

ANTONY FLEW'ÜN TANRI'YI İNKÂRI VE GEREKÇELERİ

Ergin ÖGCEM*

Özet

Düşünce tarihi boyunca, vahiy geleneğine dayanan dinlere ve bu dinlerin ortaya çıkardığı söyleme karşı her zaman bir eleştiri, tepki ve hatta inkâr söz konusu olmuştur. Antony Flew felsefi yaşamının büyük bir bölümünde, dinin ve dinsel söylemin karşısında olmuş, din adına kullanılan dili, kurgu ve içerik bakımından eleştirerek reddetmiştir. Her türlü ifadenin anlamlı olma şartını bir delile dayanması veya yanlışlanabilir olması koşuluna bağlayan Flew, din dilinin herhangi bir karşılığının bulunmadığını, dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmanın anlamsız olduğunu ileri sürmüştür. Biz de bu makalemizde, Flew'ün, Tanrı'nın varlığı ile ilgili olumsuz bir tavır sergilediği birinci dönemini ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Flew, Tanrı, Anlam, Yanlışlama İlkesi.

Antony Flew's Rejections Of God And His Reasons

Abstract

* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ergin.ogcem@dpu.edu.tr

Throughout the history of thought, several critics, reactions as well as denials have been permanently addressed to the Abrahamic religions and their discourses. In the majority of his philosophical life, Antony Flew also disapproved religions as well as their discourse and he rejected the religious language, especially in terms of its construction and content. By basing the significance of all kinds of expression upon evidences or its falsifiability, Flew argued that the religious language does not have any allowance empirically and analytically. Therefore, he had argued that it is pointless to talk about God. In this article, we will try to examine the first period of Flew that this period Flew has negative attitude about God.

Key Words: Flew, God, Meaning, Principle of Falsification.

Giriş

Felsefenin en kadim problemlerinden birisi hiç şüphesiz Tanrı'nın varlığı üzerine yapılan tartışmalardır. Bu tartışmaların büyük ölçüde felsefi düşüncenin zeminini teşkil ettiği de söylenebilir. Tanrı'nın varlığı, evrenin varlığı ile ilişkilendirilerek ele alındığı için; evrenin mahiyeti, vücuda gelişi, arkasındaki inşa edici gücün ne olduğu hep sorgulanmıştır ve hala da sorgulanmaktadır. Bu sorgulamaya cevap teşkil edecek yaklaşımlar çok fazla olmakla birlikte daha ziyade iki tutum öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Tanrı'nın varlığını reddeden, yani evrenin bir yaratıcısının olmadığını, aksine varlığının kendinden ve dolayısıyla ezeli olduğunu savunan düşüncedir. Bir diğeri ise evrenin bir var edicisinin bulunduğunu ve bütün oluşumun bu var edicinin iradesine göre şekillenmiş olduğunu müdafaa eden görüştür.

Biz bu makalemizde sınırları vahiy geleneği esasına göre tanzim edilmiş olan teizmin Tanrı tasavvurunu konu edecek ve bu tasavvura yönelik Antony Flew (1923-2010)'ün yaklaşımlarını tahlil etmeye çalışacağız. Ancak Flew'ün Tanrı ile ilgili ilk başlarda Onu reddetme, sonrasında varlığını kabul etme gibi iki farklı karakterde tezahür ettiği için biz burada özellikle birinci yaklaşımını esas alacağız.

Tanrı buyruğunu (vahyi) referans alan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük teistik dinler, başka hiçbir varlıkta bulunmayan özelliklere sahip "Tanrı" diye bir gücün varlığından söz etmektedirler. Bu dinler Tanrı'yı mevcut her şeyin sebebi ve devamlılığını sağlayan güç olarak görürler. Yine bu inanç geleneğine göre Tanrı'ya rağmen hiçbir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir ve kaderi ondan bağımsız olarak şekillenen bir varlık düşünülemez. Bu inanç merkezinden bakıldığında böyle bir varlığın inkârı bir yana, varlığı ile ilgili en küçük bir şüphe dahi beslemeye imkân yoktur.

Teistik Tanrı inancına sahip ilahiyatçı ve felsefecilerin kesin dilli ve bu iddialı duruşları doğal olarak onların benimsemiş oldukları Tanrı'ya ve sıfatlarına yönelik ciddi eleştirilere neden olmuştur. Bu eleştiriler zaman içerisinde sürekli bir biçimde artmış olmasına rağmen; en ciddi ve yıpratıcı eleştiriler özellikle Felw'ün de yaşamış olduğu yirminci yüzyılda vuku bulmuştur. Zira yirminci yüzyıla gelindiğinde bilim ve ona dayalı mantık çok güçlenmiş, bu gücün verdiği güvenle her alana müdahale etmeye başlamış, doğal olarak bundan din de payına düşeni almıştır.

Yirminci yüzyılın hemen başlarında analitik dil felsefecileri, bilimsel mantığı din diline uygulamaya ve bu dilin mahiyetini bilimsel mantıkla çözümlenmeye çalıştılar. Özellikle "Mantıkçı Pozitivistler" olarak bilinen bir çevrenin "doğrulama ilkesi" çerçevesinde din dilini analiz etme ısrarı belli bir dönem din dili açısından ciddi bir tehlike haline gelmişti. - Bir önermenin olgusal bir içerik taşıyor olması demek, onun ya mantıksal bir kesinliğe ya da duyusal veya deneysel bir içeriğe sahip olması anlamına gelmekteydi.¹ Zira deneye ve gözleme çokta açık olmayan, aksine ikna ve imana dayalı metodu önceleyen "din dili" gibi bir dilin bu çabaya karşılık vermesi beklenemezdi.

Din dilinin bilimsel mantık karşısındaki bu kifayetsizliği, bazı filozof ve bilim adamlarına Tanrı'nın inkârını çok daha sistemli ve cüretkâr bir şekilde seslendirme cesareti vermişti. Bu tür fikirlerin itibar

¹ Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1988, s. 9.

gördüğü bir dönemde yaşamış olan Antony Flew'ün de bu gelişmelerden etkilenmiş olduğu muhakkaktır. Nitekim Flew de zamanın ruhuna uygun bir şekilde Tanrı'nın varlığını reddetmiş, dahası bu reddiyeinin müdafaasına kendisini adanmış bir felsefeci olarak temayüz etmiştir.

Antony Flew'ün Tanrı'nın varlığı ile ilgili negatif (ateistik) değerlendirmelere olan merakı henüz çocukluk yıllarından itibaren başlamış olsa da, fikirlerini sistemli bir şekilde dile getirmesi ilk kez 1951 yılında katıldığı bir tartışmayla mümkün olmuştur.² Tanrı hakkında konuşmanın imkânını sorgulayan bu tartışmanın ana temasını; teolojik dil vasıtasıyla ileri sürülen iddiaların, geçerli olup olamayacağı oluşturuyordu. Bu tartışma ve sonrasında yaptığı çalışmalarında Flew, Tanrı'yı inkâr edişini temelde üç nedene bağlamıştı. Bunlardan birincisi, Tanrı ile ilgili kullanılan ifadelerin kendi prensibi olan "Yanlışlama İlkesi" perspektifinde yapılan değerlendirmelere uygun düşmemesiydi. İkincisi, teistik dinlerin Tanrı'nın varlığı lehinde kullandıkları delillerin içerik ve şekil bakımından yetersiz ve sorunlu oluşuydu. Üçüncüsü ise "Kötülük Problemi" paralelinde teizmin Tanrı anlayışına yöneltilen eleştirilere henüz uygun ve tatmin edici bir cevap verememiş olmasıydı.

Yanlışlama İlkesi ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı

Flew'e göre Tanrı hakkındaki tartışma ve anlaşmazlıkların tamamına yakını üç büyük teistik dinin Tanrı hakkında kullandıkları ifadelerden kaynaklanmaktadır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi yaşayan üç büyük dinin Tanrı tasavvurunda Tanrı; "her şeye kadir, her şeyi bilen ve salt iyi olan, aşkın, manevi bir varlık olarak nitelenmiştir."³ Bu ifadeler dikkatle incelendiğinde oldukça somut ve belirleyici oldukları hemen fark edilmektedir. Oysa kendisinden söz ettikleri Tanrı gerçekte hiç de somut ve net olarak ifadeye imkân tanıyan bir karaktere sahip değildir. Bekli de bundan dolayı dini ifadeler zamanın popüler hareketi Mantıkçı Pozitivistler tarafından haklı olarak şiddetli bir şekilde eleştiri konusu yapılmıştır. Flew, bu eleştirileri kısmen yerinde bulsa da; çevrenin yapıcı

² Raeburne Heimbeck, *Theology and Meaning*, Allen and Unwin, London, 1968, s. 77.

³ Michael Peterson ve Diğerleri, *Akıl ve İnanç* (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 7.

olmaktan uzak, tahripkâr, keyfi ve dogmatik bir tavır içerisinde olduğunu düşünüyordu.⁴

Teistik dilin Tanrı hakkında ileri sürdüğü önermelerin Flew'e göre temel sorunu; çerçevesi belli olmayan çok genel bir dil kullanmasıydı. Zira teistik dil, gözlemin her çeşidini kendi lehine yorumlamakta; onları, kendisini doğrulayan -en azından yanlışlamayan- veriler olarak görmekteydi. Oysa Flew'e göre bir hüküm hiçbir şeyi inkâr etmiyor yani dışarıda tutmuyorsa, aslında o hükmün doğruladığı bir şey de yok demektir. Bu ise onun kognitif içerikten yoksun olduğu, dolayısıyla mevcut bilgilerimize yeni hiçbir şey katmadığı anlamına geliyordu.⁵

Flew değerlendirmesinin bu aşamasında John Wisdom (1904-1993) tarafından icat edilen bahçıvan meselinden hareketle maksadını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu meselle birlikte, yanlışlama ilkesi ilk kez dini söylemler sahasına taşınmış oluyordu.⁶ Mesel bir şüpheli ile kanaat sahibi kâşif arasında geçmektedir ve genel hatlarıyla şöyledir: İki kâşif bir gün, balta girmemiş ormanda ağaçsız bir alan keşfederler. Orayı bir sürü yabanî ot ve çiçek kaplamıştır. Bu manzara karşısında kâşiflerden biri: "bu bahçenin bir bahçıvanı olduğunu sanıyorum" derken, diğeri "ortalıkta hiç de bir bahçıvan görünmüyor" diyerek buna karşı çıkar. Çadırlarını kurarlar ve beklemeye başlarlar. Fakat ortada hiçbir bahçıvan görünmez. Belki de görünmez bir bahçıvandır. Gizlice çıkıp gelebilir. Bunu anlamak için orayı dikenli telli bir çitle çevirirler. Tellerde elektrik verirler. Tazılarla etrafını kontrol ederler. Fakat davetsiz misafiri elektrik çarptığını ima edecek bir çığlık duyulmaz. Tellerde görünmez birinin tırmandığını ifşa edecek bir hareket de olmaz. Tazılar hiç havlamaz. Fakat yine de inançlı adam ikna olmamıştır. "Fakat burada bir bahçıvan var, görünmez, dokunulmaz, cereyan çarpmasından muaf bir bahçıvan. Kokusu olmasa da, gürültü çıkarmasa da sevdiği bahçe ile meşgul olmak için gizlice gelip giden bir bahçıvan vardır." Sonunda şüpheli umudunu yitirir ve şöyle

⁴ Antony Flew, " 'Theology and Falsification' in Retrospect", *The Logic of God*, (ed.) Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1975, s. 271.

⁵ Antony Flew, "Theology and Falsification" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre SCM Press, London 1955, s. 47.

⁶ Frederick Ferré, *Language Logic and God*, Harper Row Publishers, New York, 1961, s. 32.

der: “Senin başlangıçtaki iddiandan geriye ne kaldı? Görünmez, dokunulmaz, daima kaçan bir bahçıvanla hayali veya hayali bile olmayan bir bahçıvan arasında ne fark vardır? Senin böyle bir söylemi dile getirmen bahçıvanın varlığını deneysel ve aynı zamanda teşhis edilebilir olmaktan çıkarmış olmuyor mu?”⁷

Flew’e göre, teistin herhangi bir eleştiri durumunda gösterdiği reaksiyon çoğunlukla bu meseldeki inanç sahibinin tepkisi gibidir. Var olan bir şeyden söz ederken paradoksal bir biçimde yokluğa atıfta bulunan nitelemelerle bunun altını doldurmaya çalışır. Hâlbuki bir dil eğer bir hakikatten söz ettiğini iddia ediyorsa bu aynı zamanda onun doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bir karakterde olduğunu da gösterir. Eğer bir önerme hiçbir şeyi yanlışlamıyorsa, o önermenin doğruladığı bir şey de yok demektir. İşte teolojik söylem tam olarak bu tür bir söylemdir. Bu söylem biçiminin yanlışlanma olanağı yoktur. Bundan dolayı doğrulanma ihtimali de yoktur. Bu durumda peşinen kabul edilmesi gereken şey dini ifadelerin anlamdan yoksun geçersiz ifdeler olduğu hususudur.⁸

Flew, Tanrı hakkında konuşan dilin sınırları olmayan bir dil olduğunu düşünür. Ona göre sınırları belli olmayan bir dilin delalet etme kabiliyeti yoktur. Örneğin “Tanrı insanları sever” iddiasını doğrulayan veya buna karşı gelen bir delil aramaya kalktığımızda her şeyden önce “Tanrı” ve “sever” sözcükleriyle ne kastettiğimizi bilmemiz gerekir. Oysa bizim hakikatte Tanrı’nın sevgisi, Onun dünya ve insanlarla olan ilişkisi hakkında gerçek bir tasavvurumuz yoktur. Bu durumda Tanrı ve onunla ilişkilendirilen kavramlarla neyi araştırdığımız aslında pek de bilinen bir husus değildir.⁹

⁷ John Wisdom, “Gods”, *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company Inc, Indianapolis, 1975, s. 164-165.

⁸ Antony Flew, “Theology and Falsification”, *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company Inc, Indianapolis, 1975, s. 258-259.

⁹ Peter Donovan, *Religious Language*, Sheldon Press, London, 1985., s. 23.

Gündelik dilin teistik söylem hesabına ölçsüz bir biçimde kullanılması da Flew açısından bir eleştiri konusudur. Teist, gündelik dili özensiz bir biçimde kullandığında, kendi iddiasının konusu olan Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırdığını gözden kaçıır. Örneğin: “John, Mary’i seviyor” önermesi ile “Tanrı, bizi seviyor”¹⁰ önermesi arasında bir bağ kurarak, buradan Tanrı’nın sevgisine ve dolayısıyla varlığına bir zemin oluşturma gayreti bu tip yaklaşımın tipik bir yansımasıdır. Önermelerin gramatik açıdan bir sorunu yoktur, fakat içerik olarak değerlendirildiğinde, özne-yüklem ilişkisi bakımından iki önerme arasında köklü bir ayırım söz konusudur. Flew’ün yaklaşımı esas alındığında bu iki önermeyi eşdeğer kabul etmek bir tarafa, birlikte değerlendirilmeleri bile olanaksızdır. O, böyle bir yaklaşımın tutarlı olması için öncelikle, “İnsanlarla ilgili bir (gözleme ve tecrübeye konu olabilecek) durumu Tanrı’yla ilişkilendirmemizi ve bundan bir netice çıkarmamızı haklı ve mümkün kılan şey nedir?”¹¹ sorusunun mantıklı bir şekilde cevaplandırılmasını şart koşar. Eğer bu sorunun mantıklı cevabı mümkünse, böyle bir çıkarım da mümkün olabilecektir. Oysa bu imkânsız bir durumdur.

Flew’ün yanıtlama ilkesi yoluyla teistik dile yönelik yapmış olduğu değerlendirmeler elbette ki karşılıksız kalmamış ve ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden birisi Richard Swinburne’e aittir. Ona göre “eğer reddedilebilirlikle sonuca götürücü bir biçimde yanlılanabilirlik kastediliyorsa, bu durumun bilimsel faaliyet adına bir hata olduğunun kabul edilmesi gerekir. Çünkü bilimsel iddialar da hakkında beslenen kanaatin aksine, sonuna kadar reddedilebilir ve yanlılanabilir iddialar değildir.”¹² Bir diğer eleştiri ise John Hick’e aittir. Hick, daha ziyade Tanrı’nın özünün ve Tanrısal maksadın bu dünyada tam olarak anlaşılamayacağına vurguyla “eğer din adına geliştirilen söylemin gerçekten neye tekabül ettiği ile ilgili bir kanaat olacaksa, bunun ancak

¹⁰ Antony Flew, “The Falsification Response”, *Religious Studies*, vol. 5, No. 1, Cambridge University Press, 1969, s.77.

¹¹ Flew, *a.g.m.*, s.78.

¹² Richard Swinburne, *The Chorenge of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, s. 88.

ölümünden sonra tecrübe edilebilecek bir kanaat olduğunu bilmek gerekir"¹³ der. Paul Tillich de Tanrı'nın varlığıyla ilgili ifadelerdeki karışıklığın nedeni olarak, bilimsel çevrelerce onun varlığının kendinden oluşu (being itself) ayrıntısının kaçırılmasını veya göz ardı edilmesini görür.¹⁴

Teizmin Tanrı Hakkında İleri Sürdüğü Deliller ve Flew'ün İtirazları

Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmaların bir nedeni de teistik inancın Tanrı hakkında ileri sürmüş olduğu lehteki delillerdir. Gerek Tanrı'ya inananların kendi inançlarını yine kendileri açısından epistemolojik bir temele dayandırma gibi iç dinamiklerin zorlaması, gerekse kendi Tanrı anlayışına karşı itirazları bertaraf etme gibi dış etkenlerin baskısıyla teistik gelenek içerisinde zamanla bazı deliller teşekkül ettirilmiştir. Fakat hemen belirtelim ki biz, burada teistik delillerin tamamı yerine Antony Flew'ün hedef aldığı delillerle ilgileneceğiz.

Teizmin kadim geleneğinde Tanrı lehine kullanılan ve Flew'ün de eleştirisine konu olan popüler delil hiç şüphesiz "Kozmolojik Delil" dir. Sebep-sonuç ilişkisi perspektifinde var olandan var ediciye ulaşma prensibine göre işletilen bu delilde, doğadan hareketle Tanrı'ya, başlangıcı olandan ezeli olana ulaşılacak istenmiştir. Delilin formülasyonu kısaca şöyledir:

1. Sonradan var olmaya başlayan her şeyin varlığının (başlatıcı) bir nedeni vardır.

2. Evren sonradan var olmaya başlamıştır.

3. O halde, evrenin varlığının başlatıcı bir nedeni (olmalıdır) vardır.¹⁵ Kozmolojik kanıtlama yöntemi İslam Kelam anlayışında "âlemden Tanrı'ya"¹⁶ gitme faaliyeti olarak da takdim edilmiştir.

¹³ Bkz., John Hick, "Theology and Verification", *Theology Today*, vol. 17, No. 1., April, 1960, ss.12-31.

¹⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology I*, University of Chicago Press, Chicago 1951, s. 235-238.

¹⁵ William Lane Craig, "The Finitude of the Past and the Existence of God", *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, ed. W. L. Craig & Quentin Smith, Clarendon Press, Oxford, 1995, s. 4.

Evrenin var olma sürecinden hareketle Tanrı'nın varlığına giden kozmolojik delil, karmaşık olgulardan onu en iyi açıklayan basit bir (olguya) varlığa giden kestirme bir kanıttır. Böyle bir varlık, bizi evrenin varlığını aksi halde bekleyebileceğimizden çok daha fazla bir biçimde kendisini beklemeye sevk eder. Özetle söylemek gerekirse kozmolojik delil Tanrı'nın var olma ihtimalini güçlendiren çok önemli tümevarımsal bir kanıttır.¹⁷ Kozmolojik delil perspektifinde evrenin yaratılmış olabileceği, yaratılmamış olabileceğinden ve Tanrı'nın varlığının nedensizliği, evrenin varlığının nedensiz oluşundan çok daha muhtemeldir. Bu ise Tanrı varsayımının doğruluk ihtimalini güçlendiren en önemli göstergedir.¹⁸

Flew, kurgu ve içerik bakımından kozmolojik delili güçlü bulmaz ve bu yolla yapılan kanıtlama çabasına da itibar etmez. Delile yönelik ilk ciddi eleştirisini Flew; *"New Essays in Philosophical Theology"* adlı çalışmasında "yaratma" fiiliyle ilişki kurarak dile getirmiştir.¹⁹ Flew Eski Ahit'in yeryüzünün yaratılmasına ve düzenlenmesine dair süreci içeren ilgili bölümünden (Genesis 1: 1-5) alıntı yaparak konuya dair görüşlerini ortaya koyar. Ona göre buradaki sunum birilerinin inandığı şekliyle, gerçek bir duruma karşılık gelecek özellikte sunum değildir. Yaratmanın yedi günde gerçekleşmiş olmasını anlatan bölüm aslında bütün edebiyat birikiminin görkemli bir ifadesinden başka bir şey değildir.²⁰ Yaratmaya dair Kutsal Kitapta yer alan ifadeler sadece bir hikâyeden ibarettir. Eğer bir yaratmadan bahsedilecekse bu ancak hikâyeyi tasarlayan ve yazan kişinin yaratıcılığı olabilir. Dolayısıyla Kutsal Kitaplardaki anlatımlar realiteye dair herhangi bir görevi yerine getirmediği gibi gerçekte bir iddiaya sahip olma yeteneğinde de değildir. Kutsal Kitapta anlatıldığı şekliyle bir yaratma asla vuku bulmamıştır. Bunun bilimsel veya mantıksal bir karşılığı yoktur. Böyle bir hikâye ne kadar olağanüstü bir

¹⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s.39.

¹⁷ Cafer Sadık Yaran, *Richard Swinburne'e Özel Bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnançının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s.95.

¹⁸ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, USA, 2004, s.130-132.

¹⁹ Flew & MacIntyre, *a.g.e.*, ss. 170-186.

²⁰ Flew & MacIntyre, *a.g.e.*, 170.

anlatıma sahip olursa olsun bunun ne bir Hıristiyan, ne de bir Hıristiyan olmayan açısından doğruluğu söz konusu olamaz.²¹

Flew, diğer ateist filozoflar gibi, evrenin kendi dışında bir sebebinin olmadığını ve kişiyi bu şekil düşünmeye sevk edecek yerinde bir gerekçenin bulunmadığını düşünüyordu. Flew'ün bu noktadaki duruşu Platon'un öğrencisi olan Strato'ya ait ateizm'e yaptığı atıfta ortaya çıkar. Strato'nun ateizminde doğa, Tanrısal bir güç olarak kabul edilir. Doğma, büyüme ve yok olma gibi durumların gerçek nedeni "doğa" dediğimiz, duyumdan ve biçimden tamamen yoksun olan şeydir. Evreni dış bir etkenle ilişki kurarak açıklamak mümkün değildir. Evrenin varlığı, içinde barındırdığı özellikler ancak kendisiyle açıklanabilecek hususlardır. Dolayısıyla Tanrı'yı evren için bir yaratıcı ve düzenleyici neden olarak görmek, eleştiriden uzak makul bir durum değildir.²²

Diğer taraftan Flew, evrenin temeline Tanrı'yı koymanın pragmatik olarak da reddedilmesi gereken bir fikir olduğunu savunuyordu. Ona göre; yaratmanın biricik nedeni olarak Tanrı'yı görmenin, bütün her şeyi onunla ilişkilendirmenin insan bilinçaltında birtakım sakıncalı sonuçları olacaktır. Örneğin, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığına, sahibinin O olduğuna olan inanç, bize evrende birer misafir ve emanetçi olduğumuz algısını dikte eder. Bu algı da bizi hem kendimiz hem de üzerinde yaşadığımız evrenin bir yanılısına olduğu fikrine, dolayısıyla özgürlüğümüzün ve kişiliğimizin gerçek olmadığı düşüncesine sevk eder.²³ Zaten yaratmaya dair Kutsal Kitapta anlatılan hikâyelerin temel amacı da Tanrı'ya atfedilen olağanüstü niteliklerle insanda bir itaat ve mahkûmiyet kültürü meydana getirmektir. Eğer yaratma ile ilgili sunumla bu motivasyon sağlanmışsa Flew'e göre dini metinlerden beklenen fayda da elde edilmiş olacaktır.²⁴

Antony Flew'ün teistik Tanrı inancına karşı olmasının nedenlerinden birisi de Teleolojik Delil'le Tanrı'nın varlığını ispat etme

²¹ Flew & MacIntyre, *a.g.e.*, s. 170.

²² Antony Flew, *God and Philosophy*, Prometheus Books, New York, 2005, s.79.

²³ Flew, *a.g.e.*, s. 173.

²⁴ Flew, *a.g.e.*, s. 177.

girişimidir. Teleolojik Delil genel itibariyle, olayların, nesnelere, eylemlerin, öznelerin ve bütün bunlarla ilgili değerlemelerimizin (kendilerine biçtiğimiz değerlerin), yalnızca yönelmiş oldukları amaçlar hesaba katılarak açıklanıp haklı kılınabileceğini savunan bir delildir. Delile göre evrende var olan her şey teleolojik bir sistem içinde gelişir. Bunun izlerini metafizik, teoloji, ahlak ve bilim gibi muhtelif birçok alanda görmek mümkündür. Bu yönüyle düşünüldüğünde doğanın da bir amaca göre düzenlenmiş ve belli bir hedefe yönelmiş olduğunu ilke olarak kabul etmek gerekir.²⁵

Metafizik açıdan düşündüğümüzde, evrene birtakım hedef, değer ya da ereksel nedenlere göre düzen verilmiş olduğunu görürüz. Bunu teoloji açısından düşündüğümüzde harici bir gücü fail neden olarak sürecin içerisine katma zorunluluğu belirir. Zira teolojik açıdan evreni kendi içindeki düzenin ve amacın nedeni olarak görmek saçmadır. Makul olan evrende var olan her şeyin belli bir amaç gözetken, akıllı bir varlık tarafından meydana getirilmiş olduğunu ifade etmektir. Dolayısıyla gezegenimizin de dâhil olduğu bu evrende tüm galaksilerin, dâhil oldukları sistem içerisinde sergiledikleri uyumlu, düzenli ve amaçlı hareketleri kozmik bir mimar tarafından organize edilmektedir.²⁶

Tanrı hakkında delil oluşturma çabasının neticelerinden biri olan teleolojik yaklaşım için verilmiş bilinen örneklerden birisi William Paley'in (1743-1805) saat örneğidir.²⁷ Bu örnekte Paley'in saati ve ustası arasındaki ilişki evren ve onun mimarı arasındaki ilişkiye hamledilerek, kâinatın düzeni hakkında bir değerlendirme yapılmak istenmiştir. Tesadüfen rastladığımız bir saate dikkatlice bakıp onu tahlil ettiğimizde ondaki çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumuna hayran kalırız. Bütün tekerlekler, çarklar ve zemberekler öyle yapılmış ve öyle ayarlanmıştır ki, onların hareketiyle saat zamanı tam olarak gösterir. Bunu görünce 'bu saati bir amaç doğrultusunda ve bir hedefe göre hareket ettiren akıllı bir

²⁵ Edward Craig, "God", *Encyclopedia of Philosophy*, (ed.), Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2005, s. 323

²⁶ Edward Craig, *a.g.e.*, s. 323

²⁷ William Paley, "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 79-81.

usta vardır' demekten kendimizi alamayız. Tabiata baktığımızda da, hemencecik aynı çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumunu keşfederiz. Saatte var olan her tertip alameti, her tasarım tezahürü, tabiat dünyasında da vardır. Ancak şu farkla ki; tabiat dünyasındaki hem daha büyük hem daha çoktur ve onun derecesi her tür hesabın ötesindedir. Mesela sadece gözün bütün parçaları arasındaki hayret verici vasıta-gaye düzenine ve görme gayesine dikkat edin. Her bir parça bütüne katkıda bulunmaya oldukça elverişlidir. Öyle ki bir tek parça bile kötü işlerse görme olumsuz olarak etkilenir. Eser müessir bağlamında düşündüğümüzde tabiatın da -saatte olduğu gibi- akıllı ve amaç sahibi bir ustasının olduğu sonucuna varırız ki bu oldukça makul bir durumdur.²⁸

Flew, doğanın sonradan meydana gelmiş ve içerisinde muhteşem bir amaç ve düzen barındırıyor olması, dahası, harici bir nedenle ilişkilendirilmeksizin bunun asla anlaşılamayacak olması iddiasının yeni olmadığını, kökeninin Thomas Aquinas (1225-1274)'a kadar dayandığını söyler. Bu iddia özetle şu şekildedir: Tabiatın işleyişine baktığımızda her şeyde (yerde) bir düzen ve amacı var olduğunu görürüz. Düzen ve amacın var olması doğal olarak kişiye bu düzenin ardında bir düzenleyicinin, amaç sahibi bir varlığın mevcut olduğu fikrini aşlar. Vahiy perspektifinde düşünüldüğünde bu varlık Tanrı'dan başkası değildir."²⁹ Flew'e göre bu iddia duygusal bir iddiadır ve çözümlenmesi olanaksızdır. Dahası bu çözümsüzlük teistik düşünceye sahip birisi için halledilmesi güç ciddi bir sorundur.

Amaç ve düzen fikrinden hareketle bir düzenleyicinin zorunluluğuna hükmetmeyi haklı kılacak hiçbir gerekçe yoktur. Bu bizim zihnimizin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde koşullanmasının zorlamasından başka bir şey değildir. Doğada bir düzen vardır ve bu doğrudur. Fakat doğadaki düzen bir düzenleyicinin varlığını gerekli veya zorunlu kılmaz. Teoloji ile ilgilenenler böyle bir tutum sergilemekle aslında dikkatleri başka bir tarafa çekmek istemişlerdir. Zira onların yaptığı bir kafa karıştırma faaliyetidir. Tanrı ile ilgili kullandıkları, fakat hiçbir karşılığı

²⁸ Michael Peterson vd., *a.g.e.*, s.122.

²⁹ Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 58.

olmayan “evrenin dışında, ötesinde, üstünde veya aşağısında” gibi bir takım muğlâk ifadelerle sadece kafa karışıklığına neden olmaktadır. Gerçekte bu tasvirlerin herhangi bir şeyi açıklığa kavuşturma gibi bir gücü ve anlam bakımından da hiçbir değeri yoktur.³⁰

Evrende var olan düzeni kendisi dışındaki bir şeyle ilişkilendirmek yerine bizzat evrenin kendi içerisinde aramak gerekir. Flew, bizim düzene dair evrende gözlemlediğimiz durumların aslında evrenin kendisi tarafından üretilen ve bizzat kendisine ait özellikler olduğunu iddia eder. Evrenin düzeniyle ilgili fark edebileceğimiz tek şey, bu düzenin başka hiçbir yerden alınmamış, bütünüyle kendisine ait bir düzen olduğudur. Bu aynı zamanda evrenin temel karakteristik özelliğidir. Buna rağmen, bir teist derse ki, ‘tabiattaki düzen, bir düzenleyici fikrine inanmayı gerekli kılar’, o zaman bu ifadenin ispat yükümlülüğü bir natüraliste değil, ona ait olur.³¹

Netice olarak, evrenin dışında bir şeyden söz etmek, gerçekte hiçbir şeyden söz etmemek anlamına gelir. Mantığa uygun olan evrenden söz ederken onun dışında herhangi bir kaynağa başvurmamak, açıklamayı evrenle sınırlı tutmaktır. Tabiattaki güzellikler herkeste hayranlık uyandırabilir. Fakat doğaya hayran olmakla Tanrı'nın varlığı arasında bir bağ kurulamaz. Bunlar bütünüyle birbirinden farklı konulardır.³² Bu noktada evrenin düzenini harici bir nedenle ilişkilendirmek yerine, “evrendeki en karmaşık varlıklar, hatta insanlar bile bilinçsiz, fiziksel ve mekanik kuvvetlerin bir ürünüdür” demek çok daha doğru bir yaklaşım olacaktır.³³

Teistik inancın Tanrı'nın varlığını destekleme noktasında dile getirdiği ve Flew'ün itirazına konu olan delillerden birisi de “Dini Tecrübe Delili”dir. Dini Tecrübe Delili diğer iki kanıtlama yönteminin aksine dış âlem veya doğa yerine insanın kendisini merkeze koyar. Dini tecrübe vasıtasıyla Tanrı'yla ilişki, ona inanma, yaklaşma, birleşme, varlığını onda

³⁰ Flew, *a.g.e.*, s.77-78.

³¹ Flew, *a.g.e.*, s. 69.

³² Flew, *a.g.e* s.79.

³³ Antony Flew, *There is a God*, s.73.

yani Tanrısal varlıkta yok etme gibi çeşitli şekillerde gelişir. Dini tecrübe, tüm bu deneyimlerin sağladığı vecd hali neticesinde Tanrı'nın var olduğunun bilinebileceğini savunur.³⁴ Fakat bu tecrübenin bir kişi açısından mümkün olması her şeyden önce onun daha işin başında iken "mümin" olmasını gerekli kılar.³⁵ Zira böyle bir tecrübe mümin olmayana açık değildir ve hatta böyle bir altyapıya sahip olmayan birisiyle bu tecrübe hakkında konuşabilmenin olanağı dahi yoktur.

Dini tecrübe, çok özel bir tecrübe alanıdır. Klasik ampirik tecrübeyle karıştırılmamasına özellikle dikkat edilmelidir. Büyük teistik dinler perspektifinde düşünüldüğünde, dini tecrübenin aslında bu dinlerin belli bir alanına karşılık geldiği, bütün bir dini algıyı bu isim altında temsil etmediği görülür. Örneğin İslam'ın dini tasavvuru içerisinde, dini tecrübe daha ziyade İslam Tasavvufu geleneğinde var olan vecd, zevk gibi şiddetli dini halleri anlatmak için kullanılan bir tabir olmuştur. Bundan dolayı kimi zaman dini tecrübe yerine müşahede, mükâşefe gibi tabirlerin kullanıldığı da vakidir.³⁶

Dini tecrübeyi duyu algıları ile elde edilen bir tür "farazi, gibi" tecrübe tarzında algılayan filozoflar da olmuştur. Burada dini tecrübe ile önümüzde duran fiziksel bir nesnenin algılanmasına benzetilebilecek, yani algıyla elde edilen, tanımaya dayalı bir bilgi formu kastedilir. Bu nedenle dini tecrübe, bazı seçkin kişilerin yaşadıkları, "Tanrı'yı görme" veya "onunla buluşma" anlamına gelen bir mistik ya da sezgisel tecrübe olmayıp, bilakis tüm inananların inançları aracılığıyla evrende olup bitenleri, "Tanrı'nın işleri olarak algılama" tecrübesidir.³⁷

Diğer taraftan hayatı ve evreni dini yönden tecrübe etmenin anlamı, dindar insanların, başka bir dünyanın farkında olmaları ve onu tecrübe etmeleri değildir. Bilakis, dindar olmayanlarca da tecrübe edilen aynı dünyayı değişik bir yolla tecrübe etmesi ve yorumlaması anlamındadır. Dindar ile dinsiz (burada dinsiz olarak yapılan nitelemeden

³⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 242.

³⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 82.

³⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 81.

³⁷ John Hick, *Faith and Knowledge*, Williams and Collins, Glaskow, 1978, s. 96.

kasıt, yaratıcı bir Tanrı fikrine sahip olmayan kişi kastedilmektedir) kişi aynı dünyada yaşamakta ve aynı dünyayı tecrübe etmekte olmalarına rağmen, dindar kişi meydana gelen tabii olaylarda, dindar olmayanlarca görülemeyen birtakım dini anlamlar görmektedir. Bu duyguyu ona veren, sahip olduğu dini inançtır.³⁸

Antony Flew, Tanrı'nın varlığını reddettiği sürece dini inançla pekiştirilmiş hiçbir iddiayı kabul etmemiştir. Buna rağmen o, dindar birisinin Tanrı hakkında konuşabilmesine imkân tanıyan tek seçeneğin vahiy olduğunu ifade etmiştir: "Bize göre vahiy, inanç sahibi birisinin Tanrı hakkında bilgi sunmasına imkân tanıyabilecek tek kaynak durumundadır."³⁹ Burada Flew'ün vahiyle kastettiği şeyin, klasik anlamda dini metinlerde yerini bulan ifadeleri de aşan, sezgi, ilham ve birtakım keşifleri de içerdiğini özellikle belirtmemiz gerekir.

Teist açısından bakıldığında dini tecrübeye kaynaklık eden bizzat Tanrı'nın kendisidir. Ona inanan için bu, Tanrı tarafından iman karşılığında kendisine bahşedilmiş bir ödüldür. Bunu anlayabilmek için bu duygu zeminine sahip olmak gerekir. Oysa Flew, gerçekte böyle bir tecrübeyi garantileyecek hiçbir kriterin olmadığını düşünür. Eğer bir kişi Tanrı'nın kendisiyle konuştuğunu, böyle bir şeyi tecrübe ettiğini ifade ediyorsa, Flew böyle bir kişiden derhal şüphe edilmesi, kendisine asla itibar edilmemesi gerektiğini savunur. Flew; "bir kişinin, Tanrı'nın rüya yoluyla kendisiyle konuştuğunu ileri sürmesi, benim açımdan, rüyasında Tanrı ile konuşuyor olduğunu gördüğünü ifade etmesinden daha fazla bir değere sahip değildir"⁴⁰ der. Kaldı ki böyle bir tecrübeyi bizim test etmemizin hiçbir şekilde olanağı yoktur. Pekâlâ, böyle bir kişi bilerek (kasıtlı) veya bilmeyerek bizi aldatıyor olabilir.⁴¹

Flew, dini dönüşümler dâhil, bizim düşüncelerimizde, hislerimizde, duygularımızda, dolayısıyla bunlara bağlı olarak davranışlarımızda meydana gelen değişimlerin, Tanrı'nın kudreti veya

³⁸ Hick, *a.g.e.*, s. 116.

³⁹ Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 124

⁴⁰ Flew, *a.g.e.*, s. 126

⁴¹ Flew, *a.g.e.*, s. 126.

çalışması sayesinde gerçekleştiğini düşünmenin yanlış olduğunu ileri sürer.⁴² Eğer bizim böyle bir kanaate sahip olabileceğimiz güçlü bir şekilde ileri sürülecek ve bizden de buna saygı duymamız beklenecekse, bu iddia sahibine bir görev düşer. O da Tanrı'nın yaşam alanına müdahalesinin nasıl bir müdahale olduğunu, şüpheye imkân tanımayacak bir şekilde açıklamasıdır. Bunu yapabilmesi için de Tanrı kavramıyla tam olarak neyi kastettiğini sağlıklı önermeler yoluyla dile getirmesi gerekir. Bunlar yapılmadıkça –ki Flew'ün kendi felsefi anlayışı açısından bu mümkün değildir- bizden böyle bir şeye ikna olmamız beklenemez.⁴³

Flew'e göre, Tanrı hakkında fikir sahibi olmanın bir aracı olarak dini tecrübeyi referans almak, bu yolla Tanrı'nın varlığının kanıtlanacağını savunmak, karşımıza, Tanrı'yı düşüncenin nesnesi haline getirmek gibi tehlikeli bir durum çıkarır. Onun varlığını dini tecrübe adı altında düşünceye bağlı, bir anlamda onun ürünü bir varlık konumuna indirger. Bu ise, Tanrı'nın her şeyden bağımsız, kendisinde ve eşsiz bir varlık olduğu iddiasına gölge düşürür ki bu bir çelişkidir. Bu sebeple Tanrı'yı teistik inançtan kaynaklanan düşüncenin bir fenomeni olarak görmek, onun varlığını ifade etme yollarından biri olarak, dini tecrübeye kapı açmak, reddedilmesi gereken bir tutum olmalıdır.⁴⁴

Tanrı'nın var olduğuna inanmak, bunun gerçek olduğunu düşünmekle, bu düşünceden bir hakikat olarak söz etmek bütünüyle farklı şeylerdir. Bunları birbirine karşılık gelen aynı şeylermiş gibi düşünmek, Flew'e göre kabul edilemez bir durumdur. Ne Tanrı'nın kendisi hakkındaki inancımız, ne de onun varlığıyla ilişkilendirdiğimiz evren üzerinde tasavvur ettiğimiz ona bağlı etkiler son tahlilde birer gerçeklik olarak ifade edilmeye uygun değildir.⁴⁵

Flew'ün değerlendirmesi, Tanrı'ya olan inancın, bizatihi onun varlığından değil de; kişinin düşünce dünyasında, onun varlığına dair geliştirdiği birtakım inanç ve düşüncelerden kaynaklandığını ima eder

⁴² Flew, *a.g.e.*, s. 127

⁴³ Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 127.

⁴⁴ Flew, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁵ Flew, *a.g.e.*, s. 128.

gibidir. “Tanrı vardır” demek bir anlamda “Tanrı’nın var olduğunu düşünen, inanan insanlar vardır, o halde Tanrı vardır” demek gibi bir şeydir. Bu durumda Tanrı, inanan için var, inanmayan için var olmayan bir obje konumundadır. Fakat bir teist için Tanrı’nın varlığı, birilerinin ona inanmasına veya inanmamasına, ya da varlığının belli yöntemlerle ispatlanabilir olup olmamasına değil, bizatihi onun var olduğu kanaatine dayanır. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığı, inançtan kaynaklanan değil, inanca kaynaklık eden temel bir varoluştur.

Dini tecrübede Flew için sorun teşkil eden esas konu, bireysel tecrübeyi ya da sübjektif doğrulamayı bir objektifleştirme operasyonu ile kanaatin temeli yapmaya çalışmaktır. O’nun açısından bakıldığında tek başına bu yaklaşım bile felsefi duruşumuz adına haklı bir sorgulama nedenidir. Çünkü objektif gerçeklikler, sübjektif değerlendirmelerden farklıdır. Ne oldukları hususu herkese açıktır ve yapıları itibariyle tartışmaya açık değildirler. Fakat sübjektif yargı ve kanaatler için bunu söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı kişisel kanaatlerden yola çıkarak bundan kesin, objektif çıkarımlar yapmak yanlıştır. Bu durumda dini tecrübe dediğimiz şey ancak kendisi için bir referans olabilir. Bu tecrübeyi herhangi bir şeyin kanıtı, hele Tanrı’nın varlığına dair bir delil olarak görmek kabul edilemez bir girişimdir ve mantıksal olarak bu çıkarımları temellendirmek de imkânsızdır. Bir kere ve bir kişi tarafından tecrübe edilmiş durumla, objektif bir durum arasında fark gözetmeksizin konuşmak felsefi anlamda büyük bir hatadır. Özellikle bu durumu tartışma alanından kaçırmak için onun doğrulanması adına gerekli olan gerekçelendirme nedenini bizzat bu tecrübenin kendisi olarak iddia etmek ise çok daha büyük bir hatadır.⁴⁶

Netice itibariyle, “Tanrı vardır” ifadesi kesin bir hüküm içerseydi bu herkese açık objektif bir ifade olurdu ve onun varlığını ortaya koyma noktasında yan yollara sapsak için bir neden kalmazdı. Onun varlığını argümanlarla ortaya koymanın, kanıtlamaya veya karşılamaya çalışmanın bir gereği olmamalıdır. Gerçekte bunun bir faydası da yoktur. Zira bir

⁴⁶ Antony Flew, *God and Philosoph*, ss. 131-132.

şeyin varlığı kesinse, kesin olan bir şey hakkında dolaylı yolları zorlamak, lüzumsuz bir uğraştan öteye geçmeyecektir.⁴⁷

Kötülük Problemi

Kötülük Problemi Tanrı'nın varlığına yönelik muhalif duruş sergileyen filozof ve bilim adamlarının en çok itibar ettikleri konulardan birisi olmuştur. Aynı şekilde Tanrı'nın var olduğuna inanan ve bu inancın müdafaasını yapan filozof ve ilahiyatçılar açısından da bu konu oldukça önemli ve çözümü güç bir konudur. Öyle ki bu yolla teizmin Tanrı anlayışına yöneltile eleştirilere, eleştiri yapanlar açısından henüz tatmin edici bir cevap verilememiştir.

Din Felsefesi geleneğinde Kötülük Problemi genel anlamda iki başlık altında kategorize edilmiştir. Bunlardan birincisi "ahlaki (moral) kötülük", bir diğeri ise "doğal (natural, physical) kötülük" şeklindedir. Savaşlar, zulümler, tecavüzler, katliamlar, intikamlar, intiharlar vb. daha ziyade insan merkezli, insanın özgür iradesinin bir neticesi olarak meydana gelen olumsuz hadiseler ahlaki kötülük adı altında ifade edilmiştir. Depremler, seller, kuraklıklar, hortumlar, çeşitli hastalıklar vb. insanın iradesinden bağımsız olarak meydana gelen hadiseler ise doğal kötülük olarak tanımlanmıştır. Doğal kötülük için bazen, tabii ve fiziki kötülük nitelemesi de yapılmıştır.⁴⁸ Kimi filozoflar, kötülüğün nedenin Tanrı olmadığını ifade edebilmek adına bu ayırımı ihtiyaç hissetmişlerdir. Böylece doğal kötülüğü maddenin her kemali kabul edemeyişine, ahlaki kötülüğü akıl sahibi bir varlık olması dolayısıyla bütünüyle insana atfetmişlerdir. Bu sayede Tanrı'nın hiçbir şekilde sorumluluk sahibi olmadığını göstermeye çalışmışlardır.⁴⁹

Teistik inancın önde gelen temsilcilerinden Richard Swinburne (d. 1934) kötülüğü failin durumuna göre öncelikle *ahlaki* ve *doğal* kötülük olarak ikiye ayırmış, doğal kötülüğü: "Doğal kötülükten anladığım, insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen ve insanların kendi

⁴⁷ Antony Flew, *God and Philosophy, a.g.e.*, s. 134

⁴⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 26.

⁴⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 151.

ihmallerinin bir sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen kötülükler"⁵⁰ şeklinde tanımlamıştır. Bu yönüyle düşünüldüğünde, doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlar için de geçerli olan, hem fiziksel hem de zihinsel acıyı içeren kötülük olmaktadır. Hastalıkların, doğal afetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürükledikleri bütün acı izleri bu türden kötülükler olarak değerlendirilebilir.⁵¹ Öyle ki bu kötülükler canlı varlıkların yaşamında adeta bir koşul halini almıştır. Daha çok hastalık ve acı olarak gözlemlenen doğal kötülüğün nihai aşaması ölümdür.⁵²

Doğal kötülükler ilk bakışta bir afet gibi algılansa da, bunların insanın ahlaki gelişimine katkı sağladığını düşünen filozof ve din adamları da olmuştur. Örneğin, Alvin Plantinga (d. 1932) doğal kötülüğü ahlakla ilişkilendirmiş ve doğal kötülük kapsamında meydana gelen olayların ahlaka olumlu katkıda bulunduğunu ileri sürmüştür. Hatta doğal kötülüklerden kaynaklanan acıların, yapılan iyiliklerin değerini daha da arttırdığını dile getirmiştir. "Bazı doğal kötülükler ve bazı insanlar birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Öyle ki, doğal kötülükler olmazsa onlar çok daha az iyilik yaparlar. Eğer fazla zorluklar ve acılar yoksa o zaman yapılan iyiliklerin de fazla bir değeri olmaz."⁵³ Diğer taraftan Plantinga Tanrı'nın kötülükleri yaratma konusunda bizim bilmediğimiz, fakat kendisinin gözettiği özel neden ve hedefler olabileceğini düşünmüştür.

Ahlaki kötülük; doğrudan insanla, insanın özgür iradesiyle ilgili ortaya çıkan bir durum olarak tarif edilmiştir. Richard Swinburne ahlaki kötülüğü, insanın kötü olduğuna inandığı ya da kötü olduğunu bildiği halde kasıtlı bir şekilde neden olduğu kötülük olarak niteler: "Ahlaki kötülüğü, insanların yapmamaları gerektiği halde bilerek neden oldukları (veya yapılması gerektiği halde insanlar tarafından kayıtsızlık sonucu

⁵⁰ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 87.

⁵¹ Swinburne, *a.g.e.*, s. 87.

⁵² Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 120

⁵³ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1974, s. 58.

yapılmayarak meydana gelmesine izin verilen) ve böylece istekli eylemler ve ihmalcı başarısızlıklar tarafından oluşturulan bütün kötülükler olarak anlıyorum.”⁵⁴ Swinburne’e göre; bazen bu kötü ebeveynin çocuğuna indirdiği darbenin duyumsal acısını, çocuğu sevgiden yoksun bırakan ebeveynin zihinsel acısını, güç sahibi yabancı hükümet üyelerinin ihmali yüzünden Afrika’da ortaya çıkmasına izin verilen açlıktan ölümleri, acıyı meydana getiren veya açlıktan ölümleri engellemeye çalışmayan ebeveynin ve politikacının kötülüğünü de içerir.⁵⁵

Teistik inanç sahibi filozof ve din adamları ne tabii ne de ahlaki kötülüğü hiçbir şekilde Tanrı’ya isnat etmezler. Bunun yerine Tanrı’nın iki türlü iradesinden söz ederler. Onlara göre gerçekte Tanrı’nın iki türlü iradesi vardır. Birisi fiilden önceki iradesidir. Bu her türlü hayra yönelik iradedir. Tanrı, bu iradesiyle hayır olduğu için hayrı murat eder. Diğeri sonradan gelen ve nihai olan iradedir. Tanrı bu iradesiyle hayırları mukayese edip, içlerinden birleştikleri zaman en büyük hayrı meydana getirmeye müsait/münasip olanları diler. İşte şer dediğimiz şey bu en büyük hayrın ortaya çıkabilmesi için başlangıçtaki en lüzumlu şartlardan birisidir.⁵⁶

Tanrı gerçek anlamda mükemmel ve iyi olan tek varlıktır.⁵⁷ Tanrı’nın mükemmel olması, onun eseri olan âlem üzerinde de tesirini göstermek durumundadır.⁵⁸ Çünkü iyi ve mükemmel olandan ancak kendi durumuna uygun iyi bir eser çıkması beklenir. Tanrı’nın mutlak iyi ve mükemmel bir varlık olarak bundan farklısını yapması düşünülemez. Tanrı’dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkmaz.⁵⁹ Dolayısıyla Tanrı, kâinatı dikkat ve itinayla yaratmış, bunu

⁵⁴ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 87.

⁵⁵ Swinburne, *a.g.e.*, s. 87.

⁵⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilge Yayınevi, Ankara, 1966, s. 330-331.

⁵⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1949, s., 1.

⁵⁸ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1986, s. 66.

⁵⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1986, s., 16.

yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazen kötülüklere göz yummamazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır.⁶⁰

Tanrı, mümkün âlemler içerisinde en yetkin olanını seçmiş ve içerisinde yaşadığımız evreni yaratmıştır.⁶¹ Bu evren diğer seçeneklere göre çok daha yetkin olmasına rağmen yine de kusursuz değildir. Çünkü sonradan yaratılmıştır. Bundan dolayı Leibniz (1646-1716) kötülüğün kaynağını yaratan (Tanrı) da değil, yaratılanın özünde aramak gerektiğini düşünür. Gerçekten de kötülük yaratılanın özünde var olmalıdır. Yaratılmış, mükemmel olmayan sınırlı ve noksan bir varlıktır ve bu noksanlık onun özündendir. Bu noktayı gözden kaçırdığımızda, kötülüğü yaratıcıyla ilişkilendirmek durumunda kalırız ki bu oldukça yakışsız ve anlamsız bir tutum olur. Oysa kötülük, yaratılanın sınırlanmasından kaynaklanan bir durumdur. Bundan dolayı kötülüğün müspet bir realitesi yoktur. Aslında kötülük basit olarak bir yoksamadan ibarettir.⁶²

Yetkin olmayış dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğedir. İçinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya tasavvur edilemez. Sonlu varlıklar ise sonlu oldukları için mutlak anlamda yetkin değildirler. Tanrı bir dünya yaratacaktıysa bunun sonlu varlıklardan kurulu olması gerekiyordu ve bu bir zorunluluktur. Neticede kötülük olarak nitelendirdiğimiz şey de aslında bu sonlu varlıkların eksik oluşları yani yetkin olmayışlarının ortaya çıkardığı bir durumdur.⁶³

Yukarıda ayrıntısını vermeye çalıştığımız Kötülük Problemi, Flew için Tanrı'nın varlığı ile ilgili negatif tutum sergilemesinin gerekçelerinden birisidir. Flew'ün inanç ve felsefesinin teşekkül etmeye başladığı 1940'lı yıllar göz önüne alındığında, onun Tanrı ile ilgili negatif bir tutum sergilemesini kısmen normal karşılayabiliriz. Pozitivist düşüncenin her anlamda gücünü hissettirdiği bu yıllarda dini tasavvura karşı zaten ciddi bir muhalefet mevcuttu. Bununla birlikte insanlık tarihi açısından en

⁶⁰ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. 49.

⁶¹ Bu dünyanın "mümkün dünyaların en iyisi olduğu" ile ilgili tartışma ve değerlendirmeler için bkz., Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazılar*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002, s. 163-168.

⁶² Charles Werner, *Kötülük Problemi*, s., 31

⁶³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27.

büyük felaketlerden birisi sayılabilecek İkinci Dünya Savaşının başlangıcı yine bu yıllara rastlamaktaydı. Savaş öncesi yıllarda ve savaşta özellikle Alman Nazilerinin Yahudilere yaptığı zulüm ve tecrit bile tek başına Tanrı'nın varlığının sorgulanmasını gerektiren bir durumdu.⁶⁴ Zira Tanrı'nın gücüne, sevgisine, merhametine ve adaletine sürekli vurgu yapan dini tasavvura rağmen ortada cereyan eden çok şiddetli bir savaş vardı ve bu mutlaka yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gereken bir durumdu.

Tanrı, nasıl oluyordu da her gün kendi gözleri önünde cereyan eden bunca zulme, vahşete, tecride ses çıkarmıyor, “dur” demiyordu. Bunda insanlık ve kâinatın genel gidişatı adına bizim bilemediğimiz, göremediğimiz ya da anlayamadığımız nasıl bir fayda veya hikmet vardı? Eğer Tanrı, kendisine inananların iddia ettiği gibi gerçekten iyi, şefkatli ve barıştan yana bir Tanrı ise, bunlara müsaade etmemesi gerekmez miydi? Zira mutlak anlamda iyi olmak, iyiliği dilemeyi, olumsuzluklara müsaade etmemeyi, kötülüğü istememeyi gerektirmez miydi?⁶⁵ Eğer gerçekten iddia edildiği gibi, adil, güçlü, kudretli ve merhametli bir Tanrı olsa idi bu durumlara seyirci kalmaz, tüm bu olanlara müsaade etmezdi.⁶⁶

Flew, Hıristiyan inancında yeri olan “Tanrı'nın insanlığın babası olması nedeniyle onları sevdiğine dair” ifadeyi ele alarak bu konuya dair görüşünü somutlaştırmaya çalışır: “Tanrı tıpkı bir babanın çocuklarını sevdiği gibi, insanları sever. Bu gerçekten doğru mu? Bir çocuk tasavvur edin. İflah olmaz bir gırtlak kanserine yakalanmış. Bu durumda onun gerçek babası ne yapar? Şüphesiz elinden gelen her şeyi yapar. Hiç olmazsa onun acısını hafifletmek için yapabileceği her şeyi yapmaya çalışır. Ya Tanrı? O bu durumda bir şey yaptı mı? Ya da gözlemlenebildiği kadarıyla Tanrı'nın bu zavallı çocukla ilgilendiğine dair emareler var mı? Kesinlikle hayır. Göklerin Tanrı'sının bu durumla ilgilendiğine dair açık

⁶⁴ Antony Flew, *There is a God*, ss. 13-14.

⁶⁵ John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, New York, 1982, s. 152-153

⁶⁶ Flew, *a.g.e.*, s. 22.

hiçbir işaret yok.”⁶⁷ Şimdi böyle bir durum ortada iken biz nasıl oluyor da Tanrı bizi seviyor diyebiliyoruz? “Tanrı’nın varlığına olan inancı, ya da onun bizi seviyor olduğuna dair inancı çürütmek için daha ne olması gerekmektedir? Eğer sonsuz güce ve bilgiye sahip bir çeşit Tanrı’nın varlığından söz ediliyorsa, bu durumda, kâinata vuku bulan bütün kötülüklerden Tanrı’nın sorumlu olduğunu kabul etmek gerekir.”⁶⁸

Dini gelenek içerisinde tevarüs etmekte olan birtakım bilgiler de Tanrı’nın her durumda iyiyi gözeten, mutlak manada iyinin teşekkülü yönünde tercihini kullanan bir varlık olduğundan bahsetmez. Örneğin doğada meydana gelen birtakım felaketlerin, yıkımların Tanrı tarafından insana yönelik uygulanan cezalar olduğundan bahsedilir. Bu bağlamda bir zamanlar peygamberler; sel baskınlarının veya kıtlığın, Tanrı cezası olduğunu söyleyerek, toplumdaki günahkârları kınıyorlardı. Flew’e göre bu; Tanrı’nın insanlara karşı hiç de iyi niyetli olmadığını en açık göstergesidir.⁶⁹

Flew, olgularla ilgili güçlü birtakım açıklamalar yapıldığında, teistik dilin kendi özüne yönelik eleştiri yerine, deneysel doğrulanma yükümlülüğünden kaçma yönünde tercih kullandığını ve bu nedenle de gerilediğini ifade eder. Hatta bu dil, tabii felaketlerle ilgili olarak, onların ahlaki kargaşaların peşinden ortaya çıktıklarını söyleyerek bunu basit bir sebep sonuç ilişkisine bağlamaya çalışır. Olguların teoloji dilini yalanlayabildiği her yerde, bu dil kendisini eleştiri dışında tutmak için, çok ince ayrıntılara girmekte hiçbir sakınca görmez. Flew’e göre teistik dilin bu kaçamak tavrı zamanla kendi muhaliflerine şöyle bir düşünceye sahip olmaları noktasında cesaret verdi: “Hiçbir olay veya olaylar serisi yoktur ki, Tanrı’nın olmadığını veya Tanrı’nın gerçekte bizi sevmediğini kabul etmeleri için, inananlara yeterli bir neden olsun.”⁷⁰

⁶⁷ Antony Flew, *Theology and Falsification*, s. 96.

⁶⁸ Flew, *a.g.m.*, s. 96.

⁶⁹ Flew, *a.g.m.*, s. 96.

⁷⁰ Flew, *a.g.m.*, s. 96.

Sonuç

İncelememiz boyunca gördük ki; aklın, bilimin ve doğanın sınırlarını aşan her türlü söylem Flew tarafından anlamsız ve geçersiz ilan edilmiştir. Dile getirilen herhangi bir ifade, önerme ya da iddia, yanlışlama ilkesiyle mahdut dilin kuralları içerisinde bir anlamı barındırmıyor veya aklın, doğanın ve deneyin imkânları ile mantıklı bir zemine oturtulamıyorsa bu tip kurguların tümü yok hükmündedir. Flew'ün dine, dini söylem biçimine ve özellikle Tanrı'nın varlığı ile ilgili ifadelerine yaklaşımı da tamamen bu şekilde olmuştur. Oysa Tanrı'nın var oluşunun kanıtlanamayacak olduğu varsayımından hareketle bu dili geçersiz saymak büyük bir haksızlıktır. Zira varlık Flew modeli pozitivist bir mantığın tek boyutlu âlem tasavvuruyla izaha çalıştığından müteşekkil değildir. Dini tasavvurun telakkisinde Tanrı iki boyutuyla ele alınması gereken bir varlıktır. Birisi yaşamakta olduğumuz âlemle ilgili boyutu, diğeri ise ölüm sonrası bizi beklemekte olan âleme yönelik olan boyutudur. Tanrı'nın bu âlemle ilgili durumu inanca ve imana karşılık gelirken, onunla karşılaşma mantığına dayalı olan bir nevi bilgi boyutu, ölüm sonrası yaşamın tecrübesine yöneliktir. Tanrı'nın varlığı tecrübe edilecekse bu, âlemin diğer boyutunun ortaya çıkaracağı bir durumla gerçekleşecektir. Bu anlamda bilimsel mantığın yaklaşımı, dindarın fikir ve duygu dünyasında karşılık bulmuş Tanrı inancını sarsmaya ve tüketmeye muktedir olamayacaktır. Çünkü ona inanan birisi tarafından Tanrı'nın bilinme mantığı böyle bir kaygı taşımaz.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili konuşmayı, onun gösterime konu olamayışından dolayı anlamsız görmek de aynı şekilde sorunlu bir yaklaşımdır. Her şeyden önce anlamı gösterime bağlamak var olan fonksiyonlarımızın birçoğunu inkâr anlamına gelir. İnsan donanımı itibariyle birçok şekilde akledebilme imkân ve becerisine sahipken tüm bunları dile getirmekten acizdir. Aklın deneyden, gözlemden gelen etkilere yatkın olduğu gibi, duygudan, düşünceden, inançtan kaynaklanan durumlara da yatkınlığı vardır. Dolayısıyla Tanrı gibi hem inancı besleyen ve hem de inançtan beslenen çok güçlü bir tutumun, sırf gösterilemiyor olması gerekçesiyle yok sayılması anlamsız ve kabul edilmezdir. Diğer

tarafından bilim bütünüyle bu dünyaya ait bir faaliyettir. İnsanla ve sahip olduğu olanaklarla sınırlıdır. Fakat din, Tanrı'ya ait olan bir olgudur. Bilimde süreç gösterime ve maddi gerekçelendirmelere bağlı bir şekilde ilerlerken; din, iman ve güvenle tesis edilir. Dini yaşamda akıl-duygu dengesi varken, hatta duygunun etkin olduğu durumlar çok daha fazla iken, bilimde aklın faaliyeti her zaman duygusal tutumun önündedir. Mantıksal zeminleri bu şekil bir farklılık arz eden iki alandan birini diğerinin perspektifine indirgeyerek anlamaya çalışmak uygun bir yaklaşım olmayacaktır.

Netice olarak teolojik dil ne empirik dünyaya işaret eden bir dil, ne de tanımlar arasında ilgi kuran analitik bir dildir. O daha ziyade köklü bir kanaate dayanan, bir iç tutumun ifadesidir. Bu dil bilimlerin gösteren dili gibi gerçekliğin sadece belli bir veçhesine değil, ona bir bütün olarak atıfta bulunan bir dildir. Yine bu dil bir alet kullanır gibi istihdam edilmiş bir dil değil, köklü bir tutumun yansıması olan dildir. Bu dil söz konusu olduğunda doğrulama ve yanlışlama mantığıyla onu ele alma gayreti geçerli olamayacağını kabul etmek gerekir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.
- Ayer, Alfred J. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (çev.) Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1988.
- Craig, Edward. "God", *Encyclopedia of Philosophy*. (ed.), London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.
- Craig, William L. "The Finitude of the Past and the Existence of God", *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. (ed.) W. L. Craig ve Quentin Smith, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Ferré, Frederick. *Language Logic and God*. New York: Harper Row Publishers, 1961.
- Flew, Antony & Alasdair MacIntyre. London: SCM Press, 1955. ss. 96-130.
- Flew, Antony "The Falsification Response", *Religious Studies*. vol. 5, No. 1, Cambridge University Press, 1969, ss. 77-79
- Flew, Antony. "'Theology and Falsification' in Retrospect", *The Logic of God*. (ed.) Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Indianapolis: The Bobbs-Merrill, Company, 1975.

- Flew, Antony. "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*. (ed.),
- Flew, Antony. *God and Philosophy*. New York: Prometheus Books, 2005.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1992.
- Heimbeck, Raeburne. *Theology and Meaning*, London: Allen and Unwin, 1968.
- Hick, John "Theology and Verification", *Theology Today*. vol. 17, No. 1., April, New Jersey: Princeton, 1960. ss.12-31.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*. Glaskow: Williams and Collins, 1978.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*. (çev.) Hüseyin Batu, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1986.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Metafizik Üzerine Konuşma*. (çev.) Nusret Hızır, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1949.
- Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism*, New York: Oxford University Press, 1982.
- Paley, William, "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. (çev.) Cafer Sadık Yaran, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1974.
- Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?* (çev.) Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*, USA: Oxford University Press, 2004, s.130-132.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology I*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. (çev.) Sedat Umran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Wisdom, John. "Gods", *The Logic of God: Theology and Verification*. (ed.) Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1975.
- Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazılar*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık. *Richard Swinburne'e Özel Bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.