KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
11 (2008) s. 45 - 76

Doğal Teoloji Ve Teistik Argümanların Gücü

Yrd.Doç.Dr.Kemal BATAK*

Özet

Doğadan ve akıldan hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanması faaliyeti olan doğal teoloji, din felsefesinin gündeminde son dönemlerde daha fazla yer işgal etmektedir. Klasik doğal teolojide savunulduğu gibi, teistik argümanlar, tüm rasyonel insanları ikna edecek evrensel ve kesin bir güce sahip midir? Teistik argümanlar evrensel olarak kabul edilebilir öncüllerden mi hareket etmektedir? Her ne kadar deneyimden de kaynaklansa, teistik argümanlar, daima, rasyonel insanların, rasyonel bir şekilde anlaşmazlığa düştükleri tartışmalı metafizik ilkelere, varsayımlara dayanmaktadır. Bu nedenle, bu makalede, teistik argümanların, karşıtlarından daha inandırıcı ya da makul olduğunda, iyi ya da başarılı bir teistik kanıtın oluşturulmuş olacağı savunulmaktadır.

***Anahtar Kelimeler**: Doğal teoloji, teistik argüman, evrensel akıl, kesin kanıt, dinsel doğal teoloji, Aydınlanma*

Natural Theology And The Power Of Theistic Arguments

Abstract

Natural theology, which is considered to be the activity to prove God's existence using evidence from nature and reason, has occupied more space in the agenda of philosophy of religion recently. Do theistic arguments have universal and certain power to convince all rational people as it has

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

been defended by classical natural theology? Can theistic arguments start from universally acceptable premises? Although theistic arguments have basis in experience, they are constructed on the controversial metaphysical principles, assumptions that, always, rational people, rationally conflict. Therefore, in this article I defended that if theistic arguments are more convincing or reasonable than their opponents, then they can be considered as good or successful theistic proofs.

***Key Words**: natural theology, theistic argument, universal reason, certain proof, religious natural theology, Enlightenment*

Pozitivizmin çöküşü ve doğrulanabilirlik anlam ilkesi, geçen yüzyılın kuşkusuz en önemli felsefe fenomeniydi. Pozitivizmin ölümü, doğrulamacılığın bastırdığı diğer felsefe problemleriyle birlikte, metafiziğin yeniden canlanmasının da habercisi olmuştur. Bu yeniden canlanma, din felsefesinin iki önde gelen temsilcilerinden olan W. L. Craig ve J. P. Moreland'a göre, beklenmedik bir biçimde, Hristiyan felsefesinde bir rönesansa yol açmıştır.[1] Ateizmin inişte, teizmin çıkışta olduğu bu dönemde, adı geçen rönesansa ya da teizmin çıkışına sunulabilecek en önemli gerekçelerden biri, doğal teolojinin/teistik argümanların sürekli artan bir biçimde kendini yenilemesi ve dallanmasıdır. Teizmin temel inancı olan Tanrı inancı hakkında bize "kanıtlar" veren doğal teoloji, çoğunlukla, dedüktif olarak geçerli öncüllerden hareketle sonucu kanıtlamaya çalışmıştır. Şimdi, ilk olarak, doğal teolojinin dinsel açıdan imkânına bakalım. Acaba doğal teolojiye dinsel açıdan nasıl bakılabilir? Doğal teoloji, dine göre zorunlu mudur?

---

[1] William Lane Craig ve J. P. Moreland, "Introduction", William Lane Craig ve J. P. Moreland (ed.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, (Malden: Wiley-Blackwell, 2009), s.ıx.

Doğal Teolojinin Dinsel Açıdan İmkânı

Doğal teolojinin dinsel açıdan imkânını incelemeden kısaca tanımına bakalım. Yaygın görüşe göre, doğal teoloji, özel bir tür vahyin yardımı olmaksızın, doğal dünyadaki olgulardan hareketle ya da akıl yoluyla, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimidir. Bir başka deyişle, doğal teoloji, ilahi vahiyden elde edilen malumata dayanmadan, akıl ve tecrübenin temeline dayanarak, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimidir.[2] Doğal teoloji düşüncesini St. Thomas Aquinas'tan (1224-1274) daha yaşlı bulmayanlar, eski geleneklerin iman ve akıl arasına bir sınır koymadan, tümüyle karmaşık bir şekilde konuyu ele aldıklarını düşünür.[3] Bu nedenle klasik Hristiyan doğal teolojisinin "vahyi teoloji" ile "doğal teoloji"yi ayırdığını görüyoruz. Bazen doğal teoloji tamlamasında yer alan her iki kelimenin anlamı sorgulanmıştır. Bazen de doğal teoloji için, o, ne doğaldır, ne de teolojidir, denmiştir. O teoloji değildir, felsefedir. Yani Tanrı'nın varlığı ve doğası ile ilgili konularda felsefi bir çalışmadır. O doğal değildir, hayli yapaydır. Ancak felsefe ve teoloji olgun bir evreye ulaştıktan sonra ortaya çıkan bir disiplindir.[4]

Emil Bruner'in 1934'te *Nature and Grace*'de, "Bizim teolojik neslimizin görevi, meşru bir doğal teolojiye geri dönecek bir yol bulmaktır." çağrısı üzerine, radikal bir doğal teoloji karşıtı olan Karl Barth'ın bu çağrıya cevabı şu olmuştu: İnsanın düşmüşlüğü, günahkâr ve yabancılaşmış

---

[2] Kelly James Clark, *Return to Reason*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans puplishing Co., 2001), s.15; Anthony C. Thiselton, "Natural Theology", *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), s.195; Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), "Natural Theology", *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.56.

[3] Anthony Kenny, *What is Faith?*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), s.63.

[4] Kenny, *What is Faith?*, s.63.

insandan "tümüyle başka olan" aşkın bir Tanrı ile kendisi arasında bir ilişki imkânı bırakmamıştır. Oysa Bruner'e göre, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratması nedeniyle, insanın en azından günah ve tövbenin ne olduğunu kavraması gerekir. Bu sebeple ona göre, insan doğasında, ilahi vahiy ile bir "bağlantı noktası" vardır. Barth'a göre ise, yaratma, teolojik bir olay olduğu için doğal bilimlerin ışığında yorumlanamaz ve aydınlatılamaz.[5] Barth'ın iyi bilinen doğal teoloji karşıtı tavrını belirleyen etken, Yaratan ile yaratılanlar arasında bir analoji ya da süreklilik olduğunu iddia eden varlık analojisi (analogia entis) doktrinini reddetmesidir.[6] Katoliklerin aksini savunduğu bu görüşe göre, insan doğal olarak Tanrı'nın kelâmını işitme eğilimine sahip değildir. Müslümanlar, Hristiyanlar gibi, Tanrı'nın bizi kendi suretinde yarattığına ve Düşüş fenomenine inansalar da, ilk günahın insanlarda doğuştan bir günaha ve Tanrı'yı anlamak için bir körlüğe neden olduğuna inanmıyoruz. Bruner'in Barth'a verdiği cevapta da belirttiği gibi, tövbe gibi, dinsel metinlerde geçen önemli bazı kavramlar, bize, dünyada Tanrı ile ilişkimizin devam ettiğini hatırlatmaktadır. Dua ve benzeri pek çok dinsel ritüeli de ekleyebileceğimiz bu ilişki tarzından hareketle, doğal teolojide ve dolayısıyla insan aklının Tanrı'nın varlığı hakkında a priori ve a posteriori argümanlar oluşturmasında bir sorun görmemiz doğru görünmemektedir. İbn Rüşd'ün isabetle kaydettiği gibi[7] var olanlar üzerinde düşünmek (dinen) zorunludur (vacip). Bu düşünme şekli, bilinen olan tabiattan bilinmeyen olan Tanrı'yı çıkarımlamaktan farklı bir şey olmadığına göre, sonuç olarak, var olanlara akli kıyasla (argümanla)

---

[5] Alister E. McGrath, *Christian Theology*, (Malden:Blackwell Pub., 2007), s.169-171; Anthony C. Thiselton, "Natural Theology", s.196-197.

[6] Karl Barth, *The Preaching of the Gospel*, çev. B.E.Hook, (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), s.80.

[7] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev.Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret, 1992), s.65.

bakmak zorunludur, diyebiliriz.

Swinburne göre de birçok kişinin Hristiyan imanı, dini tecrübe ve otorite tanıklığı noktasında eksiklikler taşıyorsa, belli bir zorluk derecesinde felsefe pratiğine bağlı olmalıdır. Ona göre pek çok kişi için doğal teolojiyi yorumlama konusunda Barth'ı takip etmek, mümkün görünmemektedir; çünkü onlar, Hristiyan vahyinin doğru olduğu konusunda bazı nedenlere ihtiyaç duyarlar. Barth, 'lütuf' ve 'imanın' önemini vurgular. Ancak ben ne lütfu -Argümanın işe yaradığını görme konusunda bize yardım etmesi için lütfa ihtiyaç duyabiliriz- ne de imanı -İnançlarımıza dayanarak nasıl davranacağımızla ilgili bir konudur- reddetmiyorum,[8] diyen Swinburne, saf imanın yeterli olmadığı durumlar olduğu kanaatindedir.

İslâm'da başlı başına bir doğal teoloji disiplini ve akımı olmasa da, doğaya bakarak teolojik deliller çıkarma anlamında bir etkinlik, kelâm ve felsefenin içinde olagelmiştir.[9] Fârâbî ve İbn Sînâ'da zirveleşen ve doğal ve felsefi teoloji özellikleri taşıyan Doğu İslâm Felsefesi, doğa bilimi, felsefe, din ve teolojiyi uzlaştırma gayretindedir. "Günümüzde ise, gerek Batı gerekse İslâm dünyasında, İbn Rüşdçüler de dahil, pek çok kişi bu tür bir etkinliğin adeta haram olduğunu söylemek eğilimde ve ona savaş açma çağrısı içindedir." diyen Yaran, çağdaş İbn Rüşdçülüğün savunucu Câbirî'nin de bu görüşte olduğunu dayanaklarıyla serimlemektedir. Ancak İbn Rüşd'ün varlıklar üzerinde düşünmeyi dinin vacip kıldığı alıntısıyla Yaran, Câbirî'yi İbn

---

[8] Richard Swinburne, "Natural Theology, its'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", *Faith and Philosophy*, Vol.21 No.4, 2004, s.538.

[9] Cafer Sadık Yaran, "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?", *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:11, 1999.

Rüşd'den ayırmakta gibidir.[10] Din-bilim ve felsefe arasında uzlaştırıcılığı savunan görüşe karşı, ayrıştırıcı görüşü savunan Câbirî'nin görüşü, makul görünmemektedir.

Yeni Doğal Teoloji, bilimsel açıklamaya rakip olarak çalışmadığı için, daha çok doğa'yı anlama çabası olduğu için, bilim din çatışmasına yol açmaz.[11] Bu nedenle doğal teoloji, bilim ve din arasında önemli bir diyalog aracı olarak da görülebilir. Doğal teoloji, İslâm dini, teolojisi ve felsefesi için niçin önemlidir? Yaran, "Bize göre hâlâ insanın aklı ve doğanın bilimi ile uyum içinde olmak, İslâm'ın, bütün dinler arasında en ayırt edici özelliklerinden birisidir."[12] diyerek din-bilim-doğa arasında, teistik argümanlar yoluyla sağlanacak bir uzlaşımcılığı savunmaktadır.

Sonuç olarak, din-bilim-doğa arasında uzlaşımcılığı savunmanın son derece önemli olacağı ifade edilebilir. Bununla beraber, dini tecrübe ve otorite tanıklığı konusunda eksiklikler taşımayan kişiler, doğal teolojiye ihtiyaç hissetmeyebilirler. Sofistike ontolojik ve kozmolojik argümanın belli bir entelektüel yeteneğe kavuşmamış kişileri Tanrı'ya yaklaştırma ya da Tanrı inancını kuvvetlendirme işlevi görebileceğini söylemek bir hayli zor olsa gerek. Kısaca, doğal teolojiye dinsel gerekçelerle olumsuz bakmak doğru görünmemektedir.

Klasik doğal teolojide Tanrı'nın varlığı için neredeyse her akıllı insana hitap eden, apaçık ve zorunlu olan doğru önermeler, dedüktif ve indüktif çıkarım yoluyla kullanılmıştır. Teistik kanıtların ve dolayısıyla doğal teolojinin sorgulanmasının en önemli nedeni, tüm insanların kabul edeceği bir kesinlik iddiasına sahip olmasıdır. Şimdi bu konuya

---

[10] Cafer Sadık Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", *Tezkire*, sayı:31-32, 2003, s.157-158.
[11] Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.162.
[12] Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.164.

daha yakından bakalım.

Evrensel Tarafsız Akıl ve Kesin Teistik Kanıtlar

Doğal teolojinin Aristoteles'ten Aquinas'a ve Swinburne'e kadar pek çok temsilcisi vardır. Klasik doğal teolojide kanaatimce önemli olan hususlardan biri, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişiminin, "tüm" rasyonel insanların kabul etmek zorunda olduğu -"Dünyada bazı şeyler hareket halindir." gibi- öncüllerin temeline dayanarak yapılma hedefine yönelik olmasıdır. Eğer evrensel olarak kabul edilebilir öncüllerin temeline dayanarak Tanrı'nın var olduğu kanıtlanabilirse, bu durumda, inançsızlık, irrasyonel olacak, inanmayanlar da Tanrı'nın var olduğunu kabul etmemeleri nedeniyle sorumlu olacaklardır.[13]

Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlar, doğruluk ve yanlışlık gibi belirlemesi zor olan kavramları kullanmaktadır. Teistik argümanlar, her ne kadar deneyimden kaynaklansa da, daima, rasyonel insanların, rasyonel bir şekilde anlaşmazlığa düştükleri tartışmalı metafizik ilkelere dayanmaktadırlar. Aslında bu, felsefedeki her argümanın başına gelmektedir. Evrensel olarak kabul edilen çok az öncül vardır. Klasik doğal teoloji projesinin iflas etmesinden sonra, 1950'lerden itibaren Hristiyan filozoflar arasında bir değişim başladı. Onlar rasyonel anlaşmazlığın olasılığını kabul ederek, teistik argümanların "tüm" rasyonel insanların kabul etmek zorunda olduğu öncüllerle sınırlandırılması gerektiğini reddetmişlerdir. Onlara göre, bir kişi, başkaları anlaşmazlığa düşse de, rasyonel olarak kabul edilebilir öncülleri savunabilir. Dolayısıyla onlara göre, öncüller konusunda öne çıkan soru, "'tüm' rasyonel insanlar onları kabul

---

[13] Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), "Apologetics", *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.6.

etmek zorunda mı?" sorusu değil, rasyonel anlaşmazlığa karşın, "Bir kişi onları rasyonel bir şekilde kabul edebilir mi?" sorudur. Klasik doğal teolojinin entelektüel emperyalizminden kurtulan teistik argümanlar, bu çerçevede, son dönemlerde yeniden hayat bulmuştur.[14] Bu çerçevede, makalenin başında da belirttiğim gibi, Hristiyan felsefesinde bir rönesanstan söz edilmektedir.

Klasik doğal teolojinin, sözünü ettiğimiz, iflas eden projesi nedir? İslâm felsefesinde de, doğal teoloji adı verilmemekle birlikte, teistik argümanların söz konusu edildiğini bildiğimize göre, bu türden bir "iflas", Müslüman felsefecilerin savunduğu teistik argümanlar için söylenebilir mi? Klasik doğal teolojinin en önemli savunucularından olan Thomas Aquinas, "bilimsel" bilgi (scientia) denilen bir bilgi paradigması iddiasına sahiptir. Bir şey hakkında *scientia*'ya sahip olmak, onun doğruluğu hakkında tam ve kesin kavrayışa sahip olmak demektir. Bu da belli bir önermeyi onun doğruluğunu garanti eden bir temele dayanarak kabul etmektir. Aristoteles'i takip eden Aquinas, bu tür bir temelin dayanağının sadece burhânî (demonstrative) kıyasla sağlanacağını düşünür. Bu nedenle ona göre, *scientia*'nın konusunu, burhânî kıyasın temeline dayanarak kabul edilen önermeler oluşturur. O halde, örneğin, p önermesi için *scientia*'ya sahip olmak demek, p için özel bir çıkarımsal gerekçelendirmeye sahip olmak demektir. *Scientia*, pozitif epistemik statüsünü, burhânî kıyasın öncüllerinden ve kıyasi çıkarımın doğasından alır.[15] Tanrı hakkında *scientia* anlamında bir bilgiye sahip olabilir miyiz? Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığı apaçık doğrudur ve ispat edilebilir.[16]

---

[14] Kelly James Clark ve arkadaşları, "Natural Theology", s.56-57.

[15] Scott Macdonald, "Thomas Aquinas", *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy ve Ernest Sosa (ed.), (Malden: Blackwell Publishing, 1993), s.19.

[16] Thomas Aquinas, *Of God and His Creatures*, çev. Joseph Rickaby,

Burhân (demonstration) Tanrı'nın değişmez, ezeli, cisimsiz ve tümüyle basit olduğunu gösterir.[17] *Scientia* çıkarımının, "apaçık" (self-evident) olduğunu hesaba katarsak, teistik argümanların, örneğin, Aquinas'ın Beş Yolu'nun, bu yüceltilmiş epistemik koşulu karşılaması olası mıdır? Aquinas, bütün rasyonel varlıkların, eğer gerçekten rasyonel olarak hareket ederlerse, Beş Yol'u kabul edeceklerini savunur. Çünkü ona göre, yaratılmış düzenle Yaratıcı arasındaki bağ, fazla bir şüphe konusu oluşturmaz. Oysa bildiğimiz gibi modern bilimin yükselişiyle beraber bu bağ sorgulanmıştır.[18] Aydınlanmanın aklına benzer bir biçimde evrensel, tarafsız rasyonaliteyi savunduğu anlaşılan Aquinas'ın projesine göre, inanmayanlar inanmamalarından ötürü fazlasıyla sorumludurlar; çünkü, Tanrı, kendisinin varlığını herkese açık kılmıştır.[19]

İbn Rüşd (1126-1198)'ün teistik argümanların kesinliği konusunda, Aquinas'la benzer bir görüşü savunduğu görülüyor. İbn Rüşd, kelâmcıların/Eş'arîlerin argümanını eleştirirken, bu argümanın, kendilerinin zannettiği gibi, burhânî olmadığını ve Allah'ın varlığı konusunda yakîne/kesin bilgiye ulaştırmadığını,[20] griftliği nedeniyle halkın tabiatında bu argümanı kabul etme kabiliyeti olmadığını; [21] oysa Allah hakkında marifet/bilgi sahibi olma yo-

---

(London: Burnes & Oates, 1905), s.40-42.

[17] Aquinas, *Of God and His Creatures*, s.258.

[18] Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), "Thomas Aquinas", *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.7.

[19] Kelly James Clark ve arkadaşları, "Apologetics", s.5-6.

[20] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, çev.S.Uludağ, (İstanbul:Dergah Yayınları, 1985), s.192, 206.

[21] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.196.

lunun bu argümandan daha açık olduğunu savunur.[22] Dolayısıyla hudus argümanı, yakîn ifade eden nazari bir yol olmadığı gibi katiyet ifade eden dini bir yol da değildir. Ona göre, Allah'ı tanıma ve bilmeyle ilgili dini (şer'î) yolun iki niteliği vardır: a) yakîn/kesinlik ifade etmesi, b) basit olması ve karmaşık (mürekkep) olmamasıdır.[23] Öyleyse hudus argümanı ne burhânîdir ne de dinidir. Çünkü bu argüman, a ve b'deki koşulları karşılamaz. El-Cüveynî'nin savunduğu ve İbn Sînâ'nın farklı bir biçimde ele aldığı imkân argümanı da bu iki niteliği karşılamamaktadır.[24] Evrensel aklın bir ifadesi olarak olsa gerek, İbn Rüşd, sûfilerin yolunu, bütün insanları kapsayan bir yol olmadığı gerekçesiyle, eleştirir.[25] Bütün insanların fıtratlarında bilkuvve mevcut olan ve kesin olan teistik argümanlar ise, İbn Rüşd'e göre, birbirini tamamlayan, inayet ve ihtira argümanlarıdır.[26] Gazâlî'nin de kelâmın bedihi/apaçık bilgi vermediğini kabul ettiğine bakarsak,[27] İbn Rüşd'ün, hudus argümanının kesin ve basit bilgi vermediği konusunda yalnız olmadığını görürüz. Öyleyse hudus argümanını *el-İktisad fi'l-İ'tikad*'da ele alan[28] Gazâlî'nin, İbn Rüşd'ün bu argümana izafe ettiği kesinlik iddiasında olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd de, Aquinas gibi, burhânî kıyasın temeline dayanarak elde edilen *scientia*'ya teistik kanıtlar konusunda sahip olmamız

---

22 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.200.

23 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.213.

24 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.209; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik, 2006), s.222.

25 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.214, 216.

26 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.218.

27 Gazâlî, "Dalaletten Kurtuluş", çev. M.Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik, 2005), s.347.

28 Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1971), s.22.

gerektiğini savunmaktadır. Ona göre de teistik argümanlar, tüm rasyonel insanlara hitap eder ve kesindir. Ancak Aquinas'da "Beş Yol" argümanları bu koşulları sağlarken İbn Rüşd'de inayet ve ihtira argümanları bu koşulu sağlar.

Bu iki dinsel (şer'î) argümanın yanında, hareket argümanı da İbn Rüşd'e göre, (felsefi olarak) kesindir. Semavi cisimlerin şahide benzetilerek hudûsuna hükmedilmesi hatadır; çünkü bunu hislerimizle müşahede etmiş değiliz.[29] Bu nedenle semavi cisim hakkında doğru bir hükme varacaksak, ona göre, müşahede ettiğimiz şekilde, onun hareketi bakımından bunu gerçekleştirmeliyiz. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün hareket argümanı ile "Beş Yol"un ilki, kesinlik açısından birbirine benzemektedir.

Öyle anlaşılmaktadır ki katı savunmacı olarak hareket eden kelâmın, genellikle, gayesi olarak ilan edilen ispat iddiası, akli/felsefi kesinlik bakımından geçerli olmadığı gibi dini gereklilik açısından da tartışmalıdır. Bu nedenle olsa gerek, kelâmın, felsefi-bilimsel gelişmeleri takip ederek imanı anlama çabasını arttırmak zorunda olduğunu savunan, Galip Türcan gibi, yeni kelâmcılar vardır.[30]

Aquinas'a geri dönersek, o, neden evrensel bir doğal teolojiye ihtiyaç duymuştur? Ona göre, bütün hakikat, ya doğa alanı olan aşağı alanla ya da lütuf alanı olan yüksek alanla ilgilidir. Yüksek alanla ilgili iddialar, otorite temeline dayanarak kabul edilmeli iken, aşağı alanla ilgili iddialar, akılla bilinebilir. Ancak Hristiyanlar, Yahudi ve Müslümanlarla karşılaştıklarında onların da kendi kutsal kitaplarının otoritesine başvurduğunu gördüler. Eğer diğer dindeki kişi-

---

[29] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille,* s.200-201.

[30] Galip Türcan, "Klasik Kelâm'ın Apolojik Değeri", *İslâmi Araştırmlar,* cilt:17, sayı:4, 2004.

ler üzerinde gerçek bir etki oluşturulacaksa, özel bir otoriteye başvurmaya gerek olmayan tarafsız bir bölgede bulunmalarının ve konuları bütün rasyonel insanların kabul edeceği bir şekilde sunmalarının zorunlu olduğunu anladılar. Bu nedenle Aquinas, Tanrı'nın varlığı, insan nefsinin ölümsüzlüğü ve Katolik Kilise'sinin doğaüstü kökeniyle ilgili bazı inançları, salt akılla kanıtlayabileceğini kabul etti.[31] Teslis gibi inançlar ise yardımsız insan aklı tarafından bilinemezdi.

Aquinas ile ilgili söylediklerimizin bütününü göz önüne alırsak, argüman-kesin bilgi ilişkisi açısından, onu, *scientia* çerçevesinde, delilci filozoflar arasında görebiliriz. Ancak "temel" bir şekilde ya da imana dayanarak Tanrı'ya inanmak bir kişinin epistemik hakkı olarak ve rasyonel olarak nitelenebilecekken, bu iman, *scientia*/bilimsel bilgi olarak anılamaz. İbn Rüşd de Haşeviye'ye verdiği cevapta,[32] Aquinas'la benzer bir görüşü paylaşıyor gibidir. İbn Rüşd'e göre de burhânî bir değer taşımamakla beraber, sadece kitaba dayalı iman, bir kişinin epistemik hakkıdır.

Aquinas öncesinde Augustine, her insanî araştırmanın bir tür imanla başladığını savunur. Ona göre, ancak iman ve inayet yardımıyla nesnelere bakıldığında onların yaratılmış oldukları anlaşılır.[33] Burada bir cümlelik bir parantez açarak, bu iddiayı, felsefi olarak, daha yumuşak bir biçimde, ünlü bilim felsefecisi Karl Popper'in diliyle söylersek, her araştırma ve inceleme bir kuramla/teoriyle başlar, gözlemle değil. Bununla birlikte Augustine, entelektüel araştırmanın, Hristiyan inancının anlaşılması, geliştirilmesi

---

[31] Millard J.Erickson, *Christian Theology*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), s.181-182.
[32] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.191.
[33] Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, (İstanbul: Alfa, 1999), s.155.

ve savunulmasında zorunlu ve pozitif bir rolü olduğunu sözlerine ekler. İman konusunda aklın rolü, ünlü vecize ile ifade edilirse, "anlama peşindeki iman"(fides quaerens intellectum) ile açıklanabilir. Anselm'in ontolojik argümanını da inşa ettiği bu perspektif, Aquinas'a göre, vahyin Teslis gibi imani unsurları için açıklayıcılık işlevine sahiptir. Ancak akıl, insan aklını aşmayan diğer konularda, örneğin, Tanrı'nın varlığı konusunda, bazı hakikatlere ulaşabilir. Aydınlanma dönemiyle birlikte savunulan "Anlama imandan önce gelir." (understanding precedes faith) ilkesine göre, akıl önemli inançları meşrulaştırmak için zorunlu hale gelmiştir. Aklın bütün insanlarda ortak olan evrensel bir kriter olarak kabul edildiği bu anlayış çerçevesinde, John Locke (1632-1704)'u örnek olarak inceleyebiliriz: O iman unsurlarının (Teslis gibi) akla karşıt olmayan, aklın üstünde bir yapıda olduğuna inanır. İman unsurlarının akıldan çıkarılmasına gerek olmamakla birlikte vahiy, örneğin, tanıklığın güvenilirliği, akılla saptanarak gerekçelendirilmek zorundadır.[34] Buna göre, bir Aydınlanma filozofu olan John Locke, vahyin unsurlarının değil; ama kendisinin akılla gerekçelendirilmesi gerektiğini savunur.[35] Oysa bir önceki dönemde, vahyi teoloji (teoloji) ile doğal teoloji (felsefe) birbirinden ayrılmış ve örneğin Aquinas'ta Teslis gibi imanı unsurlar konusunda akıl yetersiz bulunmuştur.

Katı rasyonalizme göre, dinsel inanç sisteminin uygun bir şekilde ve rasyonel olarak kabul edilmesi için bu inanç sisteminin doğru olarak kanıtlanması gerekir. Buradaki kanıtlama kelimesi bir yönden belirsizdir. Kanıtlama-

---

[34] Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), "Faith and Reason", *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.28.

[35] İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), s.88-95.

nın bir anlamına göre, bir inancın doğru olduğunu göstermek için, o, herhangi bir mantıklı kişi için ikna edici olmalıdır. Katı rasyonalizm, ünlü İngiliz matematikçi, felsefeci W. K. Clifford (1845-1879)'da zirveleştiği şekilde, rasyonalite için "Her zaman, her yerde ve herkes için herhangi bir şeye yetersiz bir delille inanmak yanlıştır." gibi yüksek epistemik standartlar ileri sürer ve bunları, zaman yokluğu, eğitim eksikliği gibi nedenlerle karşılayamayacak olanlar için ise "o zaman, inanmak için hiç zamanı olmamalı."[36] der. Katı rasyonalistlere göre, kanıtlar, herhangi bir mantıklı insanı ikna etmesi gereken sağlam (sound) argümanlardır. Bu şekilde anlaşıldığı zaman, bir teistik argüman, ancak eğer argümanı ciddi bir şekilde düşünen herhangi bir rasyonel kişi, öncüllerin doğruluğunu kolayca gördüğünde, akıl yürütmenin geçerliliğini kabul ettiğinde ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki sonucu onayladığında, Tanrı'nın varlığı hakkında bir kanıt olacaktır.[37]

Clifford'un yüksek rasyonalite standartlarını karşılayamayacağı için, mantıklı bir kişi, dinsel bir inanca sahip olmamalıdır. Elbette tüm katı rasyonalistler dinsel inanca bu kadar düşman değildir. Locke'a göre, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Hristiyanlık uygun bir şekilde anlaşılıp savunulduğunda bu standartları karşılar. Aquinas, bazı görüşleri itibariyle Locke ve Clifford'dan ayrılsa da, dikkatli bir rasyonel araştırmanın, Hristiyanlığın doğruluğunda ikna edici bir rol ifa edebileceğini savunması bağlamında Locke ile anlaşır. Swinburne de bu katı rasyonalist tavra çok yakındır.[38]

Katı rasyonalizmin yüksek epistemik standardını de-

---

[36] Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief*, (New York: Oxford University Press, 1991), s.34.

[37] Peterson ve arkadaşları, *Reason and Religious Belief*, s.68.

[38] Peterson ve arkadaşları, *Reason and Religious Belief*, s.35.

ğerlendirme noktasında, çağdaş din felsefecilerinden George I. Mavrodes, neredeyse her rasyonel insanın kabul edebileceği argümanlarla ilgili şu çözümlemeyi yapar:

> Elbette biz özellikle Tanrı'nın varlığını herkese kanıtlayacak herhangi bir argümanın olup olmadığıyla ilgileniyoruz. Görünüşe bakılırsa böyle bir argüman henüz bulunamamıştır. Eğer bulunursa, herkes tarafından bilinen mantıksal bağıntılar vasıtasıyla, herkesin bildiği ve Tanrı'nın varlığını da gerektiren bir önermeler kümesi olmak zorundadır. Elbette böyle bir argümanın bulunması bütün hastalıkları iyileştiren bir ilaç gibi olağanüstü bir şey olurdu. Ancak bu ikisinin de mümkün olduğuna inanmak için yeteri kadar neden yoktur.[39]

Mavrodes kanıt için "geçerlilik" ve sağlamlılığın" yanında "ikna kuvveti" şartını da ileri sürer. Ona göre, bir önerme sağlamsa, söz konusu kişi, bu önermeyi sağlam olarak anlamışsa, o kişi için "ikna edicidir". Dolayısıyla ikna edici bir kanıtın tüm rasyonel insanların kabul etmek zorunda olduğu öncüller kullanmasına gerek yoktur. Eğer bir argüman sağlamsa ve onu anlayan bazı kişileri ikna ediyorsa o zaman o ikna edicidir. Örneğin, eğer Tanrı varsa ve yeter neden ilkesi doğru ise ve bir kişi kozmolojik argümanı geçerli olarak benimsiyorsa, bu argüman söz konusu kişiye göre, Tanrı'nın varlığı için bir kanıt teşkil eder. Mavrodes, pek çok geleneksel argümanın kanıt olduğunu; ancak bunun "kişi-bağımlı" kanıt olduğunu ileri sürer. Teistik argümanlar, klasik kanıt anlamında yani tüm ras-

---

[39] George I. Mavrodes, *Belief in God, A Study in the Epistemology of Religion*, (New York: Random Hause, 1970), s.46.

yonel insanlar için aşikâr olan öncüllerle birlikte sağlam argümanlar anlamında düşünülürse, reddedilmelidir.[40] Çünkü tüm rasyonel insanları ikna edecek argüman bulmak olası görünmüyor.

Bu kanıt anlayışına göre, teistik argümanları ancak kendilerinden beklentimizi sınırlandırırsak kanıt olarak düşünebiliriz. 1-Teistin herkesi ikna edebilecek bir argüman bulması makul değildir. Bu konuda ilk öncelik, teistin, sağlam, ikna edici, inandırıcı olduğuna inandığı bir argüman bulmasıdır. İkinci öncelik ise diğerleri olacaktır.2- Öncüller sonuçtan daha kesin değilse, bu argümana kanıt olarak bakmak bizi hiçbir yere götürmez. Çünkü teistik argümanların öncüllerinin doğruluğu çoğunlukla reddedilmiştir. Kısaca argüman, bizi daha çok kesinden daha az kesine götürmelidir.[41] Bu noktada Mavrodes'in yukarıda sunduğumuz kişi-bağımlı kanıt görüşü öne çıkmaktadır. Bu tür kanıtın üç niteliği vardır. 1-Argüman sağlam olmalıdır. Yani öncüller doğru olmalı ve sonuç bu öncüllerden geçerli bir şekilde çıkmalıdır. 2-Kişi, argümanın, birinci maddedeki gibi sağlam olduğunu biliyorsa, kanıttan söz edilebilir. Elbette tüm rasyonel insanların söz konusu argümanın sağlam olduğunu bilmesi gerekmiyor. 3-Kanıtların işlevi, bizim bilgimizi genişletmektir. Buna göre, i) bir kanıtta öncüller sonuçtan daha kolayca bilinebilir olmalıdır. ii) Kişi öncülerin doğruluğunu sonuçtan çıkarsamadan bilmelidir. Bu "iddiayı ispatlanmış olarak kabul etmekten" kaçınmak için önemlidir.[42]

Muhtemel pek çok açıklamanın varlığı, atomik kuramların kusurlu olduğu ya da bu inancı ileri sürme açısından irrasyonel olduğumuz anlamına gelmez. Bugün bir

---

[40] Clark, *Return to Reason*, s.44.
[41] Peterson ve arkadaşları, *Reason and Religious Belief*, s.70.
[42] Peterson ve arkadaşları, *Reason and Religious Belief*, s.69.

kişi, delil temeline dayanarak atom ve elektronlara rasyonel olarak inanmak için klasik kanıtlara ihtiyaç duymuyorsa, yine bir kişi Tanrı inancını delil temeline dayanarak ileri sürme noktasında rasyonel olmak için klasik kanıtlara ihtiyaç duymayabilir. Tersi de doğru olmakla birlikte ateistin bilgisizliği teistin mümkün bilgisini neden sınırlandırmalıdır?[43] Dolayısıyla kanıtlar kişi bağımlı olmalıdır.

Aquinas'ta Tanrı'nın varlığı için oluşturulan argümanların imanı "bilgi"ye (scientia) dönüştürdüğü görülmektedir. Ancak, acaba, Tanrı inancı, bazı matematik ve mantıksal önermeler gibi maksimum bir kesinliğe sahip midir? Hatta "İnsanda beden-zihin şeklinde ikili bir yapı vardır." gibi felsefi argümanlar, bu yüksek epistemik standarda haiz midir? Aquinas'ın söylediği gibi, bazı apaçık temel inançların öğrenilmeye muhtaç olduğunu hesaba katarsak, apaçıklığın da kişiden kişiye değişme imkânına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Geleneksel teistik argümanlar apaçık öncüllerden hareket ediyor mu? Geleneksel teistik argümanlardan hiç birinin her rasyonel kişinin kabul edeceği apaçık öncüllerden hareket etmediği görülmektedir. Ayrıca bu apaçık öncüllerden hareketle, Tanrı'nın var olduğu sonucuna, apaçık önermelerin sağlayacağı biçimde, karşı konulmazcasına ilerlenememektedir. Bu yüceltilmiş epistemik standardı karşılayan başka bir felsefi argüman var mıdır? Eğer görüş çeşitliliğinin felsefe tarihi kadar yaygın olduğu başka bir disiplinin olmadığını hatırımıza getirirsek, apaçık bir argümandan beklenen konsensüs ya da yarıkonsensüsün felsefe tarihinde görülmediğini söyleyebiliriz. Öyleyse teistik kanıtlar neyi sağlar? Bize göre, ilk olarak, Yeni Doğal Teolo-

---

[43] Clark, *Return to Reason*, s.46.

ji'de kabul edildiği üzere, teistik kanıtlar Tanrı inancını kuvvetlendirebilir. Çeşitli nedenlerle oluşan şüpheleri dağıtmada ya da gidermede yardımcı olabilir. Teistik kanıtlar, ikna ediciliği açısından kişi bağımlıdır. Ancak rasyonel olmak ya da gerekçelendirilmiş olmak için teistik argümanlar zorunludur, diyebilir miyiz? Sanırız teistik argümanların, yukarıdaki faydalarına binaen, inançsız bir kişiyi inanca yaklaştırabilme fonksiyonu hesaba katılsa bile, herkes için zorunlu olmadığı rahatlıkla iddia edilebilir. Bu faydalar teistik argümanlar olmadan da -yoğun dini tecrübe vb.- sağlanabilir. Çünkü insanların çoğu, teistik kanıtlar temeline dayanarak iman etmez; hatta onlar böyle kanıtların varlığından da haberdar olmadıkları gibi, imanlarını teistik kanıtlardan da beslemezler.

Kesin Teistik Kanıtlardan Karşıtlarından Daha Makul Teistik Kanıtlara

Ortaçağ felsefesinde, gerek İslâm gerek Batı felsefesinde, teistik kanıtların amacı, Tanrı'nın varlığı konusunda insanları ikna etmek değil; Tanrı'nın burhânî kanıtlar yoluyla bilinebileceğini göstermekti. Teistik kanıtın başarılı olduğuna "dışarıdakiler" değil "içeridekiler" karar veriyordu. Oysa Aydınlanma ile beraber bu tablo değişti; artık imana dayanan kanıtlar yerine kanıta dayanan bir iman ortaya çıktı. Aydınlanma öncesinde, gerek İslâm gerekse Batı dünyasında, Tanrı inancına delilci itirazın olmadığını ve felsefeciler nazarında dinin temel ilkelerinin sorgulama dışı kabul edildiğini hesaba katarsak, doğal teoloji faaliyetinin amacı nedir şeklinde bir soru sormamız kaçınılmaz gibi görünmektedir. Örneğin Gazâlî, hudus argümanını savunmadan önce ve sonra, Tanrı'ya duyduğu inanç derecesinde bir değişiklik yaşamış mıdır? Kelâmın bir apoloji olduğunu göz önüne alırsak, böyle bir değişikliği varsaymamızın doğru olmadığı söylenebilir. Hudus argümanını halk açısından da

düşünebiliriz: İbn Rüşd'ün bu argümana itirazlarını hatırlarsak, hudus argümanının karmaşıklığı, halkın bu argümanı anlamasını engellemekte ve olasılık olarak onların inancının arttırılması konusundaki rolünü de zayıflatmaktadır. Bir önceki başlığa bakarak konuşursak, hudus argümanı gibi teistik argümanlar, kesin ve basit değilse, kime hangi amaçla hitap etmektedir?

Felsefeciler, geleneksel teistik argümanların hâkim olduğu dönemde, Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla keşfedilecek ya da çıkarımın sonucu bir şey olarak görmüşlerdi. İnancın rasyonalitesi sorunu, bu çıkarımın sağlamlığına eşitlenmiştir. Ancak dini bakış açısından bunda garip bir şey vardır.[44] Bu argümanların -ontolojik, kozmolojik, teleolojik, ahlakî- ortaya çıkmasından önce aslında dinsel iman vardı. Demek ki tarihsel olarak, Tanrı hakkındaki felsefi kanıtlar, inancın yaratılmasında değil desteklenmesinde bir role sahip olmuştur. Buradaki sorun, sıfırdan başlayarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanması değildir. Aksine sorun, dindar insanın rasyonel bir kişi olarak inandığı şeye inanmaya hak sahibi (entitled) olup olmadığıdır.[45] Bir kişi, deontolojik anlamda, inandığı Tanrı'ya inanma hakkına sahip olmak için zorunlu olarak bir argümana ihtiyaç duyar mı? Doğal teoloji gerekli olmakla beraber, doğal teoloji tarihine ya da daha doğru bir ifade ile doğadan ve akıldan hareketle oluşturulan argümanlara baktığımızda, tek bir doğal teolojinin olduğunu söyleyebilir miyiz? Örneğin İslâm felsefesinde, İbn Rüşd'ün, Fârâbî ve İbn Sîna geleneğine ait zorunlu varlık-mümkün varlık ve sebeplilik argümanlarını eleştirip yine doğadan ve akıldan hareket eden ve fakat daha basit

---

[44] John Hick, *Arguments for the Existence f God*, (London: Macmillan, 1988), s.107.
[45] Hick, *Arguments for the Existence f God*, s.108.

ve kesin (burhânî) olduğunu iddia ettiği inayet ve ihtira argümanlarını savunduğunu biliyoruz. Hatta İbn Rüşd'ün İbn Sinâ'nın sebeblilik argümanını kelâmcıların hudus argümanından aldığı iddiasını dikkate alırsak, bazı doğal teoloji türlerinin bazı doğal teologlar tarafından reddedildiğini görüyoruz.

Sokrates'e bir "kanıtlar çuvalı" olarak bakan[46] Theodoros gibi, biz de, felsefeye bir kanıtlar çuvalı olarak bakarsak, Sokrates'in dediği gibi, gerçekte olup bitene hiç dikkat etmemiş oluruz. Kanıtın matematiksel bir terim olduğu düşünülünce,[47] teistik kanıtlara matematiksel "kanıt" düzeyinde yaklaşmanın konuyu bulanıklaştırdığı söylenebilir. Matematikten teolojiye alımlanan bu kavram, Tanrı konusunda matematikte taşıdığı ağırlığı taşımaktan uzak görünüyor. Bu iddianın, matematik ve mantıkta farklı kuramların olmadığını ifade etmediğine; aksine matematikteki güce sahip teistik bir kanıttan söz etmenin gerçekçi olmayacağını anlatmaya çalıştığına özellikle dikkat çekmek isterim. Bu dünyada bütün insanların üzerinde ittifak halinde olacağı, tartışma kabul etmeyen bir kanıttan söz edilemeyeceğini, kişi bağımlı kanıtın daha makul olduğunu bir önceki başlıkta gördük. Felsefede kanıtların, bazen, bağlamsal olarak, herkesi susturmaya matuf bir amaca hizmet edeceği yollu düşüncelere de rastlanmaktadır. Başka bir ifade ile Tanrı'nın yapmadığını yapmaya aday bazı teistik kanıtlarla karşı karşıya olduğumuz, Aquinas'ta olduğu gibi, söylenebiliyor. Bu açıdan doğal teolojideki kanıtları nereye koyabiliriz? Teist dinlerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan çok varsaydığını ve bu temel üzerine Tanrı'nın varlığını rasyonalize ettiğini söyleyemez miyiz?

---

[46] Eflatun, *Theaitetos*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), s.54.
[47] Philip L. Quinn, "Epistemology in The Philosophy of Religion", Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s.515.

"Teistik kanıtların Tanrı'sı, felsefecilerin Tanrı'sı iken, İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı değildir." diyen Pascal'a göre, -Descartes'ın Tanrısı, matematiğin doğruluk ve kesinliğini garanti ettiği için- Hristiyanların Tanrı'sı, matematik doğruların Tanrısı da değildir.[48] Teistik kanıtlara dinsel noktadan yapılan bu eleştirilerin yanında, felsefi olarak da Hume ve onun Kant gibi mirasçıları, teistik kanıtların öldüğü şeklinde ağır eleştiride bulunmuşlardır. Bununla beraber, Pascal'ın beklediği gibi, teistik kanıtların Tanrı hakkında bize tam bir (dinsel) bilgi verdiğini söyleyebilir miyiz?

> Tanrı hakkındaki detaylar, başarılı doğal teolojik argümanlar tarafından açıkça ya da tümüyle bilinmese de, bu tür argümanlar, en azından, Tanrı'nın insan hayatı üzerindeki taleplerine insanların karşılık vermesi için "yeterli makul temel" sunar.[49]

Doğal teolojik argümanların bize, İslâm ya da Hristiyanlık bir yana, teizmin Tanrı'sını vereceğini söyleyebilir miyiz? Teistik kanıtlardan, çoktanrıcılığın tanrısı, soyut gayr-i şahsi ilke, deistik tanrı ya da kötü bir ilah, "zorunlu bir biçimde" çıkar mı? Açıklayıcı bir ilke olan basitliğin temeline dayanarak söylersek, bir Tanrı, varlığı açıklamak için yeterli ise, daha fazlasını varsaymamıza gerek kalmaz. Eğer Tanrı terimini ibadete layık bir varlık olarak düşünürsek, kötü ilah düşüncesine de teistik kanıtlar yoluyla ulaşmamız zor olacaktır. Soyut bir realitenin evreni nasıl yaratacağı, destekleyeceği problemli görünmektedir. Nedensellik bakış açısından, soyutlamalar hiçbir şey yapa-

---

[48] Henry Phillips, "Pascal's Reading and the Inheritance of Montaigne and Descartes", *The Cambridge Companion to Epistemology*, Nicholas Hammond (ed), (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s.36.
[49] Paul Copan ve Paul K. Moser, "Introduction", *The Rationality of Theism*, Paul Copan ve Paul K. Moser (ed.), (London: Routledge, 2003), s.10.

maz. Eğer evren sonlu bir zaman diliminde, daha önce var değilken var olmuşsa (Big Bang kozmolojisi bunu desteklemektedir) kişisel/zatî bir neden -soyut bir neden değil- daha makul bir açıklama sunmaktadır. Teistik argümanları bir birinden izole edilmiş parçalar olarak değil de birbirini destekleyen bir birleşim olarak görürsek, kozmolojik argümanın bir versiyonunun deistik bir Tanrı'yı bize verdiğini tespit etsek bile, ek bir ahlakî argümanla, deistik bir Tanrı'nın, insan tarihiyle ilgili yardımsever bir Tanrı'ya göre ikincil planda kaldığını görürüz.[50] Sonuç olarak, Pascal'ın iddiasının aksine, teistik kanıtların bize teizmin Tanrı'sını verebileceğini söyleyebiliriz.

Teistik kanıtların, Tanrı hakkında, birikimsel bir şekilde hesaba katılırsa, önemli derecede malumat verdiğini tespit ettikten sonra, bir teistik kanıtın başarılı olup olmadığını hangi ölçüye göre belirleyeceğimiz önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Acaba başarılı bir teistik argümanın sonucu ne olmalıdır?

(a) Mümkün bir şekilde doğru;
(b) Mümkün bir şekilde doğru olarak bilinme;
(c) Karşıtlarından daha makul ya da inandırıcı olma;
(d) Karşıtlarından daha makul ya da inandırıcı olarak bilinme;
(e) Makul ve inandırıcı olma;
(f) Makul ya da inandırıcı olarak bilinme;
(g) Doğru;
(h) Doğru olarak bilinme;
(i) Zorunlu olarak doğru; ya da
(j) Zorunlu bir şekilde doğru olarak bilinme?[51]

Davis, teistik argümanların, formal ve informal ola-

---

[50] Copan ve Moser, "Introduction", s.8-9.
[51] Stephen T.Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Company, 1997), s.4.

rak geçerlilik yanında, (c) ve (d) de ifade edilen amacı sağlaması durumunda, Tanrı'nın varlığını ispatlamış olacağını savunur. Bize de makul görünen bu yaklaşıma göre, teistik bir kanıtın öncülleri, karşıtlarından daha inandırıcı ya da makul olduğunda, iyi ya da başarılı bir teistik kanıt oluşturulmuş sayılmaktadır. Dikkat edilirse, burada, başarılı bir teistik kanıtın Tanrı'nın varlığının rasyonalitesini "her rasyonel kişiye" ispat edeceği gibi, klasik iddiadan söz edilmemektedir. "Eğer teistik kanıtın öncülleri, karşıtlarından daha inandırıcı ise; ancak ilgili kişi bu gerçeği bilmiyorsa, teizmin rasyonalitesi o kişi için ispat edilmemiş olacaktır."[52] İspat edilmemiş bir inanca sahip olmanın rasyonel olmadığı bu argümana göre iddia edilebilir.

Yeni doğal teolojiyi, özellikle John Polkinghorne'u, desteklediği anlaşılan Yaran'a göre, ne pozitivist bir bilim hayranlığı ne de Kartezyen epistemolojinin matematiksel ve mantıksal kesinliği artık savunulamaz. Ona göre, bilimin başarısından hareketle, öznenin reddine varan Aydınlanmanın hatası reddedilmelidir. "Din felsefesi açısından bakıldığında da kesinlik ve görecelik arasında orta bir yol vardır; bu yol, rasyonel olarak güdülenmiş inanca eleştirel bir bağlılığa tekabül eder; bu inanç, katiyetle benimsenir; fakat düzeltilme ihtimaline açıktır."[53] Yeni Doğal Teoloji, Tanrı'nın varlığı ve diğer konularda konuşurken, kendi görüşünün doğruluğunu "ispatlamak", "kanıtlamak" ya da karşıt görüşlerin yanlışlığını ispatlamak, onu tam anlamıyla çürütmek gibi aşırı iddialı mutlakçı iddialarda bulunmaz. Böylece Anselm ve Aquinas'ın eski tip doğal teolojisinden ayrılır. Örneğin, doğal teolojide önemli bir kanıt olan tasarım kanıtının günümüzdeki savunucuları, bu kanıttan hareketle bir

---

[52] Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, s.7.
[53] Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.160.

Tasarımlayıcıya inanmanın, kendi inançlarını daha makul ya da daha olası yaptığı gibi daha mütevazı bir iddiaya sahiptir.[54] Yeni Doğal Teolojinin işlevi nedir? Ona göre, Polkinghorne, I.G.Barbour ve A.R.Peacocke gibi bilimci teologların yapmaya çalıştığı şey, Hristiyan inancını bilimsel zihniyete sahip kişilere doğal ve hoş gözükecek biçimde ifade etmektir.[55]

Sonuç olarak, teistik bir kanıt, karşıtlarından ya da ateist bir kanıttan daha inandırıcı ve makul ise ve bu durum ilgili kişi tarafından biliniyorsa, söz konusu teistik kanıt iyidir ya da başarılıdır, diyebiliriz. Buradaki inandırıcılık ve makullüğün, bir önceki başlıkta incelediğimiz, kişi bağımlı kanıtın niteliklerine işaret ettiğine dikkat çekiyoruz. Buna göre, başarılı ya da iyi teistik kanıtlar, a) sağlam, b) geçerli, c) söz konusu rasyonel kişi için ikna edici, d) bilgimizi genişleten argümanlardır.

Tarafsız Akıldan Varsayım Yüklü Akla

Teistik argümanlar ikna edici ise, onların okuyan ve anlayan kişiler üzerindeki inandırıcılık etkisi niçin hemen gerçekleşmemektedir? İlk olarak denebilir ki insanların kısmen rasyonel olmaları bunda etkilidir. Hayat tarzımızı değiştirmeye yol açabilecek argümanlara hak ettiği dikkati harcamayacak bir takım irrasyonel etkilere maruz kalmış olabiliriz. Örneğin bizi sigara içmekten ya da ırkçılıktan vazgeçirmeye götürecek argümanları reddetme eğiliminde olabiliriz. Bir kişinin Müslüman ya da Hristiyan olması da hayat tarzında çok radikal değişiklikler gerektirmektedir.

Aynı konu bir Hristiyan'ın ateist olmasına da uygulanabilir; o, ateist argümanlara karşı doğal bir direnc sahiptir; çünkü söz ko-

---

[54] Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.161.
[55] Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.160.

> nusu argümanları kabul etmek, kilise arkadaşlığından vazgeçmeyi, belki ailesiyle ilişkilerinde bir soğukluğu, geçmişte yaptıklarının pek çoğunun değersiz olduğunu kabul etmeyi vb. gerektirir.

diyen Swinburne'e göre, teistik argümanların başarısını etkileyen ana neden (kötülük probleminin çözümünde olduğu gibi), ilk planda, ahlakî olarak cazip olmamasıdır. Tek iyi durum zevk ve mutluluk, tek kötü durum da acı ve mutsuzluk olursa, kötülük problemi, Swinburne göre, bütünüyle çözümsüzdür. Örneğin, bir ailenin çocuklarından, kendi hayat tarzını oluşturmasına izin vermek için, acı verici bir biçimde uzak kalmayı seçmesini daha çok anlayan kişi için ilahi gizlilik (hiddenness), daha az problem teşkil edecektir.[56] Kişinin kısmen rasyonel olması ya da bir diğer ifadeyle kısmen irrasyonel olması ve hayat tarzını değiştirecek argümanlara karşı hak ettiği dikkati vermemesi gibi bazı sebeplerin yanında, teistik argümanların varsayım yüklü olmasının da bu argümanın kabulünü etkileyen sebepler arasında olduğunu söyleyebiliriz. İnançlarımızın, duygularımız ve tutkularımızla örülü olması bize sunulan argümanları değerlendirmemizi engellemekte gibidir.

Gerçekten teistik kanıtların varsayımları var mıdır? Varsa nelerdir? Ya da daha açık sorarsak, teistik kanıtlar, tarafsız bir felsefi ve teolojik bakış açısından mı hareket etmektedirler? Teistik kanıtlar doğadan ve akıldan hareket ederken, tümüyle objektif ve ifade edilmiş öncüllerden mi hareket etmektedirler? Bütün teistik kanıtlar, tecrübe ettiğimiz dünyanın kaostan ziyade kozmos olduğunu varsayar. Buna göre, realite, insan aklı tarafından keşfedilebilir. Ras-

---

[56] Swinburne, "Natural Theology, its'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", s.542-543.

yonel yetilerimize güvenebiliriz ve onlar vasıtasıyla doğruya ulaşabiliriz. Bu varsayım olmaksızın realitenin doğası hakkındaki argümanın, Tanrı'nın varlığı sonucuna geçerli bir şekilde ulaştırabileceğine yönelik bir imana sahip olmak olası görünmemektedir. Öyleyse ilk varsayıma göre, teistik kanıtlar realist -örneğin pragmatist değil- doğru anlayışını varsayar. İkinci olarak, teistik kanıtlayıcılar, Tanrı terimi ile ifade edilen anlamın, bütünüyle olmasa da, açık kılınabileceğini varsayarlar. Üçüncü olarak, teistik kanıtlayıcılar, felsefenin doğruya ya da Tanrı hakkında doğruya ulaşabileceğini varsayar. Bu varsayımlar kanıtlanabilir mi? Bu mümkün olsa da, felsefe tarihindeki tartışmalara bakılırsa, hayli zor görünmektedir. Bu varsayımlar, onları değerlendiren diğer iddialara karşı en temel aksiyomları bize vermektedir. Aristoteles'in dediği gibi, en temel aksiyomlara ulaştığımızda kanıt sorunu ortaya çıkmayacaktır.[57] Çünkü bütün (ispatçı) bilimler en evrensel ve her şeyin ilkesi olan aksiyomları kullanır. Yukarıdaki varsayımlara ilaveten, Aristoteles'in bütün ilkeler içinde en kesin ve fakat doğrudan kanıtlanamaz akıl yürütme ilkesi olarak gördüğü çelişmezlik ilkesi gibi ilkeler de burada dile getirilebilir; ancak bu konu için burada yerimiz yok. Sonuç olarak, rahatlıkla, teistik kanıtların zikrettiğimiz varsayımlarının, söz konusu kanıtların kabulünü felsefi olarak etkilediği söylenebilir.

Klasik doğal teolojiye ait argümanların hiç biri tüm rasyonel kişilerin kabul etmek zorunda olduğu öncülleri kullanmaz. Bir kişinin önemli öncülleri kabulü, kısmen Tanrı inancının bir işlevi ile ilgilidir. Herhangi bir kişinin çok daha derinlerde yer alan bağlılıklarının inançlarına olan etkisi, politik kuramlar üzerindeki bir tartışmada açıklığa kavuşturulabilir. Marksizm ve kapitalizm arasındaki doğru ekonomik kuramla ilgili tartışmada, tarafların en te-

---

[57] Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, s.8-9.

mel bağlılıkları, ekonomik dünyayı birbirlerinden çok farklı görmelerinden bağımsız değildir. Bu tartışmada taraflar, insanın doğası, tarihsel süreçlerin doğası gibi konularda ayrılığa düşerler. Bu düşünceler, evrensel olarak ikna edici kanıtlara karşı etkili olmaktadır. Bu noktada bütün rasyonel insanları kendisini kabul etmeye zorlayacak öncül temeli yoktur. Buna rağmen bir kişi, örneğin Marksizm için, diğer tarafla anlaşmazlığa da düşse, bir argüman inşasında kendi öncüllerini kullanabilir. Kanıt bağlamındaki bu düşünceler bizi daha önce sözünü ettiğimiz kişi-bağımlı kanıt kavramına götürür. Buna göre başarılı bir kanıt, kişinin zaten inandığı şeylere bağlı olacaktır.[58] Ancak kişi söz konusu kanıtı karşıtlarından daha makul olarak bilmeli ve rasyonalize etmelidir.

Daha açık olarak, bir kişinin temel varsayımlarının onun inançları üzerindeki etkisini nasıl görebiliriz? Mucizeler konusundaki tartışmalara bakarsak, bir kişi, eğer doğaüstüyü engelleyen bir felsefeyi zaten benimsemişse, mucizeleri kabul etmeyecektir. C.S. Lewis'in analojisini takip edersek, diğer dünyadaki cehennem hayatının şiddetini deneyimleyen bir materyalistin yorumu, doğaüstü gerçekleri yanılsama olarak görüp reddettiği için, şu olacaktır: "Deneyimin kendisi hiç bir şeyi kanıtlamaz. Eğer bir kişi rüya görüp görmediğinden ya da uykuda olup olmadığından şüphe ediyorsa, hiçbir deneyim onun şüphesini çözmeyecek ve her deneyim onun rüyasının bir parçası olacaktır."[59]

Bu bağlamda bir argümanın gücü, inanmayanı kendi sonucunu kabul etmeye zorlamasıyla doğru orantılıdır. İkna etme konusunda psikolojik ve sosyolojik bağlam da rol oynar. Başarılı bir kanıtta öncüller sadece doğru olmak zo-

---

[58] Clark, *Return to Reason*, s.41-42.
[59] Clark, *Return to Reason*, s.43.

runda değildir; aynı zamanda inanmayan kişinin anlayacağı ve kabul edeceği bir yapıda da olmalıdır. Öyleyse bir kişinin en derin ve en temel bağlılıkları/kararları diğer inançları üzerinde etkili olmaktadır. Ahlakî konularda, türlerin ya da dinozorların orjini hakkındaki bilimsel tartışmalarda, özgürlük ve sorumluluk hakkındaki tartışmalarda, insani bilginin doğası ve alanı hakkındaki anlaşmazlıklarda vb. bu tür bağlılıkların önemli rolü vardır.[60] Öyleyse kişinin argüman değerlendirmesinde, dinsel, ekonomik, ve ahlakî yaklaşımları ve bu konulardaki temel bağlılıkları önemli rol oynamaktadır.

Acaba, örneğin, doğal teolojinin önde gelen temsilcilerinden Swinburne'ün Bayesian olasılığından yana indüktif argümanını iyice kavradıktan sonra, Tanrı'nın var olduğuna ikna olmuş biri var mıdır? Bu soruya Swinburne'ün bizzat kendisi şöyle cevap vermiştir: "Bana söylendiğine göre, bazı insanlarda benim kitaplarımı okumak kendilerinin dinsel inançlarında önemli bir farklılık oluşturmuştur." Ancak Swinburne, belki de bu etkinin karmaşık sembolik yazılarından çok, basit düzyazılarıyla gerçekleştiğinin söylenebileceğini ifade eder. Ancak ona göre, profesyonel felsefecileri de kapsayacak bir biçimde, daha kültürlü okuyucular için olasılıkçı argüman, gücünü serimlemek ve olasılıkça ilgisiz bir sonuca yol açmadığını göstermek için formal bir şekilde açıklanmaya ihtiyaç gösterebilir.[61] Fakat bu yeterli midir? Yukarıda gördüğümüz gibi, teistik bir argümanın işe yaraması kişinin iyi bir Tanrı'nın ne yapacağı görüşünde ve dolayısıyla genel ahlakî görüşünde bir değişikliği gerektirdiği için, sadece olasılık hesaplamalarının mükemmel bir Tanrı'nın evrende ne ya-

---

60 Clark, *Return to Reason*, s.42.

61 Swinburne, "Natural Theology, its'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", s.538.

pacağını söylemesi beklenmemelidir. Bu yüzden müthiş bir bilgi ve güce sahip iyi bir ailenin, çocuklarıyla nasıl ilgileneceği konularında, retorik ve hikâyelerle geliştirilebilecek bir hayalgücüne de ihtiyaç var gibidir.[62] İncil'in hikâyelerinin Tanrı/İsa ile dostane ilişkiler kurulmasına yardım edeceğini düşünen Swinburne'e göre, öncesinde, İsa'nın ölümü, Yeniden Dirilmesi gibi beyanların olası olduğunun gösterilmesi gereklidir.

Öyleyse rasyonel olan şey, rasyonalite öncesi çeşitli inançlar ve varsayımlarla yüklüdür. Tarafsız felsefi bir akılla tüm önemli konularda doğruyu yakalayabileceğimiz Aydınlanma idealidir.[63] Aydınlanma idealine karşıt olarak, çağdaş din felsefesinde Mavrodes, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, kanıtların başarısının kişi-bağımlı olduğunu savunur.[64] William Wainwright de kabiliyet ve değer yönelimlerinin bir kişinin argümanlar ve inançlar hakkındaki olasılık düşüncesini büyük oranda etkilediğini savunur.[65] Bu iki analitik din felsefecinin görüşlerini düşündüğümüzde, Aydınlanma ideali konusunda, Hasker'in ifadesiyle, bir hayal kırıklığı yaşandığını söyleyebiliriz. Swinburne de, ilginç bir duruş sergileyerek, *The Existence of God* (1979)'da tarafsız felsefi akıl düşüncesini savunur. Ancak o, bu aklın kullanımının rasyonel kesinliğe götürdüğünü savunmaz. Bu akıl, kişiyi ancak belli bir olasılık derecesine götürür.[66] Swinburne'ün yukarıda verdiğimiz görüşlerini dikkate alır-

---

[62] Swinburne, "Natural Theology, its'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", s.543.

[63] William Hasker, "Analytic Philosophy of Religion", William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), s.430.

[64] George I. Mavrodes, *Belief in God, A Study in the Epistemology of Religion*, (New York: Random Hause, 1970).

[65] William J. Wainwright, *Reason and Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995).

[66] Hasker, "Analytic Philosophy of Religion", s.430.

sak, burada, Wainwright gibi, kişinin ahlakî yönelimlerinin argüman değerlendirmesini etkilediğini vb. savunduğuna göre, 1979'daki tarafsız rasyonel akıl görüşünden vazgeçtiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

İbn Rüşd'ün esin verici ifadesini takip edersek, var olanlar üzerinde araştırma yapmanın dinen zorunlu/vacip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak felsefi olarak, İbn Rüşd ve Aquinas'ın düşündüğünün tersine, teistik argümanların tüm rasyonel insanları ikna edecek apaçıklıkta kesin kanıtlar sunma iddiasında olmasının felsefe tarihi ile çeliştiğini düşünüyorum. Açık bir biçimde, bırakalım teistik argümanları, herhangi bir felsefi argümanın bile, tüm rasyonel insanları ikna etme gücüne sahip olmadığını görüyoruz. Bunun sebebi, ağırlıklı olarak, bir önceki başlıkta incelediğimiz gibi, tarafsız felsefi bir aklın olmaması, insanların aklının varsayım yüklü olması, daha farklı bir ifadeyle, metafizik bağlılıklar olduğu kadar, kişilerin kısmen rasyonel olmasıdır da diyebiliriz. İbn Sînâ'nın imkân argümanını eleştiren İbn Rüşd'ü, Anselm'in ontolojik argümanını eleştiren Aquinas'ı göz önüne getirirsek, "kesin" teistik kanıtların bırakalım her rasyonel kişiyi, bazı teist felsefecileri bile ikna etmediğini görürüz. Demek ki Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlar hakkında, Tanrı'ya inananlar arasında ya da eşit derecede rasyonel insanlar arasında bile farklı kanaatler ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın varlığını geleneksel anlamda kanıtlama peşinde olmayan, aksine var olan inancın makullüğünü güçlendirme, takviye etme ve karşıtlarını dikkate alarak eleştirel bir biçimde onlardan daha makul kanıt peşinde olan bir doğal teolojinin, daha uygun ve daha gerçekçi olduğunu düşünüyorum. Bu konuda eleştirel realist bir epistemolojinin benimsenmesi makul görünmektedir.

Teistik argümanların mantıksal açıdan kesin olmadığı gibi dini açıdan (her rasyonel kişi için) zorunlu olmadığı da söylenebilir. İnanan her rasyonel kişiye "Ya kendine iyi bir teistik kanıt bul ya da inanma!" denilemeyeceğini düşünüyorum. Birçok kişinin imanı, dini tecrübe ve otorite tanıklığı noktasında eksiklikler taşımıyorsa, felsefe pratiğine bağlı olmayabilir-ki doğal teoloji felsefidir.-. İbn Rüşd'ün inayet ve ihtira argümanı, inananlar için söz konusudur; daha teknik ifadeyle, "anlama peşindeki iman"(fides quaerens intellectum) bu argümanların oturduğu çerçevedir. O, Tanrı'nın varlığına inanmayanların durumunun sanatkârın sanatını gören; ama bunun sanat eseri olduğunu kabul etmeyerek bu sanatı tesadüfe bağlayan kişilerin durumuna benzediğini savunur. Bugün için teistik argümanların, Anthony Flew örneğinde görüldüğü gibi, bazı inanmayanların yanında, inananlara hitap ettiğini söyleyebiliriz. Teistik argümanlar, bütün insanlar/inanlar için zorunlu olmasa da bazı insanlar/inanlar için zorunludur. Ayrıca teistik argümanlar Tanrı'nın varlığını sadece kanıtlama anlamında değil, anlama anlamında da pozitif bir role sahiptir.

Ünlü bilim felsefecisi Karl Popper'in astrologların kuramlarının önemli sayıdaki doğrulamalara/indüktif delillere sahip olmasına rağmen sözdebilim olarak kabul edilişini dikkatimize sunması, farklı bağlamlara taşınabilir. Nasıl salt delillerin birikimi, bir teoriyi bilimsel yapmıyorsa, salt teistik argümanlar da, Tanrı inancını keşfe ya da Tanrı inancının inkişafına götürür, diyemeyiz. Bu nedenle kendimizi Akıl Çağının aklı ile sınırlandırmamız meseleyi çok farklı yönleriyle, bütüncül olarak görmemizi engelleyecektir. İnsanın doğa ile ve hatta Tanrı ile meşguliyeti, tek bir disiplinin ötesinde teoloji, felsefe, tasavvuf, matematik, fizik, bi-

yoloji, psikoloji, sanat ve edebiyat alanlarından katkılarla ancak bütünlüğe kavuşabilir. Swinburne'ün işaret ettiği gibi, Tanrı inancı roman ve hikâyelerle de beslenebilecek bir hayal gücünde daha kolay ortaya çıkar ve kuvvetlenir.

Gerek teistik gerekse ateistik kanıtların mucizevî konsensüsü sağlama olasılığı olmasa da, sınırlı işlevlere sahip olmadıkları; hatta öldükleri söylenemez. Kant ile beraber öldüğü söylenen teistik argümanlardan olan kozmolojik ve teleolojik argüman, 2004 yılında, Anthony Flew gibi 20.yy'ın belki de en önemli ateistini Tanrı tanır hale getirdiyse, teistik argümanların ölmediğini ve rasyonel kişiler için değerli olduğunu, rahatlıkla, söyleyebiliriz.