

Bilgi, İnanç ve İman*

Knowledge, Belief, and Faith

Anthony Kenny**

Çev. Tuncay Akgün***

* Bu makale Kraliyet Felsefe Enstitüsünde (24 Ocak 2007 tarihinde) icra edilen yıllık konferanslardan birinin yazıya dökülmüş halidir. Tam bir makale formatında yazılmadığı için dipnot ve kaynakçası makale formatında olmamıştır. Ama biz yine de okuyucunun işini kolaylaştırmak adına yazarın metin içinde yaptığı atıfları dipnot olarak verdik. Ayrıca sonuna bir kaynakça da ekledik. Fakat yazar bazı eserlerin tarih ve yerini belirtmediği için yazamadık. Yazı *Philosophy* dergisinin, 2007 yılı 82. cildi, 321. sayısında 381-397 sayfalarında yayınlanmıştır. Çeviriye bu metin esas alınmıştır. Yazının internet sayfasına ulaşmak için bkz. Erişim tarihi 02.04.2018, <http://www.jstor.org/stable/4619737>. ("Knowledge, Belief, and Faith", *Philosophy*, Vol. 82, No. 321, Jul., 2007, pp. 381-397.) Çevirenin Notu. (Bundan sonra Çevirenin Notu Ç.N. olarak yazılacaktır.)

** Anthony Kenny 1931'de Liverpool'da doğmuştur. Kendisini agnostik olarak tanımlayan Kenny'nin yaşantısındaki ilginç detaylardan biri bir zamanlar sıkı bir dini eğitimden geçmiş olması, yani teoloji eğitimi (Katolik rahiplik okulunda) almasıdır. 1955'de Liverpool'da bir papaz olarak görevlendirilen Kenny, 1961'de Oxford Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamlamıştır. Öğretim görevlisi olarak Liverpool Üniversitesi'nde çalışan Kenny (Anthony Kenny, *What I Believe*, Continuum, London, 2006. s. 3,7) Hristiyan felsefesi üzerinde önemli çalışmalar yapmış ve Tanrı'nın varlığı ile ilgili geleneksel delillerin yetersiz olduğunu ve yine geleneksel Tanrı kavramının her durumda tutarsız olduğunu iddia etmiştir. Felsefe tarihi ile ilgili eserleri olan Kenny'nin özellikle Thomas Aquinas, Descartes, Frege ve Wittgenstein üzerine yaptığı önemli çalışmaları vardır. Akıl ve eylem felsefesi, din ve ahlak felsefesi ile ilgili de çalışmaları olan Kenny'nin felsefe dışında İncil çevirisi ve akademik bir çalışma olarak 1986'da yayınladığı *A Stylometric Study of the New Testament* adlı bir eseri vardır. Kenny bu eserinde Yeni Ahit'in diliyle ilgili istatistiksel çalışmalar yapmıştır (Hill, Daniel J. – Rauser, Randal D., *Christian Philosophy A–Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, s. 101). Kırka yakın eseri olan Kenny'nin din felsefesi ve teoloji ile ilgili başlıca eserleri şunlardır: 1969-The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence; 1972-The Nature of Mind; 1973-The Development of Mind; 1973-Wittgenstein; 1974-The Anatomy of the Soul; 1975-Will, Freedom and Power; 1978-The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle; 1978-Freewill and Responsibility; 1979-The God of the Philosophers; 1980-Aquinas; 1986-A Stylometric Study of the New Testament; 1987-Reason and Religion; 1988-God and Two Poets: Arthur Hugh Clough and Gerard Manley Hopkins; 1989-The Metaphysics of Mind; 1992-What is Faith?: Essays in the Philosophy of Religion; 1993-Aquinas on Mind; 2005-The Unknown God: Agnostic Essays; 2006-What I Believe (Anthony Kenny, *What I Believe*, Continuum, London, 2006. s. 6-12). (Ç.N.)

Öz

Tanrı'ya inanmak mantıklı mıdır? Richard Dawkins, Tanrı'nın varlığı için öne sürülen geleneksel argümanların kusurlu olduğunu söylemekte haklıdır; fakat onun Tanrı'nın varlığına dair delilleri çürütmeye yönelik çabaları ve dilin, hayatın ve evrenin kökeni ile ilgili yeni-Darvinci açıklamalarında boşluklar vardır. Rasyonel tepki, ne teizm, ne ateizm, fakat agnostisizmdir. İtikat sahibi olmak bir erdem değildir; fakat yalın Tanrı inancı yanlış bile olsa makuldür.

Anahtar kelimeler: Bilgi, İnanç, İman, Agnostisizm, Tanrı'nın Varlığına Dair Deliller, Anthony Kenny.

Abstract

Is belief in God reasonable? Richard Dawkins is right to say that traditional arguments for the existence of God are flawed; but so is his own disproof of the existence of God, and there are gaps in neo-Darwinian explanations of the origin of language, of life, and of the universe. The rational response is neither theism nor atheism but agnosticism. Faith in a creed is no virtue, but mere belief in God may be reasonable even if false.

Keywords: Knowledge, Belief, Faith, Agnosticism, Arguments for God's Existence, Anthony Kenny.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Felsefesi Anabilim Dalı, akgunatuncay75@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9684-4766.

Bilginin doğası ve onun kesinlik, inanç ve şüphe ile ilişkisi, felsefe var olduğundan beri felsefi bir başlık olarak yerini hep korumuştur. Antik Yunan'daki filozoflar bilgi konusunda bir takım hakikatleri temellendirmişlerdir.

1. Bilgi sadece hakikat hakkında olabilir.
2. Bir inanç, doğrulaması varsa bilgidir.
3. Bilgi iddiasında bulunan birinin, bilindiği iddia edilen önerme için kesin bir bağlılığının olması gerekir. Bir şey bildiğimi iddia edersem, daha sonraki bir zamanda doğru bir şekilde farklı bir görüşe dönme olasılığını dışarda bırakırım.

Bununla birlikte, antik filozoflar bilgi için çok yüksek bir doğrulama talep etme eğilimindeydiler. Çok eski olan bu epistemolojinin ardından gizlenen temel mantıksal bir yanlışlık vardı. "Bilgi ne olursa olsun hakikat olmalıdır" ki bu iki şekilde yorumlanabilir:

1. Eğer P biliniyorsa zorunlu olarak P hakikattir.
2. P biliniyorsa, P zorunlu olarak hakikattir.

(1) Tartışmasız bir şekilde doğrudur; ama eğer (2) ona eşdeğer olarak alınırsa, o zaman sadece zorunlu hakikatler bilinebilir. Böyle bir görüş, zaman zaman Platon ve Aristo'dan alınan pasajlarla ileri sürülmektedir.

Augustinus'tan itibaren çeşitli okulların filozofları, zorunlu hakikatlerin bilgisine ek olarak, aynı zamanda, kontenjan, ampirik konular hakkında bilginin olduğunu da kabul etti. Bir hakikatin bilinmesi için onun apaçık olmasına gerek yoktu. Bu hakikat duyular yoluyla algıladığımız bir hakikat da olabilirdi. Ancak modern bir epistemolojik yanlışlık, antik hatanın yerini aldı.

Descartes ve Locke, kişiye bir şeyin hakikat gibi gelmesinin o şeyin hakikatini garanti edebileceğini düşünüyorlardı: Descartes, "açık seçik bir algı" dan bahsetmişti ve Locke, belirli önermelerle ilişkili olan "belirgin bir parlaklık" dan bahsetmişti. Bir kimsenin hangi inancının "bilgi" adını almayı hak edeceğine dair (hak edeceğine keşfetmek için) hiçbir içsel yöntem yoktur. Bir kimsenin ümit edebileceği en iyi şey her inanca bağlılığı doğru bir şekilde sağlama konusunda yeterlilik kazanmasıdır.

İnsanların inançta doğru dengeyi kurması önemlidir. Bir kişi körü körüne inanarak ya da körü körüne inkâr ederek hata yapabilir. Çok fazla inanan kişi, körü körüne iman kusuru ile; çok az inanan kişi ise, kâfirlik veya septisizm suçlamasıyla muhtariptir. Eğer çok fazla inanıyorsanız, zihniniz birçok yalan ile karışacaktır; çok az inanırsanız çok değerli bilgilerden mahrum kalacaksınız. Körü körüne iman ile şüphelilik arasında duran erdeme, biz rasyonellik erdemi adını verelim.

Erdemlerin orta bir noktada durduğunu yani her erdemın iki karşıt yardımcılarından kuşatıldığını gösteren ilk kişi Aristo idi. Aristo, araştırma alanı olarak bir kavramla ilgili olarak inançla ilgili herhangi bir erdemden bahsetmemiştir. Bunun yerine Aristo, konu olarak yalnızca hakikatler üzerine çalışan bilgi ve anlayış üzerine odaklanmıştı. Mademki sadece hakikat olan bilinebilir bu durumda Aristo'ya göre sadece doğru miktarda bilgiye sahip olan bir erdemın tanımlanmasına gerek yoktu: Kişi – sözlük anlamıyla söyleyecek olursak – fazla bilemez. Fakat Aristo'nun da iyi bildiği gibi, inanç doğru ya da yanlış bir zihinsel durumdur. P yanlış ise, o zaman P'yi bilmiyorumdur, bununla birlikte P yanlışsa hakkında ne kadar çok düşünürsem düşüneyim P'yi bilemem; fakat inancım yanlış olabilir ve yine de tamamen hakiki bir inanç olabilir. O zaman, inancın anlamını belirleyen erdem için olanak vardır.

Theaitetos* adlı eserinde Platon, logos ile ilgili mantığa uygun hakiki bir düşünce olarak bir bilgi tanımını teklif etti. Ancak, kendini, gerçek inancı bilgi haline getiren bu logosun ne olduğunu açıklamada yetersiz buldu. Bununla birlikte onun tanımını, bilgiyi doğrulanmış hakiki inanç olarak tanımlama geleneğini başlattı. Bu tanım bin yıldan fazla bir zamandır klasiktir, ancak geçen yüzyılda bir grup filozof bu geleneksel tanım hakkında şüphe uyandırdılar.

Peter Geach bir zamanlar bana şöyle yazmıştı: “İnanç hüküm eylemleri şeklinde ifade edilen bir eğilimdir ancak sadece öyle değil... İnanç hüküm eylemlerine karşılık gelen sözlü ifadelerle de iddia edilir... Bilgi, bir eğilim değil bir kapasite olarak inançtan ayrılır. Hiçbir ek faktör, hakiki inancı bilgiye dönüştüremez: Theaitetos problemi, sahte bir problemdir.”

* Platon'un Bilgi Teorisi (Ç.N.)

Aslında hem bir şeyin ne olduğunu bilmek hem de nasıl olduğunu bilmek vardır. Öyle ki bir kimse yalın bilgiyi bir tür inanç olarak tanımlayamaz. Gerçekten de bir şeyi bilmenin yanı sıra, nasıl olduğunu bilecek bilgi bir çeşit inanç olarak tanımlanamaz. Fakat P'yi bilmenin P'ye inanmayı içerdiğini bilmek; P hakkında hüküm vermek ve beyanda bulunmak için benzer bir eğilimi içerdiğini söylemektir. "P'yi biliyorum ama P'ye inanmıyorum" demek, saçmalıktır.

Bununla birlikte P'nin ne olduğu ile ilgili hakiki bir iman P'nin ne olduğu hakkındaki bilgi için yeterli değildir. P'nin varlığına inanabiliyorum, ama eğer P'nin varlığına dair kanıt ortaya çıkmazsa fikrimi değiştirmeye tam olarak hazırım, demektir. Fakat P'yi bildiğimi iddia edersem, o zaman hakikat olduğuna dair çok kuvvetli bir adanmışlığım vardır. Bu, hiçbir şeyin bu konuda fikrimi değiştirmemesi gerektiğini iddia ettiğim anlamına gelir. Şüphesiz ki, gelecek bir tarihte fikrimi değiştirebileceğimin farkındayım; ama bilgiye sahip olduğum sürece bunu yapmanın da yanlış olduğunu iddia ediyorum.

Tabii ki, genellikle P'yi bildiğimizi iddia ederiz ve sonra P'nin yanlış olduğunu fark ederiz. Ne kadar ince eleyip sık dokuyarak düşünelim de bu, P'yi hiç bilmediğimizi gösteriyor. Bu durumda "ben P'yi biliyordum ama P yanlıştı" diyemem; daha doğrusu, "Ben, P'den emindim, ama P yanlışmış" diyebilirim. Kesinlik, bilgi ile aynı derecede bağlılığı içerir - Ben, "P'den eminim, ama P yanlıştır" diyemem, Bilgi ile hakikat arasındaki ilişki ile hakikat ile kesinlik arasındaki ilişki birbirinden farklıdır.

Bu yazıda, bilgi, kesinlik ve inancın doğasıyla ilgili genel epistemolojik problemi ele almak istiyorum. Belli bir inanç konusunu, yani Tanrı'ya olan inancı tartışmaya odaklanmak istiyorum. Bu inancın ne derece makul olduğu hususunda düşünmek istiyorum. Tartışmanın dayanacağı metin, Richard Dawkins'in *The God Delusion** adlı kitabı olacaktır. Kendimi Dawkins'in söylediklerinin % 90'ı ile mutabık buluyorum ve

* *Tanrı Yanılgısı*, Bantham 2006. Richard Dawkins'in meşhur ateistik eseri. Yayınlandığı ilk günden itibaren Amerika, Kanada ve İngiltere listelerinden inmeyen, çok tartışma yaratan bu eser hakkında yanıt niteliği taşıyan birçok kitap yayımlandı. Daha önce insan davranışları, canlılar ve genetik hakkında çok ilginç çalışmaları olan Richard Dawkins'in bu eseri, yurtdışında olduğu kadar Türkiye'de de ses getirdi. Eser Türkçeye çevrilmiştir. (Ç.N.)

mutabık olduğumuz konular hakkında çok az şey söyleyeceğim. Fakat aramızdaki % 10'luk fark nedeniyle, dinin rasyonalitesi konusunda oldukça farklı bir görüşteyim.

Her ne kadar Dawkins gibi, ben de inançlı biri değilsem de, dini inancın makul olabileceği ihtimali konusunda ondan çok daha hoşgörülü biriyim. Yani ben iman ve akıl arasındaki ilişki hakkında ondan farklı düşünüyorum. İman ve akıl arasında çok sert ve basit bir karşıtlık olduğunu düşünmek yanlıştır. Gerçekten post-modernizm sonrası bu günlerde, çoğunlukla hakların savunulmasında en çok sesi çıkanlar iman taraftarlarıdır.

İman ve akıl, bazen dini konular hakkında iki karşıt bilgi kaynağı olarak sunulur. Bu nedenle, bir Hıristiyan teolog, Tanrı hakkındaki bazı doğruların, ki bunlar tek başına akıl tarafından keşfedilebilenlerdir (örneğin, O her şeye kadirdir gibi), ve imanın inayeti olmaksızın erişilemeyecek diğer hakikatlerin (örneğin, tek bir Tanrı'da üç zâtın olması) olduğunu iddia edebilir. Fakat bazı hakikatlere saf akıl ile ulaşılamayacağı, vahyedilmiş doktrinlerin akla aykırı olmadığı ve imanın aklın sınırları içinde makul hâle getirilebileceği görüşü, en azından St. Thomas Aquinas'dan beri, geleneksel Hıristiyanlığın bir öğretisi olarak var olagelmiştir. Daha sonra bu makalede, doğal teoloji (yardım görmemiş aklın faaliyeti) ve dini iman (Tanrı'nın lütfu olduğu iddia edilen) arasındaki ayrımı ele alacağım. Şu an için Dawkins gibi, ikisini birlikte "Tanrıya inanç" olarak bir grupta toplayacağım.

Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen ontolojik, kozmolojik veya tecrübi delil dediğimiz geleneksel felsefi argümanları reddeden Dawkins'le aynı fikirde olduğumu söyleyerek başlayayım.

Aquinas'tan Frege'ye kadar olan zamanda ontolojik argümanı eleştirilenler, bu argümanın Tanrı'nın varlığını kanıtlayamadığını düşünmüşlerdir. Eğer ontolojik argüman geçerli olsaydı, o zaman "Tanrı var", analitik bir önerme olacaktı: "vardır", "Tanrı" öznesinde zımninden yer alan bir yüklem olacaktır. Ama Kant'ın ısrar ettiği gibi, gerçek varlığın tüm ifadeleri sentetiktir ve "var" ifadesi, bir yüklem değildir. On ikinci yüzyılda Abelardus ve on dokuzuncu yüzyılda Frege, varoluşla ilgili ifadeleri yeniden ifade etmemiz gerektiğini söyledi, öyle ki "var" bir yüklem gibi

görünmeyecekti. "Melekler var", "bazı şeyler melektir" olarak formüle edilmelidir. Bunun şöyle avantajı vardır, "Melekler yok" dediğimiz zaman bu, ilk önce meleklerin varlığını farz ettiğimiz ve sonra da onları reddettiğimiz ortaya çıkmasına neden olmayacaktır.

Ancak bu, ontolojik argümanın nihai bir çözümü değildir; çünkü soru ancak şey olarak sayılan bir şey hakkında ortaya çıkabilir. Bizim belgisiz sıfatımız (bazı gibi) hem mümkün nesnelere hem de aktüel nesnelere kapsayabilir mi? Eğer öyleyse, o zaman, bazı yeni teist filozofları takip ederek biz de bu görüşü savunabiliriz. Zorunlu bir varlık, tüm olası dünyalarda var olan bir varlıktır. Böyle tanımlandığında, dünyamızda, yani aktüel dünyada zorunlu bir varlık olmalıdır. Eğer Tanrı yoksa, dünyamız da olmazdı. Yani eğer Tanrı, her olası dünyada varsa, o bizimkinde de var olmalıdır.

Pek çok ateist ve teist filozof bu argümanın çerçevesini, yani mümkün dünyalar aparatını kabul etse de, bence bu felsefi açıdan tutarsızdır. Bana ait bir kavrama karşılık gelen bir gerçekliğin bu kavramın bir parçası olamayacağını ileri süren Kant, bence haklıydı. Bir kavramın gerçekliğe uygulanmadan önce ne olduğu tespit edilmelidir; aksi takdirde dünyada denemek için kesin bir şeyimiz yoktur. Tanrı vardır, Tanrı'dan kastettiğimiz şeyin bir parçası olamaz. (Tanrı ile kastettiğimiz şeyin hepsi tamamı daha az bir içeriğe sahip olabilir, tıpkı Tanrı'nın özü var oluşturma iddiasını savunanlarda olduğu gibi.)

Ayrıca Tanrı'nın varoluşunun tecrübeye başvurarak temellendirilemeyeceği konusunda Dawkins ile hemfikirim. Eğer Batı teizminin ileri sürdüğü gibi, kendisine atfedilen niteliklere sahip bir Tanrı varsa bu durumda O, duyularımızın işleyişine benzer herhangi bir bilişsel faaliyetin konusu olamaz. Eninde sonunda bir şeyin kırmızı olduğunu görebildiğimiz gibi, ya da bir lahza devam eden ve birden duran işittiğimiz bir gürültü gibi, Tanrı'nın burada olduğunu ve olmadığını algılamamızı sağlayan altıncı bir duyuya sahip değiliz. Duyu tecrübesi hakkındaki konuşmaların anlamlı olduğu bağlam, iddia edilen *ilahi hissin* (Sensus Divinitatis) söz konusu olduğu durumda eksiktir.

Aquinas'ın ünlü beş yoluna Dawkins tarafından hızlı bir gönderme yapılmıştır. Sanırım O, onları (beş yol) bir şekilde yanlış tarif ediyor;

fakat Aquinas bu konu hakkında daha fazla tartışmaya devam etseydi daha da komik duruma düşerdi. Yaklaşık kırk yıl önce Aquinas'ın tezini boşa çıkaran bir kitap* yazdım. Ancak, Aquinas'ın kanıtlarından biri olan beşinci yol, daha iyi bir değerlendirmeyi hak ediyor. Bu kanıt tasarım argümanını, Kant'ın fizik-teoloji kanıtını andırıyor. Bu kanıtla evrendeki bilinçsiz faillerin basit amaçsallığı, zeki bir evrensel düzenleyicinin varlığını gerektirir.

Bu delili dikkate aldığımızda tasarım ve amaç arasında bir fark olduğunu anlayarak başlamalıyız. Tasarım, amaçtan farklıdır; çünkü tasarım, bir kimsenin zihnindeki bir fikirden, bir düşünceden veya anaplandan önceki bir amacın adıdır. Eğer dünya tasarlanmış ise, bu durumda dördüncü İncil'de Logos ya da Kelime olarak isimlendirilen, Yaratıcının zihninde örnek bir fikir vardı. Bizim düşünce tarzımıza göre bir üründen önce ortaya çıkan fikir, basit veya aniden ortaya çıkan bir şey değildir; aksine o, araştırma ve deney ile ortaya çıkan bir üründür. Tasarım argümanı, bizim sahip olduğumuz insani aklın dışında farklı bir tür aklın, yani ilahi, evren ötesi, basit ve sonsuz bir akıl olması mümkün olduğunda bu sonuç temellendirilebilir. Bu, bu argüman ile ilgili aklıma gelen en büyük zorluktur.

Eğer biz, herhangi bir varlığa, sınırlı veya sınırsız, kozmik veya evren ötesi bir varlığa zekâ atfedeceksek, zekâ kavramının başlangıç noktası olarak, insanoglunun sergilediği zekâ kavramını ele almak zorundayız. Zekâ ile ilgili başka bir kavramımız yok. İnsan zekâsı, insan bedeninin ortaya koyduğu davranışta ve insan zihninin düşüncelerinde sergilenir. İnsana “bilme”, “inanma”, “düşünme”, “tasarlama”, “kontrol etme” gibi sözcükleri atfettiğimiz aktüel durumlar üzerinde düşünenecek olursak, bu kavramları maddi olmayan, her yerde ve sonsuz olan bir varlığa uygulamanın ne kadar zor olduğunu görürüz. Antropomorfizmin bir derecesiyle, hayvanlara, bilgisayarlara, kurumlara zihinsel yüklemeler uygulayabiliriz; bize benzeyen organizmalara ya da eserlerimiz olan yapay şeylere de bunu yapabiliriz; ama antropomorfizmi uygulamanın sınırları vardır ve bana göre bu evren ötesi akıl, bu sınırların dışındadır. Ben, sadece Tanrı'nın zihninde neler döndüğünü bilmediğimizi ve bilemeye-

* *The Five Ways*, Routledge 1969.

ceğimizi iddia etmiyorum; bence Tanrı'ya gerçekte bir zihin bile atfedemeyiz. İnsan zihninin içeriğini tarif etmek için kullandığımız dil, bedeni davranışlar ve sosyal kurumlar ağı içinde iş görür. Biz bu dili, faaliyet alanı bütün evren olan doğal dünya dışındaki bir varlığa uygulamaya çalıştığımızda, bu ilişkiler ağı parçalara ayrılır ve biz artık ne söylediğimizi bilemez hâle geliriz.

Tasarım deliline yönelik eleştirilerin çoğunun –özellikle de Darwin'den beri – tartıştığı şey, sonuç değil bu argümanın öncülleridir. Onlar (bu eleştiri yapanlar), çevremizdeki dünyada nizam ve gayenin görünürdeki varoluşuna itiraz ederler.

Tarih boyunca nizam ve gaye delili, büyük filozoflar tarafından çok farklı bir şekilde ele alınmıştır. Aristo'nun dört sebebinden biri, bazı eylemlerin sonucunda elde edilebilecek iyi, nihai neden, son, amaç idi. Aristo, diğer tüm filozoflardan daha fazla, dünyada amaçsallığın önemini vurguladı; ama tasarım argümanını desteklemiyordu; çünkü tasarım ve amaç arasındaki ayrımı çok iyi biliyordu. Bir gülün tomurcuklanması ve örümcek ağının inşası insan faaliyetlerinden daha az amaçsal değildi; ancak Aristo, güllere ve örümceklere bilinç atfetmekten daha iyisini biliyordu. Onun için amaçsallık, evren hakkında temel bir gerçektir ve bunu açıklamak için evren ötesi bir tasarımcıya gerek yoktu.

Tasarıma yönelik amaçtan bir argüman formüle eden kişi, Aquinas idi. Dördüncü yolda tartıştığı mesele olarak, bilinçsiz şeyler, bir şey zeka ve bilinç sahibi bir şey tarafından bir hedefe yönlendirilmediği sürece –tıpkı bir okçu tarafından hedefe yönlendirilmiş bir ok gibi- o tarafa doğru yönelmez. Nihai tasarımcı, ya da baş okçu, bizim Tanrı diye isimlendirdiğimiz varlıktır.

Descartes, teleolojiyi tamamen sil baştan değerlendirerek, felsefeyi kökten değiştirdi. İnsan âleminin dışında, tasarımı olduğu kadar amacı da devre dışı bıraktı. Son neden fikrinin, skolastik saçmalığın bir parçası olduğunu düşündü. Descartes, cisimler arasındaki çekim nedeniyle oluşan yerçekimi açıklamasını reddetti; çünkü ona göre bu durum, hareketsiz varlıklara amaç veya gaye bilgisini atfeder.

Darwinizm ile Aristo'nun konumuna geri dönersek, dünya amaç içerir; ama insan âleminin dışında tasarım yoktur. Bazen Darwinizm'in

teleolojiye son ölümcül darbeyi vurduğu düşünölmüştür; ama bu gerçeğin tam tersidir. Darvinci bilim adamları, nihai nedenleri araştırmaktan vazgeçemediler. Tam tersine, çağdaş biyologlar, yapıların ve davranışlarının işlevlerini ayırt etmede antik, Ortaçağ ya da Kartezyen atalarından çok daha ustadırlar. Darwin, Aristo'ya karşı amaçsallığın temel bir gerçek olmadığı, ancak açıklama gerektirecek bir şey olduğu konusunda Aquinas'la hemfikirdi. Onun başarısı, doğal seleksiyonu tasarıma ihtiyaç duymayan doğalcı bir açıklamanın tarifi olarak göstermesi ve böylece teleolojik açıklamayı saygın hâle getirmesiydi.

Bununla birlikte, doğal seleksiyon, evrenin tarihinin tek ve yeterli açıklaması olarak sunulamaz. Yeni Darwinistler, bütün kozmosu açıklamayı teklif ettiğinde, üç ana noktada zorluklar gördüm. Bunlar: Dilin kökeni, yaşamın kökeni ve evrenin kökeni.

Dil gelenekseldir, yani kurallara tâbidir. Kurallara tâbi olmak, nedensel yasalara tâbi olmaktan farklıdır. Kurallar pek çok yönden böylesi yasalardan farklıdır. Kurallar bozulabilir; fakat nedensel yasalar, mucize olmadığı takdirde bozulmaz. Bir kuralla yönetilmek için, en azından, o kuraldaki yasa boşluklarını bilmemiz lazım. Fakat nedensel bir yasa tarafından yönetilirken bunun farkında olmanıza gerek yoktur: Gezenlerin Kepler'in kanunlarından haberi yoktur.

Dilin kökeni ile ilgili evrimci açıklamanın problemi şudur ki, insan nüfusundaki bir özelliğin doğal seleksiyon yoluyla ortaya çıktığını söylemek, o özelliğin nüfusu oluşturan bireylerde var olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Doğal seleksiyon belli bir bacak uzunluğunu destekleyebilir ve popülasyondaki uzun bacaklı bireyler sayıca daha çok olabilirler. Ancak, bu tür özelliklerin açıklanabilmesi için, tekil şahıslarda bu özelliğin nasıl ortaya çıktığını anlamak mümkün olmalıdır. Tek bir bireyi 'n' metre uzunluğa sahip bacakları olan olarak tanımlamakta sorun yoktur. Ancak, insani dilin tek bir kullanıcısı olduğu fikri sorundur.

İnsan ırkının dili kullanmaya nasıl başlamış olabileceğini anlamak kolay değildir; çünkü dili kullanan bireylerin sayısı, dili kullanmayan bireylerin sayısından daha fazla artmıştır. Bu zorluk doğal dönüşümün nasıl bir dil kullanıcısı meydana getirdiğini anlamak ile ilgili değildir;

bu bir dil kullanıcıları topluluğundan önce nasıl olup dili kullanan bireyler olabileceğini anlamakla ilgilidir.

Kuşkusuz, insan diliyle birtakım benzerlikler gösteren hayvansal iletişim sistemleri vardır ve evcil hayvanlar isimlere tepki verebilir ve emirlere itaat edebilirler. Fakat insan dili ile diğer hayvanların iletişim yetenekleri arasında büyük bir uçurum vardır. İnsan dilinin temel mantıksal özelliği, isimleri ve fiilleri içermesi değil; aksine, olumsuzluk, koşulluluk, nicelik ve modaliteyi içermesidir. Rasyonalitenin işaretleri olan “değil”, “eğer”, “bazı” ve “bu nedenle” sözleridir ve bunların hiçbir hayvansal eşdeğeri yoktur.

Dilin doğal seleksiyondan nasıl kaynaklanabileceğini anlamak zorsa, yaşamın bu yolla kaynaklandığını anlamak daha da zorlaşır. Doğal seleksiyon ne kadar belirli yaşam türlerinin kökenini açıklamakta başarılı olursa olsun açıkça, doğal seleksiyon türlerin nasıl oluştuğunu açıklayamaz. Yani, saf ırk popülasyonlarının nasıl oluştuğunu açıklayamaz; çünkü bu tür popülasyonların varlığı, başlangıç noktası olarak doğal seleksiyonu gören açıklamaların öncüllerinden biridir.

Bu, Dawkins'in son kitabında kabul edilen ve ciddi biçimde vurgulanan bir noktadır. Hayatın kaynağı kimyacılar için bir sorudur; ama o, bir kimyacı değil. Kimyagerler, yaşamın kaynağını kopya edememişlerdi; ama belki de çok geçmeden yapacaklar. Bu arada Dawkins, yaşamın şanslı bir tesadüfle meydana geldiğini kabul etmekten mutluluk duyar: Sonuçta, milyarlarca gezegen varsa, o zaman hayatın dünyada başlama olasılığı milyarda birdir. Ancak, gezegenimizdeki on milyon farklı yaşam türüne baktığında, her birinin belirli bir yaşam tarzına uyum sağladığını gördü ve o (Dawkins), şu soruyu sordu: “Bu çok farklı tasarım yanılısmalarını” açıklamak için ‘çok sayıda gezegen’ argümanı savunabilir miyiz? Hayır, bunu yapamayız, düşünme bile. Bu fikir önemli; çünkü bu, Darwinizm ile ilgili ciddi yanlış anlamaların özü ile alakalıdır. Evrende ne kadar çok gezegen olursa olsun, şanslı tesadüf yeryüzündeki karmaşık yaşamın çeşitliliğini açıklamakta yetersiz kalırdı. Ne kadar çok gezegen olursa olsun şanslı tesadüf fikri, hem dünyada yaşamın ilk defa nasıl ortaya çıktığını; hem de dünyadaki yaşamın karmaşıklığının çeşit-

liğini açıklamada yetersizdir. Yaşamın evrimi yaşamın kökeninden tamamen farklı bir durumdur.”¹

Yaşamın kökenini açıklamak için Dawkins, antropik ilkenin gezegenci versiyonuna başvurur. O bunu şöyle ifade eder:

Biz dünyada, burada varız. Bu nedenle, dünya, ne kadar acayip ve eşsiz bir gezegen türü olsa da bizim yaşamımızı üretebilen ve yaşamımızı destekleyen kapasiteye sahip bir gezegen türü olmalıdır. Doğru yaşam koşullarına sahip gezegenlerin sayısı ne kadar az olursa olsun biz, zorunlu olarak bu azınlıktan birinin üzerinde olmalıyız; çünkü burada biz o gezegende düşünüyoruz.²

İlk bakışta varlığımızı sürdürmemiz için gerekli gezegen koşulları, son derece olanaksızdır ve açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bu antropik ilke ise buna itiraz ederek, bunların muhtemel olmaları bir tarafa zorunlu olduğunu söylüyor ve zorunlu hakikatler hiçbir açıklamaya ihtiyaç bırakmıyor.

Burada “zorunlu” nun kullanılmasına daha yakından bakmalıyız. “Zorunlu” kelimesinde en az iki anlam vardır. Zorunlu hakikatlerden kaynaklanıyorsa bir şey, metafizik olarak zorunludur. Ancak, epistemik olasılığın muadili olan epistemik zorunluluk da vardır. “P’yi çürüten ne kadar çok şey bilirse bilelim P epistemik olarak mümkün olabilir.” P olmayan, epistemik olarak mümkün değilse, bu durumda P epistemik olarak zorunludur. Bir şey metafizik olarak zorunlu olmaksızın, epistemik olarak zorunlu olabilir: Belirttiğim gibi, George W. Bush’un ABD Başkanı olduğu epistemik olarak zorunlu; ama metafiziksel olarak zorunlu değildir. Antropik ilke, insan hayatına elverişli koşulların epistemik zorunluluğundan, onların metafiziksel zorunluluğunun ortaya çıktığını ileri sürer.

Antropik ilke genellikle, gezegenci bir versiyondan ziyade evreni bir tarzda ifade edilir. Martin Rees, evrenin her yerinde geçerli olduğuna inanılan altı sabiteyi belirlemiştir. Bunlardan herhangi birinin, aktüel değeri çok az bile farklı olsaydı, yaşam imkânsız olurdu. Bu ince ayar-

¹ Richard Dawkins, *God Delusion*, Bantam, 2006, s. 138.

² Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 135.

lamayı nasıl açıklayacağız? Antropik ilke burada devreye girer: Sabiteler bu değere sahip olmalıdır; yoksa onları hesaplayamazdık.

Dawkins, buradaki zorluğun farkındadır ve John Leslie'nin, idam mangası tarafından ölüm cezasına çarptırılan bir adam benzetmesini kullanır. İdam mangasında bulunan on adamın hepsinin kurbanlarını ıskalaması tam olarak mümkündür. Böylesi bir durumda hayatta kalan kişi neşeyle, yaşadığı şans ile ilgili olarak "Açık olan şu ki şükür, hepsi de ıskalamış olmalıdır; yoksa bunu düşünmek için burada olmazdım." diyebilir. Dawkins "fakat o hâlâ hoş görülebilir bir şekilde, niçin onların ıskaladığını merak edebilir" der; bence "hoş görülebilir" yerine "akla yatkındır" ifadesi daha uygundur.

Dawkins'in bu muammaya cevabı, (Rees'in, Giordano Bruno ile birlikte iddia ettiği gibi), birçok evren vardır; herhangi bir evrenin yasaları ve sabiteleri ise bu evrenin yönetmeliğidir. Dawkins'in ifade ettiği şekilde antropik ilke, bizim bu evrenlerden birinde yaşıyor olmamız gerektiğini (azınlıktaki bir evren) ve bu evrenin yönetmeliklerinin de bizim nihai evrimimiz ve evrim sorununu ele almamız için elverişli bir ortam sağladığını açıklamak için devreye girer.³

Dawkins aslında bu probleme iki farklı cevap sunar. Antropik ilke, açıklanacak hiçbir şeyin olmadığını söyler – konuştuğumuz mesele ile ilgili, ihtimal değil, zorunluluk vardır. Çoklu evren tezinin, açıklanması gereken bir şey olduğunu ve bu durumun bir *a priori* olasılıkla açıklanacağını söyler. Bu açıklama, daha önceki hipoteze göre, bilimsel araştırmanın konusu olmadığı düşünülen milyarlarca evrenin varlığı kabul edilerek yapılabilir.

Bu konuyla ilgili ilk açıklama, epistemik ve metafiziksel zorunluluk arasındaki karışıklığa dayanan bir yanılıdır. İkinci açıklama metafiziksel bir spekülasyondur. (Bu konuda o, Rees Bruno'dan geri kalmaz). Bu açıklamanın değeri, akıllı tasarıma alternatif sağlamasındadır.

Şimdiye kadar sahip olduğumuz evren türünü tartışıyorduk. Ama neden herhangi bir türde bir evren olsun? Herhangi bir evren ötesi faili varsaymanın en temel nedeni, kesinlikle, evrenin kendisinin kökenini açıklama ihtiyacıdır. Tanrı'nın varoluşunun en felsefi argümanları, sade

³ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 145.

bir müminin şu haykırışlarındaki bilgeliğinde vardır. “Tanrı var olmalıdır yoksa dünya nereden gelmiştir?”

“Neden bir şey yok değil de vardır?” sorusuna Tanrı'nın cevap temin ettiğini söylemek yanlıştır. Bede Rundle tarafından, bu başlık ile ilgi çekici bir kitapta gösterildiği gibi, bu soru yanlış kurgulanmıştır: “Yokluk” önermesi tutarlı bir mana veremez ve bu yüzden neden yanlış olduğunu sormaya da gerek yoktur. Bir kez daha söylemek gerekirse, açıklamaya gerektiren, evrenin varlığı değil; fakat varlığa gelişidir.

Filozoflar ve bilim adamları, evrenin ezelden beri var olduğunu mutlu bir şekilde kabul ettikleri bir zamanda, evrenin kökeninin nede-nini aramak için herhangi bir soru sormaya gerek duymuyorlardı; sadece evrenin mahiyetinin açıklamasını merak ediyorlardı. Ancak evrenin, geçmişte ölçülemeyecek uzak bir zaman noktasında başladığı öne sürüldüğünde, kişinin omuzlarını silkmesi ve herhangi bir açıklama yapmaktan kaçınmak istemesi sadece inatçılıktır. Sıradan bir varoluş ile ilgili olarak bizler, bu şeyin nasıl var olduğunun hiçbir gerekçesi yoktur, şeklindeki sorumsuz ifadeyi hoş göremeyiz ve bu soruda olduğu gibi ele aldığımız şey, yani evren her yere yayılıyorsa bu ilkeyi terk etmek akıllıca değildir. Eğer (evrenin) sadece akıllı bir yaratıcısı olduğu düşünülebilirse, O (Tanrı), problemin çözümü için kesinlikle daha ikna edici olacaktır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın ya da O'nun varlığına dair delilleri çürütmenin zorluğuna karşı benim cevabım, agnostisizmdir: Yani agnostisizm, ikisini de bilemeyeceğimizi söylemektir. Çoğu zaman, hem teist, hem de ateist filozoflar, argümanlar sunmak yerine, avantajlı konumu ele geçirme denebilecek bir strateji benimsiyorlar yani, ispat etme yükünü rakibe yükleme stratejisi. Ama en avantajlı görüş, agnostisizmdir. Bilgi iddiası, kanıtlanması gereken bir iddiadır; cehaletin ise sadece itiraf edilmesi gerekir. Dahası, Tanrı'nın var olduğunu bilme iddiası veya Tanrı'nın var olmadığını bilme iddiası, mutlak bir bağlılık gerektiren bir fikirdir. Şüpheliğin ifade edilmesi ise, böyle bir bağlılık gerektirmez.

Dawkins, agnostisizmi hakir görür ve ateizmi tercih eder. Dawkins, Tanrı'nın varlığını çürütecek bir argümanı olduğuna inanır. Ona göre

tasarımcı bir Tanrı, evrendeki karmaşıklığı açıklamak için ileri sürülemez; çünkü herhangi bir şey tasarlama yeteneğine sahip herhangi bir Tanrı, kendi ölçüsünde bir açıklama gerektirecek kadar karmaşık olmaz. ⁴ Dawkins bu argümana, Fred Hoyle'a duyduğu saygıyı göstermek için, "Sonsuz Boeing 747 argümanı" adını verir. Fred Hoyle şöyle demişti: Hayatın dünyada kaynaklanmış olma ihtimali, bir araba hurdalığını önüne katan kasırganın, bu süpürmeyle parçaları birleştirerek bir Boeing 747 ortaya çıkarma şansından daha yüksek değildir.

Geleneksel bir teist, Dawkins'in argümanında, Tanrı kavramını iki şekilde yanlış yorumladığını söyleyecektir. Her şeyden önce, Tanrı, seri harekete geçirici/harekete geçirilenlerin dışında olduğu için karmaşıklık/basitlik zincirinin çok ötesindedir. Bu meseleyle ilgili olarak O, ne bir protein kadar karmaşıktır; ne de bu madde için var olan temel parçacık kadar basittir. O, maddi nesnelere gibi ne basitliğe ne de karmaşıklığa sahiptir. İkincisi O, her biri evrenin bir önceki durumu açısından açıklama gerektiren bir zamansal kontenjanlar dizisinden biri de değildir: Değişmeyen ve sonsuz olan Tanrı, zamansal dizinin dışındadır. Burada açıklama gerektiren şey, düzenli karmaşıklığın kaynağının ne olduğudur? Fakat Tanrı'nın bir kaynağı yoktur ve O ne karmaşıktır; ne de düzenlidir.

Karmaşık olanın, daha karmaşık olan tarafından tasarlanması ilkesi, metafiziksel bir ilkedir; çünkü bu ilkenin, bilim dünyasının içinde olduğu kadar dışında da uygulanması tasarlanmıştır. Ben de bir metafizikçi olarak, metafizik prensiplerin kullanımına itiraz etmiyorum. Ama bu metafiziksel ilke geçerli midir? Yeryüzünde bile, yarattığı eserden daha karmaşık olan bir tasarımcının olması gerektiği doğru mudur? Bir insanın, insan beynindeki hücrelerden daha fazla bayt içeren bir bilgisayar tasarlaması, metafiziksel olarak imkânsız mıdır? Buna uygunsuz bir karşılaştırma olduğu için itiraz edilebilir; ancak bu, bu seviyede bile karmaşıklık kavramının basit bir kavram olmadığını ve çeşitli türde karmaşıklıkların olduğunu göstermektedir.

Özellikle tasarım, öncesinde fikir olan bir amaç olduğuna göre, karmaşıklık kavramının düşünceye nasıl uygulandığını ele almamız

⁴ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 109.

gerekir. Bir düşünce ya da fikir, yazılı bir tasarımda ya da taslakta sahip olduğu ifadeyle aynı karmaşıklığa sahip değildir. Bir düşünce, bu düşünceyi ifade eden cümlelerin aksine uzamsal veya zamansal parçalardan meydana gelmez. Düşünce yeknesak bir bütündür ve tıpkı birbirini izleyen kelimelerden oluşan bir cümle gibi, birbirini izleyen parçalardan oluşmaz. Bu yüzden şu içinde bulunduğumuz dünyamızda bile, Dawkins'in prensibinden şüphe etmek için bir sebep vardır.

Ancak, Dawkins bu soruyu sadece metafizik düzeyde ele almaz. Başka yerlerde de, Tanrı'nın varlığının, tıpkı diğerleri gibi bilimsel bir hipotez olduğunu iddia eder. O, doğaüstü akıllı bir yaratıcısı olan bir evrenin, olmayandan çok farklı bir evren olduğunu söyler. O, bu farklılığın pratikte test edilmesinin kolay olmadığını; ancak Tanrı'nın var olup olmadığını bir gün cevabını bulabileceğimiz bilimsel bir soru olduğunu ve bu anlamda olasılıklar hakkında bir şeyler söyleyeceğimizi düşünmektedir.⁵

O, karşıt kesinlikler arasında bir olasılık yelpazesi kurar.

-Bir Tanrı'nın var olduğunu biliyorum.

-Bilmiyorum ama kuvvetli bir şekilde inanıyorum.

-Emin değilim ama inanmaya eğilimliyim.

-Bence Tanrı'nın varlığı ve yokluğu eşit derecede muhtemeldir.

-Emin değilim ama şüpheli olmaya eğilimliyim.

-Bence Tanrı'nın varlığı, neredeyse imkânsızdır.

-Tanrı'nın olmadığını biliyorum.

Dawkins, kendini bilfiil bir ateist olarak, kategori 6'ya yerleştirir. Eğer agnostik, tanım itibariyle, bir Tanrı'nın olup olmadığını bilmeyen biri ise o zaman Dawkins agnostik olarak tanımlanabilir.

İlginçtir, Aquinas da imanı ele alış biçiminde⁶ tam olarak aynı yelpazeyi kurgular. O, bizim (1) bilgi (2) kanı (3) tahmin (4) şüphe olarak tercüme edebileceğimiz şeylere; (1) bilim (2) fikir (3) şüphe (4) belirsizlik der.

⁵ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 48.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II-IIae, 2,1. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş - Ç.N.)

Aquinas ve Dawkins tarafından konulan ölçüler, bir önermeye farklı bağlanma derecelerini sınıflandırmanın ilginç bir yoludur; ancak epistemik durumların toplam sınıflandırmasını sağlamak için yetersizdirler. Zihnin durumları, bir değil üç ekseninde ayrılmalıdır: Bağlanma derecesi, gerçeklere uygunluk, doğrulama türü. Bu durumda bilgiyi kesinlikten ayıran, bağlılık derecesi değil, bilginin sadece hakikat olması; kesinliğin ise, yanılı olabilmesidir. Yine, kesinlikten söz ederken, birinci, ikinci ve üçüncü kişiyi ayırt etmeliyiz. Şu cümleleri karşılaştıralım: “Ben P’den eminim ama P yanlıştır.”, “Sen P’den eminsin ama P yanlıştır”, “P’nin varlığı kesindir ama P yanlıştır.”

Burada sadece bağlanma ve gerçekliği değil, doğrulamayı da dikkate almalıyız. John Locke, bir önermenin inanılabilirliğinin, önermenin dayandığı kanıtın sağladığı doğrulama ile sınırlı olduğunu söyler.

“Öyle görünüyor ki bu ölçünün ötesine gidenler, hakikati sevdiklerinden değil veya hakikatin hatırı için değil başka bir amaç için hakikati kabul ederler.”⁷

John Henry Newman buna itiraz etti ve bilginin kanıtlara dayanmasına gerek olmadığını gösterdi. Bir şeyden haklı bir şekilde emin olabiliriz ve bunun için hiçbir kanıt da olmayabilir; çünkü o şey, ona kanıt olarak sunulabilecek her şeyden daha kesindir.

Doğumumuz hakkında hiçbir hafızaya sahip olmasak da, anne bamız olmadığı fikrine; geleceğe dair hiçbir tecrübemiz olmamasına rağmen hayatımızın hep devam edeceği fikrine; hiç denememiş olsak da, yemeksiz yaşayabileceğimiz fikrine; bir dünya dolusu insanının bizden önce yaşamadığı fikrine; ya da dünyanın hiçbir tarihi olmadığı fikrine alaylı bir şekilde güleriz.⁸

Wittgenstein, Newman’ı takip ederek, kesin olduğunu belirttiğimiz birtakım önermelerin olduğunu, fakat bizim bu kesinliğimizin kanıtlara dayanmadığını ve herhangi bir araştırmanın sonucu da olmadığını söyledi. Buna verdiği örnekler: “Yeryüzü uzun yıllardan beri var.”, “Kediler ağaçta yetişmiyor.”, “İnsanın ataları var.”. O, bu türden önermeleri bildi-

⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Essay 4, xvi. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş - Ç.N.)

⁸ John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, s. 117. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş - Ç.N.)

ğimizi söylemek istemiyordu; ama onların dünya tasvirimize uygun olduklarını söyledi. Onlar, bizim soruşturma ve kanıt toplama yöntemlerimizin sonucu değil; ancak bunun bir öncülü olarak temel bir role sahiptiler.⁹

Birçok eserinde, Alvin Plantinga, Tanrı inancının şu şekilde temel bir inanç olarak kabul edilebileceğini ileri sürmüştür: Bir kişi, Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir kanıt ya da bulguya sahip olmadan, Tanrı'ya inanmada epistemik bir haklılık içinde olabilir. Bertrand Russell'a, öldüğünde Tanrı'ya niçin inanmadığı sorulduğunda O: "Yeterince delil olmadığı için Tanrım, yeterince delil olmadığı için." cevabını verirdim demiştir. Newman, Wittgenstgein ve Plantinga haklıysa, Russell'ın cevabının geçerliliği yoktur. Plantinga, Tanrı inancının, tıpkı diğer insanların bir zihne sahip olduklarına dair inancımız gibi, kişinin zihinsel yapısının temel bir parçası olduğunu düşünür. Şahsen ben, Tanrı'nın varlığına dair inancın, diğer insanların varoluşuyla karşılaştırılabilir temel bir rol üstlenebileceğini kabul etmiyorum; ama neden böyle olduğunu düşünmektense, Tanrı'nın varlığına dair uzun süredir var olan basit bir inanç ile mevcut dini iman arasında bir ayırım yapmak istiyorum.

İman, anladığım kadarıyla, kutsal bir metnin veya bir dini cemaatin şahadetinin kabul edilmesidir. İkisi aslında birbiriyle uyumludur; çünkü eğer kutsal metinler pratik hayatta rehber olarak alınırsa, onların otoriteleri, işleri bu metinleri yorumlamak olan din görevlilerinin otoritesinden ayrı tutulamaz. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, örneğin, tek bir kitap olarak "Kitab-ı Mukaddes" kavramı tarih boyunca dinin temel ilkelerini tesis eden çeşitli otoritelere dayanır. Kitab-ı Mukaddes'in bölümleri her biri ne kadar etkili olursa olsunlar, onları diğer bölümlerin tamamını veya bir kısmını içeren tek bir vahyin parçaları olarak görmek, dinin temel akidelerini tanımlayan dini otoriteyi zımnen kabul etmektir. Bir kimse Yunan düşüncesinin bir özeti olarak Homeros, Hesiodos, Aeschylus, Sophocles, Euripides, Herodot ve Thucydides'in eserlerini bir araya getirebilir. Böylesi bir seçki, tıpkı İncil gibi ortak bir kültürel geleneği paylaşır ve birbiriyle uyum içinde bulunur. Ama biz

⁹ L Wittgenstein, *On Certainty*, kitabın muhtelif yerlerinde. (Yazar yer, tarih ve sayfa no belirtmemiş - Ç.N.)

onu, diğer tüm kitaplardan farklı bir şekilde muamele ettiğimiz tek bir kitap olarak ele almayız; çünkü hiçbir zaman böyle bir koleksiyonu kutsayacak eski Yunan'a ait bir hahamlık ya da piskoposluk olmadı.

Neredeyse tüm dini geleneklerde imanın ortak özelliği, onun değiştirilemez olmasıdır. Geçici bir süreliğe sahip olunan bir iman, gerçek bir iman değildir. O bilgi ile eşit derecede görülür. Bazı geleneklerde imanın değiştirilemezliği, imanın terk edilmesi demek olan dinden dönme için, ölüm cezasının verilmesi ile pekiştirilmiştir.

Dini iman açıklamalarını yaparken başvurduğum Aquinas, imanın, kendisinin yaptığı, Dawkins'in de daha sonra yaptığı, zihinsel durumlar kategorizasyonuna uymayacağını söyler. "İnanç durumu sorunun bir tarafına kuvvetli bir bağlılık gerektirir. Bu bağlılıkta inanç sahibi biri, bilgi sahibi veya anlayışı olan biriyle aynı konumdadır ve yine de onun iddiası açık ve net bir görüşle doğrulanmaz; bu yüzden mümin, kuşku-ları, tahminleri olan veya ikna edilmiş birine benzer."

Öyleyse iman, (kişinin inanma objesi karşısında) değiştirilemez olması yönüyle bilgiye benzer, fakat yeterli kanıt olmadığında bilgi terk edilirken imana bağlılık devam eder. Bu görüş Newman tarafından çok güzel bir şekilde gösterilmiştir. O, imanın kabul koşullarının yani bir vahyin var olduğuna dair kanıtlar, Kitabı Mukaddes'in bölümlerinin ve bu kitabı anlatanların ilahi otoritesine dair kanıtların bilgi olmadığını, bir varsayım meselesi olduğunu söylüyor. "İman olasılıkla başlar, yine de, buyurucu ifadelerle biter. İman, bir muhbirin şüpheli bilgi verebileceğini kabul eder; ama yine de verdiği bilginin şüphe götürmez olduğunu düşünür."

Aslında Dawkins'in kitabının ana hedefi, teistik inançtan ziyade dini imandır. "Gerçekten tehlikeli olan şey, çocuklara imanın bizatihi bir erdem olduğunu öğretmektir. İman kesin olarak bir kötülüktür; çünkü doğrulama gerektirmez ve hiçbir delili kabul etmez. İntihar bombacıları, yapmaları gereken ne ise onu yapıyorlar; çünkü dini okullarında onlara öğretilenlere gerçekten inanıyorlar: Tanrı'ya karşı bu ödev, diğer tüm öncelikleri aşılıyor ve O'nun hizmetindeki şehitlik Cennet bahçelerinde ödüllendirilecektir."¹⁰

¹⁰ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 308.

İmanın doğrulama gerektirmediğini söylemeye gerek yoktur: Birçok dindar insan, sadece Tanrı'ya olan inançlarını değil, fakat kendi belirli itikatları için de deliller sunar. Doğrusu şu ki, sundukları delillerin, değiştirilemez bir imani bağlılığı haklı çıkaracak şekilde, bir güveneye sahip olduğunu söyleyemeyiz.

Doğrusu imanın delil kabul etmediği doğrudur; yani müminler, hem eleştirilere cevap vermeye isteksizdir; hem de hiçbir delil, gerçek bir mümini imanından vazgeçirmez ve gerçek bir mümin, herhangi bir delili duymadan önce imanından vazgeçmeme hususunda kararlıdır.

Birkaç yıl önce Dawkins'in şikâyet ettiği konuda benzer bir görüş bildirdim. "İmanın teologların iddia ettiği şekliyle bir erdem olmadığı, bir takım şartlar yerine getirilemediği sürece, bir ahlaki kusur olduğunu yazdım. Bu şartlardan biri, Tanrı'nın varlığının imanın dışında, rasyonel olarak doğrulanmasıdır. İkincisi, ilahi vahyi teşkil ettiği düşünülen tarihsel olaylar, bağımsız olarak tarihsel bir gerçeklik olarak gösterilmesi gerekmektedir."¹¹

Birbiriyle çatışan bir çok vahyin olduğunun iddiası, imanın rasyonalitesi için özel bir güçlük teşkil eder. Kesin olarak bildiğimiz bir şey şudur: Eğer herhangi bir kutsal metin, sözlük anlamı itibarıyla doğruysa, bu durumda onların çoğu sözlük itibari ile yanlıştır. Elbette, çelişen vahiyler arasındaki uyumsuzluk, bütün diğerleri yanlış iken, bunlardan sadece birinin doğru olduğu şeklindeki bir mantıki olasılığı akla getirir. Bu evrende yaşarken milyarda bir ihtimalin gerçekleştiğini düşünen birinin, böylesi bir mantıki ihtimali reddetmesinin imkânı yoktur. Bence, herhangi bir dini vahiyde hakikat payı varsa, bu vahiy, sözlük anlamları itibarıyla tezat teşkil etmeyecek şekilde ifade edilen temel bir hakikatin mecaz ifadesidir.

Bu bakımdan din, bilimden ziyade şiire benzer. Dinî dilin sözlük anlamıyla kullanılmadığını söylemek ve farklı dinsel inanışların birbiriyle çelişmediğini söylemek, tüm dinlerin eşit değerde olduğunu söylemek değildir. Shakespeare'in ve William McGonagall'ın ifade biçimleri, her durumda şiirseldir. Bu, her birinin yazılarında insan doğası ile

¹¹ Anthony Kenny, *What is Faith? Essays In The Philosophy Of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 57.

ilgili eşit derecede doğru bilgi sunduğu anlamına gelmez. Ancak, teolojik dilin sözlük anlamı ile kullanılamayacağı gerçeği, dinde hoşgörü için bir neden sağlar. Yani teolojik önermeler, ampirik önermelerde olduğu gibi, birbirleriyle taban tabana bir çelişki içinde değildirler. Bu nedenle, farklı teolojiler ve farklı dinler arasında, bir dini grubun üyelerinin diğer dini grubun üyeleri tarafından öldürülmesini ve onlara zulmünü haklı çıkaracak taban tabana bir zıtlık yoktur.

Dawkins'in kitabı, Tanrı'ya inananların Tanrı'ya inanmakla makul bir şey yapmadıklarını iddia etmektedir. Ben buna katılmıyorum. Bence, Bir Tanrı olduğunu bildiğini iddia edenler, hâlâ savunduğum gibi, haklı olmayan bir iddiada bulunuyorlar; ama aynı zamanda Tanrı'nın olmadığını bildiğini iddia edenler, haklı bir iddiada bulunmuyorlar. Ancak, kesinlikten yoksun Tanrı inancı, aynı itiraza açık değildir. Bir inanç, yanlış olsa da makul olabilir. Eğer iki onkolog, size tümörün iyi huylu olduğunu söylerse, o zaman iyi olduğuna dair inancınız, ne yazık ki yanlış olsa bile makul bir inançtır. Bence pek çok kültürdeki pek çok insan örneğinde olduğu gibi, dini inanç, yanlış olsa bile, makul olabilir. (Öyleyse, geçici, dogmatik olmayan ateizm de olabilir). Tanrı'ya inanmak, ancak tüm insanlar için geçerli olan düşüncelere dayanıyorsa makul olur: Tanrı'ya olan imanı kendisine veya ait olduğu gruba özel bir mesaj olarak ortaya konuluyorsa, o makul değildir.

Tanrı'ya inancın makul olabileceğini düşündüğüm için bence Dawkins'in, çocukların dindar bir şekilde yetiştirilmesine itiraz etmesi yanlıştır. Çocukların eğitimi hikâye ve ayin olmaksızın imkânsızdır ve büyümek hangi fikri göz ardı edip hangi fikri savunmamız gerektiğini bilme meselesidir. Acaba Dawkins, çocuklara Noel Baba hakkında bir şeyler anlatmamıza itiraz eder miydi? Bu, bağnaz Noel Babacıların olduğu bir yetişkin toplumuna yol açmaz. Birçok entelektüel Hıristiyan, olgunlaştıkça, Noel hikâyesinin bazı yerlerini kabul etmez: Halkın nezdinde itibarı olan bazı rahiplerin, İsa'nın Beytullahim'de doğduğuna inanmadığını biliyorum. Bununla birlikte, dini hikâyelere inanmamak, zorunlu olarak onları reddetmek anlamına gelmez: Daha önce de belirttiğim gibi bu, bir kişinin zihninin tarih bölümünden şiir bölümüne geçmesi anlamına gelir. Yanlış bir önermeye değiştirilemez bir bağlılık şeklinde duyulan imanın makul olmadığı hususunda, Dawkins'le hem-

fikirim. Fakat inananların, siyasi bir partiye veya sosyal bir topluluğa gösterdikleri bağlılık oranında bir kiliseye, sinagoga veya camiye belli bir derecede bağlılık göstermelerinde mantıksız bir taraf göremiyorum.

Burada itiraz edebileceğimiz şey, imanın derecesi değil aksine imanın dini nesnesidir. Nazizm, Faşizm ve Komünizm'in tarihi, geçen yüzyılda bunu çok açık bir şekilde ortaya koydu. Her fanatizm, dinî fanatizm değildir ve Dawkins'in Hitler'in gizli bir Katolik olduğunu göstermeye çalışmasını ikna edici bulmam.

Dindar insanların, dindar olmayan insanlardan daha iyi veya daha kötü olup olmadığı sorusuna bir arkadaşım bilgece bir cevap verdi. O, "Din, iyi insanları daha iyi ve kötü insanları daha da kötüleştirir." dedi.

Yukarıda (bu meseleyi) tartışırken, din dilinin mecazi olarak ele alınması gerektiğini ileri sürerken, mecazi önermelerin arasındaki zıtlığın, bağnazların inancı arasındaki zıtlık gibi olmadığını söyledim. Fakat elbette, dini dilin büyük kısmı, emir kipindedir ve önermeler birbiriyle çelişmiyor olsa bile, emirler kesinlikle çelişebilir. Bu durumda kişinin, tam anlamıyla yanlış olduğuna inandığı bir dini konumdan doğan emirlerle nasıl başa çıkması gerektiği ile ilgili bir sorun ortaya çıkar. Bu sadece felsefi değil; Pratik ve politik bir sorundur.

Dawkins gibi ben de, devletin dini inançlara özel bir ilgi göstermediğine inanıyorum. Dindar vicdanî retçiler, ahlakî gerekçelerle savaşa karşı çıkan ateist muhaliflerle eşit şartlarda muamele görmelidir: Genel pasifizmin, nitelikli pasifizme karşı hiçbir önceliği yoktur. Hayır kurumu olarak vergi muafiyeti elde etmek isteyen dinî kurumlar, kamu yararına çalıştıklarını yani o dine mensup olmayan diğer insanlar tarafından da faydalı diye takdir edilecek işler yaptıklarını ispatlamak zorundadırlar.

Öte yandan insanların kalbine, içinde yaşadıkları devletin neyin doğru neyin yanlış olduğu hususunda, en üst düzey karar verici olmadığı fikrini aşılmasıdır. Tam anlamıyla en yetkin totaliter hükümetten bile daha yüce bir otorite var. İnsanların, kendilerini yönetenlerin üstünde ahlaki bir otoritenin olmadığını düşündüğü bir dünya, insanların yöneticilerinin sadece Tanrı'ya hesap verebilir olduğunu düşündüğü bir dünyadan daha iyi değildir.

Tabi ki bu ikisinden de daha kötü bir dünya olabilir: Bu da insanların yöneticilerinin barış ve savaş gibi konularda, Tanrı'dan özel bir mesaj aldıklarına inandıkları bir dünyadır.

Oxford

Kaynakça

- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş, Ç.N.)
- Dawkins, Richard, *God Delusion*, Bantam, 2006.
- Hill, Daniel J. – Rauser, Randal D., *Christian Philosophy A–Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Kenny, Anthony, *The Five Ways*, Routledge, 1969.
- Kenny, Anthony, *What I Believe*, Continuum, London, 2006.
- Kenny, Anthony, *What is Faith? Essays In The Philosophy Of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Essay 4, xvi. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş, Ç.N.)
- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty* (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş, Ç.N.)