolojik delile Descartes *Meditations*’ta ve Spinoza da *Ethics*’te yer verir. Leibniz ise Descartes’ın yapmaya çalıştığı gibi Tanrı tarifinden Tanrı’nun varlığına geçmenin görüldüğü kadar kolay olmadığını belirtir. Yani Tanrı tarifi tutarsızlık ve gizli bir çelişki içermemelidir. Hartshorne (1897-2000) ve Norman Malcolm (1911-1990) ontolojik delillendirmeyi yeniden gündeme getirmiş ve modal mantık alanındaki gelişmelerden yararlanarak söz konusu delili geliştirmeye çalışmışlardır. Malcolm, Anselm’de bu delilin ikinci bir şeklinin daha olduğunu söylemiştir. Ayrıca Malcolm Anselm’in deliline yönelik itirazların, delillendirmedeki ikinci biçim için geçerli olmadığını değerlendirmektedir. Bu ikinci şekilde, anahtar terim “zorunlu varlık”tır. Klasik ontolojik delillendirme bu yönüyle Fârâbî ve İbn Sînâ’daki *Vâcibü’l-Vücûd* kavramını hatırlatmaktadır.⁴

Fârâbî’de ontolojik yaklaşım delillendirmenin ötesinde felsefî temel olarak yer almaktadır. Macid Fahri (1923-2021) İslam felsefe geleneğinde ontolojik delillendirmenin Fârâbî’deki izlerini göstermiştir.⁵ Ontolojik delillendirme argümanlarının ana yönünü oluşturan iki temel esas Fârâbî’nin Tanrı anlayışında bulunmaktadır. Birincisi, diğer var olan çok çeşitli varlıklarla kıyaslandığında Tanrı kendisinden daha mükemmelinin idrak edilemeyeceği mutlak-mükemmel bir varlık olarak tasavvur edilmelidir. İkincisi, Tanrı öyle gerçek ve zorunlu olarak vardır ki onun yokluğu mantıksal olarak imkânsızdır.⁶

Ontolojik delilin temeli sayılan *coğito* düşüncesinin erken bir hali olarak İbn Sînâ’nın “uçan adam” metni ontolojik delillendirmenin temellerine dair düşüncelerin ve eleştirilerin oluşturulması için önem arz etmektedir.⁷ Klasik ontolojik delil biçimini düşünmeye başladığımızda, bu düşünme

³ Anselm, *Monologion and Proslogion: with the Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing, 1996), 100.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 28-32.

⁵ Macid Fahri, Fârâbî’den ontolojik delillendirmenin esasına yönelik aktarımlar yapmaktadır: “O’nun varlığının ve özünün yokluğa (adem) dâhil olması söz konusu olmadığı gibi herhangi bir mümkünlük kategorisine girmesi de söz konusu edilemez. (...) O’nun mükemmelliği gerçekte öyle bir mükemmelliktir ki ‘O’nunkinden daha büyük herhangi bir kemâli tasavvur etmek mümkün değildir; O’nun varlığından daha tam bir varlık, O’nun gerçekliğinden daha yüce bir gerçeklik ya da O’nun eşsizliğinden daha üstün bir eşsizlik düşünmekse hiç mümkün değildir.” bk. Majid Fakhry, “İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Farabî Örneği”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 147.

⁶ Fahri, “İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Farabî Örneği” 148.

⁷ “Bizden birisi organlarının tam olarak bir anda yaratıldığını hayal etmiş olsun. Fakat dış âlemi görmeyecek şekilde gözleri kapalı, havada veya boşlukta asılı bir halde, havanın etkisini hissetmeyecek ve organlarının da birbirine dokunmayacak bir konumda bulunduğunu varsayın. Sonra bu adamın, dış organlarını, beyin ve kalp gibi iç organlarını ve dış âlemden hiçbir şeyi hesaba katmaksızın, hiçbir şüpheye yer bırakmamak üzere kendi varlığını ispat edip edemeyeceğini düşünsün. Evet, bu adam kendine âit en, boy ve derinlik (düşüncesi) olmaksızın kendi varlığını ispat edebilir.” bk. İbn Sînâ, “Varolma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir”, çev. Mahmut Kaya, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017) 1/461-462.

sürecinde, bir insanın öncelikle neyi bildiği ve Tanrı'ya dair olan bilginin de bu ilk bilgiyle ilişkisi akla gelmektedir. Bu çalışmayla, Tanrı dâhil, insanın zihninde var olan veya hissettiği tüm durumların, bir biçimde kendisiyle ilişkilendirilmek zorunda kaldığını mantıksal hipotezlere dayanarak vurgulamaya çalışacağım. Tanrı'nın yetkinliklerinin insanın yetkinliklerinden ve insanın ideallerinden ayrı bir şeymiş gibi düşünülmesinin problemler yaratacağını belirtiyorum. Şimdi, klasik ontolojik delile yönelik eleştirileri görelim.

Ontolojik Argümana Yönelik Eleştirilerin Genel Görünümü

Ontolojik argümana çok sayıda itiraz yöneltmiştir. Pek çok filozof salt kavramdan gerçekliğe geçişin şüpheli olduğunu savunmuştur. İlk olarak Gaunilo (XI. Yüzyıl), Anselm'i bir şeyin kavramına sahip olmakla o şeyin var olup olmadığını keşfetmeyi birbirine karıştırmakla suçlamaktadır. Ayrıca Gaunilo, eğer Anselm haklıysa, Tanrı'nın varlığını inkâr edemeyeceğimizi dolayısıyla bu argümanın da geçersiz hale geleceğini belirtmektedir. Ona göre Anselm, bizim, Tanrı'yı bizatihi tasavvur veya idrak edebileceğimizi hatalı olarak önceden varsaymıştır. Gaunilo'ya göre, bir şeyin idrakimizdeki varlığından, o şeyin zihin dışı gerçeklikte var olduğunu söyleyemeyiz çünkü böyle bir akıl yürütmeyle mükemmel niteliklere sahip bir ada gibi gerçek dışı şeylerin var olduğunu gösterebilirdik.⁸

Thomas Aquinas (1224-1274) ontolojik argümanı eleştiren isimlerden birisidir. O, açık seçik bir biçimde Tanrı fikrine sahip olamayacağımızı; sadece doğa sayesinde genel ve bulanık bir biçimde O'nun var olduğunu bilebileceğimizi savunmaktadır; fakat bu, Tanrı'nın var olduğunu doğrudan bilmek değildir. Ona göre insan zihnindeki Tanrı fikrinden hareketle düşüncenin işaret ettiği varlığın varoluş mahiyetini çözümlemeye çalışmak problemlidir.⁹

Alvin Plantinga (d. 1932) ise Gaunilo'nun klasik ontolojik argümana yönelik eleştirilerini reddetmektedir. Ona göre bu adanın mükemmel nitelikleri aslî bir mahiyet taşımamaktadır, çünkü her zaman daha mükemmeli olabilir. Plantinga'ya göre bir varlık için azami mükemmelliğe (maximal greatness) sahip olmak olanaklıdır. Bununla birlikte, bir varlık bu niteliğe sahipse o halde her mümkün dünyada da ona sahip olmalıdır. Yani Tanrı'nın bu nitelikte var olması mümkünse, Tanrı'nın var olması da zorunlu olmalıdır. Buna rağmen Plantinga, ontolojik argüman konusunda şüpheli bir tutuma da sahiptir. Çünkü bu argüman, azami mükemmelliğe sahip bir varlığın mümkün olduğu öncülünden hareket etmektedir.¹⁰ Plantinga'nın kanıtının ontolojik delillendirmenin önceki versiyonlarından daha başarılı olmadığı ancak teistik düşünceye kayda değer bir katkı sağladığı değerlendirilmektedir.¹¹ Ontolojik delilin *a priori* bir delil olduğu kabul edilmiş olsa da gerçekten *a priori* bir nitelik taşıyıp taşımadığı da tartışılmaktadır.¹²

Ontolojik argümana yönelik ciddi eleştiriler arasında Kant'ın (1724-1804) yaptığı eleştiriler etkisi bakımından oldukça önemlidir. Kant'ın yaptığı eleştiriler iki kısımda incelenmektedir. Birincisi, hiçbir varlık iddiasının analitik olamayacağıdır. "Bir şey vardır" önermesinin analitik önerme olması durumunda, bir şeyin var olduğunu söylemek o şeye herhangi bir şey ilave etmeyecektir ve bu bir

⁸ Michael Peterson vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 226.

⁹ Nilüfer Öztürk Kocabıyık, *Ontolojik Delilin Eleştirisi: Kant ve M. Hamdi Yazır Örneği* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 56.

¹⁰ Peterson vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, 236.

¹¹ Abdulkadir Tanış, *Alvin Plantinga'nın Ontolojik Kanıt Savunması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 100-101.

¹² Ontolojik delillendirmenin *a posteriori* bir yönünün olup olmadığı hakkında bk. Metin Yasa, "Ontolojik Kanıt Ne Kadar A Prioridir?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (01 Mayıs 2006), 75-89.

totoloji olacaktır. Sentetik olması durumunda ise varlık yüklemine inkârı bir çelişki doğurmayacaktır. Çünkü böyle bir çelişkiye yalnız analitik önermelerde rastlanabilmektedir.¹³

İkinci problem noktası ise varlığın gerçek bir yüklem olmadığıdır; bu konuda Kant şöyle demektedir:

“Varlık sadece bir yargının bağlacıdır (copula). ‘Tanrı her şeye gücü yetendir’ önermesi, her biri kendi objesine sahip olan –Tanrı ve her şeye gücü yetmek- iki kavramı ihtiva etmektedir. ‘-dır (is)’ kelimesi, herhangi bir yeni yüklem ilave etmemektedir, fakat sadece yüklemi öznesiyle ilişkisi bakımından varsaymaya hizmet etmektedir. Şimdi, eğer biz özneyi (Tanrı) tüm yüklemleriyle birlikte (içinde her şeye gücü yetme de vardır) alırsak ve ‘Tanrı -dır/God is’ ya da ‘Bir Tanrı vardır/There is a God’ dersek, Tanrı kavramına herhangi bir yeni yüklem ilave etmiş olmayız, fakat sadece tüm yüklemleriyle ilişkisi bakımından özneyi varsaymış oluruz.”¹⁴

Kant’ın bu delillendirmeye yönelik ilk eleştirisi varlık bildiren önermelerin analitik önerme olamayacağı düşüncesiyle inşa edilmişti. Yani “Tanrı vardır” önermesi analitik olmadığından zorunlu olmamaktaydı. Ancak sentetik önermeler ise özneye yeni bir şeyler ilave eden önermeler olarak kabul edilmişti. Dolayısıyla varlık önermeleri sentetik tarzda önermeler olacaksa varlık yüklemi özne kavramına yeni bir şeyler eklemelidir yani gerçek bir yüklem olmalıdır. Bu durumda Kant, varlık bildiren önermeleri sentetik olarak kabul etmekle birlikte varlığın gerçek bir yüklem olmadığını iddia ederek bu konuda kendi içinde tutarsız olmaktadır.¹⁵

Eleştirilerde zihindeki bir kavramdan hareketle onun dış dünyada gerçek bir varlığa nasıl sahip olabileceği öncelikle tartışılmıştır. Tanrı’nın “kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen” şeklinde düşünülmesinin ne kadar mümkün olduğunu soran ve buna eleştiri yönelten yaklaşımlar önemlidir. Çünkü “kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen” ifadesi hakkında düşünüldüğünde, “Tanrı’nın yetkinliklerinin” mantık sınırları ve zaman-mekân gibi kategoriler içinde tasavvur edilebildiği görülür. İnsanın Tanrı’ya dair tasavvurlarının sınırlı olması ve yetkin sıfatlara dair bilgisinin kendi deneyimine dayandığı düşünüldüğünde Tanrı ile insanı birbirinden ayırt etme zorluğu kendini göstermektedir. Yani Tanrı-insan ayrımının mutlaklaştırılmasına yönelik çabalar, bir noktada imkânsızlaşmaktadır; çünkü Tanrı’nın insana benzerliğinden tamamen ayrıştırılması onun “ne” olduğunun belirlenememesi demektir.

Klasik ontolojik delillendirme argümanlarının başlangıcındaki kabullere dikkat edilmesi bu delillendirmenin sahiciliğini anlamada önemlidir. Bazı kabuller üzerine mantıki zorunluluk ihtiva eden argümanlar inşa etmek, kabullerin temellerini sorgulamaktan daha kolaydır. İlk argüman, o argüman silsilesini analiz etmede kritik öneme sahiptir. Ontolojik delillendirmenin başlangıcındaki kabuller eleştirilebilir ve yanlışlanabilir görünmektedir. Anselm’in ortaya koyduğu klasik ontolojik delillendirmenin ilk argümanlarında bazı kilit kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramlardan birisi büyüklüktür. “Nicelik Problemi” başlığı altında, büyüklükten nicelik “kastedildiğinde” nasıl problemler ortaya çıkabileceğini görelim.

¹³ Fatma Nur Ağca, *Kant’ın Ontolojik Argümanı Eleştirisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 42-43.

¹⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer - Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 567 akt. Fatma Nur Ağca, *Kant’ın Ontolojik Argümanı Eleştirisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 49-50.

¹⁵ Kant’ın ontolojik delile ve pratik zeminde metafiziğin imkânına dair iddialarının tutarlılık ve haklılık açısından önemli problemler barındırdığını ifade eden bir çalışma için bk. Aykut Küçükparmak, *Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 260.

1. Nicelik Problemi

Bu argüman Anselm'de "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen" şeklinde değil "kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen" şeklinde de çevrilmektedir.¹⁶ Bu çeviriye göre, Anselm şöyle demektedir: "Biz senin, kendisinden daha "büyüğü" tasavvur edilemeyen şey olduğuna inanıyoruz."¹⁷ Eğer burada nicel olarak büyüklük kastediliyorsa bir problemle karşı karşıyayız demektir. Çünkü zihin niceliklere artı ve eksi yönde sınır koymakta zorlanmaktadır. Bunun en temel örneklerinden biri matematikte, ne kadar büyük olursa olsun bir sayıya +1 eklenerek veyahut ne kadar negatif olursa olsun -1 eklenerek örneklenir. Büyüklük de bir niceliktir, dolayısıyla kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey mümkün olamamakta ve büyüklük tasavvur edildikçe daha büyüğü tasavvur edilmektedir bu durum nihayetinde ancak sonsuza uzayan bir süreç biçiminde hayal edilebilmektedir. Kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen anlamında "en" belirteci ise bir kıyaslama sonucu var olduğu için mutlak manada en büyüğü ifade edemez. Çünkü kıyaslanan şeylerin toplamı kıyaslamada en büyük olarak belirtilen şeyden elbette daha büyüktür. Yani örneğin birbirinden büyük üç çizgi içindeki en büyük çizgi, diğerleriyle toplamından daha küçüktür. Dolayısıyla niceliğe bir sınır koymadaki zorluk kendisini göstermiş olmaktadır.

Kendisinden daha büyüğü düşünülmemeyen şey, bunu düşünme sırasında muhayyel olarak beliren sürekli büyüyen bir büyüklük olarak düşünülür. Bu bakımdan en büyüklük, sonsuzluğun algılanmaya çalışılması sürecine benzemektedir. Sonsuzluk da düşünülme çalışıldığında süreç biçiminde hayal edilmek durumundadır. Yani aslında bu "süreçte", yukarıda belirtilen, "niceliğe +1 ekleme", sürekli olarak devam etmektedir. Bu durumda hayal edilen bir büyüklük, anında, zihnin ona sanal yaratılmış bir "dıştan" bakmasıyla "kavranmaktadır" ve sürekli olarak bu "kavrama", en büyüğün nihayete erememesi demektir. Yani bu durumda en büyük olan şey zihnimizde ayrıca bir şey olarak değil, zihin kendisi olarak var olmaktadır.

Ontolojik delillendirmenin nicelikle bir alakası olmadığı ve "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen" kullanımının doğru olduğu iddia edildiğinde dahi başka problem alanları tespit etmek mümkündür. Nicelik problemi varsayımından, mükemmelliğin ne olduğuna dair belirlenen problem alanlarına geçelim.

2. Nitelik Problemi

Tanrı'nın mükemmelliği hususunda tespit edilmeye çalışılan problemler din felsefesinin bazı ana konularına değinmeyi gerekli kılabılır. *Ekmel Varlık* inancına yönelik eleştirilerden kötülük problemi ontolojik delillendirmeyi eleştirmek için kullanılabilir. Tanrı-evren ilişkisinde tespit edilebilecek bazı problemler de aynı şekilde ontolojik argümanın iddia ettiği mükemmelliğe yönelebilir. Mükemmellik konusundaki problemleri belirtmeden önce Anselm'in ne dediğine ayrıntılarıyla bakmamız gerekiyor:

"O halde ey Rabbim, inanmaya anlamayı bahşeden sen, benim için faydalı olduğunu bildiğin üzere şunu anlamayı da bana bahşet: Bizim senin var olduğuna inandığımız şekilde sen varsın ve senin ne olduğuna dair inancımız ne ise sen de öylesin. Şimdi senin, daha mükemmeli düşünülmemeyen bir şey olduğuna inanıyoruz. Öyleyse "Akılsız, yüreğinde: Tanrı yoktur, dedi"ği

¹⁶ Büyüklük üzerine inşa edilen argümanlar için Bk. Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), 73; Engin Erdem, "Tanrının Varlığının Delilleri", *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 94; Mehmet Sâit Reçber, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 124.

¹⁷ Anselm, "Tanrı'nın Yokluğunu Tasavvur Etmenin İmkansızlığı", çev. Cafer Sadık Yaran, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, ed. Recep Alpağal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 1/463-464.

(Mezmurlar 14:1; 53:1) için, böyle bir mahiyetin var olmaması söz konusu olabilir mi? Fakat aynı akılsız kişi beni, "daha mükemmelinin düşünülmediği bir şey" derken duyduğu zaman, kesinlikle duyduğu şeyi idrak etmektedir. Ve onun (gerçekte) var olduğunu anlamasa bile, anladığı şey idrakinde (understanding) var olur. Her şeyden önce bir nesnenin idrakte var olması bir şey, söz konusu nesnenin (gerçekte) varoluşunu idrak etmek oldukça başka bir şeydir. Örneğin bir ressam, resmedeceği şeyi önceden düşünüp bulabilir. O, tablosuna idrakinde sahiptir ancak onun varoluşunu henüz idrak etmemiştir. Çünkü daha onu boyamamıştır. Fakat onu boyar boyamaz, ona hem idrakinde sahiptir hem de onun varlığını idrak eder, çünkü onu boyamıştır. Öyleyse bu akılsız kişi, duyduğu zaman bunu anladığı ve her anladığı şey idrakinde var olduğu için, kendisinden daha mükemmelinin (greater) düşünülmediği bir şeyin varlığının, en azından idrakinde bulunduğunu kabul etmek zorundadır. Ve kuşkusuz daha mükemmeli düşünülme yen bir şey, sadece idrakte mevcut olamaz. Çünkü o sadece idrakte mevcut ise, onun gerçekte de var olduğu düşünülebilir ki bu daha mükemmeldir. O halde daha mükemmeli düşünülmemeyen bir şey yalnızca idrakimizde mevcutsa, daha mükemmeli düşünülmemeyen şey, daha mükemmeli düşünülebilir bir şey olmuş olur. Ancak bu bariz şekilde imkânsızdır. Bu yüzden, daha mükemmeli düşünülmemeyen bir şey, şüphesiz hem idrakimizde hem de gerçekte mevcuttur.”¹⁸

Burada, kendisinden daha mükemmelinin düşünülmediği bir şey duyulduğu zaman, bunun en azından idrakte bulunmasının zorunlu olduğu söylenmektedir. Ayrıca mükemmel olan şeyin dış dünyada da olması gerektiğine dair bir kabul bulunmaktadır. Çeşitli sorular sorarak delillendirmenin sahiciliğini anlamaya çalışalım. İdrakte bulunması zorunlu olan şey Anselm’in de hissettiği veya “anlamlandırdığı öznel tarzda” mükemmellik midir? İçeriği farklı olarak anlamlandırılabilen bir kelime midir? Ya da bütün mükemmellik ayrıntılarını içermeyen bir fikir midir? İnsanın idealleri ve arzuları sayesinde oluşmuş ancak canlılığın varoluşsal sebeple bağlandığı bir şey midir?

Mükemmelliği hiçbir “kusuru bulunmayan” şeklinde açıklamaya çalıştığımızda “kusur”a, kusur nedir diye sordüğümüzde “eksiklik”e, eksiklik nedir diye düşündüğümüzde “gereksinen şey”e ulaırız. Yani mükemmellik, “gereksinimi olmayan” olmaktadır. Bu durumda hayatı boyunca gereksinen insanın kendi hayatı aksine, gereksinmeyen bir varlığı düşünmesi anlamlı olmaktadır. Mükemmellik ne demektir? Mükemmellik, “en güzel” olan yetkinliği de içermekte midir? Şunu belirtmeliyiz ki bu yetkinliklerin, insanın kendi arzularıyla ne kadar iç içe olduğunu düşünmek klasik ontolojik delillendirme dayanakları hakkında fikir edinmemizi sağlayabilmektedir. Kusurları ve ölüm karşısındaki acizliği ile yaşayan insan, kendisini ve evreni aşan bir güce ihtiyacı olduğuna inanmaktadır. Ölüm karşısında trajik bir duygu yaşayan insanı, ancak evreni de kapsayıcı bir güçteki Tanrı kurtarabilir. Böyle bir Tanrı evrenden daha yüce olmalıdır. Şimdi göreceğimiz başlık altında, Tanrı ve evren ilişkisi bağlamında mükemmelliğin sorgulandığı ve ister istemez aklın çıkmaza düşebildiği bir konuya değineceğiz.

2.1. Tanrı-Evren İlişkisi Bakımından Mükemmellik

Kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilen şeyin evreni kuşatamaması ve evrenden daha küçük olması en azından semavi dinlerde problemdir. Daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey öncelikle “her şeyi”, yani evreni de kapsamadığı sürece daha büyük olamayacağı anlamına gelir. Bu durumda Tanrı’nın zâtı evreni de kapsayacaktır, çünkü o en büyüktür. Dolayısıyla evrenin bütün madde ve tanecikleri Tanrı’nın zâtında yer alacaktır. Eğer evrenin en küçük parçasının dahi Tanrı’ya dâhil olmadığı söylenirse, bu parçanın kendi başına bir yer işgal ettiği ve Tanrı’nın da bu alanda olmadığı ve bu alanda eksik olduğu söylenecektir. Dolayısıyla bu Tanrı’yı sınırlamak anlamına gelebilecektir, bu ise mükemmel varlık açısından bir problemdir. Yani bir problem oluşmaması için

¹⁸ Saint Anselm, “Klasik Ontolojik Argüman”, çev. Rahim Acar vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 231-232.

Tanrı, ya Panteizmdeki gibi evrenin kendisi ile bir olacaktır ya da Tanrı, evrenden aşkın bir yönü bulunan ama evreni de kapsayan biçimde anlaşılacak durumda kalacaktır. Bu durumda ise yine evrene ait “eksiklik” olarak görülen şeylerin zâtları Tanrı’nın zâtında mevcut olacaktır. Dolayısıyla mükemmelliğin belirlenmesindeki dışlanan, yetkin olmayan unsurlar Tanrı’ya dâhil olmuş olacaktır. İşte burada Tanrı-evren ilişkisi bağlamında “mükemmellik umudu ile araştırılan Tanrı’nın” evreni kapsadığında bir problemle evreni kapsamadığında ise başka bir problemle karşılaştığını tespit edebilmekteyiz. Yani en belirteci ile Tanrı’nın büyüklüğü, her şeyi kapsamak durumunda olduğundan “eksik-kötü” görülen, Tanrı’ya yakıştırılmayan varlıkların Tanrı’ya dâhil olması bir problem; mükemmellik sebebiyle eksikliklerden ve kötülüklerden münezzehe olması gereken Tanrı’nın münezzeheliği sebebiyle bu eksiklik ve kötülükleri kapsayamaması yani “en” büyük olamaması başka bir problemdir.

İşte böylece, mükemmelliğin mahiyeti analiz edildiğinde birçok bakımdan problemler bulmak zor değildir. Çünkü bir mükemmelleştirme çabası, başka bir problemi yaratmaktadır. Güzelliğin göreceliliği de bu problem alanlarından biridir. Ayrıca iyiliğin-kötülüğün insan ile anlam kazanması yine başka problemleri ortaya çıkarmaktadır, şimdi de bunlara değinelim.

2.2. Güzellik, İyilik, Kötülük Problemi

Tanrıdaki güzellik (*cemâl*) hakkında hiç olmazsa biraz konuşmaya gayret etmişsek, “insana göre” olma durumundan başka bir çıkar yol bulabilir miyiz? Eğer Tanrı’daki güzelliğin insandaki güzellikten apayrı bir şey olduğu söylenecekse, bu durumda, “o apayrı olan şey, çirkinliğe mi benzemektedir” diye sorulması, meselenin açıklanmasında kullanılabilir. Bu durumda eğer çirkinliğe benzemediği söylenirse doğal olarak insanın güzel dediği şeylere benzediği ortaya çıkacaktır. Eğer Tanrı’nın hiçbir şeye benzemediği önceden söylenmişse bir çelişki tespit edilebilecektir. Ayrıca, bu güzelliğin yine insandaki güzelliği aştığı iddia edilirse, bu aşmanın güzelliğin zıttına dönmediği sürece bir benzerlik ilişkisi oluşturacağı ve ne kadar aşkın ve farklı olursa olsun bu benzerlik bağının kopamayacağı söylenebilir. Çünkü bir tür güzelliğin güzelliğe benzemesi makul, güzelliğin çirkinliğe benzemesi ise saçmadır.

“Kendisinden daha mükemmel tasavvur edilemeyen” kabulü, iyiliği ve adaleti de içeriyor olmalıdır. Kötülük problemi, bu “mükemmel” varlık açısından çelişki olarak görülür. Epikür, yaklaşık 2300 sene önce bu çelişkiyi ifade etmiştir: “Kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem de istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?”¹⁹ Bu soruya şöyle bir ekleme yapabiliriz: Eğer “Tanrı belli bir zaman sonra kötülüklerin cezalarını verecektir ve iyiliklerinde karşılıklarını verecektir, bu sadece belli bir mühlet ertelemedir ki insan imtihan edilebilir, kim daha üstün görülebilir” denilirse, bu durumda böylesi bir tarzdaki imtihanın neden tercih etmek zorunda olduğumuz dillendirilebilir. Eğer “her şey zıttıyla kaimdir, kötülük olmasaydı iyiliği bilemezdik” şeklinde bir itiraz gelirse, bu durumda iyiliklerin tanımlanması için küçük bir miktar kötülüğün var olmasının yeterli olduğu, ancak kötülüklerin bu küçük miktardan çok daha fazla olduğu söylenilebilecektir. Yani bu durumda “mükemmel” olmanın mahiyeti tartışmaya açılmaktadır.

Mükemmelliğin neliğine dair birçok problem başlığı bulunabilse de bu başlıklar sadece bir delillendirmeye yönelik analizin sınırlarını aşabilir. Mükemmel olan geometrik şekiller de ontolojik

¹⁹ David Hume, “Epikür’ün Eski Soruları Hâlâ Yanıtlanmamıştır”, çev. Mete Tunçay, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 1/741.

delilin analizinde kullanılabilir. Oldukça ilginç problemleri var eden geometrik şekillerin Tanrı ile ilişkisini soruşturmak kayda değerdir.

2.3. Geometrik Şekillerin Mükemmelliği

“Mükemmel olan şey” üzerine diğer kavramlarla düşünmeye devam edecek olursak: Mesela daire üzerine düşündüğümüzde zihnimizde olan dairenin daire olmak bakımından mükemmel olduğunu tasavvur edebiliriz. Zihnimizdeki üçgenin üçgen olmak bakımından mükemmel olduğu da söylenebilir. Bu durumda mükemmel olan Tanrı dairelik bakımından mükemmelliği de içerecek midir? Bir bakımdan kemal noktası bulunan geometrik şekillerin tümü bu hususta düşünülebilir. Dolayısıyla görüldüğü gibi, mükemmelliğin ne olduğuna dair açıklama yapma gayretleri, bu delil açısından çeşitli problemler ortaya çıkaracak soruları gündeme getirebilir. Kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen şey nedir sorusuna o, “dairedir, eşkenar üçgendir, dik açıdır, düz çizgidir, karedir, iki eşit parçadır” şeklinde cevap verilebilir. Çünkü örneğin mutlak bir daire tasavvurundan “daha daire” olanı tasavvur edilememektedir. Dairenin hiçbir türden bir kemal noktası olmadığını söylemek yanlıştır. Daire, daire olmak bakımından mükemmeldir. Eğer dairenin daire olmak bakımından mükemmel olduğu ama örneğin kudret bakımından eksik olduğu söylenecek olursa bu elbette doğrudur. Mesele, bütün mükemmellikleri içeren Tanrı’nın “daire olmak bakımından mükemmelliği” de içerip içermediğidir. Eğer içermediği söylenirse bir kemal noktası dışarda bırakılmış olacak ve bütün mükemmellikler Tanrı tarafından kapsanmayacaktır. Eğer “daire olmak bakımından mükemmel” de Tanrı’ya dairse bu durumda da başka problemler bulunması olasıdır. Çünkü Tanrı hem üçgen hem daire hem de diğer geometrik mükemmellikleri içerdiğinde “bir” olan teistik inancın Tanrı’sı nasıl anlaşılacaktır? Dolayısıyla belirli yetkinliklerin birbiriyle çelişebildiğini söyleyebiliriz. Yani bu mükemmellik meselesinin çelişkisiz ve problemsiz olarak ortaya koyulması imkân dâhilinde görünmemektedir.

Mükemmel olma tasavvurunu insan düşünmeye başladığında nasıl bir süreç izlenmektedir? İnsanın bu hususta konuşmaya başlaması onun ne türden duygular hissetmesine sebep olmaktadır? Tanrı, insan tarafından adalete ve iyiliğe zorunlu mu kılınmıştır?

3. Ekmel Varlığı Düşünme Süreci: İnsani Şartlar ve Sınırlılıklar

Bu delilin iddiasına göre bu “kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey”i duyan kişi bu *ekmel* varlığı en azından anlamaktadır ve bu onun idrakinde var olmaktadır. *Ekmel* varlığın sıfatları doğal olarak, insan ile insan, insan ile doğa arasındaki ilişkiler ve insanın kendi varlığını düşünmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Çünkü örneğin insan doğduktan sonra, öğrendiği kelimelerin bir şeye işaret ettiğini anlamaktadır. Güzel kelimesi bir şeye işaret etmektedir ya da affetmek onun dünyasında başka bir şeye işaret etmektedir. Tanrı’nın *ekmel* sıfatlarını duyan kişi de bu olumlu sıfatları elbette kendisinden ve kendisine yönelik olmasından koparamayacaktır. Çünkü iyilik sever olan Tanrı, yine öncelikle onun iyilik sever olduğuna inanan kişiye yönelmek durumundadır; aksini düşünmek yani Tanrı’nın iyiliğinin onun iyiliğine inanan insana yönelmeyeceğini söylemek yanlıştır. Çünkü insan iyilik görmek için iyi bir Tanrı’ya inanmaktadır. Yani Tanrı’yı düşünme sürecinde insan, Tanrı’yı bir biçimde belirlemektedir.

İnsana hiçbir ama hiçbir etkisi olmayan bir şey yok hükmündedir, böyle bir şeyin varlığından dahi haber olunmaz. Tanrı’nın, olumlu sıfatları ona yakıştıran kişiye yönelik olarak bu sıfatlarını icra etmemesi düşünülemez. Çünkü insanın Tanrı’ya yönelik eylemleri son tahlilde adil bir karşılığa bağlıdır. Bu adil karşılık Tanrı’nın rızası da olabilmektedir. Karşılıklı adalete dayanmayan bir Tanrı’ya kimse inanamaz. Dolayısıyla “kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey” düşüncüsü,

karşılığa dayalı olarak var olmaktadır. Bu ilişkinin karşılığa dayalı olarak var olması adil olması ve iyi olması demektir. Yani insan-Tanrı ilişkisi insan açısından “adil ve iyi olmaya zorunludur”. Yani bir tür zorunlulukla, ister istemez karşılaşılacak durumundadır. Bu zorunluk meselesini farklı konularda tespit eden filozoflar dinin tanrılarına dair felsefe yapmaya başladıklarında o dinlerin dairelerini “zorlamaya” başlamışlardır. Sonuçta “kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen şey” düşüncüsü ilk bakışta bir sınırsızlık ve *Kâdir-i Mutlak*’lık içeriyor gibi görünse de bu, çeşitli zorunluluklar, sınırlılıklar olmaksızın gerçekleşmemektedir. Yani ancak “makul mükemmel” akledilebilir olmaktadır. Bu bakımdan muhayyel ve arzularla dilden dökülen “sınırsızlıklar”, sınırsız bir şekilde aklettiğimizi göstermemekte ve bu aklettiğimiz şeylere dayalı olarak dinin tanrılarının “dış dünyada” da olduğu kanıtlanmamaktadır.

4. “Zorunlu Varlık Yoktur” Çelişkisi

“Daha mükemmeli düşünülemez şey sadece idrakte olamaz” cümlesindeki “daha mükemmeli düşünülemez şey”i kabul ettiğimizde elbette onun sadece idrakte olması insana çelişik gelebilecektir. Ya da üçgeni düşünüp üç açısı olmadığını düşünmek saçma olacaktır. Burada öncelikle bir kabulün varlığı kendisini göstermektedir. Önce “zorunlu varlık” kabul edilirse ve sonra “yoktur” denilirse bu tabii olarak çelişik olacaktır. Yani çelişme bir kabul sürecinden sonra başlamaktadır. Bu durumda “daha mükemmeli düşünülemez şey” başta kabul edilmediğinde çelişecek bir şey ortada kalmayacaktır. Veyahut “Tanrı *Kâdir-i Mutlak*” önermesinde yüklemiyle birlikte Tanrı’yı da kabul etmediğimizde ortada çelişecek bir şey kalmamış olacaktır. Yani “Tanrı yoktur” önermesi çelişik olmayacağı için “Tanrı vardır” önermesi de zorunluluk arzetecektir.²⁰

Dilde ifade edilen şeylerin varlıklarının zorunlu olduğu ve düşündüklerimizin zorunlu olarak var olduğu savunulabilir ancak bu “zorunlu varoluş” mahiyet bakımından bir şey belirtmez. Yani düşüncelerimiz mahiyeti ne olursa olsun vardır denilebilir; Tanrı’ da vardır ve zorunlu olarak vardır denilebilir. Ancak bu “vardır” söylemi onun bir muhayyel ifade olup olmadığını veya varsayım olup olmadığını belirtmez. Çünkü varsayım olsa dahi en azından “varsayım olarak” vardır.

“Üç kenarlı daire” kullanımının dilde olduğu için var olup olmadığı, yukardaki paragrafa bir itiraz olarak akla gelebilir ancak “üç kenarlı daire” kullanımı sanki “tek bir şey” bildiriyormuş gibi bir söz oyunudur; yani “üç kenarlı daire”, “bir” şey değildir “iki ayrı şeylerdir”; “üç kenarlı” bir şey, “daire” ayrı bir şeydir.

Bir insanın “zorunlu varlık”ı düşünmesi ve bunu dillendirmesi öncelikle düşüncenin var olmasıyla mümkün olabilir. Yani *cogito*’dan veya kendilik bilincinden daha önce “hissedilebilecek” varlık bulmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü var olma bilincinin önceliği sayesinde ve bu ilk bilgidir hareketle argümanlar geliştirilmektedir. “Zorunlu varlık” kullanımı da *cogito*’ya bağlı bir zorunluluktur. Bu bakımdan “ben” bilinci Tanrı’nın zorunlu varlık olarak bilinmesinden daha önce olan bir zorunluluktur; çünkü insan bir şekilde var olmuş ve bunu düşünmüştür, insanın kendi yokluğunu düşünmesi yokluğuna yine bilinçle bakmak durumunda olması sebebiyle imkânsızdır. Şimdi klasik ontolojik delilin bir kabulü olarak mükemmel varlığın sadece zihinde olamayacağı fikrine bakalım.

²⁰ Küçükparmak, *Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı*, 255.

5. Mükemmel Varlık Neden Sadece Zihinde Olamaz?

Bu delillendirmenin merkezinde “mükemmel olan varlığın sadece zihinde var olamayacağı” kabulü bulunmaktadır. Bu kabul öncelikle zihin ve dış dünya ayrımıyla temellenmektedir. Öncelikle soralım: İnsanın kendi zihninden gördüğü bu dış dünyayı, zihnin kendi kalıplarından bağımsız ve kendi olduğu haliyle mutlak bir biçimde seyretmesi mümkün müdür? Bu delillendirme, dış dünya denilen şeyin yine bilincin bir aynası olabileceği, zihnin kendi yapısının değiştirilmesiyle dış dünya dediğimiz şeyin de değişebileceği fikrini içermemektedir. Aslında bu delillendirmedeki “dış” dünya yine zihinde düşünülmektedir; “dış” denilerek zihnin dışına çıkmak mümkün müdür? Dolayısıyla eğer insanın “varlık” dediği şeyin hissettiklerinden ibaret olduğu kabul edilirse, mükemmellik dediğimiz şeyin, sadece zihin ve bilinçte olduğu kabul edilebilecektir. Yani mahiyeti gereği sadece zihinde değil dış dünyada da olması gerektiği düşünülen *ekmel* varlığın “dış dünyada varlığı” zihin-dış dünya aynılığı sebebiyle yine insanda bulunmuş olacaktır. Çünkü zihin ve dış dünya ayrımı yapılmayan bir anlayışa göre zihin ve bilinç her şeydir. “Gerçek” dediğimiz şey de zihin ve bilinç olmaktadır. Ayrıca şöyle de düşünülebilir: Örneğin iki şeyin eşitliği, mutlak paralellik ve simetri, mutlak eşit ağırlık ve eşit zamanlar ayrıca dik üçgen gibi oldukça fazla örnek bulunabilecek şeyler sadece zihinde mükemmel olarak vardılar. Zihinden ayrı olarak görmeye çalıştığımız doğada bu eşitlikler ve mükemmellikler bulunmamaktadır. Çünkü onları yeterince ayrıntılı şekilde incelediğimizde bozulmaları fark ederdik. Örneğin düz bir çizgiye yeterince yaklaşıp ayrıntılarını gördüğümüzde bozulmaları tespit edebildik. Oysaki zihindeki düz bir çizgiye yaklaşıp da onu sürekli bir biçimde mutlak düz olarak hayal edebiliyor olduğumuzu görürdük. Bu bakımdan düzlük, eşitlik, paralellik, simetri vb. gibi mükemmelliklerin sadece zihinde olduğunu bilebiliyoruz.

Klasik ontolojik delillendirme “mümkün” kavramıyla da oluşturulabilmektedir. Bu “mümkün” kavramının ise özellikle, klasik dönem İslam filozoflarından örneklerini göstereceğimiz düşüncelerle Tanrı tasavvurlarında nasıl değişimler meydana getirebileceği görülecektir. Böylece, mümkün kavramıyla telafi edilmeye çalışılan ontolojik delillendirmenin çelişkilerinin yol açacağı başka bir problem ortaya konulmaya çalışılacaktır.

6. “Mümkün En Yüce Varlık” Dinin Tanrı’sı Mıdır?

Bu delillendirmenin, “insanlar mümkün en yüce varlık fikrine sahiptir” argümanı ile başladığı da görülebilmektedir.²¹ “Mümkün” üzerine düşünmek öncelikle bize aklın ilkelerini hatırlatacaktır. Bu ilkeler, bilindiği gibi özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve yeter-sebep ilkeleri olarak ifade edilmektedir. Bir şeyin mümkün olmasının veya imkânının sınırları nedir? Mesela imkân sınırları için felsefe “hiçten bir şey çıkmaz” dediğinde bu sözün sonuçları dinin irade sahibi Tanrı fikri ile uyuşacak mıdır? Tanrı âlem ilişkisinde *sudûr* teorisinin de mantıki temelinde yer aldığı düşünülebilecek “hiçten bir şey çıkmaz” anlayışı “mümkün en yüce varlık sınırlaması” olarak ortaya çıkabilmektedir. Yeter-sebep ilkesinden hareketle oluşturulan düşünceler ise “Tanrı’nın da bir sebebi olmalı” anlayışı ile neticelenebilmektedir. Dolayısıyla bu “mümkün” anlayışı dinlerin analogi yoluyla da olsa kişilik atfedilen tanrılarından farklı bir Tanrı tasavvuruna yol açabilmektedir.

Dinin Tanrı tasavvurundan farklılaşmış bir Tanrı tasavvuru İslam felsefesinin klasik döneminde temayüz etmiş Fârâbî ve İbn Sînâ’da tespit edilebilir. Onların tanrıları felsefenin ilkeleri ile belirlenmiş, felsefi düşünce esas alınarak oluşturulmuş “tanrılardır” ve Gazzâlî’nin de ifade ettiği gibi bu yönleriyle İslam dininin esasından uzaklaşmışlardır. Bu filozoflar her şeyden önce Grek

²¹ Mümkün en yüce varlık şeklindeki kullanım için bk. Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 131.

düşüncesinin din ve mitlere bakışını esas almaktadır. Bu bakımdan özellikle Farabî'nin felsefeyi üst başlık kabul edip onun altında dine yer vermesi, felsefeden hareketle onu yorumlaması düşünüldüğünde, bu Tanrı tasavvurlarındaki farklılık daha rahat anlaşılacaktır. Fârâbî'de erdemli *mille*, gerçek felsefenin taklidi konumundadır. İslam filozofların anlayışında din dili basit görülmüş ve avama hasredilmiştir. Evrensel hakikat içinde dine erdemli olması şartıyla ve gerçek felsefenin ilkelerine dayanması şartıyla yer verilmiştir. Erdemli din, gerçek felsefeye dayanmalıdır. Bu durumda gerçek felsefe ise Fârâbî'nin ortaya koyduğu ve geliştirmeye çalıştığı felsefe olmaktadır. Seçkin bir tavırla dinî metinleri ancak filozofların hakkıyla anlayabilecekleri, avamın ise felsefenin hakikatlerini hakkıyla anlayamayacakları için sembollerle yönetilmesi gerektiği dolayısıyla dinde bir bakıma pratik bir amaç güdüldüğü sonucu çıkmaktadır. Bu bakımdan dinin hakikat söylemi özellikle Fârâbî tarafından en azından felsefe kadar ciddiye alınmadığı ve felsefeye daha fazla önem verildiği anlaşılmaktadır. Burada, "Faal Akıl" bir itiraz noktası olarak akla gelebilir ancak Fârâbî'nin Faal Akıl'ın vahiy meleği *Rûhu'l-Kuds* veya *Cibrîl* ile aynileştirilmesi, vahiy anlayışının ne kadar İslamî olduğunu göstermeye yetecek türden bir kanıt değildir. Farklılaşma adına başka bir mesele de Faal Akıl ile ittisal sağlayabilen insanlar bulunduğu sürece "vahiy" almanın devam edecek olmasıdır.²² Fârâbî'nin oluşturduğu kendi sistemi, felsefeyi temel almakta, İslam'ı yani bir *mille*'yi temel almamaktadır; ondan sadece etkilenmektedir. Filozoflar din anlayışlarını felsefe dairesinde kalarak ve felsefenin üstünlüğüne inanarak inşa etmişlerdir; İbn Sînâ'da ve İbn Rüşd'de bazı farklılıklar söz edilebilir. İbn Sînâ din dilini tamamen ve istisnasız olarak sembolik görmektedir.²³ Buna bağlı olarak İbn Sînâ kendi kabul ettiği felsefî sistemine uygun olarak nübüvveti yorumlamıştır.²⁴ Ayrıca İbn Sînâ cismani diriliş meselesinde en iyi ihtimalle kuşkuyla olup, Kur'an'daki ahiret manzaraları karşısında ihtilaflıdır.²⁵ Özellikle Fârâbî'de din, felsefe karşısında ona denk bir hakikat yolu değildir. İbn Rüşd'ün ise din felsefe arasında tam bir uzlaşma yaptığı söylenemez; o daha çok bir strateji kullanarak ulemanın fetva formüle etmede kullandığı metotlarla felsefe lehine fetva çıkarmaya çalışmıştır.²⁶ Zorunlu *feyz/sudûr* teorisi de din açısından ayrıca problemlili bir meseledir, bu teori dinin faal ve irade sahibi Tanrı'sı ile uyuşmamaktadır. Tüm bunlar felsefenin ilke Tanrı'sı ile dinin ibadet edilen, dua edilen Tanrı'sı arasındaki farklılaşmalardır. Bu farklılaşmalar, bir taraftan felsefenin ilkelerinin bir taraftan da dinin kabullerinin sebep olduğu bir uzlaşmazlıklardır. Bu uzlaşmazlık, felsefenin dinde bazı olanaksızlıklar görmesinden de kaynaklanır. Dolayısıyla felsefî "mümkün en yüce varlık" anlayışı, dinin Tanrı'sı ile ister istemez uzlaşmazlık yaşanan bir zemini oluşturacaktır. Bu bakımdan "mümkün en yüce varlık" anlayışı dindar ve filozofa göre değişiklik arzeden bir mesele olmaktadır. Yani ontolojik delillendirmenin "insanlar mümkün en yüce varlık fikrine sahiptir" ile başlaması, bu varlığın herkeste aynı olduğunu anlamına gelmemekte, dindara ve filozofa göre değişiklik göstermektedir; çünkü dindarın, "muhayyel durumları ve kişiyi" temel aldığı noktada filozof aklın ilkelerini, rasyonel, tutarlı, şümulü ve yansız olmayı temel almaktadır.

Sonuç

İnsanı başat değer olarak kabul eden anlayış, mevcut insan bedeninin işleyişi ve doğanın mevcut işleyişi gereği, tarih boyunca çeşitli kılıklara bürünerek bir biçimde süregelmiştir. Klasik ontolojik delilde gördüğümüz "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen şey" insanın

²² Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 269-279.

²³ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 217.

²⁴ İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi ve bazı ayetlerin yorumları için bk. Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2015), 1-26.

²⁵ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 237.

²⁶ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 220.

kendisini başat değer olarak kabul etme biçimlerinden biridir. Mükemmellik için aranan şartlar son tahlilde insanın belirlediği şartlardır, bu bakımdan bu mükemmelliği yine insanın mükemmelliği olarak anlayabiliriz. Mükemmellik, yer yer filozoflara göre, dindar anlayıştan farklılaşabilmekte ve felsefenin bir ilkesi haline gelebilmektedir. Mükemmellik insan-Tanrı münasebetinde adil bir karşılığa dayanmaktadır. Sonuçta, kendisinden daha mükemmel olamayan bir şeyin tasavvurunun zihinde bulunmasından hareketle yapılan delillendirmede, hareket noktası bir insan ideali, bir kabul ve arzu olarak belirmektedir. Kanaatimce bu ontolojik delil eğer zorunlu olarak bir şeyi delillendiriyorsa bu, Tanrı'nın dilde olduğu için zihinde ve bilinçte var olduğudur; zihin ve bilinç, bu gerçeklik âlemine dâhil olduğundan Tanrı, “insanda bir gerçeklik olarak” vardır. Ayrıca bu delillendirme Tanrı'ya atfedilen sıfatların yine zihnin kendi sıfatları olduğunu ve bu bakımdan Tanrı'nın zihne tekabül etmesi dolayısıyla “zorunlu” olduğunu düşündürmektedir. Klasik ontolojik delillendirmenin problemsiz bir şekilde geçerliliğini savunan/apolojik dinî kaygılı çabalar, insanla ilişkisi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu delillendirmelere dair gerçekçi tefekkürün, son tahlilde bir semavi din dairesinin içinde kalarak yapılıp yapılmayacağı iyi düşünülmelidir çünkü dinî kaygı yani o din dairesinde kalma kaygısı bir delillendirmenin zayıf veya yanlış yönlerini görmeye bir tür körlüğe sebep olabilmektedir. Klasik ontolojik delil ilginç ve insan zihninin ilgilenmekten hoşlanacağı bir delillendirme biçimidir. Bu delillendirmeyi incelemek, Tanrı'ya dair düşüncelerimizin mahiyetini daha ayrıntılı farketmemizi sağlayabilmektedir. İnsanın bulunduğu bu akıl yürütme, elbette yine insan için olup, bilincin yine kendisine yönelmiş bir çabasıdır. Bunun ötesinde ontolojik delilin insan zihninden, bilincinden ayrı bir varlığa işaret ettiğini savunmak ve ontolojik delillendirmelerdeki çelişkilerin giderildiği düşüncesine kapılmak sonuçsuz kalabilmektedir.

Kaynakça

- Ağca, Fatma Nur. *Kant'ın Ontolojik Argümanı Eleştirisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Anselm. “Klasik Ontolojik Argüman”. çev. Rahim Acar vd. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. 463-464. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Anselm. “Tanrı'nın Yokluğunu Tasavvur Etmenin İmkansızlığı”. çev. Cafer Sadık Yaran. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Anselm. *Monologion and Proslogion: with the Replies of Gaunilo and Anselm*. çev. Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Erdem, Engin. “Tanrının Varlığının Delilleri”. *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Fakhry, Majid. “İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Farabî Örneği”. çev. Ömer Mahir Alper. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 139-150.
- Gürsoy, Adnan. “İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2015), 1-26.
- Hume, David. “Epikür'ün Eski Soruları Hâlâ Yanıtlanmamıştır”. çev. Mete Tunçay. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*. ed. Recep Alpyağıl. 1/741-743. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- İbn Sînâ. “Varolma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir”. çev. Mahmut Kaya. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*. ed. Recep Alpyağıl. 1/461-462. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Paul Guyer - Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Küçükparmak, Aykut. *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Öztürk Kocabıyık, Nilüfer. *Ontolojik Delilin Eleştirisi: Kant ve M. Hamdi Yazır Örneği*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Peterson, Michael vd. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. çev. Rahim Acar vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Varlığının Delilleri". *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Tanış, Abdulkadir. *Alvin Plantinga'nın Ontolojik Kanıt Savunması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yasa, Metin. "Ontolojik Kanıt Ne Kadar A Prioridir?" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (01 Mayıs 2006), 75-89.