



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

“TANRI VARDIR” İFADESİNİN MANTIKÎ STATÜSÜ

Yrd.Doç.Dr. Temel Yeşilyurt*

İman, inanan süje ile inanılan obje arasındaki duygusal, tarihsel ah-lâkî ve bilişsel ilişkiyi de ifade eder. Elbette ki iman, deneysel metotlarla test edilip doğrulanabilir bir muhtevaya sahip değildir. Ancak o bilgiye dayalı bir tasdik olarak bilişsel öğeleri barındırmaktadır ve kognitif bir muhtevaya sahiptir. Her şeyden önce süjenin obje konusundaki bilgisi, objenin süje için açık hale gelmesi ve obje etrafındaki rasyonel kuşkuların giderilebilmesi açısından önemlidir. Bu nedenle iman kadar inkar da bilinçsiz, rastgele bir davranış olmayıp, bilinçli ve iradî bir davranış modelidir. İman, insan için nihai bir ilgi, merkezî bir eylem ve bütün insan kişiliğini etkileyen bir tavır takınıştır.¹ Ancak bu imanın yalnızca bir nihai ilgi ve bir merkezî eylem olduğu anlamına gelmemektedir.

İman eyleminin konusunu teşkil eden obje, şu veya bu şekilde işaret edebileceğimiz, gösterebileceğimiz, tanımlayabileceğimiz, nitelikler atfedebileceğimiz diğer varlıklar arasında bir varlık değil aksine hemen, şimdi ve burada bulunmayan, ötelede olan aşkın bir varlıktır. Bu nedenle inanılan objenin “nasıl bir varlık” olduğu sorusu teolojinin başta gelen sorunları arasında yer almaktadır.² Tanrı nasıl bir varlıktır? Böylesine aşkın bir varlığın evrenle, özellikle de insanla ilişkisi nedir? Tanrı hakkındaki bilgimiz nasıl bir bilgidir veya bu bilgimiz ne gibi objektif kriterlere sahiptir? Dahası da Tanrıyı nasıl bilebiliriz? Bu sorular belki “Tanrı hakkında”ki bir araştırma için hayati önem arz edebilir, belki de her biri daha geniş araştırmaların kapsamı içinde ele alınabilirler. Ancak biz daha spesifik olarak “Tanrı’da varlığın zorunluluğu” konusu üzerinde durmak istiyoruz.

* Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, Harper Row Publishers, New York, 1965, s.1-9.

² İcî, Aduddin Ahmed Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif fi İlmî'l-Kelâm*, Beyruz, tsz, s.7; Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Tah: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, I/173.

Tanrı hakkında konuşmanın imkanı ve anlamlılığı konusunda katı empirik doğrulama kurallarını benimseyip, anlamlılığı, doğrulanabilirliğe indirgeyen Mantıkçı pozitivist tavır takınım³ bir yana bırakılırsa, inanan bir teist için tanrı vardır ve tanrı hakkında anlamlı bir şekilde konuşmak birtakım sorunlar barındırır da, mümkündür. Tanrıya inanan birinin, tanrı hakkında söylediği her ifadenin doğruluğu ve yanlışlığı sonunda, böyle bir varlığın var olup olmadığı problemine dönecektir. Bizim buradaki hedefimiz ne Tanrının var oluşunu ispat etmek ve ne de bu amaçla düşünce tarihinde tartışılan delillerin yeni bir tartışmasını gündeme getirmektir. Günümüze değin pek çok düşünür sahip oldukları dinsel inançların kabul edilebilirlik değerine sahip oluşu, bir şekilde (aklî veya naklî) doğrulanabilirliği, anlamlı oluşu ve delille desteklenebileceği ve bunların da ötesinde bu iddialarının doğruluk ve yanlışlıklarının entelektüel düzeyde tartışılabileceği iddiasında bulunmaktadır.⁴ Ancak bu tartışmaların çoğu Tanrının varlığına ilişkin delillerle ilgilidir. Ve hiçbirisi “Tanrı vardır” ifadesinin analitik ve sentetik tahliliyle, yani bir başka deyişle mantikî statüsü ile ilgilenmemektedir.

Acaba “Tanrı vardır” cümlesi nasıl bir cümledir? Günlük konuşma dilindeki cümlelerdeki yüklem-özne ilişkisinin “tanrı vardır” ifadesi için de geçerli oluşu ileri sürülebilir mi? Eğer Kindî'nin⁵ belirttiği gibi, varlık hakkındaki bilgimiz “mıdır”(hel) , “nedir”(mâ) , “hangisidir” (eyyu) ve “niçin” (limâ) şeklindeki dört terimden oluşmakta ise, bu durumda “Tanrı vardır” ifadesindeki “varlık” için de, bu dört terimi anlamlı ve tutarlı bir şekilde uygulayabilir miyiz? “Mıdır” sorusu, varlığın mahiyetini sorgular iken, her mahiyetin bir cinsi oluşu nedeniyle “nedir” sorusu da bu cinsi soruşturur. “Hangisi” sorusu varlığın faslını oluşturur. “Nedir ve hangisidir” soruları ise ikisi birlikte mahiyetin türünü soruştururlar. “Niçin” sorusu ise onun tamamlayıcı sebebini (gayesini) araştırmaktadır. Bu durumda tanrının mahiyeti ne dereceye kadar soruşturulabilecektir veya Tanrının varlığı için, ne gibi bir sebep veya gaye ileri sürülebilecektir. Yoksa McPherson'un be-

³ Bkz. Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, England, 1990, s.9; Aydın, Mehmet, “Allah'ın Varlığının Aklılığı” *İslamî Araştırmalar*, Sayı:2, Ekim 1986, s.13.

⁴ Davies, Brian, *Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1993, s.1.

⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, s.2.

nimsediği gibi⁶ çözüm “Tanrının Varlığının ifade edilemezler ve anlatılmazlar” kategorisi içinde ele alınmasında mı bulunacaktır?

“Tanrı vardır” önermesi başlıca iki terimden oluşmaktadır: Tanrı ve varlık. Bu iki terim arasında herhangi bir şekilde bir ilişki varsayılmakta ve bu ilişkiden de sonuca gidilmektedir. Tanrı kavramının tahlilinden onun varlığının zorunlu oluşuna ulaşılabilir mi? Tanrı düşünülebilen en mükemmel varlık olduğuna göre, Tanrı zorunlu olarak vardır. Dolayısıyla burada anahtar terim varlık değil, zorunlu varlıktır⁷, yani İslam teologlarının ifade-siyle Vâcibu'l-Vücûd'tur. Bu durumda, “Tanrı vardır” önermesi zorunlu bir gerçeklik olarak ortaya konulmakta ve doğruluğu apaçık olarak kabul edilmektedir. Çünkü zorunlu varlık, mahiyeti var olmak olan varlık olmaktadır.⁸

Tanrı'nın varlığından veya Tanrı kavramının tahlilinden Tanrının varlığına ulaşmak isteyen delil (ontolojik delil), “varlığın apaçıklığı” ilkesinden hareket etmektedir. İslam düşüncesinde de varlık, mutlak anlamda varlık olarak koşulsuzdur. Bu nedenle varlık, varlık tabirinden başka bir şeyle açıklanamaz. Ancak onun tasavvuru ruhta doğrudan doğruya yer alır. Varlık fikri ruhta ilk var olan bir kavramdır. Bu kavram kendisinden daha iyi bilinen şeyler yardımıyla meydana gelmiş değildir; aksine o kendiliğinden bilinen ilk kavramdır.⁹ Bu durumda varlık bütün kavramların ilki oluşu nedeniyle, onu açıklayacak kendisinden daha iyi bilinen bir kavram yoktur, yani daha açık bir anlatımla “varlık” kavramı apaçık bir kavramdır.

Bu durumda “x vardır” şeklindeki ifadelerimizin mantıksal açıdan statüsü ne olacaktır? Bu tarz bir anlatım bir zorunluluk mu ifade etmektedir yoksa imkan mı bildirmektedir? Şu bir gerçek ki Tanrı ve diğer varlıklar arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Çünkü bu ikisinde varlık aynı statüye sahip olmayacaktır. Çünkü Tanrı hariç, mümkün hiçbir varlığın yokluğunu düşünmek mantıksal açıdan bir çıkmaza götürmeyecektir. Hatta Calvin Schrag bu durumu “mantıksal doğruluğun” bir göstergesi olarak

⁶ McPherson, Thomas, *“Religion As The Inexpressible”*, *New Essays In Philosophical Theology*. Edited by Antony Flew and Alasdair McIntyre, New York, 1964, s.132-140.

⁷ Davies, a.g.e, s.56.

⁸ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İstanbul, 1994, s.30.

⁹ Taftazâni, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsüd*, I/297; Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahredden Râzî Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varlık*, Ankara, 1985, s.16-19.

görmektedir.¹⁰ Başka bir anlatımla “varlık” o varlıklarda tanımlayıcı bir unsur olmamaktadır. Halbuki bir teist için Tanrının varolmayışını düşünmek bir çelişkidir.

“Tanrı vardır” şeklindeki bir önermenin öznesi ile yüklemi arasında iki çeşit ilişki düşünülebilir. Ya yüklem özneye dahil olmakta veya da öznenin dışında kalmaktadır. Örneğin Bertrand Russel “varlık” sözcüğünü tahlilinde varlığın gramer açısından bir yüklem oluşunu göstermesine rağmen farklı işlevleri yerine getirdiği görüşündedir.¹¹ “İnekler vardır” önermesi “Öyle bir x vardır ki x’in inek oluşu doğrudur” anlamına gelmektedir. Şu açıktır ki “inekler vardır” demek “inekler” kavramına herhangi bir nitelik eklemekte ancak yalnızca dünyada “inek” adının uygulanabileceği bazı varlıklar oluşunu göstermektedir. Eğer söz konusu varlık Tanrı ise ve “Tanrı vardır” önermesi analitik bir ifade olarak ele alınırsa, böylesine bir önermede varlık Tanrının zatına bir şey ekleyen bir önerme değildir. Yani “Tanrı” kavramı ile “varlık” arasında zorunlu bir ilişki düşünülmemektedir. Buradan hareketle, İ.H.Crombie varlığa ilişkin bütün yargılarımızı mümkün olarak değerlendirirken, J.J Smart ise, mantıkî açıdan zorunlu olan hükümlerin zorunluluğu kavramlar arası ilişkilere dayandığı için hiçbir yargının zorunlu olamayacağı görüşündedir.¹² Zaten yüklem olan “Varlık” ile “özne” arasındaki ilişki bazı düşünürlerce bir çeşit varlık olarak görülmüş ve bir felsefe problemi olmaktan daha çok bir mantık sorunu olarak tartışılmıştır.¹³

Bu nedenle biz çalışmamızın bundan sonraki kısmını “İlahî Zorunluluk” doktrini üzerinde odaklaştırmak istiyoruz. Tanrının varlığına ilişkin ortaya konulan klasik delillerin çoğunda, -örneğin Hudûs ve İmkân delilleri gibi- mümkün varlıklardan hareket edilerek sonuçta varlığı zorunlu bir varlı-

¹⁰ Schrag, Calvin O., “*Ontology and The Possibility of Religious Knowledge*”, *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*. Edited R.E. Santoni, Bloomington, London, 1968, s.202.

¹¹ Bkz. Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc, New Jersey, 1983, s.19.

¹² Smart, J.J., “*The Existence of God*”, *New Essays In Philosophical Theology*. Edited by Antony Flew and Alasdair McINTyre, The Macmillian Company, New York, 1970, s.37-38; Crombie, I.H., “*Theology and Falsification*”, *New Essays In Philosophical Theology*. Edited by Antony Flew and Alasdair McINTyre, The Macmillian Company, New York, 1970, s.110-114.

¹³ Dinâni, Ghulâmhusayn İbrâhim, “*The Names and Attributes of God in the View of Sadr al-Muta'allihîn on the Basis of the Univocality of Existence*”, Translated by Muhammed Legenhausen, *Message of Thaqaalayn*. Vol:3, Nu:3, Autumn, 1997, s.123.

ğa, bir başka deyişle Vacibu'l-Vücûd'a ulaşılmaktadır.¹⁴ Bu nedenle Tanrı'nın varlığının en güçlü anlamında yalnızca fiziksel ve varsayımsal olarak değil aksine mantıksal, metafiziksel ve mutlak olarak da zorunlu oluşunun ortaya konulabilmesi teolojik açıdan son derece önemlidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi pek çok düşünür, şeylerin bir türü veya belli bir türünün var oluşu önermesinin basitçe zorunlu bir gerçeklik olabilecek bir hakka sahip olmadığına inanmaktadırlar. Zira onlar zorunluluğu analitik önermelere (yüklemi öznesine dahil olan önermeler) hasretmektedirler. Ancak bizzat analitik kavramı tahlil edilmesinin zorluğuyla ün salmıştır.

Ancak burada şunu belirtmekte yarar var ki bütün zorunlu gerçekliklerin analitik olması gerektiği şeklindeki görüşü kabullenmek için hiçbir neden yoktur. Hatta denilebilir ki geçmişte yapılan felsefî tartışmalar bize, "Zorunluluk"un "analitiklik" ile tanımlanmasından kuşku duymak için yeterli gerekçe de sağlamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi her şeyden önce bizzat analitik kavramının anlaşılmasında birtakım güçlükler bulunmaktadır. İkinci olarak da, zorunlu olan ancak analitik olmayan bazı gerçekliklerin bulunup-bulunmadığı da tartışılabilir. "Zorunluluğun analitiklik ile tanımlanması" der Robert Merrihew Adams, "pekçok düşünür üzerinde etkili olmuştur; çünkü o zorunlu kavramının olası tek açıklamasını sağlıyor görünüyor. Gerçekte ise o, zorunlu kavramının hiçbir açıklamasını vermemektedir."¹⁵

Zorunlu olan bir gerçeklik, var oluşu özünden olan, yani daha açık söylemek gerekirse, mahiyeti zorunlu olarak var olmak olan ve olumsuzlanması çelişki imâ eden bir gerçekliktir.¹⁶ Yani bir başka anlatımla ne fiilen (reel olarak, hâricte) ne de zihinsel olarak olumsuzlanması düşünülmemeyen gerçekliktir. Örneğin bir mümin için "tanrı vardır" önermesi hem zihinsel olarak hem de fiilen olumsuzlanması mümkün olmayan mutlak

¹⁴ Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed, *Kitâbu't-Temhîd*, Tah: İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1993, s.41-45; Neseî, Ebû'l-Muîn, *Tabsıratu'l-Edille*, Tah: Claude Salame, Dımaşk, 1993, I/44/78; Neseî, Ebû'l-Berekât, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No:3085, Vr.11b. İcî, *el-Mevâkıf*, s.266.

¹⁵ Adams, Robert Merrihew, "*Divine Necessity*", *The Concept of God*, Edited by Thomas V. Morris, Oxford University Press, New York, 1987, s.42.

¹⁶ Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, Tah: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut, 1987, I/281; *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât*, Tah: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut, 1990, I/206vd.; Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Tah: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1987, s.304-304;

zorunlu bir önermedir. Şimdi biz olumsuzlanması çelişki ifade eden formel bir “p” önermesinin durumunu belirlemeye çalışalım. Kuşkusuz böyle bir önerme zorunlu bir önerme olabilir; ancak onun olumsuzlanmasının bir çelişki gerektireceği gerçeği bize ‘p’ nin zorunlu oluşuna inanmamız için yeterli bir gerekçe sağlamaz. Böyle bir çelişki doğru olmayabilir; yani o zorunlu olarak yanlış da olabilir. Ve böyle bir çelişkinin zorunlu olarak yanlış olduğunu söylediğimizde, kesinlikle bunun bir çelişki oluşundan daha fazla bir şey söylüyoruz. Bu “daha fazla” sözü kesinlikle bizim açıklanmasını istediğimiz bir şeydir ve o, bir zorunlu doğruluğun, olumsuz çelişki ima eden bir şey, şeklinde tanımlanmasıyla da açıklanamaz.

Olumsuzlanması bir çelişki gerektirmeyen ancak çelişkiyi ima eden bir zorunlu ‘q’ önermesinin doğruluğu üzerinde düşündüğümüzde bu gizli plan daha da yoğunlaşır. Semantik olarak anlaşılacak gerekirse, “bir çelişki ifade eder” galiba “ bir çelişki olmaksızın doğru olamaz” anlamına gelir. Ancak burada “olamaz” (can’t) bizim analiz ettiğimiz zorunluluk kavramını gerektirir. Bu nedenle, “bir çelişkiyi ima eder” kavramının kullanılması zorunluluğun tahlilinde semantik olarak anlaşılırsa, tahlili korkunç bir şekilde döngüsel hale gelir. O zaman düşününüz ki, biz imâ’nın sentaktik ve sırf formalistik bir açıklamasını veriyoruz. Bu yüzden biz ‘q’ olmayan bir çelişkiyi ima eder derken, kastettiğimiz şey, o, bir çelişkiyle belli bir formel ilişkiye girer demektir. Ortaya koyduğum bu ilişki, bize ‘q’ olmayanın doğru olamayacağı ve bu nedenle de ‘q’ nun zorunlu olarak doğru olduğuna inanmak için bir gerekçe sağlar.¹⁷ Ancak burada “zorunluluk” kelimesinin ne anlama geldiğini açıklamaz. Biz ‘q’ olmayanın doğru olmadığını yani onun zorunlu olarak yanlış olduğunu söylüyoruz. Bunu söylediğimizde, kesinlikle ‘q’ olmayanın bir çelişkiyle formel bir ilişki içinde oluşundan daha fazlasını söylüyoruz. Biz bununla ‘q’ olmayan hakkında başka bir şeyin doğru olabileceğini kastediyoruz. Çünkü o bir çelişki ile ilişkili olmaktadır. Gerçekte bizim “başka bir şey” tabirinin bir çelişkiyle formel ilişki içinde bulunan önermelerin doğruluğu ve bir çelişkiyle başka belli bir ilişki için de olmayan bütün önermelerin de yanlış olduğu şeklindeki inancımız galiba, diğerleri değil belli formel ilişkiler aracılığıyla imaları yorumlamada bu sentaktik analizimizde bize rehberlik edecektir. Bizim açıklamak istediğimiz zorunluluk kavramı da başka bir şeydir. Zorunlu doğruluk, olumsuzlanması bir çelişki ifade etmeyen doğruluktur demek de onu izah etmiş olmayacaktır.¹⁸

¹⁷ Adams, “*Divine Necessity*”, s.43.

¹⁸ Adams, “*Divine Necessity*”, s.44.

İşte “Zorunlu Oluş”un analitik olmakla tanımlanması düşüncesi de benzer bir sonuca götürecektir. Kuşkusuz iyi, geçerli ve semantik açıdan yeterli bir mantık sisteminin bütün teoremleri gerçekte zorunlu gerçekliklerdir. Ancak burada “zorunlu” kavramını açıklamada mantığın bu gerçekliklerine başvurmak döngü gerektirecektir. Çünkü böyle bir mantık sistemini oluşturan şeyler, en azından kısmen onun bütün teoremlerinin zorunlu oluşu gerçeği olacaktır.

Şimdi formel mantığın teoremlerini bir yana bırakıp, analitik doğruluğun bir başka türünü ele alalım. Örneğin “bütün kocalar evlidir” önermesi, eğer herhangi bir şey öyle ise, analitik bir doğruluktur. O analittir, çünkü “evli” sözcüğü, “koca” sözcüğünün kısmi doğru bir analizidir –“evli adam” sözcüğü ise tam doğru bir analizi olacaktır. Ancak bu, biz ‘bütün kocalar evlidir’ ifadesinin zorunlu bir doğruluk olduğunu söylediğimiz zaman, ‘zorunluluk’ ile neyi kastettiğimizi açıklamaz. Zira ilk planda, zorunluluk kavramını varsaymaksızın, ‘doğru analiz’ kavramını anlayabileceğimiz açık değildir. ‘Evli adam’, ‘koca’ kelimesinin doğru bir analizidir, demekle neyi kastettiğimiz sorulduğunda, bizim ilk cevabımız muhtemelen şu olacaktır: biz ‘koca’ sözcüğüyle, ‘evli adam’ı kastediyoruz. Ancak bu yeterli bir açıklama değildir. ‘Tanrı’ sözcüğüyle ‘evrenin yaratıcısını’ kastedtiğimiz bir anlam söz konusudur. Zira, Tanrı –eğer var ise- evrenin yaratıcısıdır ifadesi analitik bir doğruluk değildir. Çünkü Tanrı herhangi bir evreni yaratmak için seçilmiş olmayacaktır. ‘Koca’ sözcüğüyle bizim ‘evli adam’ı kastedişimiz nedeniyle ‘bütün kocalar evlidir’ ifadesinin analitik olduğu iddiasını sürdürmek için, biz ‘koca sözcüğüyle evli adamı kastediyoruz’ cümlesinin anlamını, ‘tanrı sözcüğüyle evrenin yaratıcısını kastediyoruz’ cümlesinin anlamından ayırmak zorunda kalacağız. Önceki anlam zorunlu bir eşitliği ima edecek ve sonraki etmeyecektir.¹⁹ Ancak, bizi ilgilendiren zorunluluk kavramını varsaymaksızın iki anlamı nasıl ayıracağımız sorunu ise, bilinmezliğini korumaktadır.

Eğer şu ana kadar yürüttüğümüz argümanlar doğru ise, bu durumda zorunlu kavramının anlamı, analitik oluşla açıklanamaz. Doğal olarak bundan analitik olmayan herhangi bir zorunlu gerçekliğin olduğu sonucu da çıkmaz. Ancak yine de bütün zorunlulukların analitik olması gerektiği şeklindeki iddia çürütülmüş olacaktır.

Bununla birlikte, analitik olmayan bazı zorunlu gerçekliklerin olabileceği iddiası sürdürülebilir. Şimdi “*Her yeşil şeyin bazı uzamsal özellik-*

¹⁹ Adams, “*Divine Necessity*”, s.45.

leri vardır” şeklindeki bir “T” önermesini ele alalım. Bu, bizim formel mantık olarak tanımladığımız herhangi bir teorem olmamakla birlikte, zorunlu bir gerçeklik gibi görünüyor. “Bazı uzamsal niteliklere sahip olma”nın “yeşil”in doğru kısmî bir analizî olup olmadığı tartışılabilir. Ancak bunun böyle olmayışı da düşünülebilir. “Bazı uzamsal niteliklere sahip olma”nın “yeşil oluş”un bir parçası olmasının yeterli bir analizini yapmak mümkündür. Bu yukarıdaki örnekle de desteklenebilir: “evli adam” ifadesinin yeterli tam bir analizi ve “evli” ifadesinin de doğru kısmî bir analizi olarak düşünüldüğü “koca” ile ilgili durumda biz, bir başka türlü, bir kocaya benzeyen fakat evli olmayan şeyin ne olacağını kolaylıkla söyleyebiliriz. Ancak bir başka açıdan yeşile benzeyen ama hiçbir uzamsal niteliğe sahip olmayan şeyin ne olduğu sorulursa, böyle bir şeyin olamayacağını söylemenin dışında söyleyecek hiçbir şey yoktur. Bu şu sonucu ortaya çıkarır: yeşilliği uzamsallıktan ayırmanın imkansızlığı, herhangi bir şey üzerine artı uzamsallığın dışında yeşillik kavramının herhangi bir uyumunu belirlemenin kolay olmadığını gösterir.²⁰ Bundan dolayı T'nin zorunlu doğruluğu doğru bir analiz temelinde oturtularak açıklanamaz. Belki burada “analiz” ve “analitik”in makul olmayan sıkı bir yorumu üzerinde ısrar edildiği şeklinde bazı şikayetler olabilecektir.

Elbette ki şu ana kadar söylenmiş olanlardan herhangi bir varlık türünün veya Tanrının varlığının zorunlu oluşunun ispat edilmesi gibi bir sonuca erişilemeyecektir. Belki yapılan bu argümanların bizatihi kendisinden, böyle bir varlığın zorunlu olarak var olamayacağı sonucunun çıkarılamayacağıdır. Hatta zorunluluk kavramının asla yeterli bir analizine bile ulaşmak mümkün değildir. Bir başka deyişle “zorunluluk” kavramının analitik tahlili ve diğer kavramlarla ilişkisinden hareket ederek ne bir varlığın zorunlu oluşu ve ne de olmayışı sonucuna ulaşılabilir. Bu nedenle bu tarzdaki argümanlar varlığa ait (Tanrı'nın varlığı veya bir başka varlık) önermeler için var olan zorunluluğu asla kural dışı bırakmaz. Hatta İslâm teologlarının “Tanrının zorunluluğu, bizzat O'nun özünden çıkar”²¹ şeklindeki ifadeleri, nasıl olacağı bilinmemesine rağmen, bizim zorunluluğun doğasına ilişkin bilimizin ifadesiyle oldukça uyumludur.

Şu da hatırdta tutulmalıdır ki, eğer Tanrının varlığı zorunlu gerçeklikse, bu Tanrının reel varlığını açıklayan bir zorunlu gerçeklik olmalıdır. Gerçekte Tanrı var olan bütün şeylerin yaratıcısı olduğundan, bütün gerçek

²⁰ Adams, “*Divine Necessity*”, s.47.

²¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 1/281; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s.304.

varlıkların nihai açıklamasını verir. Bu nedenle, eğer Tanrının varlığı bu tarzda bir zorunlu oluş anlamında kendi özünden çıkıyorsa, onun özü mantıkçıların sıradan oyuncuğu değil aksine en yüksek derecede güçlü bir etkindir. Bu, zorunlu gerçekliklerin realiteyi belirleyemeyeceği veya açıklayamayacağı görüşü için bir yüz karasıdır.²²

Zorunlu gerçekliklerin olgusal olmadığı yani daha açık söylemek gerekirse hiçbir gerçekliği açıklayamayacağı ve hiçbir kognitif içeriğe sahip olmadığı tezinin en etkili gerekçesi epistemolojiktir. Bu A.J Ayer tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: “dünya üzerine deneyden bağımsız olarak bilebileceğimiz kimi doğruların varlığını, bütün nesnelere yükleyebileceğimiz birtakım özellikler bulunduğunu, tüm nesnelere bulduklarını anlaşılır bir biçimde gözlemleyemesek bile, kabul etmemiz gerekecek. Böylece, düşüncemizin hiçbir zaman gözlemleyemediğimiz nesnelere doğasını, karşı çıkılmaz biçimde bize açıklama gücünün bulunduğunu, gizemli ve açıklanamaz bir olgu olarak, kabul etmek zorunluluğunu duyacağız”²³

Bu argümanın temel varsayımı şudur ki, 1-eğer zorunlu gerçeklikler dünya hakkında iseler, biz bazen onları tecrübe edemediğimiz objelere uygulamasını da bilebiliriz. 2-ikincisi, eğer bir obje hakkında bir şey bilebiliyorsak, onun bizim inançlarımızın objeyle uyum halinde olmasını nasıl sağladığının da bir açıklaması olmalıdır. Bu varsayımların her ikisi de tutarlıdır. Ayer kabul edilmesi zor üçüncü bir iddia da daha bulunuyor ki o da şudur: bizim inançlarımızın gerçek bir objeyle uzlaşımı, objenin tecrübesi aracılığıyla açıklanabilir. Bu üç varsayımdan zorunlu doğrulukların dünya hakkında olmadıkları ortaya çıkmaktadır.²⁴ Çünkü “Tanrı vardır” şeklindeki bir önermenin içeriğinin dış dünyada tecrübî olarak test edebilmenin bir yolu bulunmamaktadır. Bu durumda Tanrı'nın varlığıyla ilgili yargıların da nesnel bir karşılığundan söz etmek mümkün olmayacaktır.

Bizim zorunlu gerçeklik bilginin açıklanması imkanı, zorunlu gerçekliklerin gerçekliği belirleyip açıklayabileceği görüşü açısından gerçekte daha aydınlatıcı olabilir. Bu durumda şu ortaya çıkmış olacaktır ki “Tanrı vardır” şeklindeki bir önermenin zorunlu oluşuna analitik açıdan bir engel yoktur. Zorunluluğun analitiklik ile özdeşleştirilmesi her ne kadar tutarlı görülmemesine karşılık, analitik olmayan zorunlu gerçeklikler de olabilir ve

²² Adams, “*Divine Necessity*”, s.48.

²³ Ayer, *Language, Truth and Logic*, s.66.

²⁴ Adams, “*Divine Necessity*”, s.49.

Tanrının varlığının zorunlu oluşunun da bunların arasında değerlendirilmesine hiçbir engel bulunmamaktadır.

Şimdi "Tanrı vardır" şeklindeki bir ifadenin neden zorunlu olabileceği düşünülmektedir? Çalışmamızın bu bölümünde de biz, "Tanrı vardır" şeklindeki bir ifadenin zorunlu bir ifade olarak düşünülmesine neden olan "imkan" kavramını açıklayarak buna bağlı hipotez geliştireceğiz. Bunu yaparken de "anlaşılabilirlik", "apaçıklık" ve "açıklanabilirlik" gibi terimler temel çıkış noktamızı oluşturacaktır. Şimdi burada şöyle bir önerme geliştirebilir:

1-Herhangi bir verili gerçekliğin, ister içsel isterse dışsal olsun bir açıklama olabilmesi mümkündür.

2-Tanrının var olmadığını varsayalım,

3-Tanrının var olmayışı varsayımı bir açıklama olamaz: O kendiliğinden açıklama olamadığı gibi, onun için bir neden de bulunamaz.

4-Bu nedenle Tanrının varolmayışı varsayımı bir gerçeklik olamaz,

5-Bu durumda "Tanrının varoluşu" zorunlu olarak doğrudur.²⁵

Daha önce pek çok düşünürün bütün tutarlı varoluşsal önermelerin, her neyin var olduğunu söylese söylesin mantıksal açıdan mümkün olduğunu ifade ettiklerini belirtmiştik. Ancak şunu unutmamak gerekir ki durumun karşıt ifadesi de mantıksal açıdan her zaman mümkündür. Başta İslam olmak üzere Yahudî-Hıristiyan gelenek içinde güçlü bir akım Tanrının varoluşunun mutlak biçimde zorunlu oluşunu düşünmektedir.

Ancak "Tanrı vardır" şeklindeki önermelerin en iyi şekilde ifade edilmesinde bile bazen "imkan", "zorunluluk" ve "apaçıklık" gibi terimlerin ne anlama geldiğiyle ilgili karışıklık bulunmaktadır. Bu nedenle bu görüşlere bir yönüyle bir belirsizlik eşlik etmektedir. Mutlak zorunluluğun, mantıksal zorunlulukla ilişkisi konusunda daha büyük karışıklıklar bulunmaktadır. Bu nedenle A.N. Prior haklı olarak, yukarıda zikredilen dinlere "Tanrının koşulsuz olarak zorunlu oluşu"nu iddia etme gibi kesin bir karar atfetmektedir.²⁶ Çünkü bütün diğer varlıklar olabilirli iken, yani bu nesnelerin varolmayışları da düşünülebilir iken, Tanrı için var olmamamın bir yolu yoktur. O bütün varlık alanını kuşatır; varolmanın Tanrı'dan sökülüp atılması düşünülemez;

²⁵ Ross, James F., *Philosophical Theology*, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis and New York, 1969, s.87.

²⁶ Prior, A.N., "*Can Religion Be Discussed?*", *New Essays In Philosophical Theology*. Edited by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, The Macmillan Company, New York, 1970, s.4.

gerçekte, varlığın O'ndan soyutlanmasının varsayılması anlamsızdır. Tanrı kendiliğinden varlıktır.²⁷ Bununla birlikte bütün diğer şeyler şans eseri olan şeylerdir. En azından onların nitelikleri mümkündür; biri onları başka varlıklar olarak düşünebilir. Bütün diğer iyi şeyler örneğin, iyilik ve güzellikleri bizi kendilerine taparcasına sevmeye yönelten en iyi derecedeki iyi ve büyük varlıklar tesadüfen iyidirler; ancak Tanrı iyilikten başkası olamaz; onun iyiliğini kaybetme şansı da yoktur: onun iyiliğini kaybetmesinin varsayılması anlamsızdır, çünkü Tanrı kendiliğinden iyiliktir ve büsbütün iyiliktir. Bizim iyiliklerimiz ondan gelir ve ona bağımlıdır.

Yukarıda sürdürülen argümanlara ek olarak diyebiliriz ki, Tanrının zorunlu olarak var olduğunu iddia eden filozofların ifadelerine baktığımızda, zihnimizde tutmalıyız ki, onlar her zaman zorunlu bir önermenin analitik olduğunu düşünmemişlerdir. Zira bizim formüle edemediğimiz bazı zorunlu gerçeklikler olmalıdır ve bizim gücünü zayıflatamayacağımız bazı kavramsal şemalar olabilir.²⁸ Şimdi burada biz mantıksal zorunluluk ile reel zorunluluk arasındaki ilişkiye bakacağız.

Genel olarak "Yeter Neden" görüşü metafiziksel bir ilke olarak görülmüştür. Yeter Neden'in her şeyin açıklayıcısı oluşu şeklindeki bu ilke açısından, biz hem düşünürlerin "Tanrının varlığının zorunlu oluşu" ile kastettikleri anlamı bilebiliriz, hem de onların sahip oldukları zorunluluk kavramını betimleyebiliriz. Bu ise mantıksal ve reel zorunlunun müşterek bir hacme sahip oluşunu kabul etmek için yeterli olacaktır.

Peç çok düşünür ve hatta her teist Tanrının varlığının zorunlu oluşu iddiasında bulunmaktadır. Her şeyin, kendi nedenini bizâtili varlığının dışında bırakışı kabul edilmektedir, yani daha açık bir şekilde söylemek gerekirse bir şeyin bizzat kendi nedeniyle var olması imkansızdır. Çünkü iki çelişik olandan yalnızca birinin doğru olması her zaman için zorunludur. Nedenli bir varlığın var olma imkanı da onun var oluşunu gerektirmeyecektir. Burada ortaya konulan görüşler hem tarihsel hem de mantıksal açıdan büyük öneme sahiptir. Örneğin Dune Scotus nedensiz varlığın imkanının kendi varlığını gerektirdiğini iddia etmektedir. Bu açıkça Leibniz'in benzer iddiasına da menşe oluşturmaktadır. Aquinas'ın Tanrının varlığına dair üçüncü delili ise "imkan" kavramıyla başlar ve ondan türetilmiş bir zorunlu-

²⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Tah: Es'ad Temîm, Beyrût, 1992, s.53.

²⁸ Ross, *Philosophical Theology*, s.108.

luk kavramına kadar gider.²⁹ Ayrıca pek çok teolog da Tanrının varlığına dair delillerini imkan kavramı üzerine oturturlar. Çok sıklıkla “imkan” kavramının varlıkla olan mantıksal ilişkisi iddia edilmektedir.

Ancak burada bir hususa değinmekte fayda var. Yukarıda zikredilen Hıristiyan teologların “nedensiz varlığın imkanının kendi varlığını gerektirdiği” şeklindeki görüşlerine İslam ulûhiyet anlayışı açısından katılmak mümkün değildir. İslam düşüncesinde de “imkan” ile “varlık” arasında bir ilişki kurulabilir. Hatta pek çok İslam teologunun Tanrının varlığına ilişkin ortaya koydukları gerekçelendirme girişimlerinde “imkan” veya bir başka deyişle “evrenin olumsuzluğu” önemli bir hareket noktası olmaktadır. Ancak Tanrısal varlığa gelindiğinde durum farklılık gösterir. Tanrı kavramı açısından “imkan” terimine bir yer bulmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü, Nedensiz varlık olan Tanrının varlığı kendi özünden doğmakta ve bu ise herhangi bir imkana ihtiyaç duymamaktadır. Aksi bir düşünce Tanrısal varlığı sıradan varlıklar düzeyine indirgeyecektir. Aksine, bütün olurlu varlıkların var olabilmeleri veya yok olabilmeleri için “olurluluk”un son tahlilde bir zorunlu varlığa dayanması bir mantıksal zarurettir. Aksi takdirde bu, sonsuza kadar olurlular silsilesi olarak (teselsül) devam edecek ve asla gerçeklik kazanamayacaktır. Çevremizde görüp algılayabildiğimiz varlıkların gerçeklik kazanmış olmaları, onların sonuçta bir zorunlu varlığa dayandıklarını göstermektedir.

“p mümkündür” şeklindeki bir ifadenin farklı şekillerde işlev gördüğü görülecektir. Bu bazen “p bağımlıdır” anlamına ve bazen de “p gerçekten metafiziksel olarak mümkündür” anlamına gelebilmektedir. Bütün varsayımsal imkan türlerini –ki bu bizim belli araç ve durumlar hakkında konuşurken kullandığımız imkan türlerini de içerir- bir kenara bırakırsak, “imkan” terimiyle ilişkili başlıca iki anlam buluruz:

1-“p mümkündür”, “p mantıksal olarak tutarlıdır” anlamına gelir; yani p ifadesinin terimleri birbiriyle mantıksal açıdan uyuşmayan öğeleri gerektirmez: Türevsel olarak da “x mümkündür”, “x vardır” “p mümkündür” gibi önermelerin mantıksal olarak tutarlı oluşu şeklindeki bir önerme veya uygun varoluşsal ifadeler anlamına gelir.

2-“x mümkündür” şeklindeki bir önerme şu anlamlara da gelebilir:

²⁹ Ross, *Philosophical Theology*, s.109. Ayrıca Aquinas’ın bu konudaki tahliller için bkz. Kenny, Anthony, *Aquinas*, Oxford University Press, New York, 1980, s.34-50.

a-“x tutarlıdır” (yani x’in var oluşunu iddia etmede bir çelişki yoktur),

b-Eğer ‘x’ var ise, “x vardır” ifadesinin x’in doğasıyla uygun olarak, hem x’in doğasında hem de başka bir şeyde bulunabileceği gerçeğini açıklamak için yeterli bir neden vardır.

c-Eğer x var değil ise, hem x var olmaya başlayabilir hem de x var olmaya başlamış olabilir.

d-Eğer x var değil ise ancak var olmaya başlayabilir veya başlamış olabilirse, x’in varlığının başlangıcını açıklayan veya açıklamış olan bir şey vardır veya var olmuştur veya böyle bir açıklama olabilecek bir şey meydana gelecektir.³⁰

Burada dikkat çeken bir konu, imkan kavramının iki anlamının ön plana çıkmış olmasıdır: Bir şeyin geçmişte var olması ve içinde bulunulan zamanda ve gelecekte var oluşu. Biz bunlardan birincisine “**imkan-I**” ikincisine de “**imkan-II**” diyeceğiz. Şimdi bir şeyin bulunulan anda var oluşu ve gelecekte var olacak oluşunun geçmişte var oluşuna veya var oluşunun mümkün oluşuyla ilişkisi nedir? Şimdi burada şöyle bir soru akla gelebilir: neden ayrı bir sözcük kullanılmak yerine “imkan-II” sözcüğü tercih edilmiştir? Buna cevap olarak iki hipotez geliştirebilir: “imkan” sözcüğünün “tutarlı olan şey” olarak anlaşılabilmesinin açık bir kavramı, ikinci anlamdan sonra kullanıma girecektir, zira birinci anlam, bu durumda olmayan bir şeyin, eğer ilke olarak meydana gelebiliyor ise meydana gelebileceğidir. Çünkü Tanrı zorunlu olarak vardır ve herhangi biri şeyi anlaşılabilir yapabilir.³¹ Probleme Tanrının kudreti açısından bakıldığında, birinci anlamda mümkün olan ikinci anlamda da mümkündür. Bu açıdan bir anlamda mümkün olan diğerinde de mümkün olacaktır. Şimdi ikinci anlamda imkansız olanın birinci anlamda da imkansız olacağı şeklindeki bir önermenin Tanrının varlığının zorunlu oluşu için kullanılması bir döngü ile sonuçlanır. Çünkü öncüllerden her birinin doğruluğu sonucun doğruluğuna bağlı olmaktadır. Ancak bu döngüsellik iddiasında da itiraz etmek mümkündür, çünkü her mantıksal ifadenin doğruluğu mantıksal olarak sonucun doğruluğuna bağlıdır. Şu anlamda ki eğer sonuç doğru olmaz ise öncüller de doğru olamaz. Geçerli bir argümanın öncülleri sonuçtan bağımsız değildir. Çünkü onların olumsuzluğu sonucun da olumsuzlanmasını gerektirir. Bu nedenle her geçerli argümanın döngüsel olduğu iddiasını kuşku ile karşılamak mümkündür.

³⁰ Ross, *Philosophical Theology*, s.110.

³¹ A.e, s.6.

Şimdi acaba Tanrının kudretini işe karıştırmaksızın veya başka bir deyişle Tanrının varlığını var saymadan, imkan-I ve imkan-II'nin eşitliği tartışılabilir mi? Şimdi, bu iki çeşit eşitlikle ilgili iki farklı soru yöneltilebilir: birincisi, "x birinci anlamda imkansızdır" ve "x ikinci anlamda imkansızdır" ifadeleri arasındaki eşitlik maddesel midir yoksa mantıksal bir eşitlik midir? İkincisi, birinci soruya cevap vermek zorunda kalan "Tanrı zorunlu olarak vardır" iddiasının "Tanrının varolmaması imkansızdır" şeklinde bir karşı iddiası var mıdır? Tanrıya atfedilen zorunluluk her zaman için nitelendirici zorunluluk değildir. Nitelendirici olduğu zaman, onun objektif ve gerçek karakterini vurgulamak için metafiziksel, koşulsuz ve mutlak olarak adlandırılır.³²

Acaba "Tanrının var olmaması imkansızdır" şeklindeki sorunun için önemli olduğuna bir bakalım. Olumsuzu analitik olan bir hipotez mümkün değildir, çünkü "varlık" yüklem olduğu kabul edilen garip bir şeydir. Biz Tanrının var olmamasının imkansız oluşunu söyleyebiliriz, çünkü "Tanrı vardır" ifadesinin doğru olmayışını, bizim "imkan" kavramının iki anlamının eşitliğini göstermek için akıl yürütürken karşılaştığımız tanımlanmamış ve anlaşılması zor bir anlamda göstermek zorunludur. Ve onun ikinci anlamda anlamsız oluşunu da söylemek mümkündür.

"Tanrı yoktur" ifadesinin ikinci anlamda imkansız oluşu göstermek yeterince kolaydır; çünkü, o en azından yukarıda verilen kavramın, iki koşulunu yerine getirir. Şimdi biz "tanrının var olmayışını" iddia eden iddiaya "p" diyelim. Eğer 'p' ikinci anlamda imkansız ise, o zaman aynı zamanda,

a-'p' tutarsızdır veya

b-'p'yanlıştır ve bu iddia oluşamaz ve oluşmaya başlamış da olamaz; veya

c-'p' iddiadır ve hem 'p'nin doğasında hem de başka bir şeyde bulunabilecek veya bulunmuş olabilecek bu gerçekliğin hiçbir açıklaması yoktur, veya,

d-'p'yanlıştır ancak iddia olabilir veya olmuş olabilir ve henüz var olmamıştır; ve hiçbir şey asla 'p'nin iddia oluşunun yeterli bir açıklaması olamaz veya olmuş da olamaz³³

Eğer 'p' bir iddia (dava, case) olmalı ise, o zaman 'c' koşulu yerine getirilmiş olacaktır, çünkü Tanrının mahiyeti tutarsız değildir ve bu nedenle de bu mahiyete sahip bir varlığın var olmayışını açıklayamaz; ve Tanrı ma-

³² Ross, *Philosophical Theology*, s.115.

³³ A.e, s.119.

hiyeti gereği karşı konulamaz (unpreventable) ve nedensizdir. Şöyle ki başka hiçbir şey var olmayışını açıklayamaz. Çünkü o zaman bu açıklamanın doğru olmayışı (negation) nedensel olarak Tanrının varlığı için arizi (geçici) zorunlu bir koşul olacaktır. Eğer 'p' yanlış olmalıysa, 'b' koşulu yerine getirilmiş olur; çünkü tanrı varsa, hiçbir şey Tanrının varlığının sekteye uğramasına neden olamaz. Hiçbir şey Tanrının varlığını önleyemez. Bu akıl yürütme 'c' koşuluna paraleldir. Bu nedenle 'p' 2. anlamda imkansız olma koşulunu yerine getirir ve bu mantıksal zorunluluk olur. Çünkü 'p v ~p' şeklindeki ayırım bir totojodir.

'd' şikkının kısaca irdelenişi de oldukça ilginçtir: 'p'nin yanlış olduğunu düşündüğümüzü varsayalım. Bu 'p' bir iddia (kaziye) olabilir veya olmuş olabilir. Henüz 'p'nin kaziiye oluşunu açıklayacak hiçbir şey meydana gelmemiştir. Bu şunu söylemeye eşit olacaktır: bir şey, kendi mahiyeti imkansız bir kaziiye (the case) olabilir veya başka bir şey onu açıklıyor olmalıdır. Şimdi eğer mantıksal açıdan bağımlı (mümkün) olanın bir açıklamaya sahip olabileceği gösterilebilirse, o zaman ilke olarak 'p'nin hem yanlış hem de tutarlı oluşunu söylemekten çelişki doğacaktır. Çünkü yalnızca hem tutarlı hem de yanlış olan önermeler mantıksal açıdan mümkün olacaktır.³⁴ Sonuç tanrının var olmayışını varsaymak açık bir çelişki olacaktır.

Şimdi bu durumda ikinci anlamda imkansız olan ve kaziiye olmayan şey, ya tutarsız gibi görünüyor veya da bir başka açıklaması olmalıdır. Ancak var sayılabilecek böyle bir açıklama yoktur. Ancak "tanrı var değildir" önermesi açıklanamaz (olumsuzunun tutarlı oluşu varsayımı hariç). Çünkü, bir şeyin tanrının varlığına engel olabilmesi imkansızdır. Bu nedenle, tanrı var değilse, "tanrı vardır" ifadesinin mantıksal açıdan imkansız oluşu nedeniyle olmalıdır. Ancak bu sonraki varsayım yanlıştır; bu nedenle, önceki de aynı zamanda imkansızdır.

Şu ana kadar yürüttüğümüz argümanlardan hareketle diyebiliriz ki, inanan bir teist için Tanrı'nın varlığı, asla olumsuzlanması düşünülemeyen zorunlu bir gerçekliktir. Çünkü "zorunlu olma" onun sahip olduğu Tanrı tasavvurunda zaten mevcuttur. Tanrı hem varsayımsal olarak, hem metafiziksel olarak hem de reel olarak Zorunlu Varlık'tır. Ancak burada Tanrı'nın zorunluluğu mantıksal anlamın zorunluluğu değildir. O, inanan biri için, Tanrı'nın tam gerçekliği, yıkılmazlığı veya her türlü sınırlamadan bağımsız oluşu anlamına da gelebilir. Yani bir başka anlatımla "zorunluluk" Tanrı'ya atfedilen bir niteliktir, bizim Tanrı hakkındaki iddialarımızın bir niteliği

³⁴ Ross, *Philosophical Theology*, s.120.

değildir.³⁵ Bu nedenle Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşunun, bizim Tanrı hakkındaki düşüncelerimizin zorunlu oluşuyla karıştırılmaması gerekir.

Ayrıca dini inanç Tanrı'nın bu niteliklere zorunlu olarak sahip oluşunu ima eder. Hem Tanrı'nın mükemmel varlık oluşu ve hem de O'nun varlığının zorunlu oluşu iddiası eşit şekilde sürdürülebilir. Ancak o tam anlamıyla yalnızca dini tecrübe içinde doğrulanabilir. Ancak bununla birlikte onlar, dünya tecrübesinin tutarlılık testine de aşıktırlar.

Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşu şeklindeki bir kabul, Mantığın anlamlılık, açıklanabilirlik kurallarıyla da çelişmemektedir. Her ne kadar zorunlu gerçeklikler, analitik olmakla tanımlanıyor ve analitikliğin, zorunlu kavramının olası tek açıklamasını verdiği düşünülüyorsa da, gerçekte yeterli bir açıklama sağlamamaktadır. Analitik kavramının tahlil edilmesinin güçlüğü bir tarafa, zorunlu kavramını açıklamanın tek alternatifi de değildir. Analitik olmayan zorunlu gerçekliklerin bulunabileceği de eşit şekilde tartışılabilir. Bu nedenle sırf analitik bir yaklaşımla, zorunlu kavramının yeterli bir analizine ulaşmak mümkün değildir.

"Tanrı vardır" ifadesindeki "varlık" terimini yüklem olarak kabul etmek de etmemek de mümkündür. İslam teologları, zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet ayrımını ortadan kaldırdıkları için, varlığın bir yüklem olarak alınması da mümkündür. Hatta zorunlu varlık kavramının kendi kendisinin bir açıklayıcısı olmasını düşünmek imkansız değildir. Bir mümin için, Tanrı vardır ve O'nun var oluşunu kabul etmek bir zorunluluktur. Var olmayışını düşünmek açık bir çelişkidir. "Varlık" Tanrı için bir tanımlayıcı unsur olduğundan, Tanrı hariç hiçbir mümkün varlığın yokluğunu düşünmek, bir çelişkiye götürmez. Bu nedenle Tanrı, bütün olurlulukların nihai açıklaması olan "Zorunlu Varlık"tır.

³⁵ Rainer, A.C.A., "Can God's Existence be Disproved?", New Essays In Philosophical Theology, Edited by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, The Macmillan Company, New York, 1970, s.70.

KAYNAKLAR

- Adams, Robert Merrihew,
“*Divine Necessity*”, The Concept of God, Edited by Thomas V. Morris,
Oxford University Press, New York, 1987.
- Aydın, Mehmet,
“*Allah’ın Varlığının Aklılığı*” İslamî Araştırmalar, Sayı:2, Ekim 1986.
Din Felsefesi, İstanbul, 1994.
- Ayer, A.J.,
Language, Truth and Logic, Penguin Books, England, 1990.
- Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed,
Kitâbu’t-Temhîd, Tah: İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1993, s.41-45;
- Crombie, I.H.,
“*Theology and Falsification*”, New Essays In Philosophical Theology,
Edited by Antony Flew and Alasdair McIntyre, The Macmillian Company,
New York, 1970.
- Cürcânî, Seyyid Şerif,
et-Ta’rifât, Tah: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1987.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn Ebû’l-Meâli Abdilmelik,
Kitâbu’l-İrşâd, Tah: Es’ad Temîm, Beyrût, 1992.
- Davies, Brian,
Introduction to The Philosophy of Religion, Oxford University Press,
New York, 1993.
- Dinânî, Ghulâmhusayn İbrâhim,
“*The Names and Attributes of God in the View of Sadr al-Muta’allihin
on the Basis of the Univocality of Existence*”, Translated by Muhammed
Legenhausen, Message of Thaqaalayn, Vol:3, Nu:3, Autumn, 1997.
- Hick, John,
Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc, New Jersey, 1983.
- İcî, Aduddin Ahmed Abdurrahman b. Ahmed,
el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm, Beyruz, tsz.
- Kenny, Anthony,
Aquinas, Oxford University Press, New York, 1980.
- Kindî,
Felsefî Risâleler, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul, 1994.
- McPherson, Thomas,
“*Religion As The Inexpressible*”, New Essays In Philosophical Theology,
Edited by Antony Flew and Alasdair McIntyre, New York, 1964.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât,
el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No:3085.
- Nesefî, Ebû’l-Muîn,
Tabıratu’l-Edille, Tah: Claude Salame, Dımaşk, 1993.

- Olguner, Fahrettin,
**Üç Türk-İslam Mütefekiri İbn Sina-Fahreddin Râzî Nasireddin Tûsî
Düşüncesinde Varlık**, Ankara, 1985.
- Prior, A.N.,
"Can Religion Be Discussed?", New Essays In Philosophical Theology,
Edited by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, The Macmillan Company,
New York, 1970.
- Rainer, A.C.A.,
"Can God's Existence be Disproved?", New Essays In Philosophical
Theology, Edited by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, The Macmillan
Company, New York, 1970.
- Râzî, Fahrüddin,
el-Metâlibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye, Tah: Ahmed Hicâzî es-Sekâ,
Beyrut, 1987; **el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-
Tabiiyyât**, Tah: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut, 1990.
- Ross, James F.,
Philosophical Theology, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis and
New York, 1969.
- Schrag, Calvin O.,
"Ontology and The Possibility of Religious Knowledge", Religious
Language and The Problem of Religious Knowledge, Edited R.E. Santoni,
Bloomington, London, 1968.
- Smart, J.J.,
"The Existence of God", New Essays In Philosophical Theology, Edited
by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, The Macmillan Company, New
York, 1970.
- Taftazânî, Sadüddin,
Şerhu'l-Mekâsıd, Tah: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989.
- Tillich, Paul,
Dynamics of Faith, Harper Torchbooks, Harper Row Publishers, New
York, 1965.