

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

ARALIK 2019 • CİLT 2 • SAYI 4

**Din ve Felsefe
Araştırmaları**



**Religion and Philosophical
Research**

**Aralık 2019
Cilt:2 | Sayı:4**

**December 2019
Volume:2 | Number:4**

Din ve Felsefe Araştırmaları

Aralık 2019 | Cilt 2 • Sayı 4

Religion and Philosophical Research

December 2019 | Volume 2 • Number 4

Din Felsefesi Derneęi Adına Sahibi

**Owner on Behalf of
Society for Philosophy of
Religion**

Rahim ACAR, Prof. Dr.

Baş Editör | Editor in Chief
Nebi MEHDİYEY, Prof. Dr.

Yardımcı Editörler | Assistant Editors

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.

Uluslararası Editör | International Editor

Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Hitit Üniversitesi - TR
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
TR
Engin ERDEM, Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof.
Dr. Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEY, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR
Rahim ACAR, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Tamer YILDIRIM, Dr. Öğr. Üyesi
Sakarya Üniversitesi - TR

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdüllatif TÜZER, Prof. Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi - TR
Ali KÖSE, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Andrey Gregoryeviç NEKİTA, Prof.
Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State
University - RU
Aydın IŞIK, Doç. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Ayhan BIÇAK, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Ayşe Sıdika OKTAY, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi - TR
Bilal BAŞ, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Conor CUNNINGHAM, Doç. Dr.
University of Nottingham, UK
Ercan ALKAN, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi - TR
Fatma YÜCE, Dr. Öğr. Üyesi
Sinop Üniversitesi, TR
Ferit USLU, Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - TR
Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Dr. Öğr.
Üyesi
Marmara Üniversitesi, TR
Hakan HEMŞİNLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - TR
Harun KUŞLU, Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Hümevra ÖZTURAN, Dr. Öğr.
Üyesi
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.
Medeniyet Üniversitesi - TR

İlhan KUTLUER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Jeffrey J. JORDAN, Prof. Dr.
University of Delaware - USA
Mehmet Cüneyt KAYA, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Mehmet S. AYDIN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi - TR
Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Necip TAYLAN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Osman Caner TASLAMAN, Prof.
Dr.
Yıldız Teknik Üniversitesi - TR
Ömer TÜRKER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Philip GOODCHILD, Prof. Dr.
University of Nottingham - UK
Recep ALPYAĞIL, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Rıfat ATAY, Doç. Dr.
Akdeniz Üniversitesi - TR
Selahaddin Halilov, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - AZ
Sergey Anatolyeviç MALENKO, Prof.
Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State
University - RU
Tahsin GÖRGÜN, Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Tim O'CONNOR, Prof. Dr.
Indiana University - USA
Tuba Işık, Doç. Dr.
University of Paderborn - DE
Turan KOÇ, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi - TR
Zeki ÖZCAN, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR
Zeynep GEMUHLUOĞLU, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Zikri YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi
Ankara Üniversitesi - TR

Din ve Felsefe Araştırmaları, Din Felsefesi Derneęi tarafından yayınlanan uluslararası hakemli elektronik dergidir. Dergi her yıl Haziran ve Aralık aylarında iki defa yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup derneğin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar dergi yönetiminden izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Religion and Philosophical Research is a peer-reviewed international academic e-journal which is published by Society for Philosophy of Religion. The journal is published in June and December per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and contents does not express the official view of the society. Without getting permission of the journal, the articles cannot be published partially or totally on other media.

Adres | Address

Kısıklı Mahallesi, Yıldırım Sk. No: 21, 34692 Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa@dfd.org.tr | dfa.dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

DAVID PAPINEAU'NUN NATURALİZM-FİZİKALİZM ARGÜMANLARI ÜZERİNE BİR DENEME

An Essay on Arguments of Naturalism-Physicalism of David Papineau

Elçin ESİN.....85-100

METODOLOJİK NATÜRALİZM, ONTOLOJİK NATÜRALİZM VE SOSYOLOJİNİN SINIRLARI

Methodological Naturalism, Ontological Naturalism and the Limits of Sociology

Alper BİLGİLİ.....101-113

THE LIMITS OF EVIDENTIAL ARGUMENT FROM EVIL

Delilci Kötülük Argümanının Sınırları

Rahim ACAR.....114-131

UMUDUN EPİSTEMOLOJİSİ: TATAR ÇÖLÜ

The Epistemology of Hope: The Tartar Steppe

Cem KORUNMAZ.....132-141

Kitâbiyat | Book Reviews

İMKÂNSIZ DEVLET: MODERN ÇAĞDA BİR İSLAM DEVLETİ NİÇİN MÜMKÜN DEĞİLDİR?

Muammer İSKENDEROĞLU143-145

TANRI SAVUNUSU: DİN ASLINDA NEDİR

Muammer İSKENDEROĞLU146-149

MAKALELER



ARTICLES

DAVID PAPINEAU’NUN NATURALİZM-FİZİKALİZM ARGÜMANLARI ÜZERİNE BİR DENEME

Elçin ESİN*

ÖZ

Günümüz felsefe ekollerinde önemli bir yer tutmaya başlayan felsefi naturalizm (*philosophical naturalism*) felsefe tarihinde Platon’dan beri süre gelen temel epistemoloji sorularının bir dönüşüme uğramasına neden olmakta ve dış dünyayı ‘nasıl temsil ettiğimize’ yönelik felsefi temellendirmeler yerini, ‘beyin süreçlerinin nasıl işlediği’ sorusuna bırakmaya başlamaktadır. Bu husus sadece felsefenin bertaraf edilmesine yönelik bir problem olarak tebarüz etmemekte, bilakis ‘insan nedir?’ sorusunun temelini teşkil eden bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira gerek fizikalizm, gerek felsefi naturalizm ve gerek yapay zekâ tartışmalarına mahal veren ‘zihnin, beyin süreçlerine irca edilmesi’ meselesi günümüz felsefesinin ehemmiyetli bir mevzuunu vücuda getirmektedir. Bu bağlamda, bu çalışmada David Papineau’nun *Philosophical Naturalism* adlı eserinin fizikalizm mevzuuna ilişkin ortaya koymuş olduğu naturalizm düşüncelerinden hareketle ‘zihin hâllerinin beyin hâlleri olduğu’ iddiası değerlendirilmeye tâbi tutulacaktır. Fakat bu değerlendirmenin doğru bir şekilde ilerleyebilmesi için Papineau’nun karşı çıktığı ‘bağlı olma’ (*supervenience*) tezi ile savunduğu ‘gerçekleşme’ (*realization*) tezi arasındaki fark vazih bir hâle getirilmeye çalışılacaktır. Lakin Papineau tarafından ‘bağlı olma’ (*supervenience*) tezinin iyi bir fizikalist tutum olmadığı ve bu sebeple de ‘fiziğin tamlığı’ (*completeness of physic*) ilkesine yeterince dayanmadığı, buna mukabil ‘gerçekleşme’ (*realization*) tezinin ve nedensel argümanın (*causal argument*) ‘fiziğin tamlığı’ (*completeness of physic*) ilkesini en iyi temsil eden bir açıklama biçimi olduğu iddiası izah edilmeye çalışılacaktır. Bilahare Papineau’nun fiziğin tamlığı ilkesine yönelik olarak inşa ettiği argümanlarının tutarlılığı ve böylelikle, zihnî olanı fiziki olana irca etme çabasının başarılı olup - olmadığı tetkik edilmeye çalışılacaktır.

85

Anahtar Kelimeler: David Papineau, Naturalizm/Tabiatçılık, Bilinç, Zihin, Fiziğin Tamlığı, Nedensel Argüman.

1. BAĞLI OLMA (SUPERVENIENCE) VE GERÇEKLEŞME (REALIZATION) TEZİ ETRAFINDA FİZİKALİZM

Naturalist bir nokta-i nazar ile kaleme alınan ve çalışmamızın temelini teşkil eden *Philosophical Naturalism* adlı eserde David Papineau, naturalistik bir perspektifi felsefeye uygulayarak, felsefenin muhtelif alanlarına naturalizm perspektifi ile nasıl bakılabileceğini ve ne gibi izahlar getirilebileceğini izhar etmeye çalışır. Bu anlamda kitabın içeriğine bakıldığında Papineau, fizikalizmden zihin felsefesi alanındaki mevzulara, bilgi anlayışından matematiksel ve ahlâkî iddialara kadar felsefedeki tartışmalı konuları ele alarak, belli bir tutum sergilemeye çalışır. Diğer bir ifadeyle, Papineau bu eserinde “fizikalist bir savunmayı, teleolojik kavramların bir indirgemesini, temsilin ve bilincin biyolojik temelli açıklamasını, şüphecilğe karşı güvenilirlikçi bir cevap sunmayı ve

matematikselsel, modal ve ahlâkî iddialara naturalist bir yaklaşım¹ sunmayı hedefler. Bütün bu konulardaki genel yaklaşımı ise felsefenin, bilimin bir devamı olduğunu, epistemolojide dışsalcılığın makul bir açıklama olduğunu ve bütün doğal fenomenlerin ise fizikalizm ile iyi bir açıklamaya sahip olabileceğini göstermektedir. Bu anlamda, Papineau düalizme ve epistemolojik içselciliğe (*internalism*) karşı çıkmakta, 'felsefenin, bilimin bir devamı olduğu' görüşünü onaylamakta ve fizikalizm görüşünü benimsemektedir.² Çünkü ona göre, felsefenin görevi "ampirik dünyayı açıklamak için kullandığımız varsayımlar kümesini düzenlemek ve uyumlu hâle getirmektir."³ Bu nedenle de felsefi düşünce bilimsel teorilere hizmet eder ve sonuç olarak felsefe, bilimin bir parçasıdır.⁴ Zira Papineau'ya göre, bilim dışında felsefe yoktur; böylelikle hem insan zihninin doğası hem bilgi hem de 'gerçekliğin' doğası bilime indirgenir.

Yukarıdaki düşünce münasebetiyle, Papineau'nun bu noktada savunduğu tezi, fizikalizmin bir 'önyargı' olmadığını ortaya koymak ve fizikalizmin 'bilimin bir sonucu' ve hattâ "açık gerçeklerin bir sonucu" olduğunu göstermektedir.⁵ Böylelikle Papineau, son yüzyılın ikinci yarısındaki fiziğin, diğer alanlara nazaran üstün olduğunu iddia eder. Nitekim Papineau'ya göre bu üstünlük fizikalizmin, metodolojik bir iddianın ötesine geçmesine müsaade ederek, onun ontolojik bir iddia olmasına izin verir. Bu iddianın temelinde 'bilimin birliği' fikriyatı yatmakta olup, bu fikriyat 'her şeyin fiziksel varlıklardan müteşekkil olduğu' düşüncesine istinat eder.⁶ Böylece Papineau'ya göre, 'fizik biliminin' üstünlüğü tebarüz eder. Fizik biliminin üstünlüğü ise, fiziğin tamlığı (*completeness of physics*) ilkesi ile mümkün olur. Fiziğin tamlığı ilkesi gereğince de, tüm fiziksel olayların fiziksel yasalar tarafından tayin edilmiş olması gerekmekte ve böylelikle gelecekte ne olacağına ilişkin doğru ve kesin tahminler yapılabilmekte ve nihayetinde 'kesinlik' sadece fizik alanında aranmaya başlanmaktadır.⁷ Bu kısa izahlar neticesinde Papineau'nun karşı çıktığı fizikalizm türü olan bağlı olma (*supervenience*) tezi ile savunduğu gerçekleşme (*realization*) tezini daha detaylı olarak ele alalım.

Bağlı olma (*supervenience*) görüşü, zihin felsefesinde ve fizikalizm mevzuunda oldukça tartışmalı bir başlık olarak karşımıza çıkar. Zira bu görüşü savunan bir kısım fizikalistler, zihnî özelliği, fiziğin 'ötesinde ve üzerinde hiçbir şey' olarak; diğer bir kısım ise zihnî özelliği ontolojik anlamda 'zararsız' bir şey olarak mülhaza ederler.⁸ Zihnî özelliğin zararsız bir varlık olarak değerlendirilmesi neticesinde, zihnî özelliğe ontolojik bir boyut verilmesine rağmen, fizik üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı kabul edilir. Çünkü bu tutuma göre, her bir zihnî özellik, belli bir fiziksel özellikle mevcudiyetini kazanır ve böylece, zihnî özellik tamamıyla fiziki özelliğe 'bağlı' olarak faaliyet kazanır. Bu anlamda bağlı olma (*supervenience*) görüşünde zihnî özelliğin, fizikî özellikten bağımsız bir hüviyeti haiz olduğu; bir diğer deyişle, zihnin, fizikten ontolojik olarak ayrı olduğu, fakat zihnin tamamıyla fizikî özelliklere de bağlı olmak zorunda olduğu iddia edilir. Bu nedenle zihnî özelliğin,

¹ Tomis Kapitan, "Philosophical Naturalism", *Mind* 104/414 (1995), s. 426.

² David Papineau, *Philosophical Naturalism* (London: Blackwell Publishers, 1993), s. 1.

³ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 3.

⁴ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 3.

⁵ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 2.

⁶ David Papineau, "The Rise of Physicalism", Carl Gillett ve Barry Loewer (Ed.), *Physicalism and its Discontents* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 3.

⁷ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 16.

⁸ Brian McLaughlin and Karen Bennet, "Supervenience", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/#SupeOntoInno> (Erişim Tarihi: 27.04.2018)

fizikî özelliklerden bağımsız olarak harekete geçmesi mümkün olmamakta;⁹ zihinsel faaliyet, tamamıyla bağlı olduğu fiziksel bir özelliğin mevcudiyeti ile mümkün olmaktadır. Nitekim bağlı olma (*supervenience*) görüşünde, herhangi bir A özelliği, herhangi bir B özelliğine ‘bağlı’ (*supervenience*) ise, bu durumda A’nın B’ye istinat etmesi gerekmektedir. Böylece A özelliği ile B özelliği birbirinden bağımsız kümeler olsa da, hattâ A özelliği B özelliğinin herhangi bir türü olmasa da, buna rağmen, A, B’ye tamamıyla bağlı olabilir.¹⁰ Bütün bunlar Papineau’ya göre söz konusu tutumda, zihnî özelliğin, fiziksel özellik tarafından ‘aşırı belirlenmişlik’ durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bir başka ifadeyle, eğer A özelliği ile B özelliği farklı kümelerse, bu durumda A özelliğinin, B özelliğine niçin bağlı olması gerektiği bir soru işareti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim bu noktada bağlı olma (*supervenience*) görüşünü benimseyen birtakım fizikalistler, zihnî özelliğin, fizik üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını, fakat zihnî özelliğin ontolojik olarak bir mevcudiyetinin bulunduğunu tasdik ederler. Papineau, mezkûr eserinin muhtelif yerlerinde David Lewis ve Frank Jackson’ı, bu duruma örnek kimseler olarak gösterir ki, Lewis ve Jackson’a göre, herhangi iki dünyada ‘fiziksel özdeşlik’ söz konusu olduğunda, bunların her konuda özdeş olmaları gerekir. Bu bağlamda bağlı olma (*supervenience*) görüşünü savunan kimselerin izahlarına daha yakinen bakıldığında, Lewis’e göre, “Bizim dünyamıza yabancı olan hiçbir doğal özelliğin bulunmadığı dünyalardan hiç birisi diğerinden, aralarında fiziksel farklılık olmadan farklılaşmaz. Bu dünyalardan, fiziksel olarak birbiriyle tamamen aynı olan herhangi ikisi, birbirinin kopyasıdır.”¹¹ Jackson’a göre, “Dünyamızın asgari fiziksel kopyası olan herhangi bir dünya basit bir kopyadır.”¹² David Chalmers’a göre ise “eğer bir w dünyasında geçerli olan her müspet durum, o w dünyasından fiziksel olarak ayırt edilemez olan her dünyada geçerli ise, fizikalizm o w dünyasında doğrudur.”¹³ Bu açıklamalarda da görüldüğü üzere, bağlı olma (*supervenience*) görüşünde esas olan nokta, zihnî özelliğin, kendisinden bağımsız fiziksel bir özellik tarafından denetlenmesi ve ona bağlı olmasıdır. Misal olarak, Ali ve Mehmet’in fiziksel olarak aynı özelliklere sahip olduklarını varsaydığımızda, çevre koşulları dikkate alınmaksızın bu iki kişinin aynı zihnî özelliklere sahip oldukları iddia edilir. Burada, her bir zihnî özellik, belli bir fiziksel özellikle faaliyete geçer. Bu nedenle, zihnî özellik tamamıyla fiziki özelliğe ‘bağlı’ olur.

Lakin Papineau’ya göre, bağlı olma (*supervenience*) tezinin doğru bir temellendirmeye dayanabilmesi için fiziğin tamlığı ilkesine istinat etmesi gerekir, aksi hâlde zihnî özelliğin, fiziki özellik tarafından ‘aşırı belirlenmişlik’ durumu mevzubahis olmakta ve ontolojik olarak fizikten bağımsız bir mevcudiyeti olan zihnî özelliğin, niçin fiziki özelliğe bağlı olması gerektiğinin hesabı verilememektedir.¹⁴ Papineau’ya göre, bağlı olma (*supervenience*) tezinin bu eleştirilerden kurtulabilmesi için fiziğin tamlığı ilkesi gereğince “tezahür edebilirlik öncülü” (*manifestability*

⁹ Daniel Bonevac, “Supervenience and Ontology”, *American Philosophical Quarterly* 25/1 (1988), s. 37. <http://www.jstor.org/stable/20014221>.

¹⁰ Brian McLaughlin and Karen Bennet, “Supervenience”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/#SupeOntoInno> (Erişim Tarihi: 27.04.2018).

¹¹ David K. Lewis, “New Work for a Theory of Universals”, *Australasian Journal of Philosophy* 61 (1983) s. 364; http://www.andrewmbailey.com/dkl/New_Work.pdf

¹² Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 12.

¹³ David Chalmers, *The Conscious Mind* (New York: Oxford University Press, 1996), s. 39-40.

¹⁴ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s.40

premise) ile beraber gitmesi gerekir.¹⁵

Tezahür edebilirlik öncülüne (*manifestability premise*) göre, fiziksel-olmayan (*non physical*) iki sistem arasında herhangi bir farklılık tezahür ediyorsa, burada “farklı fiziksel sonuçlarda tezahür edeceği bazı fiziksel bağlamlar olmalıdır.”¹⁶ Diğer bir deyişle, herhangi fiziksel-olmayan farklılığın olduğu yerde farklı fiziksel sonuçlar talep edilir.¹⁷ Nitekim bağlı olma (*supervenience*) görüşüyle beraber giden tezahür edebilirlik öncülünde, zihnî farkın olduğu yerde, fizikî farklılığın olması gerekir. O hâlde tezahür edebilirlik öncülü, ‘fiziksel farklılık olmaksızın, zihnî farklılığın olamayacağına’ dair bir görüştür. Argümanın öncüllerinden biri, “eğer iki sistem zihinsel olarak farklıysa, o zaman farkın kendini fiziksel sonuçlarda yahut en azından bu tür sonuçlara yönelik farklı olasılıklarda göstereceği bazı fiziksel bağlamlar olmalıdır”¹⁸ şeklindedir.

Bu izahlar göz önünde bulundurulduğunda, Lewis’in¹⁹ bağlı olma (*supervenience*)-fizikalizmi üzerine yapmış olduğu şu benzetme, mevzunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu benzetmeye göre, bir resim üzerindeki her bir nokta fiziktir, resme küresel bir şekilde bakıldığında görülen genel tablo ise sosyolojik, psikolojik ve biyolojik özelliklerdir. Resimde nasıl ki, noktalar olmaksızın resmin genelini olması mümkün değilse, hakeza Lewis’e göre, resim üzerindeki noktalar olan fizik olmaksızın onun etkisi mevzubahis olamaz ve resmin geneli olan sosyolojik, psikolojik ve biyolojik özelliklerin de olması beklenemez.²⁰ Bu anlamda Lewis’e göre, fizikalizmin sunduğu temel fikre göre, fizikalizm doğru ise fiili dünyaya fiziksel bakımdan özdeş herhangi bir dünya, sosyolojik, psikolojik ve biyolojik bakımdan da özdeş olmak zorundadır. Bu nedenle de fiziksel hakikatlerin diğer olası bütün hakikatleri belirleyeceği görüşü, bağlı olma (*supervenience*)-fizikalizm görüşünde mevcuttur.

Bu noktada Papineau’nun bağlı olma (*supervenience*) görüşünü şu şekilde topladığı görülür:

1. Fiziğin tamlığına göre fiziksel öncüller verildikten sonra fiziksel sonuçlar her daim sabittir. Dolayısıyla iki sistem aynı fiziksel özellikte olup aynı fiziksel bağlamlarda olurlarsa, sonuç aynı olacaktır.

2. İki sistem zihinsel olarak farklı ise bu iki zihinsel sistemin içerisinde bulunduğu fiziksel şartların ve olayların yahut en azından şanslarının farklı olduğunu gösterir.

O halde; fiziksel özdeşlik fiziksel sonuçların aynılığını temin eder ve fiziksel farklılık olmaksızın zihinsel farklılık olamaz.²¹

Papineau’ya göre, bu öncüllere bakıldığında, bağlı olma (*supervenience*) kuramının zikredilen öncülleri kabul edilirse, şu durum ortaya çıkacaktır: “zihnî farklılıklar, davranışsal farklılıkları iktiza

¹⁵ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 17.

¹⁶ David Papineau, “Précis of Philosophical Naturalism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 56/3 (1996), s. 658.

¹⁷ Papineau, “Précis of Philosophical Naturalism”, s. 658.

¹⁸ Berent Enç, “Philosophical Naturalism by David Papineau”, *The British Journal for the Philosophy of Science* 45/4 (1994), s. 1071; Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 17-18.

¹⁹ David Lewis esasen zihnin, fizik üzerindeki bağlılık meselesine iki türlü bakmaktadır. Bir yandan zihni olanı fizyolojiye ve fiziğe indirgeyen tutumudur –ki bu tutuma göre, sadece insanlar acı çekebilir- diğer yandan da işlevselciliği benimseyen tutumudur –ki bu tutuma göre ise, insan-dışı varlıklar işlevsel anlamda bizimle aynı tepkiler veriyorsa, işlevsel anlamda onların da düşündüğü sonucu hâsil olur-. Bu mevzular bilinç kısmının muhtevasını oluşturması hasebiyle, orada daha detaylı olarak işlenecektir.

²⁰ David Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 1986), s. 14.

²¹ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 17.

eder. Fakat davranışsal farklılıklar önceki beyin durumu tarafından belirli bir biçimde sabitlenilir. Dolayısıyla beyin durumlarında farklılık olmaksızın zihnî farklılık olamaz.”²² Keza bağlı olma (*supervenience*) görüşünün zayıf versiyonuna göre, “mümkün herhangi bir dünya içinde, iki sistemde, fiziksel olarak fark olmaksızın, zihinsel olarak fark olmayacaktır;”²³ güçlü versiyonuna göre ise, “fiziksel olarak özdeş iki sistem, farklı dünyalar içinde olsalar dahi, zihinsel olarak özdeş olacaktır.”²⁴ Bu izahlar, bağlı olma (*supervenience*) tezinin, tip-özdeşlik (*type-identity*) fizikalizmine yaklaştığını gösterir mahiyettedir. Zira tip özdeşlik fizikalizminde “zihnî olay ve durumlar çok sıkı sıkıya beyin üzerine bağlıdır.”²⁵ Bu anlamda tip özdeşlik fizikalizmi, bağlı olma tezi gibi zihnî özelliğin, fiziki özelliğe doğrudan bağlı olması gerekliliğini şart koşar. Hattâ bunun daha ötesine geçer ve tip-özdeşlik fizikalizmi “bir fikri düşünmenin yahut bir kaşınıtı hissinin belirli nöronların ateşlenmesi ile ve bir inanca sahip olmanın belirli sinirsel bağlantıların varlığıyla aynı şey olduğunu iddia eder. Zihnî durumun herhangi belirli bir tipi, beyin durumunun belirli bir tipidir.”²⁶ Böylece belli bir zihnî özelliğin değişimi belli bir fizikî özelliğin değişimine bağlı kılınır. Tek bir ‘fiziki farklılık’ mevcut olduğunda, bu fiziki özelliğe bağlı olan ‘zihnî özelliğin değişmesi durumu’ tip özdeşlik fizikalizmi olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda tip özdeşlik fizikalizm görüşüne göre, fiili dünyadaki özellikler bazı fiziki özellikler ile özdeş ise, her bakımdan özdeş olur.²⁷ Bir başka deyişle, tip özdeşlik fizikalizmi “her fiilen müşahhaslaşmış zihnî özellik F için, bazı fizikî özellik G vardır, öyle ki $F = G$.”²⁸ Bu durumda, tip-özdeşlik fizikalizmine göre, bir zihnî belirtecin tek bir fiziki karşılığı olmalıdır ve bu zihnî belirteç mütemadiyen belirlenmiş olan fiziki bir özellik ile ortaya çıkmalıdır.

Böylelikle tip özdeşlik fizikalizminin, bağlı olma (*supervenience*) teziyle irtibatlı olabileceği görülmekle birlikte, tip-özdeşlik fizikalizminin birinci-derece (*first-order state*) özelliğini de hatırlatmaktadır. Nitekim birinci derece özelliğe göre, her bir zihnî özellik sadece belli bir canlı türünün beyindeki nöronların faaliyetlerine irca edilir. Bu sebeple, acı tecrübesi gibi zihnî bir hadise beyin belli bir lokalinde bulunacak ve böyle bir lokale sahip olmayan bir beyinde acı tecrübesi mevcut olmayacaktır. Bu anlamda acı gibi zihnî bir özellik gerek tip-özdeşlik ve gerekse birinci-derece özellik ile belli bir varlık türüne irca edilecek ve böylece söz konusu varlık türünün dışında kalan diğer canlı varlıklar ise, böyle bir tecrübeyi haiz olmayacaklardır. Misal olarak, insan türündeki her bir birey, acı tecrübesini yaşamakla birlikte, tecrübenin ne’liği konusunda da müşterek bir tecrübeye sahip olacaklardır. Oysaki insan-dışı varlıklar söz konusu olduğunda, bu tarz bir acı tecrübesinin yaşandığı katiyen söylenemeyecektir. Zira insan-dışı varlıkların beyin hâlleri tamamıyla, insan beyininden farklı bir özellikte olacaktır.

Bütün bu anlatılanlara ek olarak, bağlı olma (*supervenience*) tezinin ‘içselcilik’ (*internalism*)

²² Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 19.

²³ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 20.

²⁴ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 20.

²⁵ Michael Lacewing, “Mind–Brain Type Identity Theory”, *Amazon AWS Routledge Taylor and Fransic Group*, s. 1. <http://s3-euw1-ap-pe-ws4-cws-documents-ri-prod.s3.amazonaws.com/9781138793934/A22014/materialism/Type%20identity%20theory.pdf>, (Erişim Tarihi: 26.05.2018).

²⁶ Lacewing, “Mind–Brain Type Identity Theory”, s. 1.

²⁷ Jackson minimal görüşüne göre.

²⁸ Standford Encyclopedia of Philosophy, “Physicalism” <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#ModStaPro>, (Erişim Tarihi: 23.04.2018); Daniel Bonevac, “Supervenience and Ontology”, *American Philosophical Quarterly* 25/1 (1988), s. 38. <http://www.jstor.org/stable/20014221>.

teziyle de bir iltibas olduğu görülür. Zira içselcilik görüşü, zihnî durumlarımızın yahut zihnî içeriklerimizin –arzu, inanç, niyet vb.- nasıl meydana geldiğini açıklamaya yönelik felsefi bir tutum olup, bu görüşte zihinsel bir durumun nörofizyolojik özelliklere bağlı olduğu kabul edilir.²⁹ Bu anlamda içselcilik, zihnî içeriklerin sadece iç-psikolojik süreçlere bağlı olarak tebarüz ettiği fikriyatına dayanması sebebiyle, içselcilik tezinde, çevre faktörü en aza indirgemekte hattâ yok sayılmaktadır. Netice itibariyle, bağlı olma, tip-özdeşlik, birinci-derece özellik ve içselcilik fizikalizm türlerinin belli hususlarda birbirleriyle uyumlu oldukları görülmekte ve genel itibariyle, zihnî özelliğin tek bir fizikî özelliğe bağlı olduğu ve böylece zihnî özelliğin tek bir fiziki etkeni olduğu iddiası tebarüz etmektedir. Bu durum ise fiziksel özelliğin değişmesiyle, doğrudan zihnî özelliğin de değişeceği anlamına gelmektedir. Hâlbuki bu görüş zaviyesi Papineau'ya göre, bilinç bahsi söz konusu olduğunda, insan dışı varlıkların zihnî hâllerinin bertaraf edilmesine sebebiyet vermesi dolayısıyla, sağlam bir açıklamaya sahip olamamaktadır. Keza Papineau'ya göre bu açıklamalar fizikalizm ile de pek uyumlu değildir. Çünkü Papineau'ya göre ilk olarak, bağlı olma (*supervenience*) görüşü, zihnî varlıklara yer ayırması münasebetiyle, fizikalizmden ziyade düalizmin bir çeşidi olan epifenomenalizme benzerlik göstermektedir.³⁰ Bu nedenle de bağlı olma (*supervenience*) görüşü Papineau için bir fizikalizm çeşidi değildir. İkinci olarak, Papineau'ya göre, gerek tip özdeşliği ve gerekse de içselcilik görüşüyle, daha kapsamlı zihnî içerikler söz konusu olduğunda gerekli ve yeterli izahlar yapılamamaktadır.³¹

Bu noktada fizikalizm mevzuunda esas tartışma konularından biri, mezkûr yerlerde görüldüğü üzere, bağlı olma (*supervenience*) görüşünün fizikalizm için yeterli olup olmadığı idi. Nitekim bağlı olma (*supervenience*) görüşünde zihnî özellik ile fiziki özellik arasında 'zorunlu' bir bağın olduğu mülhaza edilmekteydi. Lakin Papineau'ya buradaki zihin-fizik arasındaki münasebetin 'zorunlu' olarak kabule şayan olabilmesinin haklı gerekçesi pek gözükmemektedir. Bu sebeple Papineau, bağlı olma görüşüne alternatif olarak gerçekleşme (*realization*) tezini ortaya koymaktadır. Papineau'ya göre 'gerçekleşme' tezinde A zihnî özelliği, B fizikî özelliğinin artık bir alt kümesi yahut bir türüdür. Bu anlamda gerçekleşme görüşüne göre, zihnî özellik esasen fiziki özelliğin bir alt kümesi ve onun bir türü olmaktadır.³² Hâlbuki bağlı olma görüşünde, zihnî özellik fiziki özelliğin bir alt kümesi olmadığı için B'nin, A'yı yahut fizikî olanın, zihnî olanı 'niçin zorunlu olarak etkilemesi gerektiğine' dair makul bir cevap bulunmamaktaydı.³³ Mevzubahsi meseleler ise, Papineau tarafından gerçekleşme (*realization*) görüşüyle izale edilmeye çalışılmaktadır.

Gerçekleşme (*realization*) tezini savunan Papineau, "tek bir zihnî türün (özellik, olay) birçok farklı fiziksel tür tarafından gerçekleştirilebileceğini iddia eder. Zihinselliğe ilişkin çoklu gerçekleştirilebilirlik tezi, belirli bir psikolojik türün (acı gibi) birçok farklı fiziksel tür tarafından gerçekleştirilebilmesidir."³⁴ Bir başka ifadeyle, acı tecrübesini meydana getirebilecek birden fazla

²⁹ Michael Bergmann, "Internalism, Externalism and the No-Defeater Condition", *Synthese* 110 (1997), s. 401-402. <http://web.ics.purdue.edu/~bergmann/wp-content/uploads/2012/12/synthese-97.pdf>.

³⁰ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 21.

³¹ Papineau'nun bilinç bahsi makalemizde daha detaylıca işlenecektir.

³² John Bickle, "Multiple Realizability", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/> (Erişim Tarihi: 24.04.2018).

³³ Detaylı bilgi için bkz: Frank Jackson, *Armchair Metaphysics*, *Philosophy in Mind* içinde, Ed. J. Hawthorne and M. Michael (Amsterdam: Kluwer; R Stalnaker, 1996); Wilson, J., 2005, "Supervenience-based formulations of Physicalism", *Nous*, 39:3: 426-459.

³⁴ John Bickle, "Multiple Realizability", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/> (Erişim Tarihi: 24.04.2018).

fiziksel durum mevcuttur. Nitekim Papineau'nun savunduğu 'token özdeşlik için nedensel argüman'a (*the causal argument for token congruence*) göre "her zihinsel olay *bazı* fiziksel etkilere neden olur."³⁵ Bu anlamda gerçekleşme (*realization*) söz konusu olduğunda, acı tecrübesini gerçekleştiren sadece bir fiziksel durumun olmadığı iddia edilir. Buna göre, acı tecrübesi hem c-fiber hem de q-fiber beyin durumları tarafından gerçekleştirildiğinden, acı tecrübesinin fiziksel yegâne tipe irca edilmediği tebarüz eder.³⁶ Misal olarak, sadece insan türündeki bireyler acı tecrübesine sahip olamamakta, insan-dışı varlıklar dahi böyle bir tecrübeye sahip olabilmektedirler; hattâ belli bir canlı türünün bireyleri farklı acı tecrübelerini yaşayabilmektedirler. Böylece tek bir zihnî özelliği harekete geçiren tek bir fiziki özelliğin olmadığı buna mukabil, birden çok fiziki özelliğin zihnî özellikleri -acı tecrübesi gibi- faaliyete geçireceği fikriyatı mevzubahis olmaktadır. Söz konusu bu fikriyat ise, gerçekleşme (*realization*) tezini token özdeşlik fizikalizm türüne yaklaştırmaktadır.

Bu noktada token özdeşlik kuramını ele almadan önce token mefhumunun mahiyetini daha iyi anlamak üzere 'token' (*token*) ve 'tip' (*type*) kavramları üzerinde durup aralarındaki farkı tayin etmeye çalışalım. Zira token mefhumunu, tip mefhumundan ayıran özellik, bu mefhumlara yönelik oluşturulan kuramların muhtevasını teşkil etmektedir. Bu anlamda 'token' mefhumu, her bir belirtecin, sıfatın yahut özelliğin nevi şahsına münhasır bir özelliğe sahip olmasıdır, oysaki tip mefhumu, aynı tür içinde olanların bir bütün olarak değerlendirilmeye tâbi tutulmasıdır.³⁷ Bir benzerlik üzerinden daha anlaşılır kılmaya çalışalım. Elimizde üç Türk bayrağı, iki Amerika bayrağı ve bir tane de Alman bayrağı olduğunu varsayalım. Burada token mefhumuna göre, toplamda altı tane bayrak/belirteç varken, tip mefhumuna göre, toplamda sadece üç tane bayrak/belirteç vardır. Zira tip mefhumunda aynı türde olanlar tek bir özellik olarak değerlendirilir. Bu izahı zihin mevzuu üzerinden düşündüğümüzde, token mefhumuna göre, hem insan zihnî tarafından hem de diğer canlı varlıklar tarafından acı tecrübesi yaşanabilirken, tip mefhumunda, acı tecrübesi sadece insan türüne irca edilir.

Böylece fizikalizm ve bilinç bahislerine yönelik olarak token özdeşlik fizikalizmini savunan Papineau'ya göre, token özdeşlik, "her fiili özellik *x* için (nesne, olay veya süre.), *bazı* fiziksel özellik *y* vardır, öyle ki, $x=y$ "³⁸ görüşünden müteşekkildir. Token özdeşlik kuramındaki esas nokta, her özelliğin *bazı* fiziksel özelliklere sahip olmasıdır ve zihnî özelliğin (*supervenience* olmaksızın) sadece koşullu olarak fizikle ilişkili olmasıdır. Daha vazih ifadeyle, token özdeşlik kuramında, 'bir zihinsel türün altına düşen her bir somut olayın, *bazı* fiziksel olaylarla yahut başka biriyle özdeşleştirilebileceği' fikri savunulur.³⁹ Bu sebeple, tip özdeşliğinin aksine, token özdeşlikte hangi zihnî olayın, hangi fiziksel olaya karşılık geldiği net değildir. Bu durum, token özdeşlik kuramının, tip

³⁵ Berent Enç, "Philosophical Naturalism by David Papineau", *The British Journal for the Philosophy of Science* 45/4 (1994), s. 1072; Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 22.

³⁶ Ansgar Beckermann, "Property Physicalism, Reduction and Realization", M. Carrier and P. Machamer (Ed.), *Philosophy, Science, and the Mind*. Konstanz: Universitätsverlag/ Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1997. s. 10-11,14. https://www.uni-bielefeld.de/philosophie/personen/beckermann/prpph_ww.pdf.

³⁷ Linda Wetzel, "Type/Token Distinction", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, 1-10 (1998), s. 8738-8739.

³⁸ Daniel Stoljar, "Physicalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#ModStaPro> (Erişim Tarihi: 23.04.2018). İtalik bana aittir.

³⁹ Linda Wetzel, "Types and Tokens", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/>; Steven Schneider, "Identity Theory", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/identity/#H3> (Erişim Tarihi: 27.04.2018).

özdeşlik kuramından daha yumuşak (*soft*) bir özellik olarak karşımıza çıkmasına izin verir. Böylelikle tip özdeşlik kuramıyla, birinci derece özellik arasında bir irtibat gözlendiği gibi, token özdeşlik kuramıyla da, ikinci-derece (*second-order state*) özellik arasında bir irtibat olduğu söylenebilir. Çünkü ikinci-derece özellikte, zihnî hâller sadece belli bir canlı türünün beyindeki nöronların faaliyetlerine indirgenmez. Bu ise tip özdeşliğinde ve birinci derece özelliğinde mevcut olan zihin ile fizik arasındaki bire-bir özdeşliğin bertaraf edilmesi anlamına gelir. Böylece Papineau'ya göre, token özdeşlik ve ikinci derece özellik kuramları gereğince, fizyolojik olarak özdeş kimselerin dahi zihnî özelliklerinin tek bir fiziki özellik tarafından harekete geçirilemeyeceği ve tek fizikî özelliğe irca edilemeyeceği ortaya çıkar. Çünkü Papineau'ya göre 'gelecek hakkındaki varoluş endişem, beynimin bazı fiziksel özellikleriyle özdeş olabilir'; hakeza benimle fiziksel olarak özdeş olan "başka birisinin gelecek hakkındaki varoluş endişesi, beyninin bazı fiziksel özellikleriyle özdeş olabilir."⁴⁰ Netice itibariyle, token özdeşlik ve ikinci derece özellik kuramlarıyla, zihnî özelliğin birden çok fiziki özellik tarafından harekete geçirileceği ihtiva edilmekte, zihnî özelliklerin tek bir fiziki özelliğe irca edilmediği hâsıl olmakta⁴¹ ve zihnî özelliği hâsıl eden fizikî özelliklerin yelpazesi genişlemekte; zihnî özelliğin vuku bulmasını sağlayan tek bir fiziki özelliğin olmadığı tecelli etmektedir.

Papineau zihnî özelliklerin fizikî özellikler tarafından harekete geçirilmesi meselesini, dışsalcılık kuramıyla da mezcettiği görülür. Çünkü Papineau'ya göre, zihnî özelliğin, tek bir fiziki özellik tarafından yahut sadece belli nöronların etkileşimi sonucunda meydana gelmemesi, zihnî içeriklerin sadece iç-psikolojik hâllerin ötesinde, dış dünyadaki unsurlar tarafından da kurulduğunu izhar eder. Bu mânâda bir yandan dışsalcılık ile zihnî içeriklerimiz dış dünyadaki unsurlar tarafından kurulurken diğer yandan token özdeşlik fizikalizmi ile de zihnî içerikler 'bireyselleştirilebilir' olmaktadır. Bir başka ifadeyle, dışsalcılık, inanç ve arzu gibi zihnî içeriklerin, dışsal faktörlere bağlı olarak vücut bulmasıdır. Buna göre, eğer fiziksel olarak özdeş iki canlının birinde K özelliği olup, diğerinde bulunmuyorsa, bunun anlamı doğal çevrelerinin farklılığından kaynaklanıyor olmasıdır. Aynı şekilde, eğer dış görünüş itibariyle, bir kimsede doğum lekesi olduğunu, bir başka kimsede ise ameliyat sonucunda cerrahın yanlışlıkla hasta üzerinde doğum lekesine benzer bir iz oluşturduğunu varsaydıığımızda, burada her iki izin aynı görünüme sahip olması, onların aynı içeriğe sahip olmasını iktiza etmemektedir.⁴² Nitekim biri doğum lekesi iken, diğeri ameliyat izidir. Bunun gibi, dışsalcılık görüşünü savunanlar için de fiziksel olarak özdeş tiplere sahip olan canlıların, zihnî içeriklerinin aynı olmasını söylemek mümkün değildir. Misal olarak, Ali ve Mehmet'in fiziki özelliklerinin aynı olduğunu varsaydıığımızda tip özdeşliğinde ve birinci derece fizikalizm görüşünde olduğu gibi zihnî içeriklerinin doğrudan özdeş olduklarını söyleyememekteyiz.

Bu anlamda Papineau *Philosophical Naturalism* eserinde dışsalcılığı İkiz Dünya (*Twin Earth*)

⁴⁰ Tomis Kapitan, "Philosophical Naturalism", *Mind, New Series* 104/414 (1995), s. 426; Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 12.

⁴¹ Fizikalizme yönelik bu izahlar, Papineau'nun savunduğu teleolojik temsil kuramı ile uyumludur. Zira teleolojik temsil kuramında esas nokta, her bir insanın zihnî içeriklerinin (inançlarının ve arzularının) birbirinden farklı olmasıdır. Bunun temeli ise her bir insanın doğal seçim tarihinin farklı olmasına dayanmasıdır. Bütün bunların arka planında ise fizikalizm mevzuunda savunulan token özdeşlik kuramının ve ikinci derece özelliğin etkisidir.

⁴² Ted Poston, "Internalism and Externalism in Epistemology", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/int-ext/> (Erişim Tarihi: 27.04.2018); Basil Smith, "Internalism and Externalism in the Philosophy of Mind and Language", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/int-ex-ml/> (Erişim Tarihi: 27.04.2018); Jou Lau and Max Deutsch, "Externalism about Mental Content", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/content-externalism/> (Erişim Tarihi: 30.04.2018).

düşünce-deneyini kullanarak izah etmeye çalışır.⁴³ Söz konusu düşünce-deneyine göre, bu Dünya'nın her yönüyle kendisine özdeş olan bir İkiz Dünyası bulunmaktadır. Lakin tek bir fark mevcuttur ki, o da su dediğimiz maddenin İkiz Dünyadaki moleküler yapısının H₂O'dan değil, XYZ maddelerinden müteşekkil olmasıdır. Buradaki küçük farklılık her ne kadar suyun işlevsel özelliğini değiştirmese de bu sıvıların gizli yapılarında (*hidden structures*) bir farklılığın vuku bulmasına sebep olur.⁴⁴ Çünkü Papineau'ya göre, dünyamızda yaşayan Carl H₂O isteyecektir ve onun İkiz Dünyasında yaşayan fiziksel özdeşi olan Lrac ise kendi dünyasında XYZ diye adlandırılan sıvıyı isteyecektir. Şimdi bunlar hakkında yorum yapıldığında XYZ her ne kadar fiziksel özellikleri itibarıyla su ile aynı olsa da Lrac XYZ'ye H₂O diyemeyecektir. Bu durumda da farklı dünyalarda olmaları nedeniyle esasen farklı şeylere meyletmiş olacaklar ve farklı zihni içeriklere sahip olmuş olacaklardır.⁴⁵

Bu izahlar neticesinde Papineau tarafından bağlı olma (*supervenience*), tip fizikalizm görüşünün girift psikolojik temelli izahları açıklamakta başarısız kalacağı da serdedilmektedir. Zira Papineau'ya göre, bağlı olma (*supervenience*), tip özdeşlik kuramlarını kabul etmek, bütün insanların geleceğe yönelik kaygı ve endişe durumlarının da aynı olacağını tasdik etmek olacaktır.⁴⁶ Sadece bu kadarla değil şovenizm olarak adlandırılan tutumun, yani zihni tecrübenin tek bir türe irca edilmesi durumunun da ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir. Bu ise fiziksel bakımdan özdeş olan kimselerde aynı tepkilerin vuku bulmasına ve aynı zihni durumların aynı davranışları meydana getirmesine neden olacaktır. Lakin Papineau'ya göre, bağlı olma (*supervenience*), tip özdeşlik kuramlarında bu tutumu meşru hâle getirecek herhangi bir ilke söz konusu değildir. Bir başka deyişle, fiziksel olarak özdeş olan kimseler, aynı davranışları sergilese de farklı zihin yapılarına sahip olabilirler yahut zihinsel olarak farklı olan iki insan bütün fiziksel bağlamlarda aynı davranışı sergiliyor olabilir.⁴⁷ Böylelikle Papineau, beyin durumlarının geniş ve muazzam bir yapıya sahip olması nedeniyle bu tarz kesinlikleri doğru bulmayarak, bağlı olma (*supervenience*), tip özdeşlik, birinci derece ve içselcilik tezlerinin yanlış ve hatalı olduğunu iddia eder. Fakat Papineau'ya göre, bağlı olma (*supervenience*) ve tip özdeşliğinin yanlış olması fizikalizmin de yanlış olduğunu göstermez. Çünkü Papineau bağlı olma (*supervenience*) görüşünü –sair yerlerde zikredildiği üzere- bir fizikalizm türü olarak değerlendirmemektedir.

Hâsılı, Papineau'nun bütün teşebbüslerini toparlayacak olursak, Papineau fizikalizm mevzuunda tip özdeşlik kuramını ve bağlı olma (*supervenience*) görüşünü izale ederek, ikinci derece özellik kuramını ve token özdeşlik kuramını kabul etmektedir. Zira Papineau, fizikalizmin, bu yeni kuramlarla daha uyumlu olduğunu düşünmekte ve bu kuramların 'fiziğin tamlığı' (*completeness of physics*) ilkesine daha iyi hizmet edeceğini mülâhaza etmektedir. Bununla birlikte Papineau'nun, 'token özdeşlik kuramının' ve 'fiziksel gerçekleştirme kuramının', 'fiziğin tamlığı' ilkesi için tasdik edilmesi gereken kuramlar olarak müşahade etmesinin nedeni ise, 'token özdeşlik kuramını', fizik bilimi tarafından desteklenmiş bir kuram olarak değerlendirmesindedir.⁴⁸ Bir başka ifadeyle,

⁴³ Thomas W. Polger, "Identity Theories", *Philosophy Compass* 4(Canada: Blackwell Publishing, 2009), s. 6. file:///C:/Users/ASUS%20PC/Downloads/Polger-IdentityTheories-Compass.pdf.

⁴⁴ Paul Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, çev. Ekrem Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2013), s. 100.

⁴⁵ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 19-20.

⁴⁶ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 12.

⁴⁷ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 18.

⁴⁸ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 13.

Papineau'ya göre, token özdeşlik kuramı, fiziğin tamlığı ilkesi ile daha uyumludur. Bu düşüncesi dolayısıyla Papineau, fiziğin tamlığı ilkesine, dışsalcılık kuramını da dâhil ederek, zihnî temsillerin token özdeşlik kuramına göre inşa edilmesi gerektiğini göstermeye çalışır. Böylelikle iki kişi özdeş fiziksel yapıya sahip olsalar, fakat farklı çevrelerde bulunsalar, farklı zihnî temsillere ve içeriklere sahip olurlar. Bu durum, zihnî temsillerin yahut içeriklerin bireylerin sadece psikolojik durumlarının beyindeki fizikî etkilerle denetlenmediğini gösterir.⁴⁹ Diğer bir ifadeyle Papineau, zihnî özelliklerin, 'tip özdeşliği ve içselcilik' kuramları ile değil, 'token özdeşlik, gerçekleşme ve dışsalcılık' kuramları ile açıklandığını iddia eder. Böylelikle, Papineau tarafından, token özdeşlik kuramı 'fiziğin tamlığı' ilkesi için yeterli bir kuram olarak savunulur.

Bu minvalde Papineau'nun fizikalizm-naturalizm anlayışını, 'fiziğin tamlığı' ilkesi ve fizikalizm için yeterli gördüğü 'nedensel argümanını' (*causal argument*) daha yakinen tetkik ederek, bilinç bahsi için elzem görülen ön hazırlık mahiyetindeki izahları tamamlamış olalım.

2. PAPINEAU'NUN FİZİKALİZM-NATURALİZM GÖRÜŞÜNDE NEDENSEL ARGÜMANIN TUTARLILIĞININ TETKİK EDİLMESİ

Bütün bu anlatılanlar eşliğinde daha vazıh bir şekilde görülür ki, Papineau, fizikalizmi "her şeyin fiziksel olduğu iddiası olarak"⁵⁰ değerlendirmez. Zira Papineau'ya göre, ahlâk ve matematik gibi mefhumlar, fiziksel bir özelliği haiz olmadığı için fizikî dünyaya dair herhangi bir etkiye de sahip değildir. Nitekim Papineau için, fizikî dünyayı etkilemek demek, fiziksel olmak demektir. Bu sebeple değer atfedilen birtakım mefhumların, herhangi fizikî özellikleri haiz olmaması, fiziksel dünyaya bir etkisi olmayacağı anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Papineau'nun tasnif ettiği fizikalizm anlayışı "fiziksel dünya ile nedensel olarak etkileşime giren" şeylerin *fiziksel olduğu*⁵¹ şeklindedir. Bu ise fiziki dünyada herhangi bir etkileşime yahut nedenselliğe müsaade eden bir durumun, fiziksel olarak görülmesini iktiza eder. Bu nedenle Papineau'ya göre, ahlâkî, matematiksel ifadeler vb. fizikî dünyaya ait olmadıkları için, herhangi bir fizikî etkiye de sahip oldukları söylenemez. Hâl böyle olunca, fiziksel bir özelliğe sahip olmayan söz konusu mefhumların, fiziksel bir etkiye de sahip olması beklenemez. Böylelikle Papineau 'her şeyin fiziksel olduğu' vecizesini izale etmekte⁵² ve "...bütün fiziksel etkiler, fiziksel nedenler dolayısıyla"⁵³ şeklinde tadil etmektedir. Papineau'ya göre, "o hâlde bu argüman basitçe şudur, eğer bütün fiziksel etkiler, fiziksel nedenlerden dolayı ise, bu durumda fiziksel etkilere sahip olan herhangi bir şeyin kendisi fiziksel olmalıdır."⁵⁴

Papineau'nun fizikalizm anlayışı ile fizikalizm-naturalizm temellendirmesinde esas rol oynayan token özdeşlik kuramına eklediği, nedensel öncülleri bu minvalde dikkate alalım.

- a. Her zihnî olay bazı fiziksel etkilere neden olur.
- b. Tüm fiziksel etkiler, fiziksel nedenleri tamamlar.⁵⁵

⁴⁹ Papineau *Philosophical Naturalism*, s. 15.

⁵⁰ Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 11.

⁵¹ Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 11.

⁵² Zira eski fizikalizm anlayışını savunan kimseler, her şeyin fiziksel olduğunu iddia etmeleri ile ahlâk mevzuunu ve matematiksel ifadelerin ne olduğunu izah edememekteler.

⁵³ Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 7.

⁵⁴ Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 7.

⁵⁵ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 22.

Öncüllerinden hareketle, zihnî olayların, fiziki olaylara özdeş olduğu sonucuna varan Papineau'ya göre, zihnî özellik ile fizikî özellik arasında ontolojik bir farklılık yapamayız.⁵⁶ Çünkü Papineau'ya göre, burada birbirinden bağımsız iki farklı neden yoktur; bunlar bir bakıma aynı nedendir. Zira zihin, fizikten başka ve bağımsız ontolojik bir özellik değildir. Bu anlamda Papineau'ya göre, kolumu kaldırmak 'istediğimde' kolumun yükseldiğini görürüm (a) öncülüne örnektir ve fiziksel etki, fiziksel nedenleri tamamlayarak, kolumun kalkmasını sağlayan nöronların ve fiziksel diğer durumların temin edilmesiyle kolum havaya kalkmış olacaktır ki bu da (b) öncülüne örnektir.⁵⁷ Peki, bu iki sebepten biri olmadığı takdirde hâlâ kolum havaya kalkabilir mi? Diğer bir ifadeyle, ben istemesem de sadece fiziksel koşullar buna uygun diye kolum havaya kalkacak mıdır? Papineau'ya göre, "eğer kolumuzun hareketini aşırı belirlenmişlikten korumak istiyorsak, 'zihinsel nedenleri fiziksel nedenler' ile tanımlamaya ihtiyacımız vardır."⁵⁸ Bunun anlamı, kolumu kaldırma 'isteğim' ile beynimdeki nöronların aktiviteleri arasında bir gerçekleşme (*realization*) olmasıdır. Böylece nöronların ateşlenmesiyle birlikte arzular, kolumu kaldırabilmem konusunda bir gerçekleştirilmeyi sağlayacaktır.

Bu durumu daha sarıh bir hâle getirmeye çalışalım. *The Rise of Physicalism* adlı eserinde nedensel argümanı (*causal argument*) icmal eden Papineau, bu argümana dair öncülleri ve sonucu şu şekilde sıralar:

Öncül 1 (fiziğin tamlığı)

Bütün fiziksel etkiler tamamıyla önceki fiziksel olaylar kuralı tarafından belirlenir.

Öncül 2 (nedensel etki)

Bütün zihnî olaylar, fiziksel etkilere sahiptir.

Öncül 3 (evrensel bir aşırı belirleme olmaması)

Zihnî nedenlerin fiziksel etkileri tamamıyla belirlenmiş değildir.

Sonuç: Zihnî olaylar, fiziksel olaylar ile özdeş olmalıdır.⁵⁹

Buradaki öncüller ve sonuç ile Papineau, zihnî olanın esasen fiziki olduğunu göstermeye çalışır. Zira Papineau'nun fizikalizm anlayışı, sadece 'fiziksel özelliği haiz olanların, fiziksel etkilere sahip olacağı' şeklindedir. Bu durumu şu örnek ile daha iyi pekiştirelim. Güneşin, aynaya yansması söz konusu olduğunda, burada hem güneşin hem de aynanın mevcudiyeti gerekmede ve bunlar arasında fiziksel bir nedensellik ilişkisi kurulmaktadır; çünkü güneşin ışınlarının nedensel bir etki ile aynaya yansması ve birtakım fiziki etkileşimlerin gerçekleşmesi söz konusu olmaktadır. Oysaki Bill'in, Noel Baba'yı ve onun geyiklerini sevmesi⁶⁰ ve bu dünyada onları araması durumu hiç de fiziksel bir nedensellik ilişkisi ihtiva etmemektedir; zira böyle varlıklar söz konusu değildir. Aynı

⁵⁶ Zihnî varlığın fiziki varlıktan ontolojik bakımdan farklı olmadığı savunulur, buradaki ilişkiyi şu benzerlik ile mülâhaza edebiliriz: Bir madeni para düşünelim, bu madeni paranın yazı ve tura kısmını birbirinden ayırmak suretiyle, madeni parayı ikiye bölelim. Bu durumda açıktır ki, artık madeni para diye bir şey kalmayacaktır. Aynı şekilde zihnî olay ile fizikî olay arasındaki durum da buna benzer şeydir. Bu nedenle de zihnî olan ile fiziki olan ontolojik olarak ayrılamaz.

⁵⁷ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 22.

⁵⁸ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 23.

⁵⁹ Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 9.

⁶⁰ Peter Alan Morton, *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind: Readings with Commentary* (Canada: Broadview Press, 2003), s. 306-307.

bunun gibi Papineau, fizikalizm için 'fiziksel dünyada' mevcut olan varlıklar arasında, nedensel bir etkileşim aramaktadır. Bu anlamda gerek (a) öncülündeki gerekse öncül 2'deki, zihnî olaylardan kasıt, zihnî olanın fiziki olarak değerlendirilmesidir; bu nedenle de zihnî olay, fiziki etkilere neden olabilmektedir.

Zihnî özelliğin, fiziki özellik olarak değerlendirilmesi ve zihnî özelliğin fiziki özelliğe etki edebilmesi zihnî olanın, fiziki olandan ayrı bir varlığının olmamasına bağlanarak izah edilir. Bu izah fiziğin tamlığı öncülü ile nedensel etki öncülünün mezc edilmesi ile meydana getirilmeye çalışılır. Aynı zamanda, aşırı belirlemişliğin bertaraf edilmesiyle ilgili olarak kurulan öncül 3 (Zihnî nedenlerin fiziksel etkileri tamamıyla belirlenmiş değildir) ile Papineau'nun tenkit ettiği eski fizikalizm anlayışları da (tip özdeşlik, birinci derece özellik) bertaraf edilmeye çalışılır. Böylelikle Papineau'nun zihnî özelliğin tek bir fiziki özelliğe irca edilmesi durumunu izale etmeye çalıştığı tebeyyün eder.

Bununla birlikte, Papineau'nun bu öncüllerden, söz konusu sonucu çıkarmasının nedeni, fiziğin tamlığı ilkesi gereği, 'zihnî-olanın' 'fiziksel olarak' değerlendirmesindedir. Böylelikle Papineau, "zihnî-olmayan her şeyin tamamen zihnî-olmayan önceki olaylar (*antecedents*) tarafından tam olarak belirlendiğini, bu durumda tüm *zihinsel durumların*, *zihinsel-olmayan* bir şeyle özdeş olması gerektiği sonucuna"⁶¹ varmaktadır. Burada Papineau esasen, *zihnî-olan* ve *zihnî-olmayan* (*fiziksel-olan*) mefhumlarını özdeş olarak kullandığı görülmektedir. Çünkü ona göre, fizikalizm anlayışı gereği, eğer fiziksel dünyada herhangi bir şey belli bir *etkiye* sahip ise, o esasen *fizikseldir*. O hâlde zihnî durumun, fiziki duruma etki edebilmesi, zihnî olanın, fiziksel bir özellik olmasını iktiza eder. Bu durumda (a) öncülünde kastedilen, 'zihinsel durumun fiziksel olanı etkileyebilmesi' ibaresinin, fizikalizm ve fiziğin tamlığı ilkesi ile uyumlu olabilmesi için 'zihnî olanın, fizik olarak' değerlendirilmeye tâbi tutulması zarurî olmaktadır.

Bu bağlamda iktibas edilen öncüllerin ve sonucun birbirleriyle tutarlı olup-olmadığı incelenmeye değer bir mevzu olarak tebarüz eder. Nitekim kurulan öncüllerin ve sonucun, bir başka deyişle, fiziğin tamlığı, nedensellik ve aşırı belirlemenin olmayışı öncüllerinin Papineau'nun fizikalizm anlayışı ile uyumlu olması gerekir. Bu mânâda söz konusu öncüllere bakıldığında, Papineau'nun ele aldığı (a) öncülünde 'token özdeşlik kuramı ve ikinci-dereceden özelliği', (b) öncülüyle 'fiziğin tamlığı ilkesini' dikkate alarak takdim ettiği ve bunlara 'aşırı belirlenmişliği bertaraf eden' öncül 3'ü eklediği görülmektedir. Nitekim Papineau'nun amacı, aşırı belirlenmişlik durumunu izale etmektir. Lakin mevzubahis öncüller ve sonuç arasında birtakım sorunların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. İlk olarak, aşırı belirlenmişlik durumunu ortadan kaldıran öncül 3, fiziğin tamlığı ilkesi ile pek uyumlu gözükmemektedir. Çünkü öncül 3 ile zihinsel olanın, birden çok ve hattâ sonsuz sayıda fiziksel özellik tarafından belirlenmesi durumunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim aynı fiziksel olayların her daim aynı zihinsel olayları meydana getirmesinde bir zorunluluk mevzubahis olmadığı için bir kısıtlama da ortadan kalkmaktadır. Hâl böyle olunca, belli bir A fiziki olayının, belli fiziksel bağlamlarda B zihnî olayına neden olduğunu, fiziksel yasalara göre söyleyebiliriz; aynı şekilde, A fiziki olayının, aynı fiziksel bağlamlarda C zihnî olayına neden olduğunu fiziksel yasalara göre söyleyebiliriz ve bu izahı sonsuzca devam ettirebiliriz. Zira aynı fiziksel olayların aynı sonuçları meydana getireceği artık bir olasılık dâhiline girmektedir. Böylece aynı fiziksel sonuçların fiziksel öncüllerinin, olası durumlarda

⁶¹ Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 12. Vurgu için tercih edilen italik kısımlar bize aittir.

farklı zihnî sonuçları hâsil edebileceği görülür.⁶² Fakat bu durumun ‘fiziğin tamlığı’ (bütün fiziksel etkiler tamamıyla önceki fiziksel olaylar kuralı tarafından belirlenir) öncülüyle uyuşmadığı dikkat çeker. Çünkü fiziğin tamlığı ilkesi, zihnî özelliklerin fiziki özellikler tarafından belirlenmiş olmasını gerektirir, zira zihnî özellikler de fiziki özelliklerin bir türüdür; bu sağlanmadığı takdirde fiziğin tamlığı ilkesi önemiyetini kaybeder. Nitekim fiziğin tamlığı ilkesi ile zihin ve fizik arasında belli bir belirlenmişlik inşa edilmeye çalışılırken, öncül 3 ile bu belirlenmişliğin yıkılmaya çalışıldığı görülür. Bir başka ifadeyle, öncül 3’te, ‘hiçbir zihnî olayın, hiçbir fiziki olay tarafından belirlenmediği’ öncülüyle, sonsuz sayıda fiziki gerçekleştirmelere sahip olabilen zihnî özelliğin karşımıza çıkarılması ve bir sınır çizilmemesi söz konusudur. Lakin fiziğin tamlığı ilkesi, bir belirlenmişliğin olmasını iktiza eder. Bu durum ise öncüller ve sonuç arasında bir tutarsızlık ve haksız bir çıkarım ima etmektedir. Öncülleri ve sonucu bir daha hatırlatalım.

Öncül 1 (fiziğin tamlığı ilkesi): Bütün fiziksel etkiler tamamıyla önceki fiziksel olaylar kuralı tarafından belirlenir.

Öncül 2 (nedensel etki): Bütün zihni olaylar, fiziksel etkilere sahiptir.

Öncül 3 (aşırı belirlenmişlik): Zihni nedenlerin fiziksel etkileri tamamıyla belirlenmiş değildir

Sonuç: zihni özellik, fiziki özelliğe özdeştir.⁶³

Nitekim bu çıkarımda Papineau, tip özdeşlik kuramında ve birinci derece özellikte savunulan fizik-zihin arasındaki aşırı belirlenmişliği, öncül 3 ile bertaraf etmeye çalışmakta ve böylece token özdeşlik, gerçekleşme (*realization*) kuramı ve ikinci derece özellik gereği fizik-zihin arasındaki ilişkiyi genişletmektedir.⁶⁴ Böylece, “her bir zihnî durumun *bazı* fiziksel etkileri”⁶⁵ olduğu ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki öncül 1 ile Papineau’nun, tekrardan birtakım belirlenmişliğe yol açtığı görülür –aksi hâlde fizikalizm savunulamaz bir hâl alır-. Böylelikle öncül 1 ile öncül 3’ün birbiriyle uyuşmadıkları görülür.

SONUÇ

Sonuç itibarıyla, Papineau’nun fizikalizm anlayışı olan “iki farklı zamanda aynı fiziksel durumun, farklı zihnî olaylara sebep olabileceği” ilkesi ile “zihnî-olmayan her şeyin tamamen zihnî-olmayan önceki olaylar (*antecedents*) tarafından tam olarak belirlendiği, bu durumda tüm zihinsel durumların, zihinsel-olmayan bir şeyle özdeş olması gerektiği”⁶⁶ sonucu arasında tutarsızlık görülmektedir. Nitekim Papineau *The Rise of Physicalism* adlı çalışmasında, “zihnî-olmayan her şeyin tamamen zihnî-olmayan önceki olaylar (*antecedents*) tarafından tam olarak belirlendiğini, bu durumda tüm zihinsel durumların, zihinsel-olmayan bir şeyle özdeş olması gerektiği” çıkarımının pek kuvvetli olmadığını itiraf etmesine rağmen, bu çıkarıma “felsefi amaçlar için ihtiyacımız”⁶⁷ vardır, şeklinde açıklamada bulunmaktadır. Bütün bunlar Papineau’nun temellendirmesine yönelik bir başka sorunu daha karşımıza çıkarmaktadır ki, o da, fiziğin tamlığı ilkesinin peşin bir hüküm olup-olmadığı ve söz konusu ilkenin hangi gerekçeyle kabul edildiğine ilişkin yeterli bir izahının

⁶² Enç, “Philosophical Naturalism by David Papineau”, s. 1072.

⁶³ Papineau, “The Rise of Physicalism”, s. 9.

⁶⁴ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 24.

⁶⁵ Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 28.

⁶⁶ Papineau, “The Rise of Physicalism”, s. 12.

⁶⁷ Papineau, “The Rise of Physicalism”, s. 12-13.

olmamasıdır.

Hülasa Papineau'nun esas varmak istediği nokta, fiziğin tamlığı ilkesi ile her şeyin fiziğe indirgenebilir olduğunu ve nedensel argüman (*causal argument*) ile de zihnî özelliğin, fiziki özellik ile özdeş olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Fakat Papineau tarafından "nedensel argümana" yönelik olarak ortaya konulan öncüllerin ve sonucun birbirleriyle uyumlu olmadığı görülmektedir. Bu durum ise öncül ve sonuç arasında zorunlu, gerekli ve hattâ yeterli bir ilişkinin olmadığını gözler önüne sermektedir. Böylece Papineau'nun fizikalizm temellendirmesinin, sağlam bir temele istinat etmediği ortaya çıkmaktadır. Fizikalizmin sağlam bir temele dayanmadığının ortaya çıkması ile Papineau'nun bilinç bahsinde savunduğu 'bilinç hâllerinin, beyin hâlleri olduğu' iddiasının da esasen temelsiz olmasına ve zihnî hâllerde içsel/derunî hâllerin olmadığı iddiasının kanıtlanmamış bir iddia olarak kalmasına neden olur.

KAYNAKÇA

- Beckermann, Ansgar. "Property Physicalism, Reduction and Realization", M. Carrier and P. Machamer (Ed.). *Philosophy, Science, and the Mind*. Konstanz: Universitätsverlag/ Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1997.
https://www.uni-bielefeld.de/philosophie/personen/beckermann/prpph_ww.pdf.
- Bergmann, Michael. "Internalism, Externalism and the No-Defeater Condition". *Synthese* 110 (1997): 399–417.
<http://web.ics.purdue.edu/~bergmann/wp-content/uploads/2012/12/synthese-97.pdf>.
- Bickle, John. "Multiple Realizability", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/> (Erişim Tarihi: 24.04.2018).
- Bonevac, Daniel. "Supervenience and Ontology". *American Philosophical Quarterly* 25/1 (1988); 37-47, <http://www.jstor.org/stable/20014221>.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Enç, Berent. "Philosophical Naturalism by David Papineau". *The British Journal for the Philosophy of Science* 45/4 (1994); 1070-1077.
- Jackson, Frank. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kapitan, Tomis. "Philosophical Naturalism". *Mind, New Series* 104/414 (1995): 426-430
- Lacewing, Michael. "Mind–Brain Type Identity Theory". *Amazon AWS Routledge Taylor and Francis Group*, s. 1.
<http://s3-euw1-ap-pe-ws4-cws-documents.s3.amazonaws.com/9781138793934/A22014/materialism/Type%20identity%20theory.pdf> (Erişim Tarihi: 26.05.2018).
- Lewis, David K. "New Work for a Theory of Universals". *Australasian Journal of Philosophy* 61 (1983): 343–77. http://www.andrewmbailey.com/dkl/New_Work.pdf.
- Lewis, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- McLaughlin, Brian, and Karen Bennet. "Supervenience". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/#SupeOntoInno>, (Erişim Tarihi: 27.04.2018).
- Morton, Peter Alan. *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind: Readings with Commentary*. Canada: Broadview Press, 2003.
- Nagel, Thomas. "Physicalism". *The Philosophical Review* 74/3 (1965): 339–356.
- Papineau David. "Précis of Philosophical Naturalism". *Philosophy and Phenomenological Research* 56/3 (1996): 657-665
- Papineau, David. "The Rise of Physicalism". *Physicalism and its Discontents* içinde. Ed. Carl Gillett ve Barry Loewer. Cambridge: Cambridge University Press, 2001: 3-37.
- Papineau, David. *Philosophical Naturalism*. London: Blackwell Publishers, 1993.
- Schneider, Steven. "Identity Theory", *Internet Encyclopedia of Philosophy* <https://www.iep.utm.edu/identity/#H3> (Erişim Tarihi: 27.04.2018).
- Stoljar, Daniel. "Physicalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#ModStaPro> (Erişim Tarihi: 23.04.2018).
- Stoljar, Daniel. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Physicalism" <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#ModStaPro>, (Erişim Tarihi: 23.04.2018)
- Wetzel, Linda. "Type/Token Distinction". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward Craig 1-10, London and New York: Routledge (1998): 8738-8739.
- Wetzel, Linda. "Types and Tokens", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/> (Erişim Tarihi: 27.04.2018)

ABSTRACT**An Essay on Arguments of Naturalism- Physicalism of David Papineau**

Philosophical naturalism, which is starting to hold an important place in the today's schools of philosophy cause a transformation of the fundamental questions of epistemology that have been around since Plato in the history of philosophy; and the philosophical justification of how we represent the outside world are replaced by the question of how brain processes work. This issue is not just a problem about annihilation of philosophy. On the contrary, it arises as a problem that forms the basis of the question of what is human. The issue of reducing the mind to brain processes, which allows discussions of both physicalism, philosophical naturalism and artificial intelligence give rise to an important subject of today's philosophy. In this context, in this study, we will discuss the topic of physicalism in David Papineau's work Philosophical Naturalism. We will explain difference between that/which Papineau refused 'supervenience' thesis with advocated 'realization' thesis for our assessment of this to be more understandable. Indeed according to Papineau, supervenience thesis is not based on the principle of the completeness of physics; and therefore it is not the fizikalist thesis. However, the realization thesis and the causal argument is based on the principle of the completeness of physics; according to this Papineau, it is a best fizikalist argument. In this context, my purpose in this article is to examine the consistency of all these claims of Papineau and whether reduction efforts to the physics of the mind are successful.

Key Words: David Papineau, Naturalism, Consciousness, Mind, Completeness of Physics, Causal Argument.

METODOLOJİK NATÜRALİZM, ONTOLOJİK NATÜRALİZM VE SOSYOLOJİNİN SINIRLARI

Alper BİLGİLİ*

ÖZ

Karl Marx, Émile Durkheim ve Max Weber gibi sosyolojinin kurucu babaları dinle yakından ilgilenmişler, dini, teorilerine entegre etmişlerdir. O zamandan beri dinler, özellikle dinlerin toplumsal işlevleri, dinlerin zaman içinde nasıl evrim geçirdiği ve dinlerin siyasetle ilişkisi sosyolojinin önemli konu başlıklarından olmuştur. Dinlerin toplumsal yönlerini inceleyen bazı sosyologlar ise, dinlerin doğaüstü kökenlerine ilişkin bir inancın sosyolojik analizin açıklama gücünü azaltacağı iddiasıyla, ontolojik natüralizmi benimsemişlerdir. Bu makale Türkiye'nin önemli sosyologlarından Baykan Sezer'in çalışmalarına odaklanarak bazı sosyologların metodolojik natüralizm ile ontolojik natüralizm arasındaki farkı gözden kaçırdıklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Sezer, ana akım Türk sosyologlarının dinle ilgili analizlerine eleştirel yaklaşan bir isim olmasına ve herhangi bir sekülerist ajandaya sahip olmamasına rağmen metodolojik natüralizm ile ontolojik natüralizmi birbirine karıştırmıştır. Bu makalede Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmaların sosyoloji disiplinin sınırlarını aştığı ve sosyolojik analizin ontolojik natüralizmi gerekli kılmadığı gösterilecektir.

101

Anahtar Kelimeler: Ontolojik natüralizm, Metodolojik Natüralizm, Din Sosyolojisi, Baykan Sezer, Émile Durkheim.

GİRİŞ

Din, modern sosyoloji disiplininin kurulduğu ilk günlerden itibaren sosyologların ilgisini çeken bir fenomen olagelmıştır. Sosyologlar, herhangi bir dine mensup olsunlar ya da olmasınlar, dinlerin toplum açısından önemini ve fonksiyonlarının farkına varmışlar; dinlerin, bireylerin ve toplulukların eylemlerini belirleyici rolünü araştırmalarına konu edinmişlerdir.¹ Öyle ki, Durkheim, Marx, Weber gibi din sosyolojisinin kurucularının, aynı zamanda sosyoloji disiplininin kurucuları olduğu düşünüldüğünde din sosyolojisinin, sosyoloji ile yaşıt olduğu ifade edilebilir.² Her ne kadar sonraki dönemlerde sekülerleşme tezinin de etkisiyle sosyologlar, dinlerin farklı toplumlardaki belirleyiciliğinin azalacağına inanmaya başlasalar da, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, dinlerin yakın gelecekte önemini düşünlüğü kadar hızlı bir şekilde yitirmeyeceği fikri sosyologlar arasında yeniden yaygınlaşmıştır.³

Türk sosyologları, 20. yüzyılın başından itibaren Batı sosyolojisinin ilgi alanlarını yakından takip etmişlerdir. Bu nedenle, Türkiye'de sosyologların dine olan ilgilerini de Batı sosyoloji literatüründen bağımsız bir şekilde anlamlandırmak mümkün değildir. Türk sosyologları, Batı'da

¹ Michele Dillon, "The Sociology of Religion in Late Modernity," *Handbook of the Sociology of Religion* içinde, ed. Michele Dillon (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 7.

² Grace Davie, "The Evolution of the Sociology of Religion", *Handbook of the Sociology of Religion* içinde, 61.

³ Davie, "The Evolution of the Sociology of Religion", 61.

dinin sosyolojik açıdan ele alınış şeklini benimsemekle kalmamış, kendilerine seküler seçkinler tarafından biçilen rolün de etkisiyle dinin toplumdaki belirleyiciliğinin azalacağı yönündeki fikri ikna edici bulmuş ve bu tezi, Türk toplumu için ne kadar isabetli olduğunu derinlemesine araştırmadan benimsemişlerdir.⁴ Baykan Sezer'in çalışmaları ve bilhassa da *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* isimli eseri, bu anlamda Türk sosyoloji literatüründe önemli ve farklı bir yere sahiptir. Sezer, kendisinin de ifade ettiği gibi bu eserinde Batı Avrupalı sosyologların arkasından gitmek yerine, dini, özgün bir sosyolojik analize tabi tutmaya çalışmıştır. O, Türkiye'de dinin sosyolojiye konu edinilmesinin temel nedeninin dinin toplumsal ve/veya toplumlar arası öneminin kavranmasıyla ilgili olmadığını belirttiikten sonra, Türk sosyologlarının dini, Batılı sosyologlar önemseydiği için incelediğini ifade etmiştir. Nitekim dinin öneminin kavranmamış olmasının doğal bir sonucu olarak Türkiye'de dinle ilgili yapılan sosyolojik araştırmalar, Sezer'e göre, yetersizdir. Hatta Sezer, bu nedenle Türkiye'de din sosyolojisinin daha ziyade Hristiyanlık sosyolojisi olduğunu iddia eder.⁵ Bu bağlamda Sezer'in dine ve din sosyolojisine yaklaşımının dikkate değer olduğunu belirtmek gerekir. Ancak, her ne kadar bahsi geçen bu noktalarda Sezer'i haklı bulsak da bu çalışmada Sezer'in dinin sosyolojik analizi ile ilgili görüşlerinin eleştirel bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Bilhassa, dinin sosyolojik analizinin, ontolojik natüralizmi gerekli kıldığı yönündeki görüşün temelsiz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Çalışmamızda Sezer'in seçilme nedeni, onun, birçok konuda Türkiye'deki din sosyolojisi literatürüne eleştirel yaklaşmasına rağmen konu metodolojik natüralizm ile ontolojik natüralizm arasındaki farka geldiğinde ortodoks görüşün dışına çıkamamasıdır. Ancak metin boyunca da gösterileceği gibi bu hatalı eğilim, Sezer'le veya Türk sosyologları ile sınırlı değildir.

1. SEZER'E GÖRE DİN VE SOSYOLOJİ

Sezer de dinin, sosyoloji biliminin doğuşundan itibaren bir merak konusu olduğunu belirtir. Hatta, din, Sezer'e göre sosyolojinin kurucu babaları için "endüstri"den sonra en önemli konu başlığı olmuştur.⁶ Gerçekten de Sezer'in de belirttiği gibi din, endüstrileşme ile beraber sosyolojinin en sık tartışılan temalarından birisi olmuş, birçok sosyolog bu iki konuyu birbiriyle ilişkilendirmiş, beraber tartışmıştır. Örneğin Émile Durkheim, 1897'de kaleme aldığı, sosyolojinin temel metinlerinden olan *İntihar* adlı çalışmasında toplumdaki endüstrileşme gibi süreçlerle dinin toplumdaki eski gücünü yitirmesinin eş zamanlı olduğundan hatta bu ikisi arasında nedensel bir ilişkinin varlığından bahsetmiştir. Durkheim'a göre dinler, endüstrileşmiş toplumlarda eskisi gibi toplumsal entegrasyonu sağlayamamaktadır. Bu fonksiyonu devralabilecek, modern toplumlardaki intihar gibi hastalıklara deva olabilecek adaylardan birisi, endüstrinin bir ürünü olan mesleki örgütlerdir.⁷ Durkheim ünlü "anomi" kavramını tartışırken de dinin modern toplumlarda ekonomiye göre daha önemsiz hale gelmesine atıfta bulunur. Endüstriyel toplumlarda dinin toplumsal eylemler üzerindeki belirleyici etkisi azalmış, ekonomik başarı ön plana çıkmış, böylece toplumda bir huzursuzluk ortaya çıkmıştır. Çünkü bu tür tatmin edici bir başarı, toplumda sadece çok az bir kesim tarafından başarılabilecektir. Ekonomik başarıyı elde edemeyen kesimlerse üzülmeye mahkûmdur.⁸ Benzer bir

⁴ Necdet Subaşı, "Din ve Toplum Arasındaki İlişkileri Anlam(landırm)ak ya da Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6/2 (2008), 178-180.

⁵ Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 18-21.

⁶ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 15.

⁷ Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, çev. John A. Spaulding ve George Simpson (Londra: Routledge, [1897] 2005), 345-346.

⁸ Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (Londra: Sage, 2006), 230.

şekilde Weber de modern ve “rasyonel” toplumlarda dinlerin oynayacağı rolle ilgili öngörülerde bulunmuştur. Alman sosyolog, her ne kadar modern dünyanın beraberinde getirdiği yenilikleri büyük bir sevinçle karşılamasa ve bürokratlardan “ruhunu kaybetmiş uzmanlar”, rasyonaliteden “demir kafes” diye bahsetse de rasyonelliğin işlediği modern dünyada dinin belirleyiciliğini yitireceğine inanır.⁹

İlk dönem sosyologları, dinlerin modern endüstriyel toplumlarda önemini yitirmesini –ve gelecekte daha da fazla yitirecek olmasını– kısmen artan rasyonelliğe, bilimsel bilginin bu toplumlarda öne çıkmasına ve dini bilginin yerini almasına bağlarlar. Onlara göre bu süreç, bireysel/toplumsal hayatta neden olduğu tüm sıkıntılara, örneğin yabancılaşma ve anomalilere rağmen devam edecektir ve geri döndürülemezdir.¹⁰

Sezer, Batılı sosyologlar gibi endüstrileşme ile din arasında bir ilişki olduğunu kabul etse de, birçok konuda dine Batılı sosyologlardan farklı bir perspektiften bakar. Her şeyden önce Sezer, neden din üzerine bir kitap yazma gereği gördüğünü açıklarken klasik sosyologlar gibi dinin toplumda oynadığı role vurgu yapmaz. Sezer için daha önemli olan ilişki türü, toplumlar arası olandır. Ona göre din, “endüstri devrimi ile yeryüzünde kurulan toplumlar arası yeni ilişkileri kavrayabilmemize yardımcı olabilecek en önemli kesit”tir.¹¹ Bu bağlamda Sezer’in dinin toplumdaki fonksiyonlarını tespit etmeye çalışan veya dinin insanların hayatlarını nasıl şekillendirdiğini analiz eden sosyologlardan farklı bir araştırma alanı seçtiği ifade edilebilir.

Sezer, dinin sosyolojik analize ihtiyaç duyup duymadığı sorusunu önemser. Ona göre, “dinin, açıklanması için sosyolojiye ihtiyacı yoktur. Sosyolojiden önce ve bugün de sosyolojinin dışında din kendi tanım ve anlamını bulabilmektedir. Bu tanım ve anlam, toplumsal olarak da geçerlidir ve toplum yaşayışında büyük bir etkiye sahiptir.”¹² Bu ifadeler açık olmadığı gibi Sezer’in kitap boyunca takındığı tutumla da uyumsuzdur. Öncelikle açık olmama konusuna değinelim. Sezer, dinlerin kendilerini açıkladığını iddia ederken bu açıklamanın sosyolojik açıklamayı da gereksiz kıldığını iddia ediyor gibidir. Ancak dinlerle ilgili olarak yazılmış bir sosyoloji kitabında kastedilen bu olmamalıdır. Dahası dinler, kendi varlıklarının sosyolojik analizini yapma iddiasında da değillerdir. Elbette dinler neden var olduklarını açıklarlar ama bu Tanrı’nın din göndermekteki gayesini açıklamaya yönelik bir izahıdır; dinlerin toplum hayatında gördükleri işlev veya zaman içinde geçirdikleri evrim ise dinlerin açıklama niyetinde oldukları konular değildir. Dolayısıyla “dinin, açıklanması için sosyolojiye ihtiyacı yoktur” ifadesi makul görünmemektedir. Bunun yanında bu ifade, ileride de göreceğimiz gibi, Sezer’in, dinin sosyolojik analizine daha fazla yer açmak için dinin Tanrısal bir yönünün olmadığını varsaydığı düşünülüğünde tutarsız da olacaktır.

Baykan Sezer, tüm dinleri aynı kategori altında değerlendirmemekte, dinleri farklı başlıklar altında toplamaktadır. Sezer bu anlamda, sadece animist dinlerle İbrahimi dinler arasında değil, İbrahimi dinlerin içinde de bir ayrıma gider. Ona göre bazı dinler, din sosyolojisindeki belli önemli

⁹ Inger Furseth ve Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives* (Aldershot: Ashgate, 2006), 85.

¹⁰ Michele Dillon, “The Sociology of Religion,” *The New Blackwell Companion to Social Theory* içinde, ed. Bryan S. Turner (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009), 414.

¹¹ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 17.

¹² Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 19-20.

konuları çalışmayı yasaklar. Örneğin Hristiyanlık'a göre bu konular üzerine kafa yormak yersiz bir eylemdir. Sezer bu konuda daha fazla detaya girmez. Toplumla ilgili hangi soruları sormanın hangi Hristiyan kutsal metinlerinde veya hangi Kilise otoriteleri tarafından yasaklandığını açıklamaz. Bununla beraber Sezer'e göre İslam, bu tür yasaklar getirmez.¹³ İlginç olan Durkheim'ın benzer bir iddiayı Hristiyanlık için tersten dile getirmiş olmasıdır. Durkheim, düşünce özgürlüğü de dâhil olmak üzere modern Batı'nın sahip olduğu birçok olumlu özelliğin Hristiyan idealler ile uyumlu olduğunu hatta Hristiyanlık'tan kaynaklandığını ifade eder.¹⁴

Her ne kadar günümüzde son derece popüler olan ve "yeni-ateizm" olarak adlandırılan akımın temsilcileri din ve bilimi mutlak çatışma halinde göstermekte, dini, toplumdaki tüm kötülüklerden sorumlu tutmaktalarsa da¹⁵ seküler bir sosyoloğun dinin fonksiyonlarından veya toplumsal hayata katkılarından bahsetmesi, sosyoloji literatürüne aşına olanlar tarafından garipsenmeyecektir. Örneğin Durkheim, Hristiyanlık'ın ilahi bir din olduğunu reddetmesine rağmen onun toplumsal faydalarından bahseder. Ona göre, az önce de değindiğimiz gibi, düşünce özgürlüğünün kökenini Hristiyanlık'ta bulmak mümkündür.¹⁶ Max Weber de "Meslek Olarak Bilim" adlı eserinde dinin önemli bir fonksiyonunu doğa bilimlerinin sınırları üzerinden dile getirir:

Hayat yaşanmaya değer midir ya da ne zaman yaşanmaya değerdir –tıp bu soruyu sormaz. Doğa bilimleri bize, hayata teknik bakımdan egemen olmak için ne yapılması gerektiği sorusunun yanıtını verir. Hayat üstünde teknik egemenlik kurmamız gerekip gerekmediği ve bunun anlamlı olup olmayacağı sorusunu bir yana iter ya da bu konuda bazı kabuller yaparak ilerler.¹⁷

Amerikalı sosyolog Peter Berger de Weber gibi düşünür. Ona göre din, bilhassa acı, trajedi ve ölüm gibi tecrübeleri açıklama gücüyle evreni ve hayatı anlamlandırmada ve insanları, toplumları kaostan kurtarmada eşsiz bir işlev görür. Berger'e göre din, hayata anlam katmak ve insanlara amaç sunmanın ötesinde işlevlere de sahiptir. Örneğin, günlük hayatta acı ve sevinç durumlarında yaşanabilecek anormallikler ve aşırı tepkiler, dini ritüeller sayesinde frenlenmekte ve hasarları en aza indirgenmektedir.¹⁸

Birçok sosyoloğa göre dinlerin zaman içinde bazı fonksiyonlarını yitirdiklerinden söz etmek mümkündür. Baykan Sezer de benzer bir pozisyonu benimser. Ona göre "din, doğrudan doğruya başvurma konusu olmaktan çıktığı gibi XX. yy.da toplumsal görevini de yitirmiş görünmektedir."¹⁹ Belki de bu yüzden o, dinlerin toplum içinde oynadıkları fonksiyonlardan ziyade toplumlar arası fonksiyonlara odaklanmıştır.²⁰ Örneğin, ileride daha detaylı inceleyeceğimiz gibi, Sezer'e göre

¹³ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 19.

¹⁴ W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories* (Cambridge: James Clark & Co., 1984), 423.

¹⁵ Örneğin bk. Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Melisa Miller, Barbaros Efe Güner, Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey, 2015). Bu konuda bir eleştirel analiz için bk. Alper Bilgili, "An Introduction to Logical Fallacies: Dawkins' The God Delusion," *European Journal of Science and Theology* 8/2 (2012), 39-46.

¹⁶ Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, 422-423.

¹⁷ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ed. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987), 140.

¹⁸ Robert Wuthnow, *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992), 18-19.

¹⁹ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 22.

²⁰ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 17.

evrensel dinler, toplumlar arası çatışmalarda bir işleve sahip olduğu için var olmuşlardır.²¹

2. METODOLOJİK NATÜRALİZM VE ONTOLOJİK NATÜRALİZM

Bu makalenin temel amacı, dinlerin sosyolojik analizi yapılırken metodolojik natüralizm ile ontolojik natüralizm arasındaki sınırın gözetilmediğine dikkat çekmektir. Baykan Sezer'in analizi, burada tartışmayı somutlaştırmak için bir örnek olarak kullanılmıştır. Görece eleştirel bir din sosyolojisi analizinin dahi bu sınırı gözetmemesi; Türk sosyolojisinin bu önemli isminin metodolojik natüralizmin ontolojik natüralizmi gerektirdiğini ima etmesi kanımızca incelenmeye değerdir. Her ne kadar Sezer, sosyolojinin, dinin özünü veya içeriğini doğruluk yanlışlık yönünden incelemeyeceğini iddia etse ve sosyolojinin dinin toplumsal yönünü incelemekle yetinmesi gerektiğini belirtse de²², diğer taraftan, sosyolojik açıklamayı kısıtlayacağı gerekçesiyle dinlerin ilahi yönlerinin reddedilmesi ve dinlerin toplumsal bir inşa olarak alınması gerektiği iddiasında bulunmaktadır. Şöyle ki, Sezer, dinlerin nasıl ortaya çıktığı ve kaynağının ne olduğu ile ilgili soruların iki farklı şekilde cevaplanabileceğini iddia eder. İlkine göre "din, insan yaşantısından bağımsız doğaüstü bir gerçektir." İkinci görüşe göre ise "din, toplum yaşantısı ile birlikte ortaya çıkan ve toplum yaşantısı ile birlikte gelişen bir olaydır." Sezer bu noktada ilk seçeneği eler: "Birinci görüş, dini, sosyolojinin ilgi alanı dışına taşımaktadır. Bu nedenle biz, yalnızca ikinci görüşü tartışmakla yetineceğiz."²³

Sezer, dinlerin insanlar tarafından yaratıldığını bazen örtük bazen açık bir şekilde ifade eder. Buna verilebilecek bir örnek dinlerin peygamberler tarafından uydurulduğunun iddia edildiği şu satırlardır: "Toplum içinde insanlar çeşitli olaylarla karşılaşmaktadırlar. Toplum içinde yaşantılarını sürdürebilmek için bu olayları açıklamak ihtiyacını duymaktadırlar. Ancak eldeki bilgiler her zaman bu olayların hepsini açıklamaya yetmeyebilir. Açıklama bulunamayan olayları bilmemezlikten gelmek de insan için mümkün olmamaktadır. Eldeki bilgi yetersizliği karşısında gerekli açıklamalar ancak kişisel parıltılarla sağlanmaktadır. Peygamberlerin tarihteki yerlerini ancak bu çizgide kavrayabilmemiz mümkündür."²⁴ Sezer, peygamberlerin neden toplumun bilgi yetersizliğini gideren kişiler olarak anlaşılması gerektiğini açıklamaz. Yine o, peygamberlerin bu şekilde resmedilmesinin sosyolojik açıdan nasıl bir fayda sağlayacağına da değinmez. Esasen Sezer, burada, insanların cevaplayamadıkları sorular nedeniyle doğaüstüne yöneldiklerini iddia ederek Batı literatüründe hayli sık rastlanan ve "boşlukların tanrısı" diye bilinen açıklamayı benimsemektedir. Sosyolojinin kurucularından Auguste Comte'tan beri çok tanrılı dinlerden tek tanrılı semavi dinlere doğru bir evrim fikri ve dolayısıyla insanlar ve/veya toplum tarafından yaratılan din görüşü, birçok düşünür tarafından makul bulunmuştur. Bu açıklamalarda dinlerin ortaya çıkışı, bir doğa olayından korkan ve ona anlam veremeyen bir "ilkel" in cehaleti ile ilişkilendirilir.²⁵ Toplum tarafından yaratılan din fikri, daha sonra Durkheim tarafından benimsenecek ve geliştirilecektir. Ona göre toplum, bilinçli bir planın neticesinde olmadan dinleri yaratmıştır. Böylece, toplum, din ve onun sunduğu araçları kullanarak bireylerin eylemlerini ve hatta düşüncelerini kontrol altına alabilmektedir.²⁶ Bu anlamda

²¹ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 87-88.

²² Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 21.

²³ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 30.

²⁴ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 20.

²⁵ Bu açıklamanın tipik bir örneği için bk. A. M. Celâl Şengör, *Newton Neden Türk Değildi?* (İstanbul: Ka Kitap, 2015), 124-125.

²⁶ John H. Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 30.

Sezer'in eleştirel bir analize tabi tutmadan bu geleneği takip ettiği ifade edilebilir.²⁷

Burada Sezer'in metodolojik natüralizm ile ontolojik natüralizm kavramlarıyla ilgili tartışmaya kavramların isimlerini zikretmeden girdiğini belirtmek gerekir. Felsefe literatüründe metodolojik natüralizm ile ontolojik natüralizm arasında şöyle bir ayrıma gidilir: Ontolojik natüralizmi savunan bir kişi doğaüstü veya doğa dışında varlıkların olmadığına inanır. Metodolojik natüralizmi savunan bir kişi ise bu pozisyonu benimsemek zorunda değildir. Metodolojik natüralizmde doğaüstünün varlığı reddedilmeksizin, bir metot olarak sanki doğaüstü bir varlık yokmuş gibi davranılır. Bir bilim insanı, doğaüstü varlıkların olduğuna inanıp (yani ontolojik natüralizmi reddedip) aynı zamanda bilimsel araştırmalarında açıklama yaparken sanki doğaüstü varlıklar yokmuş gibi davranabilir (yani metodolojik natüralizmi benimseyebilir).²⁸ Elbette bu konu, düşünüldüğünden daha karmaşık ve çok boyutludur. Örneğin Robert A. Larmer gibi felsefeciler bilim insanlarının metodolojik natüralizmi benimsemeleri gerektiği fikrini eleştirmişlerdir. Bilimsel incelemenin, bir metodoloji ile sınırlanmasının hatalı olduğunu iddia eden Larmer, eldeki verileri doğaüstü aktörler ve varlıklarla daha iyi açıklanabiliyorsa bunları baştan yok saymanın makul olmadığını ve böyle bir tavrın açıklama gücünü zayıflatacağını düşünmektedir.²⁹ Bu tartışmanın detaylarına daha fazla girmek yerine bu aşamada şunu belirtmek gerekir ki, doğaüstü varlıkların olduğuna inanmakla onları bilimsel açıklamaya dâhil etmek ayrı şeylerdir.

Şimdi Sezer'in dinlerin kaynağı ile ilgili açıklamasına geri dönelim. Öncelikle, burada, Sezer'in muğlak ifadelerinin bir kafa karışıklığı yarattığı söylenebilir. İlk seçeneği ele alalım: "din, insan yaşantısından bağımsız doğaüstü bir gerçektir." Esasen dinlerin doğaüstü bir kaynağı olduğuna inansın ya da inanmasın, hiç kimse dinlerin insan yaşantısından bağımsız olduğunu iddia etmeyecektir. Dinler, doğaüstü bir kaynağa sahip de olsalar, insan ve toplum ile ilgili hükümler içerirler, düzenlemeler yaparlar. Dinlerin yorumları da toplumdan topluma değişebilir. Dolayısıyla Sezer'in burada ifade ettiği seçenek, gerçekçi değildir. Başka bir ifadeyle, kimse, dinlerin insan yaşantısından bağımsız olduğunu iddia etmemektedir. Sezer'in bu noktada felsefede *korkuluk safsatası* olarak bilinen mantık hatasını işlediği iddia edilebilir. Bu mantık hatasını işleyen kişiler, eleştirmek istedikleri pozisyonu olduğundan daha zayıf veya hatalı bir şekilde resmederler ki onu kolayca alt edebilsinler. Sezer'in bu hatayı işlediğini düşünme nedenimiz, onun, dinlerin doğaüstü kaynağa sahip olduğunu savunanları, o kişiler dinlerin insan yaşantısından bağımsız olduğuna inanıyorlarmış gibi sunmasıdır.

Bununla beraber, kitabın geneline bakıldığında Sezer'in burada kendisini tam olarak ifade

²⁷ Günümüzde indirgemecilik farklı şekillerde devam etmektedir. Bilhassa dinlerin kökeninde biyolojik-psikolojik unsurların var olduğunu iddia eden evrimsel psikolojik indirgemecilik son dönemde popülerlik kazanmıştır. Bk. Pascal Boyer, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors* (Londra: Vintage, 2002). İnsanların dinlere inanmasının ardındaki biyolojik ve evrimsel açıklamalardaki temel problem şudur ki, bu açıklamaların doğru olması durumunda da dinlerin ilahi olmadığı ispatlanmamaktadır. Zira bu tür bir iddia, felsefede *kökensel safsata* denilen mantık hatasını işlemektedir. Şöyle ki, bir kişinin evrimsel süreçte kazandığı bazı eğilimler neticesinde o kişinin dine inanmaya yatkın olması, dini inancın kökenine veya o inancın sahilliğine ilişkin bir bilgi vermemektedir. Fraser Watts, "Natural Theology and the Mind Sciences," *The Oxford Handbook of Natural Theology* içinde, ed. Russell Re Manning (Oxford: Oxford University Press, 2013), 485.

²⁸ Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 168-170.

²⁹ Robert A. Larmer, "Psychology, Theism, and Methodological Naturalism," *Research in the Social Scientific Study of Religion* içinde, ed. Ralph L. Piedmont ve Andrew Village (Leiden: Brill, 2012), 135-150.

edemediği, onun bu seçenekte dinlerin insan yaşantısından bağımsız olmasından ziyade dinlerin doğaüstü yanına vurgu yaptığı düşünülebilir. Eğer durum buysa ortaya başka bir sorun çıkacaktır. Bu durumda Sezer'in, dinin doğuşu ve kaynağı konusunda sunduğu iki alternatif açıklamanın aslında birbirini tam olarak dışlamadığı görülecektir. Şöyle ki, bir sosyolog, dinin doğaüstü bir kaynağa dayandığına inanıp aynı zamanda dinlerin toplum yaşantısıyla beraber ortaya çıktığını kabul edebilir. Yani dinlerin doğaüstü kaynağına inanıp (başka bir ifadeyle, ontolojik natüralizmi reddedip) dinlerin toplum yaşantısıyla beraber nasıl doğduğunu, bu toplumlarda nasıl bir rol oynadığını ve zaman içinde evrildiğini incelemek, bunu yaparken de metodolojik natüralizmi benimsemek mümkündür. Sezer bu noktada, ilk seçeneğin, yani dinlerin doğaüstü bir güç tarafından gönderildiği tezinin, sosyolojik araştırmanın sınırlarını aştığını söylerken³⁰ haklıdır. Ancak sosyolojik analizin, dinlerin doğaüstü bir güç tarafından gönderildiği tezini doğrulamadığı gibi yanlışlamadığı da unutulmamalıdır.

Sezer için dinler, “her şeyden önce toplumların kendilerini tanıma ve tanıma aracı olmuşlardır.”³¹ Sezer, dinlerin bu fonksiyonları ile bağlantılı olarak bir evrimden geçtiklerini iddia eder. Burada bahsedilen evrim basamakları, kabaca ilk dönem sosyologlarının zihnindekiyle uyumludur. Toplum, ortaya çıkıp gelişmeye başlayınca çok tanrılı dönem başlamış, toplum içi ve toplumlar arası ilişkiler neticesinde zamanla tek Tanrılı dinlere doğru bir evrim yaşanmış, en nihayetinde yine toplumlar arası çatışmalar neticesinde evrensel dinler ortaya çıkmıştır.³² Bugün birçok sosyolog ve antropolog, bilhassa yazının icadından önceki dönemi anlatan bu iddiaların spekülatif olduğunu iddia etmekte, ilk dönem sosyolog ve antropologlarının bu görüşlerini şekillendirirken metafizik ve ideolojik pozisyonlarından sıyrılmadıklarını ifade etmektedir. Örneğin Edward Evans-Pritchard, dinlerin kökenlerine dair açıklamalarda bulunan bu teorilerin, teorisyenlerinin ideolojik ve metafiziksel ajandalarından bağımsız anlaşılacağına dikkat çeker.³³ Bu noktada Evans-Pritchard'ın kendisinden önceki “koltuk” teorisyenlerinden farklı olarak antropolojinin gereklerini yerine getirdiğini ve teorilerinde bahsettiği toplulukları ziyaret edip incelediğini belirtmek gerekir. Öyle ki, Evans-Pritchard Afrika'da katılımcı gözlem yapan ilk profesyonel antropolog olarak bilinir.³⁴

Gerçekten de bu döneme dair eserler veren ilk dönem sosyolog ve antropologlarının büyük çoğunluğu, bilhassa pozitivist dünya görüşlerinin etkisi altında kalmışlardır. Samuel Baker ve John Lubbock gibi yazarlar dinlerin bu tür (Comte'çu) bir evrimsel gelişimine öyle inanmışlardır ki, “ilkeller”in aslında hiçbir dine inanmadığını, onların ateist olduğunu iddia etmişlerdir. Bianchi, bu iddiaların ikna edici olmaktan uzak olduğunu, Lubbock'un bu iddiasının onun incelediği topluluklar hakkında yeterince bilgi sahibi olmamasından ve dini çok kısıtlı bir şekilde tasvir etmesinden kaynaklandığını hatırlatır.³⁵

Literatürde dinlerin ortaya çıkışları ve toplum tarafından yaratılmalarıyla ilgili teorilere getirilen başka itirazlar da mevcuttur. Örneğin Durkheim'in toplumsal bir inşa olarak din anlayışının

³⁰ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 30.

³¹ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 32.

³² Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 33.

³³ Edward E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon, 1965), 15.

³⁴ Kieran Flanagan, *Sociological Noir: Irruptions and the Darkness of Modernity* (Londra: Routledge, 2017), 235-236.

³⁵ Ugo Bianchi, *The History of Religions* (Leiden: Brill, 1975), 71; Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 91.

gerçekçi olmadığı, böyle bir durumda monoteist dinlerin toplumsal sınırları aşan, dünyanın dört bir yanındaki mensuplarına birlik hissi veren öğretilerinin açıklanamayacağı iddia edilmiştir. Yine Durkheim'in sunduğu resim, peygamberlerin, toplumdaki mevcut ahlaki kodlarla çatışmasını da anlamlı bir şekilde açıklayamayacaktır. Beklentimiz toplumun dinler aracılığıyla bireyleri kontrol etmesi ise, toplum neden kendisini radikal bir şekilde değiştirmeye aday bu öğretilerin çıkmasına izin vermektedir?³⁶

Esasen, ilk dönem antropologlarının gözlemlerinin objektif ve doğru olması durumunda da tüm dinlerin toplumlar tarafından yaratıldığı veya hiçbir doğaüstü bağlarının olmadığı ispatlanamazdı. Diyelim ki bir antropolog, tıpkı Freud'un bahsettiği gibi doğa karşısındaki aciziyeti nedeniyle doğaüstüne yönelen bir kabile bulsun. Bu durum, bize insanların doğaları hakkında, sözgelimi onların korkuları neticesinde kendilerini yetersiz görüp doğaüstü bir güce sığınma eğilimleri hakkında, bir bilgi verecektir. Ancak bu gözlem, Freud'un iddia ettiği gibi dinlerin tamamının insan eliyle üretildiği³⁷ anlamına gelmeyecektir. İnsanların Tanrı'nın veya doğaüstü bir gücün varlığıyla huzur bulacak bir donanımda olması, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında bir bilgi vermemektedir. Esasen, İbrahimi dinlerin Tanrısı'nın var olması durumunda beklenen, kendisine yönelenlere bu tür bir huzuru sağlamasıdır.³⁸ Nitekim Alvin Plantinga gibi birçok din felsefecisi, Freud'un iddiasının bir spekülasyon olmanın ötesine geçmediğini belirtmiş; Tanrı'nın insanı Tanrı'nın var olmasını arzulayacak bir şekilde yaratmış olmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Sonuç olarak, insanların veya toplumların doğa karşısındaki çaresizliklerinden hareketle Tanrı'ya yönelme eğiliminde olmaları, Tanrı'nın veya dinlerin toplumlar tarafından yaratıldığını ispatlamaya yetmeyecektir.⁴⁰

Sezer'e dönersek onun, dinlerin hatalı bir bilinçlenmeden ibaret olduğuna inandığını görürüz:

İnsanın doğayla olan ilişkilerinde tam ve mutlak doğru bilgilerden yoksun oluşu ve toplumlar arası farklılaşma ve sürtüşmelerin insan istekleri dışında nedenlerle gerçekleşmesi insanın bu olaylar karşısında eksiksiz ve doğru olarak bilinçlenmesini engelledi. Bu durum olayların değişik ilişkiler içinde değişik bilinçlenme biçimlerini geliştirdi. Din de bu bilinçlenme biçimlerinden birisidir ve belki de en önemlisidir.⁴¹

Sezer'in bu görüşü, Marx'ın dinle ilgili fikirlerini akla getirmektedir. Marx'a göre din, yarattığı yanlış bilinçle insanların sömürülmelerinden kaynaklanan acılarını dindirir ancak bir yandan da insanların asıl problem üzerine düşünmelerini engeller.⁴² Sonuç olarak Sezer de Marx gibi dinin bir yanlış bilinçlenme olduğuna inanır. Ancak Sezer, Marx'tan farklı olarak bu bilincin veya bilinçlenmenin neden yanlış olduğuna ve nasıl giderileceğine dair detaylı bir açıklama getirmez.

Sezer, dinde doğaüstü fikrinin nasıl neşet ettiği ile ilgili ilginç bir çıkarımda bulunur:

³⁶ Hick, *Philosophy of Religion*, 32.

³⁷ Sigmund Freud, "Excerpt from The Future of an Illusion," *The Sociology of Knowledge* içinde, ed. Volker Meja ve Nico Stehr (Cheltenham: Edward Elgar Pub., 1999), 92-95.

³⁸ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith* (Illinois: Inter Varsity Press, 1985), 129.

³⁹ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 198.

⁴⁰ Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bk. Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir? Yeni - Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017), 92-95.

⁴¹ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 38.

⁴² Marx ve Engels, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç (Ankara: Sol Yayınları, 1976), 38.

Dinde doğaüstü güç düşüncesi de yine insanın yaşayışını teşkil eden ilişkilerde insanın bilgi ve etkisini aşan durumların sonucu gelişmiştir. Belli dış koşulların sonucudur. Bu düşünceyi dinin özüyle açıklamak yanlış olabileceği gibi din olayını da yalnızca bu düşünceye bağlamak konuyu gerçek boyutlarıyla anlamamızı köstekleyecektir.⁴³

Bu açıklama da birkaç açıdan problemlidir. Öncelikle sondaki cümleden başlayalım. Sezer, din olayının sadece doğaüstüne bağlanmasını haklı olarak eleştirmektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, bu, pek taraftar bulmamış bir iddiadır. Birçok dindar, dinin aynı zamanda kültürel faktörlerle şekillendiğini kabul eder. Sezer, din olayının ya tamamen doğaüstüne bağlanması ya da tamamen doğaüstünden arındırılması arasında bir seçim yapmamız gerektiğini düşünerek *yanlış ikilem* diye bilinen mantık yürütme hatasını yapmaktadır. Oysa bu konuda üçüncü bir seçenek mümkündür. Dinler, doğaüstü bir kaynağa sahip olabilir ancak zamanla toplumsal etkenler aracılığıyla bugünkü yaşanan hallerini almış olabilirler. Dolayısıyla, dinin doğaüstü yanını reddetmeden de dinin toplum ile ilişkisini analiz etmek mümkündür.

Sezer, dinlerin ortaya çıkışını açıklarken toplum içindeki ilişkilere ve toplumlar arası ilişkilere atıfta bulunmuştur. Örneğin ona göre evrensel dinler toplumlar arası çatışmaların bir sonucudur:

Ancak bu çeşitli ilişkiler içinde tarih boyunca yabancı toplumlarla karşılaşılması, çatışılması toplumlarda dar ilişkileri aşan daha geniş bir birliğe bağlı olmak bilincini doğuracaktır. Ve toplumda çok Tanrılı dinler yerlerini tek Tanrılı dinlere bırakacaklardır.⁴⁴

Burada yine Sezer'in dinin ortaya çıkışını, dinlerin fonksiyonlarıyla ilişkilendirdiğini görüyoruz. Ona göre birlik ihtiyacı, tek tanrılı dinleri yaratmıştır. Oysa burada neden-sonuç ilişkisi başka türlü de kurulabilir. Yani, doğaüstü bir gücün isteği doğrultusunda evrensel dinler ortaya çıkmış, ardından bu dinler büyük toplumsal birlikteliklere vücut vermiş olabilir. Sezer, bu seçeneği görmezden gelir ve dinin birleştiricilik fonksiyonuna odaklanarak, dinlerin bu görevi ifa etmek için yaratıldığı iddiasını kabul eder. Dahası, Sezer'inki gibi bir yorum, aynı dine mensup toplulukların bin yıllardır süregelen çatışmasını açıklamakta zorlanacaktır. Varlıklarını sürdürmek için "daha geniş bir birliğe bağlı olma bilincini" geliştiren toplumlar neden aynı bilincin doğal bir sonucu olarak kendi içlerinde çatışmamayı tercih etmemektedir? Sezer bu sorunun cevabını vermemektedir.

Sezer için bu toplumlar arası çatışmanın en önemli örneği ve en belirleyici olanı Doğu-Batı çatışmasıdır. Nitekim ona göre üç büyük dinin Yakın Doğu'da, Doğu-Batı çatışmasının en güçlü yaşandığı yerde ortaya çıkmış olması tesadüfî değildir.⁴⁵ Sezer, bu yoruma ilaveten İslam ve Hristiyanlık'ın Yahudilik'ten esinlendiğini ima etmektedir. Bu dinler ona göre Yahudilik'in karşılaştığı sorunlara bakarak "gerekli dersleri çıkarmasını bilmişlerdir."⁴⁶ Dinler kendi başlarına bilinçli aktörler olmadığına göre, Sezer burada dinlerin insanlar ve toplumlar tarafından belli hesaplarla yaratıldığını iddia etmektedir. Zaten Yahudilik de Sezer'e göre verimli toprak elde etme yarışında pragmatik fayda elde etmek için insanlar tarafından yaratılmış bir dindir.⁴⁷

⁴³ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 38.

⁴⁴ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 87-88.

⁴⁵ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 92.

⁴⁶ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 92-93.

⁴⁷ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 96.

Sezer kitap boyunca bu hatasını sürdürür. Ona göre “Hıristiyanlığın doğuşu, iki ayrı toplumun (Doğu ve Batı) çatışmasının belli bir düzeyde kalıplaştırılması ve sürdürülmesinden başka bir şey değildir.”⁴⁸ Ona göre Hıristiyanlık, Doğu’nun Batı’ya karşı başkaldırısı olarak ortaya çıkmıştır. Ama zamanla bu işlevini yitirmiştir.⁴⁹ Sezer’e göre sadece Hıristiyanlık’ın ortaya çıkışı değil, onun kurumlarının, mezheplerinin varlığı da aynı perspektiften, yani Doğu-Batı çatışması üzerinden, anlamlandırılabilir. Hem Katolik hem de Protestan misyonerliğin asıl gayesi, “kapitalizmin doğurduğu ilişkilerde Batı’nın elde ettiği yeri Doğu’ya kabul ettirmektir.”⁵⁰ Sezer, İslam’ın ortaya çıkışını da aynı dinamiklerle açıklamaya çalışır. Ona göre İslam, Hıristiyanlık’ın başaramadığı role soyunmuş, Doğu’nun Batı karşısındaki savaşında en önemli rolü oynamıştır.⁵¹ Bilhassa Bizans ve İran arasındaki çatışmada Arabistan’ın coğrafi olarak önem kazanması Sezer’e göre İslamiyet’in doğuşuna neden olacaktır.⁵² Doğu-Batı çatışmasının temelinde ticaret yolları vardır ve İslam’ın ortaya çıkışı, bu ticaret yolları üzerine süren rekabetin bir sonucudur.⁵³ Sezer yine aynı hataya düşmekte, öncelikle dinlerin ilahi bir kaynağı olmayacağını önkabul olarak almakta ardından dinlerin tarihsel bir fonksiyonuna atıfta bulunarak dinlerin bu nedenle ortaya çıktığını iddia etmektedir.

SONUÇ

Dinlerin toplumlar tarafından yaratılıp yaratılmadığı sorusu, bu makalenin ilgi alanını aşmaktadır. Burada bizim ilgimizi çeken nokta, Sezer’in metninden hareketle, dinlerin ilahi kökeni olmadığı ve tamamen toplumsal inşalar olduğu yönündeki iddianın temellendirilme şeklidir. Sezer, sosyolojinin, dinlerin özüne ve iddialarının doğruluğuna dair tartışmalarla ilgilenmediğini belirtmekte haklıdır. Bununla beraber buradan yola çıkarak dinlerin ilahi kökene sahip olmadığına ve toplum tarafından uydurulduğuna hükmetmesi, meşru bir adım değildir. Yani, Sezer metodolojik natüralizmin sınırlarını aşmış, sosyolojinin bizi ontolojik natüralizme mecbur bıraktığını ima etmiş, ancak bu görüşünü gerekçelendirememiştir. Kanımızca Sezer’in dinlerin kökeni ve fonksiyonları ile ilgili bir diğer hatası, dinlerin fonksiyonlarından yola çıkarak dinlerin bu fonksiyonları yerine getirmesi için toplumlar tarafından inşa edildikleri sonucuna ulaşmasıdır. Oysa dinlerin Tanrı tarafından gönderilmiş olması durumunda da böyle fonksiyonları icra etmesi mümkündür. Dinlerin belli toplumsal faydalara sahip olması, onların kaynağı konusunda bir bilgi sunmayacaktır. Esasen bu eğilim, yukarıda zikrettiğimiz ilk noktadan tamamen bağımsız değildir. Şöyle ki, muhtemelen, Sezer’in ontolojik natüralizmi kabul edip dinin ilahi kaynaklarını baştan reddetmesi, onun, dinin fonksiyonlarına bakarak dinlerin bu fonksiyonları icra etmek için icat edildiğini düşünmesine neden olmaktadır.

⁴⁸ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 115.

⁴⁹ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 145.

⁵⁰ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 137.

⁵¹ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 145.

⁵² Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 146-148.

⁵³ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 149.

KAYNAKÇA

- Bianchi, Ugo. *The History of Religions*. Leiden: Brill, 1975.
- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir? Yeni - Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017.
- Bilgili, Alper. "An Introduction to Logical Fallacies: Dawkins' The God Delusion." *European Journal of Science and Theology* 8/2, (2012): 39-46.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. Londra: Vintage, 2002.
- Davie, Grace. "The Evolution of the Sociology of Religion." *Handbook of the Sociology of Religion* içinde, ed. Michele Dillon, 61-78. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. çev. Melisa Miller, Barbaros Efe Güner, Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey, 2015.
- Dillon, Michele. "The Sociology of Religion in Late Modernity." *Handbook of the Sociology of Religion* içinde, ed. Michele Dillon, 3-15. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dillon, Michele. "The Sociology of Religion." *The New Blackwell Companion to Social Theory* içinde, ed. Bryan S. Turner, 409-427. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- Durkheim, Émile. *Suicide: A Study in Sociology*. çev. John A. Spaulding ve George Simpson. Londra: Routledge, [1897] 2005.
- Evans, C. Stephen. *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*. Illinois: Inter Varsity Press, 1985.
- Evans-Pritchard, Edward E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon, 1965.
- Flanagan, Kieran. *Sociological Noir: Irruptions and the Darkness of Modernity*. Londra: Routledge, 2017.
- Freud, Sigmund. "Excerpt from The Future of an Illusion." *The Sociology of Knowledge* içinde, ed. Volker Meja ve Nico Stehr, 92-95. Cheltenham: Edward Elgar Pub., 1999.
- Furseth, Inger ve Pål Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Hick, John H. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Larmer, Robert A. "Psychology, Theism, and Methodological Naturalism." *Research in the Social Scientific Study of Religion* içinde, ed. Ralph L. Piedmont ve Andrew Village, 135-150. Leiden: Brill, 2012.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Din Üzerine*. çev. Kaya Güvenç. Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- Morris, Brian. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Morrison, Ken. *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. Londra: Sage, 2006.
- Pickering, W. S. F. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. Cambridge: James Clark & Co., 1984.
- Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sezer, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Subaşı, Necdet. "Din ve Toplum Arasındaki İlişkileri Anlam(landırm)ak ya da Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/2, (2008): 173-184.
- Şengör, A. M. Celâl. *Newton Neden Türk Değildi?*. İstanbul: Ka Kitap, 2015.
- Watts, Fraser. "Natural Theology and the Mind Sciences." *The Oxford Handbook of Natural Theology* içinde, ed. Russell Re Manning, 475-487. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. ed. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, çev. Taha Parla. İstanbul:

Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.

Wuthnow, Robert. *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992.

ABSTRACT**Methodological Naturalism, Ontological Naturalism and the Limits of Sociology**

The founding fathers of sociology, namely Karl Marx, Émile Durkheim and Max Weber, were profoundly interested in religion, and integrated religion into their grand theories. Since then religion, particularly the social functions carried out by religion, the way religion evolves over time, and religion's relationship with politics have been important topics of research for sociologists. While investigating religions' social aspects, some sociologists embrace ontological naturalism, claiming that a belief in the supernatural roots of religion would curb the scope of sociological analysis. This article aims to dwell on the work of a prominent Turkish sociologist, namely Baykan Sezer, to illustrate how sociologists could fail to distinguish between methodological and ontological naturalism. Despite being critical of mainstream Turkish sociologists' analyses on religion, and lacking any secularist agenda, Baykan Sezer confused methodological naturalism with ontological naturalism. Yet, as will be illustrated in this article, any discussions regarding the existence of God would be beyond sociology's limits and sociological analysis does not necessitate ontological naturalism.

Keywords: Ontological Naturalism, Methodological Naturalism, Sociology of Religion, Baykan Sezer, Émile Durkheim.

THE LIMITS OF EVIDENTIAL ARGUMENT FROM EVIL¹

Rahim ACAR*

ÖZ

Delilci Kötülük Argümanının Sınırları

Kötülük probleminin monoteist Tanrı inancına karşı önemli bir meydan okuma olduğu kabul edilmektedir. Dünyada kötülüğün varlığının, Tanrı'nın yokluğunu isbatlamasa da, Tanrı'nın var olmadığı inancı için aklî bir dayanak tesis ettiği kabul edilir. Kötülüğün varlığından hareketle Tanrı'nın var olmadığını göstermek üzere William Rowe'un kurduğu argüman önemli tartışmaları tetiklemiştir. Rowe, daha büyük bir iyiliğe hizmet ettiği veya engellenmesi durumunda daha büyük bir iyiliğin kaybedileceğini veya daha beter bir kötülüğün meydana gelmesine neden olunacağını göremediğimiz, maksatsız, kötülüklerin var olduğunu iddia etmiştir. Varlığını meşrulaştıracak herhangi bir iyiye hizmet ettiği görülmeyen bu örneklerin Tanrı'nın varlığını reddetmeyi makul kıldığını iddia etmiştir. Bu makalede ben, William Rowe'un kurduğu bu argümanı ve Stephen J. Wykstra'nın bu argümana getirdiği idrak sınırlaması itirazını ele alacağım. Ne gibi bir iyiliğe hizmet ettiğini göremediğimiz kötülüklerin doğrudan doğruya Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil oluşturmayacağını, her iki filozofun yaklaşımını tahlil ederek göstermeye çalışacağım. Maksadını doğrudan doğruya göremediğimiz kötülükler karşısında bir kimsenin geliştireceği tavrın önemli ölçüde o kişinin önceden sahip olduğu dünya görüşü tarafından yönlendirildiğini iddia edeceğim. Kur'an'da anlatılan Eyüp peygamberin kıssasında, Eyüp peygamberin yaşadığı sıkıntılar karşısında gösterdiği tavrın da böyle bir bakışı desteklediğini göstermeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Willam Rowe, Stephen J. Wykstra, Problem of Evil, the Story of Prophet Job, Evidential Argument.

It is well established that the existence of evil constitutes a serious challenge to monotheistic religions. If there is an omniscient, omnipotent and perfectly good God, how can the existence of terrible events and suffering in this world be explained? Obviously, the rational justification of any religion or worldview is closely connected to its success in explaining not only the existence of things, and the course of natural events at a broader philosophical level, but also in helping human beings make sense of what befalls human beings as well as any other animate creatures. Deliberations concerning the existence of evil, i.e., suffering as a harmful consequence either resulting from the "wicked actions of moral agents," or "from the operations of impersonal natural forces"² may perhaps be considered as part of this effort to make sense of the course of events in the world. The existence of evil is generally considered as the strongest foundation for any of the

¹ My discussion regarding the story of prophet Job in this paper is a revised version of my paper presented in the workshop, "Theology and Rationality VI: Job as a Challenge for the Rationality of Religion in Judaism, Christianity and Islam," International Workshop, Forschungskolleg Humanwissenschaften, Bad Homburg, at Goethe-University Frankfurt, October 8-10, 2018.

² Philip L. Quinn, "Philosophy of Religion," in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Second Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 699.

arguments against the existence of God. These arguments are either constructed in such a way that demonstrates that there is a logical incoherence between the existence of an omniscient, omnipotent and perfectly good God, as conceived in the theistic terms, and the existence of evil.³ Or they are constructed as evidential arguments, intending to show that the existence of evil indicates the non-existence of an omniscient, omnipotent and perfectly good God. These arguments are intended to illustrate clearly that monotheistic conception of God cannot properly explain the course of events in the world.

It seems that we may identify two aspects with regard to the problem of evil. Firstly, there is suffering or evil as a fact. The world as a whole is not quite a place of enjoyment. Although each person has his/her specific conditions of existence, there seems to be no perfect situation that may last. Furthermore, suffering and being subject to terrible conditions do not have much to do with the moral conditions of people. That is, good and innocent human beings are not exempt from suffering. To the contrary, they seem to suffer more at times and many times due to the decisions and actions of other people who may turn out to be quite atrocious. In this context one may call to mind any war, and consider the well-being of those who decide to make war and those who are affected by the war. Secondly, we may identify interpretation of evil as something distinct from evil as a fact. How should one interpret or understand the fact of evil or suffering? Can the existence of evil be an independent ground by which one decides about the existence of God? That is, does the existence of evil guide and regulate one's conception of God and whether one believes in the existence of God or not. Or is it the other way around. That is, one's previous belief in the existence of God or his rejection thereof guide and regulate one's interpretation and understanding of evil.

In this paper, I will focus on the use of the existence of evil as an evidence against the existence of God, and argue that the existence of evil does not by itself function as evidence against the existence of God. It could be maintained that it may function as evidence against the existence of God only as it is interpreted within the framework of one's broader metaphysical outlook, or worldview. By metaphysical outlook, I mean one's broader assumptions about the nature of reality, the place of the human being in the universe and the nature and limits of human knowledge. The existence of evil does not serve as an independent ground to reject the existence of God, but functions only within one's own metaphysical outlook. If we keep in mind that the existence of evil as a fact and the interpretation of evil are not identical; suffering of animals and human beings therefore seem not to immediately be reducible to bad intention or lack of goodness of the Creator. When it comes to making sense of what we experience, it seems that there is more than what the sense-perceptual data and immediate psychological reactions indicate. We relate what we experience in any particular case to our conception of the world, or worldview, in the general sense. This conception of the world, or worldview, includes metaphysical, or ontological, presuppositions about human beings, their life and the world in which we are located.

To demonstrate this, first, I will consider the philosophical exchange between William Rowe

³ See for the formulation of the argument from evil as logical problem J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," in *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 25-37. This article was first published in *Mind*, 64 (1955), pp. 200-12.

and Stephen Wykstra regarding the evidential argument based on evil. I am not going to examine all their writings, but a selection of their articles that sufficiently represent their position. These articles exemplify how the same data is interpreted by these two philosophers with different metaphysical outlooks. Rowe wrote an article whereby he formulated an evidential argument based on the existence of evil against the existence of God.⁴ Beside other responses, Stephen J. Wykstra examined Rowe's argument in an article⁵ and they exchanged responses.⁶ Trying to relate their perspective to each other, I am first going to introduce Rowe's argument, and then explore how they responded to each other's perspective. Thus, we will see the contrast between their metaphysical outlooks and how their respective metaphysical outlooks affect the way they interpret the existence of evil as a fact. Rowe's perspective seems to assume close correspondence between the scope and depth of divine knowledge and human knowledge, while Wykstra reminds us that God is transcendent, and human knowledge about what happens in the world is limited. So there is no neutral perspective to consider evil. The existence of evil is interpreted within the boundaries of a metaphysical background.

Secondly, I will examine the story of prophet Job, and argue that prophet Job's reaction vis à vis what he experienced can be explained with reference to his metaphysical outlook, i.e., his conception of God and the place of human beings in the world. I will focus on the version of the story of Job as it is recorded in the Qur'an and discuss how it may be understood with regard to the problem of evil as a philosophical problem. In my discussion, I will take into account the attitude of medieval Muslim commentators of the Qur'an. The general tendency among Muslim commentators is to interpret this story as an example of the broader Qur'anic teaching about the meaning of human life on earth. Human beings are given pleasant things as well as unpleasant things that allow people to suffer. As such, human life on earth is a period of test or examination. This is a test in order to see what they may make out of it. How may a person react against cases of evil, if one cannot identify the good that justifies the occurrence of any given case of suffering? The story of Job provides an example case that may suit Wykstra's approach to the interpretation of cases of suffering.

1. PHILOSOPHICAL DISCUSSION ABOUT THE LIMITS OF EVIL AS EVIDENCE

William Rowe formulated an evidential argument to show that God does not exist. His formulation of the argument triggered a lot of discussion. His argument includes one factual and one conceptual premise. Based on these two premises Rowe concluded that God does not exist.

⁴ William L. Rowe, 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism', first published in *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979), pp. 335-41. This article was included in many editions on this topic. The one I am going to use is included in a book edited by Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams. William Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," in *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp.127-128.

⁵ Stephen J. Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," in *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp.138-160.

⁶ William Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra," in Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, *Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp.161-167 and Stephen John Wykstra, "Rowe's Noseeum Arguments from Evil," in *Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder (Indiana University Press, 1996), p.126-150.

Here is the argument:

(1) There exist instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse.

(2) An omniscient, wholly good being would prevent the occurrence of any intense suffering it could, unless it could not do so without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse.

Therefore,

(3) There does not exist an omnipotent, omniscient, wholly good being.⁷

If one accepts the premises in Rowe's argument, one must accept the conclusion, since it follows on from the premises. Are the premises true? The second premise may be considered as spelling out the theistic, or monotheistic, conception of God. God is conceived in theism as omniscient, omnipotent and perfectly good. These three properties are considered to imply the second premise.⁸ The crucial premise of the argument seems to be the first premise. Are there instances of intense suffering for which there is no good that justifies God's allowance of them? Rowe's discussion includes three elements to show that (1) is a rationally acceptable belief.⁹ One of them is the waste amount of human and animal suffering that appears to be pointless. He gives the example of a fawn suffering because of a fire in a forest and asks if there can be any reason justifying the fawn's suffering:

Suppose in some distant forest lightning strikes a dead tree, resulting in a forest fire. In the fire a fawn is trapped, horribly burnt, and lies in terrible agony for several days before death relieves its suffering. So far as we can see, the fawn's intense suffering is pointless. For there does not appear to be any greater good such that the prevention of the fawn's suffering would require either the loss of that good or the occurrence of an evil equally bad or worse.¹⁰

Even if we may be erroneous in assessing a definite case of suffering, whether it has any point justifying God's allowance to it, we cannot be wrong with regards to all such cases of suffering. The second element imbedded in Rowe's discussion is that we can detect the good that exists, or that may come to exist, in a given situation, because there must be an intimate connection between the suffering and the good that justifies God allowing it.¹¹ The third element is implicit. It is the assumption that given the conception of an omnipotent, omniscient and perfectly good God, we can judge what kind of situations would be allowed by such a God, as conceived in theism. At first sight, all three elements in Rowe's support to accept (1) appears quite relevant and acceptable elements in this regard. In order to see the import and value of these three elements, let's now have

⁷ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," pp.127-128.

⁸ Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," p.142. This implication may be inferred only if we assume that theological language is univocal. That is, only if we predicate terms, which we predicate in the literal sense, of God and creation univocally. In modern literature on divine perfection properties and theological language, this seems to be the common assumption.

⁹ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," p.129-132.

¹⁰ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," p.129.

¹¹ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," pp.131-132, footnote number 5.

a look at Stephen J. Wykstra's examination of Rowe's argument.

Stephen J. Wykstra responded to William Rowe's argument and provided a detailed examination of his argument. Wykstra granted the validity of Rowe's argument and the truth of the second premise. However, he objected to the first premise and debated whether there are good reasons to accept the first premise. Wykstra states that there are two parts of (1). While the first part simply acknowledges the existence of cases of suffering, the second part states that at least one of these instances provide no adequate and good justification for why God allows it.¹² To support the second part of (1) Rowe examines the case of the fawn, which is burnt by the fire in the forest, and highlights how we reach the pointlessness of an individual case of suffering on the basis of appearances. Rowe argued that fawn's suffering is 'apparently pointless'. We can make such a judgement because, "there does not appear to be any greater good such that the prevention of the fawn's suffering would require either the loss of that good or the occurrence of an evil equally bad or worse."¹³ Wykstra states that for Rowe, even if we may be mistaken in any given case in deciding if it is pointless or not, given the fact that there is large amount of cases of suffering, at least some of them must be pointless. Wykstra reminds us of Rowe's expectation about the power of his argument. Rowe thinks that his argument on the basis of multitude of cases of suffering, which appear pointless, does not prove the truth of the (1), but it makes it reasonable to accept (1).¹⁴ If it is reasonable to accept (1) since the premise two (2) was already granted, the conclusion must be accepted.

Wykstra underlines the important part played by 'appearance' or 'to appear' in Rowe's argument. Based on the fact that certain cases of suffering are 'apparently pointless,' Rowe concludes that certain cases of suffering are pointless. The fact that certain cases of suffering are considered to be pointless is based on the fact that we cannot identify reasons justifying why God allows those cases of suffering. There seems to be no disagreement about the fact that we are not able to identify the good that justifies God's allowance of certain cases of suffering. However, moving from that 'the case of suffering (a) is apparently pointless' to that '(a) is in fact pointless' is the issue of debate.

The question is whether a person is justified in making a judgement about reality on the basis of an "appearance," i.e., how things appear to him. Richard Swinburne's principle of credulity may be appealed to at this point. Although Swinburne applies his principle of credulity to only positive propositions, Wykstra does not see any difficulty in applying them to negatively formulated statements.¹⁵ On his interpretation, if some situation "s" appears as "-p," then one can take that it is "-p," as long as there is no reason to doubt about the appearance-data, just as its positive

¹² Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," p.142.

¹³ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," p.130.

¹⁴ Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," p.143.

¹⁵ Wykstra provided detailed discussion about the applicability of Swinburne's principle of credulity. In this context, I do not need to go into details of these discussions. For Wykstra's discussions, see Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," pp.150-154. See also Wykstra's response to Rowe's response. Stephen John Wykstra, "Rowe's Noseeum Arguments from Evil," in *Evidential Argument from Evil*, p.128.

formulation requires. If one applies Swinburne's principle of credulity to cases of suffering, one could say: a situation of suffering "s" appears to a person "p" that 'it does not have any reason justifying for God to allow it,' then 's does not have any reason justifying God's allowing it.' Thus the simple application of the principle of credulity, to negatively formulated propositions as it is accepted by Wykstra, one may get the impression that Rowe's argument is successful.

Although Swinburne's principle of credulity is closely connected to the "sensory epistemic sense of appearing" "i.e., belief-inclinations triggered by 'sensory experiences'," ¹⁶ Wykstra wants to define a different epistemic sense of appearance that might be applicable to Rowe's example of a fawn's suffering. Wykstra states that

this seems to be the way Rowe uses the term: in appealing to the fawn's suffering he is, after all, appealing not to a 'sensory experience', but to a 'cognized situation' ... which he takes to be un-controversially instantiated in the real world, and which produces (via a range of other considerations) a strong inclination to believe a proposition about such suffering (viz., that it serves no God-justifying purpose).¹⁷

Wykstra argues that "appears-claims" of the cognitive-epistemic sense are subject to 'the Condition of Reasonable Epistemic Access', (CORNEA), just as sensory-epistemic "appears-claims" are. In order for a person to move from the appearance to make a claim about reality, one has to meet the CORNEA. At this point, we should ask if we can grant (1), on the bases of certain cases of evil that are apparently pointless, since we cannot identify the reason that may justify why God allows them. Wykstra questions if the fact that we cannot identify the reasons why God allows certain cases of suffering requires that those cases are in fact pointless. If we can make such a move, then together with the second premise, one would conclude that there does not exist an omnipotent, omniscient and perfectly good God. Wykstra argues that the principle of credulity include necessary conditions but is not sufficient to justify inferences from the appearance to judgement about the real situation.¹⁸ Swinburne's principle of credulity seems to take into account (a) a person's inclination to believe that something is the case, and (b) the sense-perceptual data causing this person to have such an inclination.¹⁹ To these two conditions of the principle of credulity, Wykstra argues, CORNEA must be added. In order for one to be justified in making a judgement about the real situation, on the basis of appearance, one must also have reasonable epistemic access to the case in question. If a person "p" does not have reasonable epistemic access regarding a certain situation, one cannot accept a belief regarding that situation, even if one has certain inclination and certain sense-perceptual data causing this person to have such an inclination. A good example might be Wykstra's example of a doctor, who is looking at "a used hypodermic needle and seeing no germs" on it.²⁰ Looking at the needle the doctor may first infer "that the needle

¹⁶ Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," p.154.

¹⁷ Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," p.154.

¹⁸ Wykstra produced counter-examples to show that principle of credulity is not sufficient to accept the epistemic value of appearances. See see Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," pp.151-152.

¹⁹ Richard Swinburne, *The Existence of God* 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 2004), p. 295.

²⁰ Wykstra, "Rowe's Noseeum Arguments from Evil," p.128.

does not appear to have any germs on it (i.e., that it appears germless), and from this, that it does not have any germs on it (that it is germless)."²¹

Having established that in order for a person to be justified in accepting a belief on the basis of "appearance" one has to meet CORNEA, Wykstra applies CORNEA to Rowe's case and argues that Rowe's argument for believing (1), which is based on the appearance claim, does not satisfy it.²² To justify his claim, Wykstra emphasized the huge distance between our knowledge and God's purposes, so that we cannot comprehend the good that justifies God allowing the cases of suffering that may not be grasped by us. He gave the example of an infant and his parents. Just as we do not expect an infant to understand all what his parents do, e.g., why his parents give him certain medicine, we do not expect to have reasonable epistemic access to identify God's purposes to allow instances of suffering. Wykstra does not categorically deny that we can never know God's reasons justifying His permission to cases of suffering. It is possible that one may understand reasons justifying God's allowance to suffering. But Wykstra objects that one can never be sure that one may meet CORNEA, i.e., one has reasonable epistemic access in any given case.²³

The conception of God is at the center of the debate between Rowe and Wykstra. Can we apprehend God's purposes or not? Rowe's argument requires that we can apprehend God's purposes. Just as we can understand the natural causal nexus which displays intimate causal connection between causes and effects. The good that justifies God's allowing instances of evil, similarly, would be intimately connected to the relevant cases of suffering. Hence, we should be able to identify them. As opposed to Rowe's position, Wykstra emphasizes the limits of human knowledge with regard to God's plans, by arguing that in order to identify the good justifying God's allowance to instances of suffering, we have to have reasonable epistemic access to God's purposes, ultimately to God's knowledge. In a sense, we must know what God knows. From Wykstra's perspective, even if we may happen to understand God's reasons, in a given case, we cannot claim to know them.

In response to Wykstra's CORNEA condition, Rowe argues that his argument properly meets Wykstra's condition of CORNEA. For him, "If someone claims that it appears that S is not P, that person is entitled to that claim only if she has no reason to think that if S were P things would strike us pretty much the same."²⁴ Rowe grants that God can comprehend the good that falls beyond our understanding. This good is, however, not realized good, but he argues that when some good is realized, and which is known by God, we would not be ignorant of it. Rowe claims that the disparity between God's vision and human vision, is "no reason whatever" to conclude that God's purposes in allowing cases of suffering may not be understood by human beings.²⁵ Rowe argues that the gap between the reasons justifying God's allowance of suffering, and the human knowledge of them may not be accepted on the basis of the restrictive standard theism. Rowe makes a distinction

²¹ *Ibid.*

²² Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," pp.155-156.

²³ Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'," p.156.

²⁴ Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra," p.163.

²⁵ Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra," pp.164-165.

between restrictive standard theism (RST) and expanded standard theism (EST). A theist in the narrow sense, i.e., RST, is “someone who believes in the existence of an omnipotent, omniscient, eternal, supremely good being who created the world.”²⁶ When specific beliefs of a monotheistic religion, e.g., Christianity or Islam, is added to the RST, then we have EST. For Rowe a specific religion may teach something whereby we will understand the good that justifies God’s permission of allowing suffering “at the end of the world,”²⁷ but this does not follow from standard theism.

There seems to be two interrelated issues between Rowe’s and Wykstra’s arguments: (1) Whether Rowe’s argument meets CORNEA, and (2) whether Wykstra’s position is based on RST or EST. And if it is based on EST, whether there could be a big difference between the two, so that Rowe’s argument would be successful and Wykstra’s response is not. Obviously Rowe grants that CORNEA is a reasonable epistemic criterion in justifying judgements on the basis of an “appearance.” And he claims that his argument meets this criterion. But he objects to Wykstra’s objection that Rowe’s argument does not meet CORNEA and argues that it is based upon a confusion between RST and EST. Thus, Rowe thinks that his argument is successful in showing that there does not exist an omnipotent, omniscient and perfectly good God.

In his article responding to Rowe’s clarification of his position, Wykstra states that Rowe incorrectly depicts CORNEA. According to CORNEA, “we can argue from “we see no X” to “there is no X” only when X has “reasonable seeability,” that is, if we *can reasonably expect* to see”²⁸ it, when it existed. Thus one may ask: can we grant that the good that justifies God allowing evil have the needed “seeability.”²⁹ Wykstra responds to this question negatively. To show why Rowe’s claim that his argument meets CORNEA is false, Wykstra explains the structure of CORNEA. He argues that CORNEA is a strategy to evaluate “appears” claims and its application has three stages. The stage A is the postulation of CORNEA itself, “a situation of seeing no X justifies one’s claiming “it appears there is no X” only if it is reasonable for one to believe that X is something to which we would likely have “epistemic access” in the situation.”³⁰ Thus CORNEA requires for Rowe “that Rowe’s noseem situation justifies his appears claim only if *it is reasonable for Rowe to believe that a God-justifying good for the fawn’s suffering would likely be “seeable.”*”³¹ Wykstra calls this “the reasonable seeability requirement.” The stage B concerns whether one can be sure that CORNEA is met. This is called the adjunct principle. It basically says that if one has good reasons to think that we cannot see the good that justifies God’s allowing cases of evil, then it will not be reasonable to accept that one can be sure to meet CORNEA—unless one defeats those reasons. As the stage C of the application of CORNEA, Wykstra emphasizes that CORNEA is not likely to be met because of the disparity between God’s vision and ours.³²

²⁶ Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism,” p.126; see also Rowe, “Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra,” p.165.

²⁷ Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism,” p.165.

²⁸ Wykstra, “Rowe’s Noseem Arguments from Evil,” p.126.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Wykstra, “Rowe’s Noseem Arguments from Evil,” p.128.

³¹ Wykstra *idem*, 129. Wykstra calls Rowe’s argument a “noseem argument” with reference to the way people talk about the tiny flies with a painful bite. They called it “noseem” because although they feel the pain because of the bite of those tiny flies, they do not see them. Wykstra, “Rowe’s Noseem Arguments from Evil,” p.126.

³² Wykstra *idem*, 129.

Wykstra argues that neither the old formulation, nor the newer one, the inductive formulation, of Rowe's argument meets CORNEA.³³ Rowe's argument is that the fact that we do not see a good justifying why God allows for cases of suffering is sufficient to conclude that there is no good justifying why God allows those cases of suffering. However, for Wykstra we can move from (P) 'we see no good justifying God's allowance of an instance of suffering' to (Q) 'there is no good justifying God's allowance of an instance of suffering,' only if the proponent of such an argument "has reason to believe that *if Q were not true, P would likely be different than it is.*"³⁴ For Wykstra this is closer to what CORNEA requires. Instead of this, Rowe interprets CORNEA's requirement as following: we can move from (P) to (Q) only if the proponent of the argument "lacks reason to believe that *if Q were not true, P would likely be the same as it is.*"³⁵ For Wykstra, CORNEA puts the burden of responsibility on the person who makes the claim. That is, one may make an inference on the basis of appearance only if one has reasonable epistemic access. Thus, one may say that there are cases of evil which lack any good that justifies God's allowance of them, on the basis of the fact that they appear so, only if one has reasonable epistemic access to God's knowledge and will to allow those cases of evil. Thus for Wykstra, in his treatment of the issue, Rowe seems to misrepresent CORNEA, and does not fulfill the responsibility required by it.³⁶

Given the fact that there are cases of evil, for which we cannot identify any good explaining why God allows them, does one have to infer that there is no God? One important question at this point concerns the power of the existence of evil. Does the fact that there are cases of evil for which we cannot identify the good justifying God's allowing them require one to move from the state of believing in God to simply rejecting the existence of God? Wykstra acknowledges that the appearance of many cases of evil may affect a person. The feeling that one would get if one were able to identify the good behind God's allowing cases of evil in the world will be different from the feeling one gets when one is not able to see the reasons justifying God's allowing cases of evil in the world. Wykstra questions, if this difference would make an important difference, in the sense that it would be reasonable to change one's position regarding the existence of God. Wykstra distinguishes three major positions in this regard: "the state of square belief (that God exists), the state of "nonbelief" (i.e., of being "agnostic" on the matter); and the state of square "disbelief" (i.e., of squarely believing that God does not exist)."³⁷ Wykstra grants that one may explain the existence of evil without reference to an omnipotent, omniscient and perfectly good God at first sight. The first option that comes to mind is naturalism. However, the existence of evil, which we cannot identify the good it serves, does not require one to move from the state of square belief to the state of square disbelief.³⁸

Another question that needs addressing in this regard concerns the replacement of RST with EST. Does Wykstra replace RST with EST? And if he does, is there a big difference between these

³³ Wykstra, "Rowe's Noseum Arguments from Evil," pp.127-130.

³⁴ Wykstra, *idem*, p.133.

³⁵ Wykstra, *idem*, p.133. See also, Rowe, Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra," pp. 163-164.

³⁶ Wykstra discusses further how Rowe misportays CORNEA by discussing under what conditions his argument could be defeated and if it could be acceptable. See *idem*, pp.133-136. To follow the details of his discussion falls beyond the scope of this article.

³⁷ Wykstra, *idem*, pp.130-131.

³⁸ Wykstra, *idem*, pp. 145-147.

two conceptions of God regarding the scope of human knowledge about God and creation? Rowe's attempt to show that Wykstra replaces RST in Rowe's argument with EST may be considered as part of his metaphysical outlook. That is, it reflects his conception of God in relation to his conception of man. While Rowe seems to emphasize a close match between the divine knowledge and human knowledge with regard to scope and depth, Wykstra wants to affirm the limited character of human knowledge about God's reasons to allow instances of evil in the world. Rowe obviously grants that we do not have access to divine knowledge in Himself. But he argues that when God created something, we must be able to have full understanding of what happened and what will happen. As opposed to this, Wykstra acknowledges that our knowledge of any actually existing situation may also be limited, in the sense that we may not be able to identify the good that justifies God's allowing that case of suffering. Rowe thinks that his position regarding the scope and depth human knowledge in relation to the divine knowledge conforms to the conception of God in RST. Thus he argues that Wykstra's position does not conform to RST. For him, Wykstra replaces RST with EST by his claim that we do not know the good that justifies God's allowing to certain cases of suffering.

To clarify if Rowe's rejection of Wykstra's argument is successful we may consider two options. The first option is, (1) to reject that the conception of God in RST and EST are different enough. This would justify Wykstra's objection saying that Rowe's argument does not meet CORNEA. The second option is (2) to accept that the conception of God in RST and EST are different enough such that Rowe's argument in fact meets CORNEA. The first option seems to be reasonable, in the sense that the conception of God in RST and EST are in conformity such that RST insures that we cannot know everything that God knows, just as EST insures it. That is, it requires that we cannot claim to comprehend all kinds of good that is intended by God who is perfectly good. It seems difficult to accept Rowe's interpretation of Wykstra's position in this regard. Hence Rowe's interpretation of the difference between the conception of God in RST and EST such that it makes an important difference regarding the problem of evil may be read as revealing his implicit acknowledgement that the way one understands the existence of evil depends on one's conception of God and man. One may say that Rowe's strategy violates the divine transcendence, i.e., divine knowledge transcends human knowledge in scope and depth. Obviously, Rowe may claim that the difference between divine omniscience and limited human knowledge does not justify this kind of transcendence. Accordingly, without reference to the EST, the RST would not allow the kind of epistemic distance between what God knows and does, and the human knowledge about it.

For the sake of argument, one may grant Rowe's claim that his argument is successful in the sense that the existence of pointless evil shows the non-existence of God as depicted in RST. This leads us to the second option: it is (2) to accept that the conception of God in RST and EST are different enough such that Rowe's argument in fact meets CORNEA. However, Rowe's claim 'that Wykstra's conception of God may be found in the version of EST, but it is not the conception of God that is granted by RST' does not seem to be acceptable, because there does not seem to exist theists who simply accept RST. In order to make sense of William Rowe's argument, it may be a good idea to ask if there are people who are simply theists, who do not follow any religion. Such people could be simply accepting RST clearly distancing themselves from any form of EST, as understood by Rowe. Such a conception of God would require a close connection to human knowledge in such a way that we should be able to know all the good intended by God in allowing cases of suffering in the world.

If there were such people, then one could say that Rowe was arguing against them, and his argument might be successful. However, if we carefully exclude deists, can we say that there are simply theists? The simple answer is no. If there is not any person, or there are not many people claiming simply to be theists, then Rowe's argument would not make much sense. It simply would be a thought experiment, but not an argument targeting core belief of monotheistic religions, which share the belief that there is an omnipotent, omniscient and perfectly good God.

One may ask how we should decide which conception of God is the proper conception of God that needs to be taken into account in these discussions, and if God's transcendence is violated or not. Rowe's and Wykstra's positions in understanding the divine transcendence and the limits of human knowledge in this regard seem to reflect their metaphysical outlook. Rowe's definition of RST may be taken to imply that it is the common core of divergent versions of EST, e.g., Christian or Islamic versions. It would imply a close connection between RST and EST. If there is a close connection between RST and EST, it would be such that any argument showing that RST is false would also be showing that EST is also false. Then it would make sense, for Rowe to argue that RST is false. However, if there is such a close connection between RST and EST, then following Wykstra, one may argue that we cannot claim to have reasonable epistemic access to the good that justifies God to allow suffering. Hence Rowe's argument does not meet CORNEA. Thus their respective positions seem to be closely connected to their metaphysical outlook. Rowe's interpretation of the existence of evil as reasonable evidence against the existence of God reflects his conception of the transcendence of God and the scope and depth of human knowledge about God. Similarly, Wykstra's position reflects his conception of God and human knowledge about Him.

2. THE STORY OF JOB AS PRESENTED IN THE QUR'AN

The story of Job provides an example indicating how one's metaphysical outlook governs one's perception of evil. The simple fact that the story is recorded in the holy books eliminates certain strategies that may be used to defend monotheistic religions worldviews. In the Qur'an, it is confirmed that Job is a prophet and that he suffered. Given the story of Job, from a theistic perspective, one cannot deny the existence of evil and suffering. Since prophet Job is recognized as a prophet in Islam, it would be incorrect to think that he did something wrong to deserve the amount of suffering he went through, since prophets in Islam are deemed innocent and protected from sin. Thus, it seems quite difficult to explain all kinds of suffering by arguing that God makes people suffer as a punishment for their wrongdoing.³⁹ The story of prophet Job has two aspects. One of them concerns identification of the good for which God allowed prophet Job to suffer. The second aspect is the reaction of prophet Job to the suffering that he experienced.

In the Qur'an, the information about prophet Job is quite limited. He is explicitly referred to eight times. These references to prophet Job may be divided into two groups. (a) there are verses where prophet Job is identified as a prophet among other prophets. In two verses in the Qur'an, he

³⁹ My discussion here is based on the story of prophet Job as related in the Qur'an. It may not quite fit the image of prophet Job, as depicted in the Old Testament. Generally speaking, prophet Job's attitude in the Qur'an is to submit God and ask for help to remove his suffering. In the Old Testament version of the story, prophet Job asks why God make him suffer, even though he is a good man. There are statements implying that Job claims that God treats him unfairly. See, The Book of Job, especially, 9: 15-20, 28-35; 21: 6-15; 38: 2-20 and 40: 6-14.

is simply mentioned among other prophets, al-Nisā' 4: 163 al-An'ām 6: 84.⁴⁰ (b) there are also verses that specifically state the conditions that distinguish him from other prophets. In six verses, one may find the reference to the fact that prophet Job suffered. So let's have a closer look at the verses where his suffering is related.

In the chapter, "The Prophets" (al-Anbiyā' 21) in the Qur'an there are two verses giving very limited information about what happened to the prophet Job:

83 And (remember) Job, when he cried to his Lord, "Truly distress has seized me, but You are the most merciful of those that are merciful." **84** So We listened to him: We removed the distress that was on him, and We restored his people to him, and doubled their number, as a grace from Ourselves, and a thing for commemoration, for all who serve Us. (al-Anbiyā' 21: 83-84).

The information given in the verse al-Anbiyā' 21: 83 is only that "distress seized" prophet Job, and as a believer he prayed to God to help him with the distress. In the following verse, more information is given about the situation of the prophet Job. It is stated that God removed his distress, and restored him to his people (*a'taynāhu ahlahu*), and doubled their number. It is implied that prophet Job somehow also lost the people affiliated with him. In any case we do not have detailed information about what happened exactly. God responded to the prayer of prophet Job and restored to him what he had lost. God did not only give equal amount of what he lost, but gave him the double amount. All this is considered to be indicating God's grace. The whole story is meant to teach a lesson for those who serve God. Therefore, those who believe in and worship God may benefit from the remembrance of the story. In the following verse, with the addition of some other prophets, prophet Job seems to be referred to be one of the constantly patient (*sābir*) men. (al-Anbiyā' 21: 85).

Now let us have look at the second group of the Qur'anic verses, where the specific properties of prophet Job are stated:

41 Commemorate Our servant Job. Behold he cried to his Lord: "The evil one has afflicted me with distress and suffering!" **42** (The command was given:) "Strike with your foot: here is (water) wherein to wash, cool and refreshing, and (water) to drink." **43** And We gave him (back) his people, and doubled their number, as a grace from Ourselves, and a thing for commemoration, for all who have understanding. **44** "And take in your hand a little grass, and strike therewith: and break not (your oath)." Truly We found him full of patience and constancy. How excellent in Our service! Ever did he turn (to Us)! (Şād 38: 41-44).

In these verses, we find more detailed information about what happened to prophet Job. Prophet Job pleaded to God by stating how he felt. He identified the cause of what happened to

⁴⁰ Here are the two verses in the Qur'an, where it is simply confirmed that Job is a prophet among other prophets. al-Nisā' 4: 163 "We have sent you inspiration, as We sent it to Noah and the Messengers after him; We sent inspiration to Abraham, Ismā'il, Isaac, Jacob and the Tribes, to Jesus, Job, Jonah, Aaron, and Solomon, and to David We gave the Psalms." al-An'ām 6: 84: "We gave him Isaac and Jacob: all (three) we guided; and before him, We guided Noah, and among his progeny, David, Solomon, Job, Joseph, Moses, and Aaron; thus do We reward those who do good." English translation of the Qur'anic verses are taken from *The Meaning of the Holy Qur'an*, trans. A. Yusuf 'Alī (Leicestershire: The Islamic Foundation, 2009) with minor stylistic edition.

him. It is the Devil (*Shaytān*) that caused him distress (*nuṣb*) and suffering (*‘adhāb*). God responded to prophet Job, instructing how he may be cured of his diseases. Furthermore, God gave him back his people (*ahlahu*) and additional people. That God responded to the plea of prophet Job is termed as a grace of God. It is also a reminder or a guideline for those “who have understanding.” It is confirmed that prophet Job took an oath and was instructed how he should uphold his oath. At the end, it is again confirmed that prophet Job is “full of patience and constancy.” And he kept turning to God, in the sense that he did not take what happened to him as a means to object to God, but he always asked God for help to alleviate his suffering.

The main points of the story as related in the Qur’an may be summarized as follows: (1) prophet Job feels distressed and suffering. (2) He prays to God stating how he feels. (3) he identifies the cause of his suffering to be the Devil, or Satan. (4) God responds to him and instructs how he may be cured, God removes his distress and restores what he has lost (i.e., health, properties and people/ family members). (5) All this indicates God’s grace, (6) this whole story teaches a lesson, it is a reminder, for those who have understanding, i.e., those who believe in and worship God. (7) The way Job handles what happens to him indicates that Job is a patient person, and an excellent servant since he always turns to God. His turning towards God may either be understood as thanking God for what has been given to him or to ask help against what befalls him.

The attitude of prophet Job in reaction to what happened to him was praised and considered as an example for other people. Why did prophet Job complain? One should distinguish different points that may be included in this phrase. The complaint may be taken with reference to what happened to prophet Job (i.e., his suffering). It may also be taken to refer to why he was a subject of suffering. With regard to the first point, commentators of the Qur’an came up with different answers to this question. Prophet Job might have complained either (1) because he lost his property, family and health, or (2) because he was cast outside of the society, or (3) because his friends got apprehensive, believing that God was punishing prophet Job for sinning, or (4) because his wife had to cut and sell her hair braid to bring food for prophet Job, or (5) because Satan appeared to his wife and tried to manipulate her in order to mislead prophet Job so he would rise up against God, or, (6) because his wife left him after a dispute with him, and prophet Job was so alone that he cried out asking for God’s help.⁴¹

With regard to the second point, one may wonder if prophet Job was complaining, because he was not able to identify the good that justified God to allow him to suffer. The fact that he was praised in the story indicates that his complaint was not a rebellious act or rejection of the existence of God, but because he could not see the reason why God allowed him to suffer. General tendency

⁴¹ Commentators of the *Qur’an* tried to explain, what prophet Job meant exactly when he complained about what happened to him. They tried to clarify the meaning of terms, like “*durr*,” and “*nuṣb*.” After clarification of what exactly is said linguistically, they tried to clarify what is going on, by certain reports and stories about prophet Job. These reports are sometimes identified as prophetic traditions, and some scholars clearly referred to foreign, or Jewish, origin of these reports. To have a sense of how these verses were interpreted by commentators of the Qur’an, see for example, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr = Mafātīḥ al-Ghayb*, vol.22 (Beyrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990/1411), pp. 176-182; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 26, pp.184-188; Muḥammad Tāhīr b. Muḥammad b. Muḥammad al-Tūnusī Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al- Tanwīr*, vol. 17 [no publisher info, no date], pp. 125-128; and Muḥammad Tāhīr b. Muḥammad b. Muḥammad al-Tūnusī Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al- Tanwīr*, vol. 23 [no publisher info, no date], , pp.268-275.

among the commentators is to confirm that Job's complain was not rebellious because he lost his property or health, and could not see why all this happened to him. It was rather because of the misgivings of Satan. That is, he feared to have a wrong attitude towards God, due to Satan's misgiving. In this context, they also discussed whether Jobs' complaint about his situation is justified given the fact that Job was a prophet, an upright person who had a closer relation to God compared to other people. It is emphasized that Job complained about Satan and his misgivings, but he did not complain about God and what happened because of God's creation. Prophet Job's reaction to his suffering was not to rebel against God. To the contrary he submitted to God, but he was afraid that he could develop a wrong attitude because of the misgivings of Satan.

If prophet Job did not complain because he suffered, can we instead maintain that it was because prophet Job was able to identify the good that justified God letting him suffer? The answer is no. The Qur'anic version of the story does not give details, but obviously he was a prophet, a good person, but he lost his wealth, his health and people associated with him. And there appears to be no good justifying this. This is confirmed by prophet Job's fear of being deceived by Satan. Although he could not identify why all this happened to him, prophet Job did not conclude, "since there appears to be no good served by what I have experienced" then there is not an omnipotent, omniscient and perfectly good God. Scholars tend to understand from this account that prophet Job "complained" not because of what actually happened, i.e., loss of property, family members and health, but because of the anxiety as a result of misgivings of the Satan. Clearly, certain injurious things happened to Job. In the context of what happened to prophet Job, he could either submit to God or rebel against God. Thus, medieval Muslim scholars, interpreted Job's complaint as simply asking God's help against the misgivings of Satan, not against the suffering *per se*. It is confirmed by a report that prophet Job told his wife that God provided them with good conditions for 80 years. Thus, just as God's provision of them with good conditions is acceptable, when God does not provide them with good conditions, it must be acceptable as well.⁴² In all cases there is some good that justifies God to do whatever he does, even though one is not able to identify it.

This may be related to Wykstra's argument. In line with Wykstra's argument one can say that prophet Job refrained from claiming to know God's reasons for allowing his suffering. He wants to submit to God, no matter how he suffers. He is simply afraid of developing a wrong reaction due to the misgiving of Satan. As a whole, his story is considered to teach a lesson, and to be a reminder of the limits of the human condition. This seems conceivable since prophet Job accepted that he may not know God's purposes in allowing his suffering. He could not identify the good justifying God's permission of his suffering. In this case it may be beneficial to consider the story of prophet Job in comparison with the stories of other prophets, i.e., Solomon and David. In the case of prophets Solomon and David, they seem to have well-satisfactory conditions with regard to health, wealth and prestige in the society. As opposed to them, prophet Job suffered under terrible conditions with respect to all these three aspects of life conditions. We cannot blame God either for providing prophets Solomon and David with well-satisfying conditions, or for not providing Job with similar conditions. Prophet Job does not conclude that God made him suffer without any justifying reason.

⁴² See Fakhr al-Dīn Rāzī's and Ibn 'Ashūr's work as cited in the previous footnote.

The description of Job's attitude in the Qur'an seems to indicate that one's reaction to evil is guided by one's metaphysical outlook, or worldview in the broader sense—not the other way around. The fact that God responded to the prayer of prophet Job and restored his condition is a grace of God, it is not something required of God. Prophet Job does not rebel against God for allowing him to suffer without any justifying good that can be identified by him. Although prophet Job is a good man by definition, since he was a prophet, unpleasant things happened to him. Prophet Job prayed to God, God responded to his prayers, and God gave him more than what he had lost. And all this indicates God's grace, and the story is a reminder for those who have understanding (*ulu'l-albāb*) (Sād 38: 43). It is a reminder, because it gives an example of suffering and proper reaction in response to it. To be "a person of understanding" (*ulu'l-albāb*) seems to indicate that such a person properly acknowledges the limits of human knowledge with regard to God's purposes in governing the universe. This is the metaphysical outlook that implies a definite conception of God and man, and the nature and limits of human knowledge with regard to what happens. "A person of understanding" is the one who properly acknowledges and embraces his limits.

However, for people who do not have understanding, i.e., do not believe in and worship God, the story may not be motivating or convincing. In a sense, for those people it may not function as a reminder. Thus, it may be understood as saying that the way one understands or interprets what is going on depends on one's belief and obedience to God. Belief in and obedience to God or not having belief in God and rejecting obedience to Him serve as the broader metaphysical frameworks. If one has belief in God and accepted obedience to God, one may understand that it is God who controls everything and who presents unpleasant phenomena to his servants as well as the pleasant ones. As a person who have understanding, prophet Job did not think that God was doing something unjustified to him. He also did not have a claim like, 'if God have a justifying reason, he could get to know it.' Prophet Job's position may perhaps be to acknowledge that we do not have reasonable epistemic access (CORNEA), i.e., we do not have access to divine reasons justifying cases of suffering.

3. CONCLUDING REMARKS

I have examined one line of evidential argument from evil and the story of prophet Job as related in the Qur'an and tried to show that one's interpretation of the existence of evil, for which we cannot identify any good justifying it, is by one's metaphysical outlook. As far as the existence of suffering in the world it can easily be maintained that both believing and non-believing people agree on its existence. However, when it comes to making sense of the existence of evil, divergent positions emerge. Although both William Rowe and Stephen Wykstra grant the existence of vast amount of suffering around the world, they argue for contradicting positions. Rowe argues that the existence of evil, for which we cannot identify any justifying good for God to allow it, constitutes evidence showing that there is not an omnipotent, omniscient and perfectly good God who created the world. As opposed to Rowe's argument, Wykstra claims that one cannot make such claim. This is because the fact that we do not know the reasons why God allows certain cases of suffering does not justify the belief that God does not have reasons justifying His allowance of those cases of suffering.

The story of prophet Job, as it is presented in the Qur'an, may be an example of this way of looking at the issue. Obviously, since prophet Job believed in God, and God's transcendence, he did

not rebel against God claiming either that there is a God, but God is not perfectly good, or claiming that there is no God, because what happened to him appears to lack any justifying good. In the Qur'an, this attitude of prophet Job is meant to provide a guideline of how to understand the existence of evil for those who have "understanding." Thus, one who has understanding acknowledges the limits of one's knowledge. Although, one cannot identify the good that justifies God's allowing certain cases of suffering, one may not conclude that there is no good.

We still do have a dilemma: given the existence of evil, is it better to make sense of the existence of evil on the basis of religious beliefs (i.e., existence of God) or is it better to evaluate the truth and epistemic value of religious beliefs on the basis of the existence of evil? The story of Job teaches that one's reaction to the suffering and evil is guided by one's worldview, i.e. why the world exists, why do we exist, what is the proper life conduct/ orientation for human beings etc. His patience with his suffering, and him taking refuge with God vis a vis evil, made him earn divine grace. Even if one may show that the existence of evil is quite coherent with the existence of an omniscient, omnipotent and perfectly good God, would the monotheistic position be appealing to the non-believer? Why should one prefer the monotheistic metaphysical framework over an atheistic metaphysical framework? Thus we go back to the basics. How can we explain what is going on? Certainly, this is such a broad question, the answer to which falls beyond my intention here. As a general remark, one may say that the best explanation must take into account not only one aspect of human existence in the universe but its other major aspects as well. One may include in the set of major aspects, the very existence and order of things in the universe, where human beings are located, as well as human aspirations and expectations beyond the material conditions of our existence. Of course, one may prefer to limit oneself to the material conditions of the human existence. But if proper attention is paid to different dimensions of human life, I doubt such a strategy could be consistently followed. I have a strong reservation about such a person staying consistent with what is said and the way his/her life is organized.

BIBLIOGRAPHY

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr = Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990/1411.

Ibn ʿAshūr, Muḥammad Tāhir b. Muḥammad b. Muḥammad al-Tūnūsī. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. [no publisher info, no date].

Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence." In *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Quinn, Philip L. "Philosophy of Religion." In *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Rowe, William. "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra." In *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Rowe, William. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." In *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 2004.

The Meaning of the Holy Qurʿan, trans. A. Yusuf ʿAlī. Leicestershire: The Islamic Foundation, 2009.

Wykstra, Stephen J. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'." In *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Wykstra, Stephen John. "Rowe's Noseeum Arguments from Evil." In *Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press, 1996.

ABSTRACT

The problem of evil is considered to make a strong challenge against the monotheistic belief in God. For some philosophers the existence of evil provides a rational ground to argue that there is no God, even if it does not make up a conclusive proof. In this regard, the evidential argument from evil devised by William Rowe to reject the existence of God triggered many debates. Rowe argues that there are instances of intense suffering which could be prevented by God without sacrificing any good or causing any equal or worse evil. He argues that the existence of such cases of pointless evil makes it reasonable to reject the existence of God. In this context, I will examine Rowe's argument and Stephen J. Wykstra's response emphasizing that human knowledge is too limited to decide if those cases of evil are in fact pointless. Examining their position regarding the interpretation of cases of intense suffering, which appear to be pointless, I will argue that the existence of evil may not necessarily constitute evidence against the existence of God. This is, because the position of a person in making sense of the existence of evil is governed by the previously accepted worldview of this person; but not the other way around. I will relate this explanation to the story of prophet Job as related in the Qur'an. Prophet Job's attitude vis à vis the suffering he experienced seems to be a good example in this regard. Although apparently there was no reason justifying his suffering, he submitted to God and ask help, instead of rejecting the existence of God on the basis his suffering.

Keywords: Willam Rowe, Stephen J. Wykstra, Problem of Evil, the Story of Prophet Job, Evidential Argument.

UMUDUN EPİSTEMOLOJİSİ: TATAR ÇÖLÜ

Cem KORUNMAZ*

ÖZ

Umut ve umutsuzluk, insanoğlunun yaşamında, her dönem sürekli yer eden kavramlardır. Bu kavramlara karşı geliştirilen kişisel yorumlar ve bu kavramları kişisel olarak deneyimleme biçimlerimiz, sürekli olarak bireyi varoluşsal kaygılara sürüklemektedir. Dolayısı ile bireyde varoluşsal sancılara sebep olan bu iki kavramın yol açtığı karışıklığı varoluşçu bir bakış açısı ile ele almak ve bir çözüm önerisi sunmak istedim. Bu yazımda, Buzzati'nin *Tatar Çölü* adlı romanından hareketle umut ve umutsuzluk olmak üzere Varoluşçu geleneğin iki temel kavramı üzerinde durdum ve yine Kierkegaard'ın görüşlerinden hareketle bu ikisi arasındaki karşıtlığın giderilebilmesi ya da, daha kesin bir ifadeyle, söz konusu iki kavram arasında bir tercih yapılabilmesinin imkânını ortaya koymaya çalıştım.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Dino Buzzati, Umut, Umutsuzluk, Varoluşçuluk, Epistemoloji.

GİRİŞ

TDK'nın Güncel Türkçe sözlüğünde umut, "olması beklenen veya olacağı düşünülen şey" olarak tanımlanır. Bir kavramın dildeki anlamını belirleyen şey, önemli ölçüde, ilgili kavramın o dili konuşanların zihnindeki imajıdır. Bu bakımdan, yukarıdaki tanım da, zihnimizdeki umut kavramının dışavurumunun etkili bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan, umut kavramının, tahayyülümüzü dilimizin imkanlarıyla sınırlayan analitik düşünceden farklı ve koşut olarak, varoluşçu literatür ve yaklaşımlarda bu kavramın önemli bir yeri vardır. Esasında çatı bir kavram olan varoluşçuluk, felsefeden bilime ve sanattan edebiyata kadar geniş bir yayılma sahasına sahiptir. Bu yazıda bizi daha çok ilgilendiren varoluşçuluğun edebiyata yansımaları ve edebiyat alanında da, en önemli varoluşçu yapıtlardan birisi olan Dino Buzzati'nin *Tatar Çölü* adlı romanı özelinde umut kavramıdır; daha başka bir ifadeyle, bu yazıdaki temel kaygımız, söz konusu metni merkeze almak suretiyle umut ve umutsuzluk ikileminde birincisinin lehinde bir çözüm önerisinde bulunmaktadır.

Yaygın kanaate göre, varoluşçuluk, insanın maruz kaldığı ya da bırakıldığı ıstıraplar karşısında varoluşunun özünü öncelediğinin fikrî bir tecellisidir. Tabii ki bu yönelimi, olup biten her şeye teşmil edebileceği gibi, bağlamının dışında düşünemeyiz. u nedenle, Yeniçağ ile birlikte özü atılmış, Aydınlanma döneminde zirve yapmış, on dokuzuncu yüzyıl ve bilhassa da Kierkegaard özelinde insan yeniden metafizik ile barıştırılmaya çalışılsa da kendisinden günümüze dek geçen sürede yaşanmış olan metafizikten arınma süreci insanı yalnızlığa itmiş ve dolayısıyla da kendisi ile yani ne ise o haliyle -ki burada söz konusu hal statik olmaktan öteye kinetik ya da olgusal olmaktan öteye varoluşsal bir nitelik taşımaktadır- baş başa bırakmıştır. Yirminci yüzyılda, medeniyetin lokomotifini konumundaki Batının başrol oynadığı iki büyük savaş ve neticelerini göz önüne aldığımızda esasen İkinci Dünya

Savaş'ından sonra varoluşçu edebiyat, M. Aydemir'in sözleriyle, "tümünden yalnızlığı, tek başına bırakılmışlığı ve karamsarlığı aşılayan bir felsefe olarak kabul gördüğü için, insanların sorunlarına çözüm bulmaktan çok, sorunlar karşısında insanın yılgınlığını, pes etmişliğini ve intiharı ön plana çıkarır. Yani varoluşçu felsefe, insanlara umut aşılacak yerine, onları umutsuzluğa düşüren bir felsefe olur." Ve tabii ki savaş sonrası dönemin en parlak varoluşçu yazarı J. P. Sartre idi. Aydemir'e göre o da, "beklentinin aksine, felsefesiyle insanları tümünden bir boşluk ve tamamlanamamışlık içinde bırakır."¹

Burada, iki büyük düşünür ve aynı zamanda edebiyatçı olan Kierkegaard'ın umudu ile Sartre'in umutsuzluğu arasında boş bir levhadan söz edilemez. Bu zaman diliminde Kafka, Tolstoy, Andre Gide'den tutun da esasında bir "umut metafiziği"nin kurucusu olarak kabul edilen Gabriel Marcel ya da sanatsal dehasının getirdiği muhteşem şöhretine rağmen küçük atölyesinde öğleden sonraki zamanlarını heykellerine, gecelerini resimlerine ve akşam saatlerini de sevdiği arkadaşlarına ayırarak varoluşçuluğu bizatihi kendi yaşantısıyla deneyimleyen ve dışa vuran büyük ressam Alberto Giacometti'ye kadar pek çok isim sayılabilir. Ancak bunların arasında, hem tarihsel hem de tematik olarak tam ortada yer alan ve varoluşçuluğun umut ve umutsuzluk gibi temel dilemmalarından birisini almamamıza yol açan bir isim daha vardır ki o da Dino Buzzati'dir.

1. DINO BUZZATI VE TATAR ÇÖLÜ

Buzzati'nin hayatı, yapıtları kadar ilgi çekicidir; ancak konumuzdan fazla uzaklaşmamak adına, eserlerinin arka kapağında ya da yayınevlerinin tanıtım broşürlerindeki şu standart bilgilerle yetinmemiz daha uygun olur: "İtalyan yazar, ressam, şair, gazeteci Dino Buzzati Venedikli bir ailenin ikinci çocuğu olarak Belluno'da doğdu. Varlıklı bir ailede yetişti. Daha sonra Milano'ya taşındı ve eğitime burada devam etti. Milano Üniversitesi'nde hukuk okuduktan sonra *Corriere della Sera* gazetesinde çalışmaya başladı, hayatının sonuna dek burada görev yaptı. Çok yönlü bir insan olan Buzzati birçok edebiyat metni kaleme aldı ve eserleri pek çok farklı dile çevrildi. En önemli yapıtı sayılan *Tatar Çölü*'yle (1940) dünya edebiyatında önemli bir yer edindi. Roman, *Le Monde*'ün "Yüzyılın Yüz Romanı" listesine girdi. *Dağların Adamı Bärnabo*, *Yaşlı Ormanın Gizemi*, *Tatar Çölü* ve *Bir Aşk* adlı romanları filme uyarlandı. 1958 yılında, toplu öykülerinin yer aldığı kitapla, İtalya'nın en önemli edebiyat ödülü Strega'yı; 1970 yılında ise Ay'a ilk ayak basan insan hakkında kaleme aldığı makalesiyle Mario Massai Gazetecilik Ödülü'nü aldı. Ressam kişiliğiyle de öne çıkan Buzzati çeşitli sergiler düzenleyip illüstrasyonlar yaptı.*

Buzzati'nin *Tatar Çölü*² adlı romanı, varoluşçu edebiyatın temel köşe taşlarından ve hatta konumuz itibarıyla sayılı örneklerinden birisidir. Çünkü eserin temel teması, umut ve bu umudun kişinin hayatındaki varoluşsal bedelidir. Kısaca, eserin kurgu ve hikâyesini hatırlamakta yarar vardır.

Romanın ana kahramanı olan Giovanni Drogo'nun hikâyesi, ilk atandığı yer olan Bastiani Kalesine gitmek üzere kenti bir eylül sabahı terk etmesiyle başlar. Yolculuk boyunca Drogo'nun kafasında beliren soru işaretlerine bulduğu cevaplar içindeki huzursuzluğu gidermeye yetecek kadar

¹ Mustafa Aydemir, "Varoluşçuluk Bağlamında Savaşın Edebiyata Yansıması: Özgürlük Yolları", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 4/14 (2017), s. 109.

* Her yerde ulaşılacak bu bilgileri, hak ihlali olarak anlaşılmaması hasebiyle, TUDEM yayıncılığın elektronik sayfasından aldığımızı belirtmeliyiz. Bkz.: https://www.tudem.com/yazar/1000083/dino_buzzati.aspx (alındığı tarih: 30 Nisan 2019).

² Dino Buzzati, *Tatar Çölü*, çev. Hülya Turan (İletişim Yayınları, 2000).

tatmin edici değildir. Zira ne istediğini bilmeyen bir insanın kaygılarına, evde yalnız başına bırakmak zorunda kaldığı annesinin varlığı da eklenince kaygısı iyiden iyiye artar. Oysa yıllardır hayalini kurduğu üniforma üzerindedir ve artık bundan sonra istediği gerçek yaşamı yaşamaya başlayacaktır. En azından Drogo böyle ummaktadır. Bu sürüncemenin içinde aklına, “Bu huzursuzluk niye?” sorusu takılır.

Drogo'nun tanımlayamadığı sıkıntısı, bu sorunun etrafında dönüp dolaşmaktadır. Kimsenin neden içinde olduğunu sorgulamadığı şehrin ışıklarını, insanlarını ve telaşını ardında bırakırken, Drogo'ya çocukluk arkadaşı Vesco da atıyla eşlik etmeye başlar. Şafağın sökülüp, cisimlerin batısında gölgelerin belirmeye başladığı günün erken saatlerinde anlamlandıramadığı şehrin merkezi de çoktan geride kalmıştır. Arkadaşı Vesco'nun sessiz yol arkadaşlığı tıpkı anlamını yitiren şehir gibi bir noktada son bulur. Bundan sonra varoluşu karşısında hesaplaşma cesaretini gösteren her birey gibi kendisiyle baş başa kalır. Yaklaşık iki gün sürecek olan bu yol, onun için bir dizi içsel hesaplaşma macerası olur.

Drogo, yolculuğunun sonunda daha önce hiç görmediği Bastiani Kalesi'ni ufukta görünce sanki burayı aradığından eminmişçesine atını o yöne doğru dörtlü sürer. Uzun ve yorucu bir yolculuğun ardından, çok uzaklarda belli belirsiz varlığıyla beliren bu yapıya karşı mantığın ötesinde sezgisel bir iştihakla anlamsız bir heyecan duyar.

Drogo kaleyi gördüğünde varoluşsal kaygıların düşlerinden uyanarak birden üzerindeki üniformanın ona yüklediği sosyal rolü anımsar ve bir subay olduğu gerçekliğinin farkına varır. İçinde bulunduğu yalın gerçeklik ona ilk görevini yapacağı yere varmak üzere olduğunu fısıldar. Gölge boylarının yeniden uzayarak yönünü doğuya çevirdiği akşam saatlerinde ve iki yolun kesiştiği noktada üzerindeki üniformasıyla yüzbaşı rütbesinde olduğu anlaşılan ve sonrasında adının Ortiz olduğunu öğreneceği kişiyi görür.

Drogo kaleye vardktan sonra derinden buraya ait olmadığını hisseder. Hemen geri dönme planları yapmaya başlar. Çünkü bu âdeta zaman dışı bir mekândır. Bir türlü anlamlandıramadığı şehrin hazlarının esintisini tam bu noktada genç bedeninde yeniden duymaya başlar.

Kaleye birlikte girdikleri Yüzbaşı Ortiz ile sohbet ederken bu zaman dışı mekandan bir an önce ayrılmak isteğini belirtir. Olumlu cevap alınca şaşırır. Ama tam o noktada mantığının planları, kalenin surlarından uzakta beliren manzarayla adeta hipnozlanır. Bir anda tarif edemediği bir merak duygusu onu bu manzaraya çeker ve manzaranın keyfini biraz da olsa çıkarmak adına dört ay gibi bir süre kalma kararı alır. Neden dört ay? Çünkü bu süre onun geri dönüş planları için tahammül etmesi gereken basit bir bürokratik sürecin ötesinde bir anlam taşımaz.

Drago bürokrasinin sunduğu bu süreyi kendisinin kırılğan bir subay gibi görünmesini gizleme, kendi içsel karmaşasını dinginleştirme ve sonrasında görevini yapmış birisi olarak vicdanını teskin etme imkânını sağlayacağından sükûnetle kabul eder. O, henüz yirmili yaşların başındadır. Yani bıraktığı şehir hayatının hareketi, eğlencesi ve günlük uğraşlarına yetişebilecek enerjiye de sahiptir.

Drago, kalenin kuzey yamacından gördüğü uçsuz bucaksız çölü kısa sürede benimser. Bu manzaranın dışında, ilgisi kalenin içinde son derece nizami bir şekilde işleyen nöbet değişimlerine de yönelir. Kalenin savaşa her an hazır olma hali ona saçma ve anlamsız gelir. Bu sorgulama ve

gözlemler eşliğinde Drogo, ilk nöbet görevine çıkar. Bu esnada yıllardır burada görev yapan Başçavuş Tronk ile tanışır. Tronk'un ve nöbetçilerin görev sırasında kuzey yönündeki çöle karşı takındıkları tavır ve ciddiyet Drogo'nun ilgi ve merakını daha da arttırır. Drogo dört ayın sonunda da kaleden ayrılmama kararı alır. Çünkü kaledekilerin bekledikleri bir şey vardır. Beklenen, kuzeyden günün birinde muhakkak çıkıp gelecek olan düşmandır. Peki, insan savaşı umut eder mi? Evet savaşın kötü sonuçları vardır fakat bir askerin kendini gerçekleştirebileceği biricik alan savaştır.

Öyle olmasa, Tronk, Ortiz, Albay hatta birliğe kısa süreliğine katıldığını iddia eden terzi ile beraber birçok kişi yıllarını burada geçirmezdi. Bu sebeple artık Drogo'nun üzerindeki üniformanın hakkını verebilme fırsatı ve iki yılı burada rahatlıkla geçirebilecek bahanesi ortaya çıkmıştı.

Günlerin günleri kovaladığı, nizami nöbet değişimlerinin Drogo'nun gözünde iyiden iyiye ilgisini giderek arttırdığı zamanlardır. Öyle bir olay yaşanacaktır ki kalede bulunan hiçbir asker savaş umudunu aleni bir şekilde birbiri ile paylaşamayacaktır.

Bir sabah çölün ufuk çizgisinde, gözlerin neyi gördüğünden emin olamadığı karaltılar görülür. Bu karaltılar yıllardır umutla beklenen düşmandır. Tabi bu karara günler geçip gittikten ve kaleye yaklaşık üç günlük yürüyüş mesafesi kaldığına emin olunan bir zamanda varılır. Birliğin dürbünleri ancak bu mesafeye gelindiğinde görüş imkânı sağlamıştır. Artık emindirler. Karşılarında bir grup öncü birlik olduğunu düşündükleri düşman vardır. Tüm askerlerin gözleri umutlarını yeşerten düşmanda, elleri silahlarında, kulakları ise savaş emrini verecek olan kale komutanındadır. Yirmi yılını düşmanı ufukta gözleyerek geçiren komutan, düşmanı gördüğüne emindir. Fakat uzun yıllar boyunca alabildiğine boşluğu barındıran bu çöl onu o kadar yanıltmıştır, o kadar tehlikesiz bir hal almıştır ki artık gözleriyle gördüğüne bile inanacak inancı yoktur. Adeta yıllardır aldığı nefese can katan umut, zihninde derin boşluklar yaratıp anlamını yitirmiştir. Bunu hissettikçe dehşete kapılır. Fakat onun yaşadığı bu iç hesaplaşmayı yaşamayan yüzlerce insan onu içtima alanında beklemektedir. Komutan içindeki birçok tereddütle askerlerin yanına ilerlerken, kuracağı cümlelerin provasını peşi sıra iç sesiyle tekrarlar. Askerlerin yanına vardığında gözlerinde ki ışığı görünce şüphesini yersiz bulup, yıllardır içinde beslemekten vazgeçmediği umuda karşı duyduğu şüpheden dolayı kendine kızar. Artık, yıllardır provasını yaptığı, savaş emrini vereceği konuşmasını yapmanın zamanı gelmiştir. Fakat tam o sırada emir eri koşar adım yanına yaklaşır ve eline bir not uzatır. Uzattığı kâğıtta, çölden kaleye doğru durmadan yaklaşan kişilerin kadastro çalışması için görevlendirilen, komşu ülkenin memurları olduğu yazmaktadır. Aynı sınır tespit çalışmalarını yapmak üzere kaleden de bir ekibin yola çıkması emri verilir. Evet, uzun yıllardır ilk defa bu kadar çok yaklaştıkları umutları, sıradan bir kadastro çalışması sebebiyle yerle bir olmuştur. Herkes susar, kimse bir şey söyleyemez. Sessizliği, görev bilincini her ne olursa olsun yitirmeyen Başçavuş Tronk bozar.

Tronk, vakit kaybetmeden kurduğu ekiple yola çıkmak üzere kalenin kuzey kapısında toplanma emri verir. Birlik, kısa sürede kaleden ayrılmış ve karla örtülü çölün üzerinde ilerlemeye başlamıştır. Ekipte, görev süresi bitmesine rağmen gidişini iki dönemdir erteleyen Angustina da vardır. Angustina savaş ihtimalini öyle bir özlemle beklemiştir ki, sınır belirleme işini iç dünyasında savaşa çevirir. Kuzeyden beklediği ama bir türlü gelmeyen düşman askeri yerine dondurucu soğuğu düşman yerine koyar. Soğukla savaşır fakat galip gelemez. Öyle de bir amacı yoktur, o sadece yıllardır beklediği savaş umudunu kendince gerçekleştirmiştir.

Angustina'dan sonra bütün alay askerleri çölden gelecek bir düşmanın umudunu uzunca bir süre içinde yaşar. Artık, mevsimlerin sessizce birbirini takip edip, on beş yılı aşkın bir süreyi geride bıraktığı zamanlardır. Bu süre zarfında Drogo'nun da yirmi yılı aşkın içinde beslediği umudu varlığını sürdürse de zayıflamaya başlar. Fakat hayat gariptir, umut öyle bir şeydir ki sürekli insanların zihinlerinde çeşitli yollarla yer edebilir. Bu durum Drogo açısından da geçerli olacaktır...

Özetle, tüm bilinçli hayatını Bastiani kalesinin kasvetli duvarları arasında ve hiçbir kanıtı sahip olmaksızın bir gün kuzeyden geleceğini hayal ettiği düşmanla çarpışma umuduyla geçiren Drogo, olgunluk yaşına erdiğinde yaşamının bir başka sınavıyla yüzleşir; artık yaşlanmış, hastalanmış ve yüzü, "hüzünlü sarı bir renge bürünmüş, kasları gevşemiştir... Böylece Drogo'nun yaşamına yeni bir beklenti daha girmiş oldu: İyileşme umudu. Hem zaten bu konuda sabırsız davranmıyordu. Kuzeydeki çöl bomboştı ve bir düşman saldırısı konusunda hiçbir umut vermiyordu" (s. 207-208).

Düşman, nihayet günün birinde surların önünde belirmiştir. Hazırlıklar son sürat devam ederken herkesin içinde anlamsız bir sevinç vardır. Yıllardır bekledikleri savaş yanı başlarındadır ama Drogo bu ödülün mahrum kalacaktır. Çünkü o, bir faydası olmayacağı için çoktan kaleden gönderilmiştir. Drogo, kaleye çok uzak bir noktadan geriye dönüp baktığında, içinde beslediği umudun bedeninden önce öldüğünü fark edecektir. Artık sıra bedenindedir...

2. UMUT VE UMUTSUZLUK İKİLEMİ

*Tatar Çölü'*nde Buzzati, eserin esas karakteri olan Drogo Giovanni örneğinde bize, tıpkı Freud'un öğretisinde olduğu gibi, modern insan yaşamını belirleyen iki temel umudu göstermektedir: hayatta kalmak ve başarmak. Ne var ki romanın sonunda, her iki umudun da karşılıksız olduğu ortaya çıkmakta ve dolayısıyla da insan yaşamının iki temel ve doğal güdüsünün insanı insan yapmak için yeterli olmadığı görülmektedir. Savaş sonrası varoluşçu edebiyatın ana teması olan umutsuzluk ya da umudun sahici olmayışının da habercisi olan bu metin, bize somut bir öneride bulunmamaktadır.

En veciz haliyle Heidegger'in "fırlatılmışlık" (*Geworfenheit*) kavramında ifadesini bulan bu çaresizliği ya da umutsuzluğu aşma adına, varoluşçu düşünce içerisinde, deyim yerindeyse daha "cılız" bir denemesini, sözcüğü, Gabriel Marcel'in şahsında bulabiliriz:

Aslında Marcel, Sartre'nin atheismiyle münakaşaya zorlanmamış olsaydı pek te bir varoluşçu sayılmayacaktı. Marcel, köken itibarıyla Royce'nun kişisel idealizminin bir müridiydi ve umut ve umutsuzluk gibi durumlar hakkında yaptığı fenomenolojik analizler Husserl'e pek az şey borçludur. Marcel'in meşguliyetleri Karl Jaspers'inkilere benzer olmuştur, her ne kadar felsefesi ciddi bir şekilde anti sistematik olduğu için hiçbir zaman bir sistem kurmamış olsada. Marcel, problemler diye adlandırdığı şeyler ile sırlar diye adlandırdığı şeyler arasında ayırım yapar. Problemler doğa bilimlerinin karakteristiğidirler; onlar, kendileri hakkında nesnel olabileceğimiz ve kişisel varoluşumuzun dışında olan meselelere ilişkindirler. Tüm verileri bir araya getirebilir ve kesin bir çözüm sunabiliriz. Sırlar ise, bizzat bizim problemin bir parçasını oluşturduğumuz ve ayrı duramayacağımız ve nesnel olamayacağımız kafa

karışıklıklarıdır. Burada hiçbir kesin çözüm olamaz ve bu yüzden de sırlara duyulan bir ilginin karakterize ettiği felsefe ve din, problem-çözme etkinliği değildir.³

MacIntyre'in alıntılıdığımız bu uzunca yorumunda da açıkça görülebileceği üzere, Marcel'in yaklaşımı, Drogo Giovanni'nin şahsında tecessüm eden "hayatta kalmak" ve "başarmak" gibi iki temel varoluşsal umut ve bunların nihayetinde karşılıksız kalması (umutsuzluk) probleminin çözümünün varoluşsal geleneğin dışında aramanın başarısızlığa mahkum olduğunu göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Öyle ise yapılması gereken, çözümün, problemin doğduğu gelenek içerisinde aranmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, yeniden Kierkegaard'a dönmek gibi bir zaruretle karşı karşıyayız; çünkü o, yukarıdaki türden varoluşsal problemleri yine varoluşçuluğun sınırları içerisinde çözmeye çalışan bir düşünürdür.

3. KIERKEGAARD'IN ÇÖZÜMÜ

Varoluşsal sorunları nesnelliği temsil eden aklın sınırları içerisinde çözme girişimlerine kategorik olarak karşı çıkan Kierkegaard, bunun yerine alışılmışın dışında bir anlam yüklediği yeni bir "öznellik" alanı oluşturmaktadır. Buna göre nihai kararlarımızın ve içsel kesinliğimizin kaynağı nesnellik değil, tam da bu öznellik alanıdır. Başka bir deyişle, öznellik, öznenin varlığa doğru değil de varoluştan hareketle düşünme biçimini ifade etmektedir. O halde, "... metafizik konularda nesnelğin kesinsizliğinden ve kararlılığın sadece öznellikte bulunmasından dolayı gerçeği oluşturan da öznellik olacaktır."⁴ Gerçekliğin öznellikle sınırlandırılması, MacIntyre'in yorumunda gördüğümüz Marcel'in doğru sorunun çözümünü yanlış yerde araması gibi kısıtlı yaklaşımları açmakta önemli bir çıkış noktası olarak görülebilir. Sartre ile Kierkegaard'ın görüşlerini mukayese eden V. Çelebi'nin ifadesi ile birincisinden farklı olarak ikincisinde:

Birey, yaptığı günahlar ya da ölümün kaçınılmazlığı karşısında umutsuzluğa düşmektedir. Kendi benliğinde bunun farkına varan birey umutsuzluk durumunun oluşturduğu duygu ile Tanrı'ya yönelmektedir. Teslimiyet ve inanç ile Tanrı'ya yönelen birey umutsuzluktan kurtulabilmektedir. Kierkegaard'ın bireyi, varoluş sürecinde yalnız olsa da Sartre'da olduğu gibi, tamamen terk edilmişlik içinde değildir. Birey inancı ile Tanrı'ya ulaşabilmekte ve gerçek benini oluşturabilmektedir.⁵

Bu demektir ki Kierkegaard, gerek özelde Giovanni'nin şahsında tecessüm eden umut ve umutsuzluk ikilemi gerekse de tüm varoluşsal problemlerin çözümü noktasında yeni bir öznellik alanı ihdas etmekte ve -Kantçı anlamda bir bilinmez ya da kendinde şey olan- bu alanı Tanrı kavramıyla doldurmaktadır. Ancak burada da Kierkegaard'ın neredeyse tüm varoluşçu haleflerinden farklı olarak kendi içinde bir tutarsızlığa mahal vermediğini açıkça görebiliriz. Çünkü ona göre, aklın sınırlarını aşan alanın mutlak sahibi olan tanrının yine aklın sınırları içerisinde anlaşılması ya da ispatlanması yönündeki girişimler ciddiyetten yoksundur: "nitekim eğer Tanrı yoksa onun var olduğunu ispatlamak imkânsız olabileceği gibi eğer varsa da ispatlamaya çalışmak ta bir o kadar gereksizdir."⁶

Peki, öznel niteliği haiz varoluşsal kaygılarımızla bu öznel alanı tahakkümü altında tutan Tanrı

³ Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), s. 47-48.

⁴ Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (NJ: Princeton University Press, 1974), s. 181.

⁵ Vedat Çelebi, "J. P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2013), s. 252.

⁶ Sören Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy* (NJ: Princeton University Press, 1962), s. 49.

arasında ne tür bir ilişki kurulabilir? Bu sorunun cevabı, önemli ölçüde Kierkegaard'ın *Postscript* adlı çalışmasında ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu bir tür bilişsel edim olan inanma duygusu ya da "iman" kavramında aranmalıdır. N. Mehdiyev'in ifadesiyle, "Çünkü aklın çelişkiye düştüğü bu durumda tek yol, akıl için saçma olana iman etmektir; bir başka ifade ile saçma olan imanın konusudur ve inanılacak tek şeydir. Fakat Kierkegaard'a göre, içsel tutkuya tekabül eden iman riskten yoksun değildir ve hatta risk olmadan iman olmaz."⁷

Şimdi Buzzati'nin kahramanı Drogo Giovanni'nin şahsında ifadesini bulan umut ve umutsuzluk ikilemi karşısındaki çözümsüzlüğün sebebinin, Kierkegaard'ın görüşleri dikkate alındığında, problemin çözümünün "dışarıda" aranmasından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü umut ve umutsuzluk kavramları nesnel bir nitelik taşımadığı için tanımlarının ve bu ikisi arasındaki ilişkinin de öznel bir bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında, Kierkegaard'ın Tanrının varlığını ispatlama gibi bir kaygısı yoktur ve bu durum da son derece doğaldır. Çünkü burada önemli olan Tanrının var olup olmaması değil, umut ve umutsuzluk arasındaki karşıtlığın giderilmesi ve dolayısıyla da, umudun, umutsuzluğun tecrübe edilmesini önlemek adına öte dünyaya taşınmasıdır.

SONUÇ YERİNE: UMUDUN EPİSTEMOLOJİSİ

Olgu ve olaylara dair epistemik tahlillerimiz, tabiatı gereği çoğunlukla *olmuş* ve *olan*'dan hareket eder. Olacak olana dair epistemik tahlillerimiz ise, tahmin edilebileceği üzere, genellikle "öngörü" kavramı bağlamında bilimlerle sınırlandırılmaktadır. Oysaki hayatımızın önemli bir kısmı, "bilimdişi" beklentilerle biçimlenmekte ve anlam kazanmaktadır. Bu bakımdan, beklentilerimizin epistemik tahlili de ayrıca üzerinde durulmayı gerektirmektedir.

Geçmiş ve şimdiden farklı olarak gelecek, henüz gerçekleşmemiş bir zaman dilimine işaret eder. Doğaldır ki henüz gerçekleşmemiş bir şeye dair bilgi edinmemiz de mümkün değildir. Geçmiş ve şimdiden farklı olarak geleceği anlamlandıran ya da onu geçmiş ve şimdideki inançlarımızla uyumlu hale getiren tek duygu durumu, olumlu ve olumsuz beklentimizdir ve bu duygu durumunun, fiilin zamanları arasındaki dilimlemeyi bir tarafa bırakarak hayatın tamamını bir varoluşsal süreç olarak gören tüm bir varoluşçu gelenek içerisindeki karşılığı umut ve umutsuzluk kavramlarıdır.

Umut ile başlayıp (Kierkegaard) umudun karşılıksız olmasını gösteren (Buzzati) ve nihayetinde umutsuzluğu merkeze alan (Sartre) varoluşçu geleneğin tamamını epistemik bir irdelemeye tabi tutamayız; ancak en azından, henüz tahakkuk etmemiş bir olgu ve olay üzerine beklentimizin epistemik statüsünü belirlemeye çalışabiliriz.

Drogo Giovanni'nin Bastiani kalesindeki "sürgün" yılları ve tam da Tatar Çölünden düşmanın harekete geçtiği anda ölümle yüzleşmesi, umudun sınırlarını tartışmaya açmaktadır. Şöyle ki yaşam içerisindeki beklentilerin gerçekleşme ihtimali gerçekleşmeme ihtimaline eşittir ve dolayısıyla da olumsaldır. Olumsuzluk arz eden bir olgu veya olayın varoluşsal zemine taşınması durumunun kendisi sorunludur. Daha açık bir ifadeyle, Kierkegaard'da gördüğümüz üzere, beklentilerimizi yaşamın sınırları içerisinde konumlandırmaya çalışmak, varoluşumuza ket vurmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, bir beklentinin varoluşsal bir nitelik kazanması için yaşamın sınırlarını aşması, yani bağlı ve geçici olmamasıyla orantılıdır. Bu sebeptendir ki, Kierkegaard'da varoluşun tamamını ihata eden

⁷ Nebi Mehdiyev, *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), s. 64.

Tanrı kavramının ontolojik karşılığı ya da Tanrı'nın varlığını ispata çalışan epistemik çabalar tümüyle anlamsızdır. Mesele Tanrı'nın varlığı veya yokluğu ya da varlığının bilinmesi veya bilinmemesi değil, umudumuzun karşılıksız olmasını engelleyen, yani yaşamın sınırları içerisinde hapsetmeyen bir güvence arayışıdır. Burada Tanrı, müesses dinî öğretilerden farklı olarak Kierkegaard için bir varış noktası olmaktan ziyade bir çıkış noktasıdır.

Şimdi, varoluşsal geleneği bir bütün olarak göz önünde bulundurduğumuzda, umuttan umutsuzluğa doğru tarihsel bir seyre tanıklık ediyoruz. Bunun nedeni, kanaatimce, MacIntyre'in Marcel üzerine yorumunda da ima edildiği üzere, bu tarihsel süreç içerisinde umudun varoluşsal bağlamından koparılması ve daha analitik bir düzleme çekilmeye çalışılmasıdır. Oysaki sorunla çözümün bağlamları birbirinden farklı olarak değerlendirilemez. Netice itibariyle, Drogo Giovanni'yi umutsuzluğa iten şey, umutlarının boşa çıkması değil, sahici umutlara sahip olmamasıdır.⁸

⁸ Bu çalışmada tavsiyeleriyle bana yardımcı olan değerli hocam Doç. Dr. Emre Dağtaşoğlu'na ve yapıcı eleştirilerinden dolayı hakemlere teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Alıntılanan:

Aydemir, Mustafa. "Varoluşçuluk Bağlamında Savaşın Edebiyata Yansıması: Özgürlük Yolları". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 4/14 (2017): 107-122.

Buzzatti, Dino. *Tatar Çölü*. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Çelebi, Vedat. "J. P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2013): 247-262.

Kierkegaard, Sören. *Concluding Unscientific Postscript*. NJ: Princeton University Press, 1974.

Kierkegaard, Sören. *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*. (NJ: Princeton University Press, 1962.

MacIntyre, Alasdair. *Varoluşçuluk*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Mehdiyev, Nebi. *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Yararlanılan:

Kierkegaard, Sören. *Birey ve Varoluş Üzerine*. Çev. F. Manav ve G. Gürdal. İstanbul: Sentez Yayım, 2013.

Kierkegaard, Sören. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğubatı Yayınları 2010.

Sergio J., Pacifici. "Existentialism and Italian Literature". *Yale French Studies* 16 (1955): 79-88.

Şahiner, Muharrem, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş". *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017): 291-304.

Winner, Anthony, "Authenticity, Authority, and Application: Buzzati, Kundera, Gordimer". *The Kenyon Review* 20/3-4 (1998): 94-120.

ABSTRACT**The Epistemology of Hope: The Tartar Steppe**

Hope and hopelessness are concepts that are coexistent with humankind throughout the time. Personal interpretations of these concepts and the ways of personally experiencing them constantly drive an individual into an existential anxiety. Thus a solution to the existential crisis that an individual is led into by these two concepts is attempted to be suggested in this study through an existential approach. In this study, the two basic concepts of the existentialist teaching which are hope and hopelessness are discussed based on the novel *Il Deserto dei Tartari* by Buzzatti and a suggestion to eliminate the contradiction between these concepts or, to be exact, a possibility to make a preference between the two aforementioned concepts is attempted to be put forth based on the ideas of Kierkegaard.

Key Words: Kierkegaard, Dino Buzzatti, Hope, Hopeless, Existentialism, Epistemology.

KITÂBIYAT



BOOK REVIEWS

Wael B. Hallaq, İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir? Çev. Aziz Hikmet, İstanbul - Babıl Kitap 2019

Muammer İSKENDEROĞLU*

Devletin mahiyeti, ideal bir devletin nitelikleri ve bu devletin fiiliyatta karşılığının olup olmadığı meselesi hem felsefi düşünce tarihinin hem de dinin hâkim olduğu çağlarda dini düşüncenin felsefi düşünceyle etkileşimi neticesinde farklı dini geleneklerin değişmez gündem maddesi olagelmış ve bu bağlamda değişik teoriler geliştirilmiştir. Modern dönemle birlikte modern devlet teorisinin ortaya çıkması ve bu teorinin hemen her dini gelenekte fiiliyata hükmetmesi, dini düşünceyi genellikle savunma ve büyük ölçüde de modern devlet teorisini din adına meşrulaştırma sürecine sokmuştur. Buna karşın modern devlet teorisi hem farklı gelenek mensupları hem de bağımsız akademisyenler tarafından ciddi eleştiriye tabi tutulmakta ve dini geleneğin modern çağda tekrar etkinlik kazanmasının imkânı tartışılmaktadır. Hallaq'ın *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* adlı eseri her ne kadar çevirmen tarafından yukarıdaki başlıktaki gibi çevrilmişse de modern devlet kavramının iç tutarsızlığını ve İslam ile uyumsuzluğunu vurguluyor ve İslami devletin yeniden inşasında şeriatın rolü üzerine değerlendirmelerde bulunuyor.

Hallaq'ın 'politika ve hukuka dair bir yorum girişiminden ziyade, ahlaki düşünce üzerine bir deneme' (s. 17) olarak nitelendirdiği eseri yedi bölümden oluşuyor. İlk bölümde yazar "Modern İslami devlet inkânsız, hatta sözcük anlamıyla çelişkilidir" iddiasına açıklık getirmek amacıyla Müslümanların geçmişte nasıl bir yönetim sergilediklerine ve günümüzde nasıl bir yönetim benimsediklerine kısa bir giriş yapıyor. Bu bağlamda yazar öncelikle paradigma kavramının çerçevesini çizerek klasik İslami yönetim paradigmasına bir giriş yapıyor ve bunun tanımlayıcı simgesinin şeriat olduğunu ifade ediyor.

İkinci bölümde Hallaq modern devlet paradigmasının çerçevesini çiziyor. Ona göre modern devletin beş temel özelliği vardır: 1) Kendine özgü, yerel bir tarihsel deneyimdir. Yani modern devlet tamamen Avrupa kökenli politik ve kültürel düzenlemenin ürünüdür. Bu bağlamda Aydınlanma yeni politik kültürel düzeni hem üretmiş hem de ona gerekli ideolojik meşruiyeti sağlamıştır. 2) Kendine has egemenlik ve metafizik anlayışı vardır. Modern devlet ulus devlet tarafından temsil edilen irade ve o iradenin yansıması olan yasalara dayanır. Burada en yüksek amaç devlettir ve yurttaş onun için feda edilebilir. 3) Yasama ve buna bağlı olarak meşru şiddet üzerinde tekele sahiptir. Modern devlette egemenliğin en paradigmatic tecellisi yasamadır. Egemen irade tarafından oluşturulan yasanın uygulanması da o iradenin gerçekleşmesi demektir. Bu uygulamada şiddetin biçimi ve sınırlarını sadece devlet çizer. 4) Bürokratik bir çarkı vardır. Modern devlette bürokrasi yönetimin aracıdır. 5) Sosyal düzene hâkimdir. Bu bağlamda modern devlet sadece toplumu organize etmez, aynı zamanda onun kültürüne hâkim olur ve onu yönlendirir. Hallaq'a göre birbiriyle irtibatlı bu beş özellik olmadan modern devletten bahsedilemez ve bunların birinde oluşacak değişiklik diğerlerini de etkiler. Bu durum modern devlet ile İslami yönetimin uyumsuzluğunun ipuçlarını verir. Yazar bu bölümde kısmi atıflar yaptığı bu uyumsuzlukları sonraki bölümlerde daha geniş bir şekilde ele alıyor.

Modern devlet denince akla ilk gelen husus hiç şüphesiz kuvvetler ayrılığıdır. Hallaq üçüncü bölümde kuvvetler ayrılığı meselesini teferruatlı bir şekilde anlatmak yerine ana tezine temel teşkil etmesi için kuvvetler ayrılığının doğurduğu yapısal problemler açısından ele alıyor ve bu nedenle de Batılı olmayan toplumların bu teoriye itirazlarının haklı gerekçelerini sunuyor. Teoriye dair yapılan tartışmalar sonucunda ‘Kuvvetler ayrılığı kavramı “çok çetrefilli”, “birçok istisna ile delik deşik edilmiş” ve “bariz zorluklarla”, “belirsizlik ve tutarsızlıklarla” malul görülmüştür.’ (s. 82). Kuvvetler ayrılığına dair tartışmaları ana hatlarıyla ve belli örnekler üzerinden sunduktan sonra Hallaq ilk bölümde özetle ele aldığı İslami yönetim paradigmasına dönüyor ve şöyle diyor: “İslami yönetim (bugün “devlet” dediğimiz şeye paralel olmakla birlikte) modern devleti oluşturanlardan hayli farklı yasal, politik, sosyal ve metafizik temellere dayanır.” (s. 96). Bu yönetimde ulusun yerinde ümmet, ulus iradesinin egemenliğinin yerinde Tanrısal egemenlik, ulus adına yasamanın yerinde de şeriat vardır. Bu yönetimde yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin tabii ayrılığından söz etmek mümkündür. Yazar, şeriatın modern hukuktan çok daha ileri bir hukukun üstünlüğü fikrini barındırdığını savunuyor: “Modern olan, gördüğümüz -ve ileri bölümlerde görmeye devam edeceğimiz üzere- kendi devamlılığı ve çıkarları için çalışan devletin egemenliğini ve gücünü temsil ediyor. Tam tersine, şeriat bir yöneticiye ya da herhangi bir politik güç biçimine hizmet etmedi - çünkü o şekilde tasarlanmadı-. Halka, kitlelere, yoksullara, mazlumlara ve tüccarlara zorluk çıkarmadan kervana katılanlara hizmet etti.” (s. 132).

Hallaq bir sonraki bölümde iki temel meseleyi ele alıyor: İlki modern Avrupa’da yükselen, olan ile olması gereken arasındaki ayırmda temsil edilen ve yazarın “hukuki olanın yükselişi”; ikincisi ise “politik olanın yükselişi” olarak bahsettiğidir. Hallaq her iki durumun da İslami yönetim paradigmasıyla uyuşmaz olduğunu savunuyor. Yazara göre modern Batı düşüncesi Hristiyanlıktaki olan ve olması gereken arasındaki organik bağlantıyı ortadan kaldırmıştır. Bu düşüncenin ürünü olan modern hukuk da bu ayırım üzerine bina edilmiştir. Halbuki bu ayırışma herhangi bir İslami yönetim biçiminde geçerli değildir. Ahlaki ile hukuki arasındaki ayırım şeriatla var olamaz. Hukuk devletin yükselişi politik olanın yükselişini de beraberinde getirmiştir. Hallaq’a göre burada politik olan her şeyi kapsayan, her tarafa nüfuz eden, bütün alanlara, varoluşun kendisine sokulmuş bir fenomendir. Politik olan devletin devamı için ferdin kendini feda etmesini gerektirir. Bu bağlamda yazar, İslam’daki cihat ile modern devletin vatandaşından beklediği kendini feda kavramı arasında bir ayırım yapıyor. Ona göre, İslam zorunlu askere çağırmayı tanımaz. Cihada katılma tercihe bağlı olup ancak katılım kararı verdikten sonra kişi savaşmakla yükümlüdür ve bu savaş yüce ahlaki bir amaç içindir. Modern devlet vatandaştan hayatını devlet için feda etmeyi talep ederken vatandaş bunu yapacak herhangi bir ahlaki temel bulamaz.

Hallaq beşinci bölümde modern devletin politik öznesi ile İslami yönetimin ahlaki benliği arasındaki uyuşmazlığı ele alıyor. Ona göre geleneksel toplumlar birbirinden oldukça farklıydılar. Modern devlet farklılıkları ortadan kaldırıp disiplin ve düzene dayalı kendine has vatandaş üretmiştir. Avrupa’daki devlet disiplini güçlü monarşilerin yükselişiyle irtibatlıdır. Endüstri Devrimi’ne giden süreçte artan şehir nüfusu, sosyal ve ekonomik dengesizlikler devletin organize personelle en ücre noktalara kadar denetimini artırmasına neden olmuştur. Eğitimin aile ve kiliseden alınıp modern devlet okullarına verilmesi vatandaşları yeni düzene uyumlu yetiştirmeye yönelikti. Bu bağlamda modern eğitim, sağlık ve hapisane sistemi, her biri belli bir işlev gören, modern düzenin birbiriyle irtibatlı çarkları olarak ortaya çıkmıştı. Bu kurumlar sayesinde modern devlet yetiştirdiği tebaasını

kendi amacına hizmet için bir araç olarak kullanabilirdi. Hallaq'a göre modern devlet uzun zaman içinde oluşan geleneksel toplumlar gibi organik bir toplum olamamış hatta onun karşıtı olmuştur. Bu bağlamda modern devletin İslami yönetimle de hiçbir ortak yanı yoktur. Örnek olarak, İslami yönetim modern devletin polis ve hapisane sistemi ile ortaya konan ölçekte bir gözetimi tanımaz. Her ne kadar İslam dünyasında yöneticiler eğitim kurumları açmışsa da, orada neyin nasıl öğretileceğine bir etkileri olmamıştı. İslami yönetim modern devletin yarattığı tebaadan tamamen farklı, şer'i temelli bir tebaa üretmiştir. Bu yönetimde kişinin kendini gözetmesi fikri esastır. Hukuk ve ahlakın bir arada olması nedeniyle şeriat temelli tebaada kişinin neden ahlaklı davranması gerektiği meselesi değil, nasıl kendini ahlaki bir varlık olarak biçimlendireceği meselesi gündem maddesiydi. Şeriatın ibadet ve muamelatla ilgili hususları ahlaki bir insan üretme amacı güdüyordu, bu nedenle de onun ürettiği tebaa modern devletin vatandaşının antitezidir.

İslami yönetimin inşa etmeye çalıştığı ahlaki insan küreselleşmiş bir dünyada nasıl yaşayacaktır? Hallaq eserinin altıncı bölümünde bu sorunu ele alıyor. Modern dönemde İslami bir yönetim kurulduğu varsayılsa bile, bu yönetimin uluslararası düzene sahip ve gittikçe küreselleşen ekonomik, politik ve kültürel güç ilişkisinin egemenliği altındaki ulus devletler topluluğuna dâhil olmak zorundadır. Küreselleşme her ne kadar modern ulus devletin ekonomik, politik ve kültürel kontrol gücünü zayıflatsa da, o küresel kurumların dayandıkları düzenleyici bir güç olmaya devam ediyor. Hallaq'a göre küreselleşme ile modern devlet arasında belli oranda sürtüşme ile işbirliği ile gelişen süreç modern devletin İslami yönetimle uyumsuzluğunu daha da artıracaktır. İslami bir yönetim hem ulus devletle, hem de küresel dünya ile başa çıkmak zorundadır. Bu bağlamda Hallaq İslam'ın ahlaki ekonomisini ele alıyor; bunun küresel liberal ekonomiden nasıl farklılaştığını açıklıyor ve onunla nasıl mücadele edebileceğine dair değerlendirmelerde bulunuyor. Klasik dönemde İslam dünyasında şer'i ahlaki değerlere dayalı bir medeniyet ve de ekonomik sistem kurulmuştur. Avrupalı koloniciler İslam dünyasına geldiklerinde onların egemenliği önündeki en büyük engel bu ekonomik sistemdi. Bu nedenle onlar ekonomik egemenliklerine ve politik yayılmalarına en büyük engel olan şeriatı kökünden kazımada ısrarcı oldular. Çünkü ahlaki bir sistem olan şeriat, modern kapitalizmin form ve değerleriyle uyuşmuyordu. Hallaq'a göre, İslami bir yönetim küresel kültürel yayılmacılıkla da ciddi mücadele vermek zorundadır ve bu mücadelede her zaman ölümcül tehlikeye maruz kalacaktır.

Hallaq eserinin son bölümünde önceki paragraflarda ele aldığı hususlarda modern devletle İslami bir yönetimin neden uyuşmadıklarını özet bir şekilde tekrar sunuyor. Bu temel uyumsuzlukları hatırlattıktan sonra çıkış yolunun ne olabileceğine dair değerlendirmeler yapıyor.

Hiç şüphesiz Hallaq'ın gerek modern devlet, gerekse İslami yönetim paradigması ile ilgili temel ilke ve detay argümanlarının bir kısmı sorgulanabilir. Genel hatlarıyla eser, gümümüzde İslami yönetim iddiasındaki örnekleri dikkate almadan, klasik İslam geleneğinden hareketle modern devlet anlayışının çelişkilerine dikkat çekmesi ve bu anlayışın şeriatın vadettiklerinden çok daha azını vadettiğini vurgulaması açısından kayda değerdir. Hallaq'ın burada dile getirdiği hususların her biri üzerinde detaylı düşünüp müstakil çalışmalar yapmayı gerektiriyor. Bu açıdan yeni araştırmacılara da değerli ipuçları veriyor.

**KAREN ARMSTRONG, TANRI SAVUNUSU: DİN ASLINDA NEDİR, ÇEV. ŞAHİKA TOKEL,
İSTANBUL - PEGASUS YAYINLARI 2019**

Muammer İSKENDEROĞLU*

Genelde din, özelde de Tanrı hemen her toplumun olduğu gibi Türk toplumunun da değişmez gündem maddelerinin başında gelmesine rağmen, sıradan insanlar bir tarafa bu alanın uzmanları ne ölçüde bu gündeme derinlik katma çabası içerisine giriyorlar? Farklı Tanrı tasavvurlarının hangi ortamlarda geliştirilip kabul gördüğü, sonrasında bu tasavvurların niçin anlamsız hale geldiğine dair okuma yapmak isteyen okuyucu Türkçede hangi eserlere başvurabilir? Karen Armstrong'un *Tanrı Savunusu* tarih boyunca, aynı dine mensup olanlar da dahil, insanların nasıl Tanrı tasavvurları geliştirip benimsediklerinin, bu tasavvurlar zamanın değişimine yenilip anlamsız hale geldiğinde nasıl yeni tasavvurlar geliştirip Tanrı fikrini hayatlarında tekrar anlamlı hale getirdiklerinin izlerini sürmek, bu konuda genel bilgi edinip üzerinde düşünmek ve daha ileri okumalar için literatüre aşına olmak isteyenler için değerli bir çalışma olarak karşımıza çıkıyor.

İki ana kısımdan oluşan kitabın ilk kısmında Armstrong insanlık tarihinin başlangıcından yaklaşık 1500'e kadar süren modernite öncesi dönemdeki Tanrı düşüncesini kutsal kitap, ilham, yaratılış, mucizeler, tezahür, iman, inanç ve gizem gibi modern dönemde çok daha tartışmalı meselelere ışık tutar bir tarzda açıklıyor. Yazar kitabın ikinci kısmında ise modern öncesi insanının pek çok varsayımını altüst eden modern Tanrı anlayışının yükselişinin izini sürüyor. Her bir kısmı adeta birbirini takip eden Tanrı tasavvurlarının kronolojik sunumuna ayırdığı altışar bölüme ayıran yazarın her bir bölümde ele aldığı konuları ve temel iddialarını burada tasvir etme imkânımız olmadığından, özellikle dikkatimizi çeken hususlara yer vereceğiz.

Armstrong modern dönem öncesinde insanların çoğunun Tanrı hakkında konuşmanın zor olduğunun bilincinde olduklarını, bu nedenle onlar için Tanrı hakkında sembolik konuşmanın çok daha doğal ve doğru olduğunu, Mitos'un da çok daha anlamlı ve değerli olduğunu özellikle vurguluyor. Yazara göre avcı toplayıcı insanların mağaralarda geliştirdiği dinsel mitler ve ritüeller tarım hayatına geçildiğinde kısmen anlamını yitirince, insanlar toprağın bereketine dayalı yeni mitler ve ritüeller geliştirdi. Antik dönem insanına göre tanımlanamayan ve tasvir edilemeyen en yüce kutsal güç belli sembollerle tasvir ediliyordu. Dinsel söylem lafzi olarak yorumlanamazdı, çünkü dili aşan bir gerçeklik hakkında ancak sembolik ifadelerle konuşulabilirdi. Antik dünya insanı yaratılış hikayelerini de gerçeklerin tasviri olmaktan ziyade sembolik olarak anlıyordu ve güncel olaylarla ilişkilendiriyordu. Göçebelikten daha yerleşik bir yaşama geçen insanoğlu bunun sonucu olarak daha içten bir tinsellik geliştirmişti. 'Aşkın olan' artık insanlığın ne dışındaydı ne de ona yabancıydı. Armstrong'a göre insanlığın ilk dönemlerinde Hint, Çin ve Ortadoğu'nun büyük bilgilerinin tanımladığı din kavramsal değil, uygulamaya dayalı bir etkinlikti; dinsel söylem tanrısalla ilgili net bilgi vermeye yeltenmiyor, idrakin ve dilin sınırlarını takdir etmeye yöneltiyordu.

Kitâb-ı Mukaddes'in Tanrı anlayışını, Âdem, Musa ve Firavun kıssalarını ve diğer anlatıları

Armstrong yukarıda zikrettiğimiz ilkeler çerçevesinde tasvir ediyor. Yazar Yahudilik tarihine bakıldığında süreç içerisinde değişik dönemlerde değişik Tanrı tasavvurlarının üretildiğine ve bir tasavvur anlamını kaybettiğinde yeni bir tasavvurun onun yerini aldığına dikkat çekiyor. Mesela, M.Ö. 7. asırda Tesniyecilerin ürettiği Tanrı tasavvuru Yahudilerin M.Ö. 597’de Babil sürgünü neticesinde yıkılınca sürgünde bir grup yeni bir Tanrı tasavvuru geliştirmiş, eski hikâye ve sembolleri yeniden yorumlayıp anlamlandırmışlardı.

Yahudiler arasında Mitos’a dayalı bir din, Tanrı ve âlem tasavvuru geliştiği dönemlerde Yunan kolonilerinde Logos’a dayalı bir âlem tasavvuru geliyor ve Batı bilimsel geleneğinin temelleri atılıyordu. Armstrong, bir açıdan bakıldığında bu rasyonelliğe rağmen gizemlerin Yunan dinsel hayatının ayrılmaz parçası olduğuna, felsefenin de sadece düşünsel değil aynı zamanda pratik bir etkinlik olduğuna dikkat çekiyor.

Miladi 1. asırda Süleyman Tapınağı’nın bir daha yapılmamak üzere yıkılması sonrasında Yahudi dinsel anlayışında büyük bir çeşitlilik ortaya çıkmıştı. Bu sürecin en önemli sonucu Yahudiliğin tapınak merkezli bir dinden Tevrat merkezli bir dine dönüşmesi oldu. Hahamlar Tevrat’ın özünü “Hoşuna gitmeyen şeyi başkasına yapma!” şeklinde özetliyor, diğer her şeyi bu ilkeye göre yorumlayıp bir merhamet ahlakı geliştiriyorlardı. Aynı tarihlerde gelişen Hristiyanlığın da benzer bir ahlak geliştirmesi dikkat çekicidir. Burada Armstrong’un devamlı vurguladığı husus hem Yahudi hem de Hristiyan bilginlerin kutsal kitapları yaşadıkları zamana hitap etmeleri için devamlı yorumladıkları, yorumlarında da Kutsal Kitap’taki gariplikleri ve çelişkileri gidermek için lafzi anlamın ötesine geçmek zorunda kaldıklarıdır. Daha sonra İslam’ın da eklenmesiyle bu dinlerde inanç pratiğe dayalı bir iç görü ve faal bağlılık meselesi olarak görülüyordu; inancın soyut teolojik varsayımla pek işi yoktu. Yazara göre genel olarak Yahudilik ve İslam bu doğru pratiği sürdürürken Hristiyanlık süreç içerisinde doğru öğretiye yöneldi. Hristiyanlığın Roma’nın resmi dini olması, adından otorite aracılığıyla takipçilerine resmi öğreti, özellikle teslise dayalı Tanrı tasavvuru dayatması bazı keşişlerin tepkisine neden oldu. Bu keşişler dilin Tanrı’yı ifade etmek için yetersiz olduğuna vurgu yaparak bir sessizlik tinselliği geliştirdi.

Armstrong’a göre inanç ve akıl ilişkisi 11. asırda filozof ve teologların akıl yürütme güçlerini sistematik olarak inancın doğrularına uygulamaya başlamalarıyla yeni bir döneme girdi. Artık gelenekselleşen Hristiyan öğretisinin rasyonel olarak tutarlılığını göstermek teolog ve filozofların en büyük amacıydı. Yazar benzer çabaların Müslümanlar ve Yahudiler arasında da olduğunu örneklerle gösteriyor. Ona göre İslam dünyasında Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar bu konuda iş birliği yapabiliyor ve birbirlerinden öğrenebiliyordu. Haçlı seferleri Batı’da bu iş birliğinin gecikmesine neden oldu. Batı ancak 13. asrın başlarından itibaren Doğu’nun bu bilimsel ve felsefi birikiminden faydalanmaya başlayabildi. Bu rasyonel çabaya rağmen Tanrı’nın bilinemeyeceği düşüncesi Batı dünyasında etkili olmaya devam ediyordu.

Armstrong kitabın ikinci kısmında modern Tanrı anlayışının gelişiminin izlerini sürüyor. Hiç şüphesiz klasik âlem, din ve Tanrı anlayışından modern anlayışa geçiş bir süreç içerisinde oldu. Modern bilimsel gelişmeler âlem anlayışımızda, bu da din ve Tanrı anlayışımızda köklü değişikliklere neden oldu. Yazara göre modern çağ kimilerine göre özgürleştirici ve büyüleyici iken, kimilerine göre baskıcı, istilacı ve yıkıcıydı. 15. asırda İspanya’nın yaptığı etnik temizlik ve engizisyon süreç içerisinde Avrupa’da Yahudiler arasında ilk ateistler ve özgür düşünürlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Diğer

bölgelerde ise Yahudiler mistik bir dinselliğin temellerini attılar.

16. asırda Avrupa entelektüelleri ekonomik ve bilimsel devrimin temelini atarken İspanya'nın dışlayıcı ve baskıcı modernitesi karşısında Hollanda'nın açık ve hoşgörülü modernitesini de üretti. Toplum bu değişikliklere uyum sağlamak için değişirken dinin de değişmesi kaçınılmazdı. Rönesans, Reform ve Bilim Devrimi toplumun sekülerleşmesi sürecini hazırladı. Bu bağlamda Protestan Reformcular yeni bir dinsellik geliştirirken, Katolik Kilisesi de kendi reformunu gerçekleştirdi. Bu süreç her iki cephe için de çok farklı dini düşünce biçimlerinin ortaya çıkmasına neden oldu. Armstrong'a göre Batı böylece modern döneme girerken bir tarafta çoğu kez agresif ve kararlı bir dogmacılık, diğer tarafta ise bilginin sınırlarını kabul eden daha liberal bir tevazu arasında kalmıştı. Modernitenin hoşgörüsüz kolu İtalya'da sivrildi. Ruhban sınıfının engelleyici yaklaşımlarına rağmen bilim insanları bilim ile din çatışmasından ziyade din ile barışık bir bilimsel anlayış geliştirdiklerine inanıyorlardı. 17. Asırda Avrupa'daki mezhep savaşları yeni dinsellik anlayışlarının geliştirilmesine neden oldu. Bu süreçte toplumda yaygınlık kazanan mekanik âlem anlayışı insanların toplum, devlet ve din anlayışlarını da şekillendirmeye başlamıştı. Artık Tanrı bilimsel bir açıklamaya indirgenmiş ve ona evrende açıkça tanımlanabilir bir işlev verilmişti: Yerçekimi sadece bir tabiat gücü değil, bizzat Tanrı'nın faaliyeti idi. Yazara göre bu süreçte teoloji kendini bilimin insafına bırakmıştı. Rasyonel bir din Batı'da mezhep savaşlarını önleyip Batı medeniyetini kurtarmışsa da bu anlayış Tanrı'yı bilimsel bir açıklamaya indirgemekle inanılmaz kılmak üzereydi.

Galileo'nun mekanik biliminin, Descartes'in bağımsız kesinlik arayışının ve Newton'un kozmik yasalarının üzerine inşa edilen Aydınlanma yeni bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkardı: Deizm. Armstrong'a göre deistler, Tanrı'ya tutku ile bağlı ve hatta din konusunda âdeta saplantılıydılar. Kurtuluşun bilgi ve eğitimle geleceğine inandılar; cehalet ve batıl inançları yeni ilk günah kabul ederek onlarla mücadele ettiler. M. Tindal, J. Toland, Voltaire, B. Franklin ve T. Jefferson bu anlayışın savunucusuydular. Voltaire gerçek dini tanımlarken şöyle yazıyordu: "Çok ahlak dersi ve çok az öğreti içerse olmaz mı?... Sadece tek bir tanrıya ibadet, adalet, hoşgörü ve insanlık öğretse?" (s. 301). Armstrong'a göre Avrupa deizmi, bizzat dine hiçbir biçimde muhalif olmayan, ruhban karşıtlığıyla dikkat çekiyordu. Ama Aydınlanma düşüncesi halka yayılamamıştı. Rasyonel inanca tepki Akıl Çağ'ında birçok mistik hareket doğurdu. Bu hareket mensupları dinin zihindeki bir öğreti değil, kalpteki bir ışık olduğunu savundular. Fakat kalbin dini kolayca yozlaşmış duygusalığa, hatta histeriye dönüşebilirdi.

Fransız devrimi Tanrı tasavvurlarının yeniden sorgulanmasının yolunu açtı. Artık Fransa'da din silinip gitmesi gereken eski rejimin bir parçası olarak görülüyordu. Önceki dönemlerde Kilise hoşgörüsüzlüğüne isyan eden insanlar yine de dinle bağını sürdürüyorlardı. Artık yeni dönemde eleştiriler doğrudan dine yöneltilir oldu. Yeni dönem düşünürler için Tanrı inancının bir önemi kalmamıştı. Dönemin önemli ismi Baron d'Holbach'a göre Akıl Çağ'ının düşünürleri tutarsız teolojileriyle Tanrı'yı kurtarmaya çalışan gizli ateistlerdi.

Deizm ve bir sonraki aşamada ateizm ilk olarak Amerika'da tepkisel bir hareket doğurdu: Evanjellik Hristiyanlık. Onlar için esas olan Kutsal Kitap'ın lafzi anlamına dönmek, İsa'ya kişisel sadakat ve aklın değil; kalbin dinine uymaktı. İnanç, bilgin filozofları ve bilim uzmanlarını gerektirmiyordu; basit bir yürekte inaniş ve erdemli yaşam meselesiydi. Evanjelistlerin Tanrı'nın yoksul ve okumamışları tercih ettiği, İsa ve takipçilerinin de üniversite eğitimi görmemiş olduğuna, dolayısıyla

bilgin din adamlarının büyüüne kapılmamak gerektiğine vurgu yapmaları dikkat çekicidir. Bu anlayışın sonucu bugün hala Amerika kültürünü niteleyen popülist demokrasi, aydın düşmanlığı ve kaba bireyciliktir.

19. asırda bir taraftan Darwin'in çalışmaları, diğer taraftan *Alman Yüksek Eleştirisi*'ni bir dizi makaleyle halka sunan bir grup din adamının yayınları din ve Tanrı tasavvurlarının tekrar altüst olmasına neden oldu. Artık Avrupa'da inançsızlık uygulanabilir ve sürdürülebilir bir entelektüel seçenek olmuştu. Yeni ateistler için bilim ilerlemenin bir sembolü iken, din yok olmaya mahkûm eski dünyanın bir parçasıydı. Bu dönemde ateistler delilsiz ve haksız genellemelerle dine saldırırken çoğu din adamı hala bilime saygı duyuyordu. Fakat bilimin şaşkırtıcı ilerlemesi Tanrı'yı epey önemsizleştirmişti. Çok az kişi farkında olsa da Nietzsche insan tarafından yaratılan Tanrı'nın çoktan öldüğünü görmüştü. Tanrı'nın ölümü, ya da Hristiyan Tanrı'sının inandırıcılığını yitirdiği gerçeği bazı şeylerin sona erdiği anlamına geliyordu; ama bunu anlayabilen küçük bir azınlıktı.

Modern öncesi dönemde Tanrı hakkında nihayetinde konuşulamayacağına varan, dolayısıyla sessizliği tercih eden insanoğlu modern dönemin sonunda da benzer bir noktaya vardı. Bilimin âlemin bütün gizemini kesin olarak çözeceği inancı 20. asır doğa bilimindeki gelişmeler neticesinde tam bir hayal kırıklığına götürdü. Modernizm yerini post-modernizme bırakırken Tanrı hakkında tartışmalarda iki grup ön plana çıkıyordu: Bir tarafta kökten dinciler, diğer tarafta yeni ateistler. Her iki grup da hakikatin kendi tekellerinde olduğuna inanıyordu. Her iki grup dinin lafzi anlamını alıyor; biri bunu mutlak bilimsel doğru olarak kabul ederken diğeri bilim adına bunu reddediyordu. Armstrong'a göre aslında Ateizm daima belirli bir tür teizmin inkarıdır ve ona parazit gibi bağlıdır. Richard Dawkins, Christopher Hitchens ve Sam Harris gibi yeni ateistler de genelde kökten dincilere bağlı görünüyor. Bu iki grup yüzeysel kavgadan beslenmektedir. Ne yeni ateistlerin derin teoloji bilgisi ve bilimsel derinlikleri vardır ne de kökten dincilerin dinin zengin yorum geleneğini anlayabilecek kapasiteleri vardır. Bu nedenle geçmişteki teolog ve ateistlerin kapsamlı diyalogları her iki taraf için fikirlerini rafine etmede faydalı görülürken, kökten dinciler ve yeni ateistler için böyle bir diyaloga gerek yoktur.

Sonuç olarak insanoğlunun Tanrı hakkında ürettiği her bir tasavvur bir dönem anlamlı bulunsa da eksik kalmaya ve zamanla da anlamını yitirmeye mahkûm olacaktır. İnsanlığın dinsel düşünce tarihini bu bakış açısıyla okuduğumuzda öğreneceğimiz çok şey vardır. Armstrong'un kitabı dini ve bilimsel geleneklerin tarihindeki zenginliği gözler önüne sererken kökten dincilik ve saldırgan ateizmin bu zenginliği görmezden gelen sığ yaklaşımlarını da haklı olarak eleştiriyor. Dinler tarihi okumaları şunu gösteriyor ki din anlayışı anlamsız hale geldiğinde insanoğlu dini yeniden yorumlayabilmiş ve din onun hayatına anlam katan en önemli unsur olma özelliğini sürdürmüştür. İnsanoğlu günümüz dünyasının meydan okumaları karşısında da din ve Tanrı anlayışını yeniden gözden geçirip hayatına anlam katan bir din ve Tanrı tasavvuru geliştirmeyi başaracaktır.