

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



TANRI, ÖZGÜRLÜK ^{VE} KÖTÜLÜK

"Analitik din felsefesi
alanında klasik bir başyapıt..."

ALVIN PLANTINGA

ÇEVİREN / MUSA YANIK

FOL' 204

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 172
DİN FELSEFESİ 02

TANRI, ÖZGÜRLÜK VE KÖTÜLÜK
ALVIN PLANTINGA

ÇEVİREN: MUSA YANIK

ÖZGÜN ADI: *GOD, FREEDOM, AND EVIL*
EDİSYON: WM. B. EERDMANS PUBLISHING CO. 2002

EDİTÖR: EBUBEKİR DEMİR
YAYINA HAZIRLAYAN: TANER BEYTER
REDAKSİYON: CANSU AKSOY
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-8411-83-6

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: EYLÜL 2022

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

TANRI, ÖZGÜRLÜK VE KÖTÜLÜK

ALVIN PLANTINGA

ÇEVİREN
MUSA YANIK



- 21. YÜZYIL İÇİN TANRI *Russell Stannard*
- TANRI, ÖZGÜRLÜK VE KÖTÜLÜK *Alvin Plantinga*

ALVIN PLANTINGA

Amerika, Michigan'da dünyaya geldi (1932). Babası, Hollanda'dan Amerika'ya göç eden Calvinist bir ailedendi. Calvin Koleji'nin felsefe bölümünde lisans eğitimine başladığı sıralarda Harvard Üniversitesi'nde iki dönem burslu öğrenci olarak bulundu ve tekrar Calvin Koleji'ne geri dönerek buradan mezun oldu (1954). Michigan Üniversitesi'nde lisansüstü eğitimine başladı ve burada William Alston, William Frankena ve Richard Cartwright gibi isimlerle birlikte çalıştı (1955). Doktora eğitimini Yale Üniversitesi'nde tamamladı ve aynı üniversitenin felsefe bölümünde öğretim görevlisi olarak işe başladı (1958). Wayne State Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak görev yaptı ve Notre Dame Üniversitesi'ne geçmeden önce (1982) on dokuz yılını Calvin Koleji'nde geçirdi. Notre Dame Üniversitesinde Din Felsefesi Kürsüsü başkanlığı ve Din Felsefesi Merkezi direktörlüğü görevlerini yürüttü. Hristiyan Felsefeciler Derneği'nin başkanlığını yaptı (1983-1986). Notre Dame Üniversitesi'nden emekli oldu (2010). Prestijli Templeton ödülünü kazandı (2017). Michael Bergmann, Michael Rea ve Kelly James Clark da dâhil olmak üzere, din felsefesi, metafizik ve epistemoloji alanında çalışan birçok önde gelen filozofa dersler verdi ve danışmanlık yaptı.

Başlıca eserleri: *God and Other Minds* (1967); *The Nature of Necessity* (1974); *God, Freedom, and Evil* (1974); *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?* (1980); *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (1983); *Warrant: the Current Debate* (1993); *Warrant and Proper Function* (1993); *Warranted Christian Belief* (2000); *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (2011).

MUSA YANIK

İstanbul'da doğdu (1988). Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu (2012). Yüksek lisansını Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Metin Yasa danışmanlığında hazırladığı Alvin Plantinga'nın dinî epistemolojisi üzerine yaptığı çalışmayla tamamladı (2019). Aynı yıl aynı bölümde doktora eğitimine başladı. Çağdaş felsefeci Graham Oppy'nin çalışmaları üzerine hazırladığı doktora tezine hâlen devam etmektedir. Din felsefesi ve epistemoloji başta olmak üzere çok sayıda yayımlanmış akademik makalesi ve kitap değerlendirmesi mevcuttur. Stanford Felsefe Ansiklopedisi ve İnternet Felsefe Ansiklopedisi'nden yaptığı çevirileri, *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*'nde yayımlanmakla beraber ayrıca bu dergide yazarlık ve akademik bir dergide alan editörlüğü görevlerini yürütmektedir.

**Ophelia Baarman, Chris Baarman ve
Gertrude Postma'nın anısına...**

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	11
GİRİŞ	15
BİRİNCİ KISIM	
DOĞAL ATEOLOJİ	19
BİRİNCİ BÖLÜM	
KÖTÜLÜK PROBLEMİ	19
1. Soru: Tanrı Kötülüğe Neden İzin Verir?	22
2. Teist, Kendi Kendisiyle mi Çelişir?	25
3. Burada Bir Tutarsızlık Olmadığını Gösterebilir miyiz?	41
4. Özgür İrade Savunması	48
5. İsteddiği Bir Mümkün Dünyayı Yaratmak, Tanrı'nın Gücü Dâhilinde midir?	54
6. Tanrı, Ahlaki İyiliği İçeren Ama Ahlaki Kötülüğü İçermeyen Bir Dünyayı Yaratabilir mi?	67
7. Öz ve Dünyalararası Ahlaki Yozlaşma	73
8. Özgür İrade Savunması'nın Doğruluğunu Kanıtlamak	78
9. Tanrı'nın Varlığı ile Dünyada Bulunan Ahlaki Kötülük Miktarı Birlikte Uyumlu mudur?	80
10. Tanrı'nın Varlığı ve Doğal Kötülükler Birbiriyle Uyumlu mudur?	83
11. Kötülüğün Varlığı, Tanrı'nın Varlığını Olası Olmayan Bir Hâle Getirir mi?	86
İKİNCİ BÖLÜM	
Diğer Ateolojik Argümanlar	92

İKİNCİ KISIM	
DOĞAL TEOLOJİ	102
BİRİNCİ BÖLÜM	
KOZMOLOJİK ARGÜMAN	103
İKİNCİ BÖLÜM	
TELEOLOJİK ARGÜMAN	108
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
ONTOLOJİK ARGÜMAN	113
1. Gaunilo'nun İtirazı	117
2. Anselmus'un Yanıtı	119
3. Kant'ın İtirazı	121
4. Kant'ın İtirazının Konuyla İlişkisizliği	128
5. Argümanı Yeniden İfade Emek	129
6. Argümanın Vahim Hatası	132
7. Argümanın Modal Bir Versiyonu	136
8. Çözüm Önerisindeki Bir Hata	138
9. Argümanı Yeniden İfade Etmek	141
10. Başarılı Argüman	144
KAYNAKÇA	147
DİZİN	149

SUNUŞ

Alvin Plantinga mantık, epistemoloji, metafizik ve din felsefesi başta olmak üzere, felsefenin çeşitli alanlarına büyük katkılarda bulunmuş olan 21. yüzyılın en etkin analitik filozoflarından birisidir. Onun belki de bu haklı popülaritesini anlayabilmemiz için, günümüzden biraz geriye, tercümesini yaptığımız bu eserin yayımlandığı ve tartışılmaya başlandığı yıllara bakmamız gerekir. Din felsefesi açısından dikkat çekici bir hadise, yüksek tirajlı *Time* dergisinin 1960'lı yıllardaki kapak konusunda yer alır. *Time*, derginin kapak sayfasında “Tanrı öldü mü?” şeklinde bir haber yayımlar ve bu haberin içeriğinde Tanrı hakkında felsefi ve rasyonel bir düzlemde konuşabilme imkânın artık sona erdiğini öne sürer. Ancak bundan birkaç on yıl sonra (1980'li yıllarda) yine aynı *Time* dergisi, bir başka başlıkta şunu ifade eder: “Tanrı akademiye geri dönüyor. Üstelik bu teologlar tarafından değil, felsefeciler tarafından yapılıyor.” Haberin sunuluş şekli ve içeriği oldukça dikkat çekicidir. Nitekim bir önceki haberden sadece yirmi yıl sonra aynı *Time* dergisi, din felsefesinin yeniden dirilişe geçtiğini ve buna Plantinga'nın öncülük ettiğini belirtmekle beraber, ayrıca kendisini de “Tanrı'nın önde gelen Protestan filozofu” olarak takdim eder. Belki de bu haklı şöhretin bir başka ifadesi, Plantinga'nın bu alanın Nobel'i sayılan (verilen para ödülü Nobel ödülünden daha fazladır) *Templeton* ödülünü 2017 yılında kazanmasıdır. Gerçekten de bu ödülün geçmişte Rahibe Terasa, Paul Davies, John Polkinghorne, John D. Barrow, Dalai Lama, Ürdün Kralı II. Abdullah, Francisco J. Ayala, Francis Collins gibi önemli siyasetçi, teolog, fizikçi, kozmolog, biyolog ve felse-

fecilere verildiği düşünüldüğünde, Plantinga isminin önemini bir kez daha görmüş oluruz.

Plantinga'nın felsefi açıdan en verimli döneminin 1963-2011 yılları arasında olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu yıllar içerisinde ontolojik argümanın klasik ve modal versiyonlarını tartıştığı *The Ontological Argument* (1965); bilhassa teistik argümanları irdelediği ve ayrıca dinî epistemoloji içerisinde Tanrı inancının rasyonelliği meselesi söz konusu olduğunda, bu inancı diğer zihinler analojisi üzerinden ele aldığı *God and Other Minds* (1967); özellikle analitik metafizik içerisinde dikkate değer bir husus olan zorunluluk ve zorunlu varlık kavramlarını soruşturduğu *The Nature of Necessity* (1974); kötülük problemini ve özgür irade meselesini ele aldığı *God, Freedom, and Evil* (1974); Tanrı'nın doğasını ve mahiyetini tartıştığı *Does God Have A Nature?* (1980); reform epistemolojisi olarak bilinen projenin manifestosu sayılan ve yakın çalışma arkadaşı Nicholas Wolterstorff ile birlikte kaleme aldıkları *Faith and Rationality* (1983); yine bu epistemik yaklaşımın irdelendiği *Warrant: The Current Debate* (1993), *Warrant and Proper Function* (1993), *Warranted Christian Belief* (2000) ve son kapsamlı çalışması olan, ayrıca din-bilim ilişkisini çarpıcı bir şekilde tartıştığı *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* isimli eserleri, kendisinin öne çıkan eserleridir.

Elbette bunların dışında Plantinga'nın irili ufaklı 200'ün üzerinde akademik yayını da mevcuttur ve ayrıca eserlerinin birçoğu farklı dillere de tercüme edilerek okuyucuya ulaşmıştır. Ülkemizde ise çalışmaları üzerine yapılmış yüksek lisans/doktora tezlerini ve tercüme edilmiş birkaç makalesini bir kenara bırakacak olursak, Mehmet Sait Reçber tarafından *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?* (Ankara: Elis Yayınları, 2010) [*Does God Have A Nature?*, 1980] başlığıyla Türkçeye kazandırılan eseri dışında henüz tercüme edilmiş başka bir kitabı bulunmamaktadır. Öte yandan bugün, Plantinga'nın fikirlerine Türkçe olarak ulaşabilmemiz için oldukça kalite-

li eserler de yok değildir. Kemal Batak'ın kaleme aldığı ve ikinci baskısını 2015 yılında yaptığı *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007) isimli eseri ve aynı yıl içerisinde Ferhat Akdemir tarafından *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2007) başlığıyla yayımlanan eserler, buna yönelik olarak vereceğimiz örnek eserlerdir ve her ikisi de yazarların doktora çalışmalarıdır.

Plantinga'nın tercümesini yaptığımız bu eseri ise, her ne kadar hacimsel olarak az görünse de, içerik bakımından oldukça doyurucu bir eserdir. Nitekim kitap içerisinde okuyucu, Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin varlığının mantıksal olarak birbiriyle tutarsız olup olmayacağını, Özgür İrade Savunması olarak bilinen yaklaşımın detaylarını, Tanrı'nın her şeyi bilmesi ile insan özgürlüğünün birbiriyle bağdaşp bağdaşmayacağını, modal ontolojik argümanın başarılı bir versiyonunu ve klasik teistik argümanların eleştirilerini Plantinga'nın perspektifinden okuyabileceklerdir.

Analitik din felsefesinin öncü isimlerinden olan Plantinga'nın bahsi geçen (analitik) metodolojiyi bu eserinde de yoğun bir şekilde kullandığını belirtmek gerekir. Her ne kadar bu yöntem basit bir şekilde 'açık bir üsluba önem vermek' olarak anlaşılrsa da mesele zannedildiği kadar basit değildir. Nitekim bu tarz bir yöntem aşına olmayan bir okuyucu eseri okurken epey zorlanacaktır. Ancak buradaki güçlüğün üsluptan değil, yaklaşıma ve geleneğe olan yabancılıktan kaynaklandığının altını çizmemiz gerekir. Çünkü analitik felsefede olduğu gibi analitik din felsefesi de çağdaş mantık, analitik epistemoloji ve analitik metafizik gibi farklı birçok disiplinle etkileşime giren bir yapı arz eder ve bu alan içerisinde herhangi bir konu hakkında araştırmalar yapan filozoflar da bu etkileşimden yararlanarak eserlerini şekillendirmeye çalışır. Örneğin argümantasyon, mümkün dünyalar veya rasyonalite gibi şeyler hakkında daha önce pek fazla bir bilgiye sahip olmayan okuyucu, kuvvetle ihtimal eseri okurken biraz

zorlanacaktır. Ancak bu zorluktan dolayı endişe edilmemesi gerektiğinin altını çizelim. Zira her analitik filozofta genellikle gördüğümüz gibi, Plantinga da bu kavramların ne olduğunu okuyucuya önceden açıklar ve bu kavramları ayrıntılı bir şekilde çözümlemeye çalışır. Bu doğrultuda okuyucunun yapması gereken en önemli şey, Plantinga'nın da kitabın giriş kısmında ifade ettiğİ gibi 'argümanı takip etme kararlılığı'dır.

Elbette her tercüme de olduğı gibi elinizde tuttuğunuz bu eseri çevirirken de yer yer epey zorlandığımızı ifade etmemiz gerekir. Nitekim analitik felsefe veya analitik din felsefesinin ülkemizde görece yeni yeni tanınmaya başlanan bir yaklaşım olduğı göz önüne alındığında, analitik felsefe literatürünün henüz Türkçeye tam anlamıyla taşınmadığı görülecektir. Bunun doğruluğunu görebilmemiz için, Türkiye'deki üniversitelerde bulunan felsefe bölümlerinin lisans, yüksek lisans ve hatta doktora düzeyinde, analitik felsefeyle ilgili herhangi bir alandaki ders saati sayısına veya müfredatına bakmamız yeterli olacaktır. Burada kastettiğimiz şey, bir yaklaşımın diğİer yaklaşımdan daha iyi olduğunu ifade etmek değildir. Sadece yukarıda ifade ettiğimiz şeye yönelik olarak bir bakış açısı sunmaktır. Dolayısıyla henüz ülkemizde yeni yeni bilinmeye başlanan bir yaklaşıma ait önemli bir eseri çevirirken zorlanmamız gayet doğaldır.

Bu doğrultuda eserin hem felsefe camiasına hem de okuyucuya yeni ufuklar kazandıracağını düşünüyorum. Analitik din felsefesinin önemli metinlerinden biri olan bu eseri Türkçeye kazandırdığı için başta editörlük sürecindeki katkılarından ötürü Ebubekir Demir Bey olmak üzere FOL Kitap'a teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca Öncül Analitik Felsefe Dergisi'nden Taner Beyter ve Berat Mutluhan Seferoğlu'na bu alanın tanıtılması için sergiledikleri çabalardan ve bu eseri tercüme ederken sundukları katkılardan ötürü minnettar olduğumu ifade etmek istiyorum.

MUSA YANIK

2022

GİRİŞ

Bu kitap, din felsefesi veya dinin merkezî temaları üzerine felsefi düşünümü tartışır ve örneklendirir. Bu temalar üzerine felsefi düşünümün (tam anlamıyla sıkı düşünmekten pek farklı bir şey değildir) uzun bir geçmişi vardır. En azından, bazı Antik Yunanlıların din hakkında derinlemesine düşünceleri atalarından devraldıkları MÖ. 5. yüzyıla kadar uzanır. Hristiyanlık içerisinde ise bu tür felsefi düşüncüler, 1. ya da 2. yüzyılda, erken dönem kilise babaları ya da genellikle ‘Patristikler’ olarak adlandırılan dönemle başlar ve o zamandan bu yana devam eder.

Büyük dinlerin çoğunun kalbinde –örneğin Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam– Tanrı inancı yer alır. Elbette bu dinler –yani *teistik* dinler– Tanrı tasavvurları konusunda, kendi aralarında farklılık gösterir. Örneğin Hristiyan geleneği, Tanrı’nın sevgisini ve iyiliğini vurgularken; Müslümanlığa göre ise Tanrı, [sevgi yerine] biraz daha buyurucu bir karaktere sahiptir.¹ Ayrıca Hristiyan teologları arasında, Hristiyanlığın Tanrı inancından kurtuluşunu ilan eden ve onu ‘Varlığın kendisine’ ya da ‘Varlığın Zeminine’ ya da böyle bir şeye güvenerek değiştirmeyi iddia eden süpersofistike teologlar da vardır. Fakat çoğu için büyük dinlerin temelinde Tanrı inancının yer aldığı doğrudur.

¹ Plantinga’nın burada kullandığı *arbitrary* sözcüğü hem ‘keyfi’, ‘gelişigüzel’, hem de ‘buyrultusal’, ‘gaddar’ gibi anlamlara gelebilmektedir. İlk anlamda mesnetsiz bir söylem ileri sürülmüş olacaktır. Özellikle Kur’an’ın İncil’e nazaran, yoğun bir şekilde yaşamı şekillendiren buyruklar sunması ve yazarın sevgi ile farklılık oluşturacak şekildeki kullanımı nedeniyle ikinci anlam tercih edilmiştir. (Ed.)

Şimdi, Tanrı'ya iman etmek, Tanrı'nın var olduğuna ya da Tanrı diye bir şeyin var olduğuna inanmakla aynı şey değildir. Tanrı'nın var olduğuna inanmak, basitçe belirli türden bir önermeyi kabul etmektir; ezelden beri var olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, kusursuz adil olan, dünyayı yaratan ve yarattıklarını seven, kişisel bir varlığın olduğunu doğrulayan bir önerme. Ancak Tanrı'ya iman etmek, bütünüyle farklı bir konudur. Nitekim Havarilerin İman Duası şöyle başlar: "Göğün ve yerin Yaraticısı, Her Şeye Gücü Yeten Baba Tanrı'ya inanıyorum..." Bu sözleri tekrarlayan ve söylediklerini kast eden kişi, yalnızca belirli türden bir önermeyi doğru olarak kabul ettiğini açıklamaz, burada bundan çok daha fazlası söz konusudur. Tanrı'ya iman etmek, O'na *güvenmek*, O'nu kabul etmek, hayatını O'na adanmak demektir. [Çünkü] inançlı bir kişiye tüm dünya farklı görünür: Mavi gökyüzü, yemyeşil ormanlar, yüce dağlar, dalgalanan okyanus, arkadaşlar ve aile, sevginin birçok biçimi ve çeşitli tezahürleri; inanan kişi bunları, Tanrı'nın birer armağanı olarak görür. Bütün evren onun için kişisel bir rol oynar ve gerçekliğin özüne ilişkin en temel hakikat, bir *Kişi* hakkındaki hakikat olur. Dolayısıyla Tanrı'ya iman etmek, Tanrı'nın var olduğu önermesini kabul etmekten daha fazlasıdır. Ancak yine de mesele, en azından bu kadardır. Şükredilecek böyle bir varlığın olduğuna ve O'nun bir şekilde [örneğin] *dağlardan* sorumlu olduğuna iman etmeden, mantıklı bir şekilde Tanrı'ya inanıp, *dağlar* için O'na şükretmek mümkün değildir.² Ancak kişi, O'nun var olduğuna inanmadan da Tanrı'ya güvenemez ve O'na bağlanamaz: "Tanrı'ya yaklaşan, O'nun var olduğuna ve kendisini arayanları ödüllendireceğine iman etmelidir" (İbraniler, 11: 6).

² Plantinga kanaatimizce burada Matta 21:21'e atıf yapar: "İsa onlara şu karşılığı verdi: Size doğrusunu söyleyeyim, eğer imanınız olur da kuşku duymazsanız, yalnız incir ağacına olanı yapmakla kalmazsınız; şu dağa, 'Kalk, denize atıl' derseniz, dediğiniz olacaktır." (Çev.)

Din felsefesinin önemli bir yönü, bu son inanç durumuyla; yani teistlerin ibadet edip güvendiklerini iddia ettikleri türden bir Tanrı'nın gerçekten var olduğu inancıyla ilgilidir. Ancak bu inanç evrensel olarak kabul görmemiştir. Birçoğu bunu reddetmiş, bazıları ise açıkça yanlış olduğunu ve kabul etmenin mantıksız olacağını savunmuştur. Bazı teologlar ve teist filozoflar ise cevap olarak Tanrı'nın varlığına dair başarılı argümanlar veya *kanıtlar* sunmaya çalışmıştır. Bu girişime *doğal teoloji* denir. Doğal teolog, tipik olarak, insanları Tanrı'nın varlığına ikna etmek için argümanlarını sunmaz. Aslında böyle bir argümanı ikna edici buldukları için, teistik inancı kabul edenlerin çok azı bunu yapar. Bunun yerine doğal teolojinin tipik işlevi, dinî inancın rasyonel olarak kabul edilebilir olduğunu göstermek olmuştur. Elbette diğer felsefeciler ise, teistik inançların *yanlışlığını* gösteren argümanlar sunar ve inancın açıkça irrasyonel veya mantıksız olduğu sonucuna varırlar. Bu girişimi *doğal ateoloji* olarak adlandırabiliriz.

O hâlde din felsefesinin bir alanı, teistik inancın rasyonel olarak kabul edilebilirliğini sorgulamaya çalışır. Burada doğal teoloji ve doğal ateolojinin argümanlarını incelemeye çalışacağız. Bu argümanlardan herhangi birinin başarılı olup olmadığını ve sonuca dair bir kanıt sağlayıp sağlamadığını soruşturacağız. Elbette bu konu, din felsefesindeki tek konu değildir, ancak önemli bir konudur ve bu kitabın üzerinde yoğunlaşacağı konu da bu olacaktır.

Ayrıca bu konu –teistik inancın rasyonelliği– felsefe veya filozoflarla sınırlı değildir. Örneğin edebiyat içerisinde Milton'ın *Kayıp Cennet*'inde, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inde ve Thomas Hardy'nin bazı romanlarında önemli bir rol oynar. Aynı tema, Gerard Manley Hopkins, T. S. Eliot, Peter De Vries ve belki de John Updike gibi, birçok yeni yazarın eserlerinde bulunabilir. Sözgelimi bu temaya, edebî yaklaşım tarzına karşıt olarak felsefi olanın açık ve

kullanışlı bir tanımını vermek imkânsız değilse de zor olabilir. Ayrıca bu gereksizdir de. Felsefi yaklaşım hakkında fikir edinmenin çok daha iyi bir yolu, bazı temsilî örnekleri incelemektir. Bu kitap buna bir örnektir. Doğal teoloji ve doğal ateoloji konularını tartışırken hassas bir tarafsızlık tavrını benimsemeyeceğim, bunun yerine bazı ana noktalar hakkında ayrıntılı olarak yorum yapacağım ve bana meselenin hakikati gibi görünen şeyleri sıralamaya çalışacağım. Fakat her önemli argüman veya tartıştığım konularla bağlantılı olarak ortaya çıkan şeyler hakkında bir şeyler söylemeye de çalışmayacağım. Bunu yapmak, herhangi bir şey hakkında çok az şey söylemek olur. Bunun yerine yorumlarımı geleneksel argümanlardan sadece ikisi üzerinde yoğunlaştıracam: Doğal teolojinin bir örneği olarak ontolojik argüman ve doğal ateolojinin en önemli temsilcisi olarak görülen kötülük problemi (Geri kalan bazı konular ve argümanlar hakkında söyleyeceklerim, *God and Other Minds* [Tanrı ve Diğer Zihinler] (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967) kitabımda bulunabilir). Felsefi mantıkta son zamanlarda edinilen görüşlerin (özellikle de mümkün dünyalar fikrine odaklananların), bu klasik konuları gerçekten aydınlattığına inanıyorum. Bu nedenle bu kitabın kısmen yenilikçi bir özelliği, söz konusu görüşlerin bu konulara nasıl ışık tuttuğunu gösterme girişimidir. Bu kitapta geliştirilen malzemenin çoğu, daha titiz ve eksiksiz bir biçimde *The Nature of Necessity* [Zorunluluğun Doğası] (Oxford: The Clarendon Press, 1974) kitabımda bulunabilir.

Söyleyeceklerimi, felsefi olarak doğru ve sorumluluk bilinciyle ortaya koymaya ama özellikle konunun izin verdiği kadar açık ve yalın bir şekilde ifade etmeye çalıştım. Bu harika konular, yalnızca deneyimli filozoflar ve teologlar için değil birçok kişi için ilgi ve endişe kaynağıdır. Bu nedenle bu kitabın felsefeye yeni başlayanlar ve genel okuyucu için yararlı olacağını umuyorum. Bunun için gerekli olan tek şey, argümanı takip etme kararlılığı ve onun çeşitli basamaklarını derinlemesine düşünme isteğidir.

BİRİNCİ KISIM DOĞAL ATEOLOJİ

BİRİNCİ BÖLÜM KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Doğal ateoloji olarak ifade ettiğim şeyle başlayalım: yani Tanrı'nın var olmadığını veya her hâlükârda O'nun var olduğuna inanmanın mantıksız veya irrasyonel olduğunu kanıtlama girişimi ile. Doğal ateolojinin belki de en yaygın olarak kabul gören ve etkileyici kısmı, kötülük problemi denilen şeyle ilgilidir. Birçok filozof, kötülüğün varlığının teist için bir zorluk oluşturduğuna ve (ya da bunca kötülük türü ve miktarıyla) Tanrı'ya olan inancı mantıksız ya da irrasyonel kıldığına inanır.

Dünya, gerçekten de pek çok kötülüğü içerisinde barındırır. David Hume tarafından listelendiği şekliyle bazıları:

Ancak Demea, hayvanlardan, insanlardan, bize saldıran tüm unsurlardan gelen bu dış hakaretlerin korkunç bir sızıntı listesi oluşturduğunu söylese de bunlar kendi içimizde ortaya çıkanlarla, zihnimizin ve bedenimizin rahatsız edici durumlarından başka bir şey değildir. Hastalıkların sürekli sancısı altında kaç kişi yatıyor? Büyük şairin acıklı sayıklamasını işitin:

*Karın taşları, iç yaraları, bağırsak sancıları,
İfritçe çılgınlık, sıkıcı hüznün,
Ay-çarpması, insanı bitik düşüren güçsüzleşme,
Gitgide marazlanan ve çoklarını götüren salgınlar,
Şiddetli çirpınmalar, derin iniltiler: Umutsuzluk
Bırakmaz yakalarını hastaların, koşusu döşekten döşeğe.*

*Ve üstlerinde muzaffer Ölüm,
Sallıyor, mızrağını ama erteliyor saplamasını;
Beklenen başlıca iyilik ve son umut diye
çağrılmasına karşın, yeminlerle çoğu kez.*

Demea, zihnin karışıklıkları diye sözüne devam etti, daha gizli olmakla birlikte, onların da insanı küskünleştirmek ve içini karartmak bakımından bunlardan geri kalır yanı yoktur. Pişmanlık, utanç, keder, hiddet, hayal kırıklığı, endişe, korku, melal, umutsuzluk: Kim bu işkencecilerin hain saldırılarına uğramadan yaşamını geçirmiş? Bunlardan daha iyi duyguları kaç kişi birazcık olsun hissetmiştir? Herkesin öylesine nefret ettiği durmadan çalışmak ve yoksulluk çekmek, büyük çoğunluğun kesin yazgısıdır; rahatlık ve zenginlik içinde yaşayan ayrıcalıklı o birkaç kişi de hiçbir zaman tam doyuma ya da gerçek mutluluğa erişemezler. Yaşamın bütün iyilikleri bir araya gelseler çok mutlu bir insan meydana getiremezler: Ama bütün kötülüklerin bir araya gelmesi, gerçekten bir zavallı ortaya çıkarır ve nerede var, bunlardan hangi biri (teker teker her birinden kim kurtulmuş olabilir ki), hatta daha doğrusu, iyiliklerden bir tekinin yokluğu (hepsi kimde bulunabilir ki) yaşamı yaşanmaya değer olmaktan çıkarmaya yeter.¹

Deprem, tsunamiler ve öldürücü hastalıklar gibi ‘doğal’ kötülüklerin yanı sıra, insanın aptallığından, kibrinden ve zalimliğinden kaynaklanan kötülükler de vardır. Bunlardan bazıları, Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler*’inde iç karartıcı bir şekilde ayrıntılı olarak anlatılır:

¹ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Nelson Pike, (New York: Bobbs-Merrill Co, 1970), Bölüm: X, s. 84-85. Bahsedilen ‘büyük şair’ John Milton’dur ve alıntı *Paradise Lost* kitabındandır. Bkz. XI. [Türkçesi: David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Imge Kitabevi, 1995, s. 205-206; John Milton, *Kayıp Cennet*, çev. Enver Günsel, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020, kitap XI, s. 204.]

İvan kardeşini dinlemiyormuş gibi konuşmaya devam etti: “Yeri gelmişken, geçenlerde Moskova’da bir Bulgar, Bulgaristan’da, onların oralarda Türklerle Çerkezlerin, Slavların genel ayaklanmasından korkarak her tarafta cinayetler işlediklerini, yakıp yıktıklarını, insanları kılıçtan geçirdiklerini, kadınların ve çocukların ırzına geçtiklerini, tutukluları kulaklarından duvara çivilediklerini ve sabaha kadar öylece bıraktıklarını, sabahleyin de astıklarını falan anlatıyordu. Daha akla hayale gelmedik neler neler. Aslında zaman zaman insanın acımasızlığı vahşi sözcüğüyle ifade edilir, ama bu, vahşi hayvanlara yapılan korkunç bir haksızlık ve hakarettir: Vahşi hayvan hiçbir zaman ustalık ve zevk almak bakımından bir insan kadar acımasız olamaz. Bir kaplan sadece parçalar, kemirir ve sadece bunu yapabilir. Yapabilse bile bütün gece insanları kulaklarından çivilemek aklına gelmez. Bununla birlikte bu Türkler, çocuklara büyük bir zevk alarak işkence etmişler, onları annelerinin karnından hançerle çıkarıp almaktan emzikteki bebekleri havaya fırlatıp annelerinin gözü önünde süngüleriyle yakalamaya kadar pek çok şey yapmışlar. Asıl zevki annelerin gözlerine bakarak almışlar. İşte benim çok ilgimi çeken bir tablo, hayalinde canlandır: Tir tir titreyen bir annenin kucagında bir bebek. Çevresini sarmış Türkler, neşeli bir oyun başlatıyorlar. Bebeği okşuyorlar, onu güldürmek için gülüyorlar ve bebeği güldürmeyi başarıyorlar. Bu anda Türk, bebeğin yüzüne nişan alarak tabancasını doğrultuyor. Çocuk sevinçle gülüyor, tabancayı yakalamak için minicik ellerini uzatıyor ve birden bu artist tetiği çekiyor ve bebeğin beynini dağıtıyor... Sanatsal, değil mi? Bu arada, derler ki Türkler tatlıya bayılmış.²

² Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett (New York: Random House, 1933), s. 245-246. [Türkçesi: Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007, s. 316-317.]

Bir de savaşın getirdiği ıstıraplar ve acımasızlıklar vardır. Savaşın belki de en kötü özelliklerinden birisi, savaşa katılanları gaddarlaştırmasıdır. 1969 yılında Amerika'nın silahsız sivillere yönelik My Lai'deki katliamında yer almakla suçlanan Teğmen William Calley'nin yargılanması hakkında genç bir asker şu yorumu yapar: “Bizi buraya *dinkleri*³ öldürmek için gönderdiler. Bizim işimiz *dinkleri* öldürmek. Bunun için Calley’i nasıl cezalandırabilirler?” Bu şekilde konuşan birisi, gerçekten gaddarlaştırmıştır. Sokrates, bir keresinde, haksızlığa uğratmaktansa haksızlığa uğramanın daha iyi olacağını, yani fail olmaktansa kurban olmanın evla olduğunu ifade etmiştir. Belki de haklıdır, belki de bu yorumun gösterdiği kadar ahlaki olarak katı ve duyarsız olan birisi, hayatın kendisinden daha değerli olan bir şeyi kaybetmiştir.

1. Soru: Tanrı Kötülüğe Neden İzin Verir?

Dünya belli ki çok fazla kötülüğü içerisinde barındırır. Şimdi, ateolojik tartışma genellikle bir soru ile başlar. Tanrı, Hristiyan teistlerin iddia ettiği kadar iyilikseverse, bu kadar kötülük karşısında bizim kadar dehşete düşmüş olmalıdır. Ama eğer O, iddia ettikleri kadar güçlüyse, o hâlde muhtemelen bu konuda bir şeyler yapacak konumda da olmalıdır. Peki, Tanrı neden bunlara izin veriyor? Neden bu kötülüklerin meydana gelmemesi için bazı şeyleri değiştirmiyor? Bu, O'nun kadar güçlü biri için epey kolay olmalıdır. Hume'un dediği gibi:

Kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O hâlde iktidarsızdır. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O hâlde kötü

³ Vietnamlılar için kullanılan aşağılayıcı bir ifade. (Ed.)

niyetlidir. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O hâlde kötülük nereden geliyor?

Ve:

Dünyada neden sefalet var? Belli ki kesinlikle şans eseri değil. Öyleyse bir nedenden, Tanrısal Varlığın niyetinden ötürü mü? Ama O, tamamen iyilikseverdir. O'nun Niyeti-ne aykırı olarak mı var? Oysa O, her şeye gücü yetendir. Böylesine kısa, böylesine açık, böylesine kesin olan bu akıl yürütmenin sağlamlığını hiçbir şey sarsamaz...⁴

Dolayısıyla Hume şu soruda ısrar eder: Tanrı, mükemmel bir şekilde iyiliksever ve aynı zamanda her şeye gücü yeten veya her şeye kadir ise, dünyada neden kötülükler vardır? O, neden buna izin veriyor?

Yanıtlardan biri, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin veya kötülüğü içeren bir dünya yaratmasının sebebini belirtmek olacaktır. (Belki de kötülük, bir şekilde iyiliğin varlığı için gereklidir.) Hume'un sorusuna verilen böyle bir yanıtı bazen *teodise* denir. Bir teist, "Kötülük nereden geliyor?" veya "Tanrı kötülüğe neden izin veriyor?" sorusuna cevap verdiğinde, bir teodise sunuyor demektir. Nitekim elbette bir teist, Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiği sorusu için bir teodiseye veya bir yanıtı sahip olmak isteyebileceği gibi, Tanrı'nın neden genel olarak kötülüğe ya da belirli türden bir kötülüğe izin verdiğini bilmeyi çok isteyebilir; kendisine yakın birisinin ölümü ya da acısına veya belki de kendi acısına. Önerilen teodiselerin çok tatmin edici olmadığını ya da teistin Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğini bilmediğini kabul ettiğini varsayalım. Bundan ne çıkar? Çok az bir ilgi. Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için iyi bir nedeni varsa,

⁴ Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Bölüm: X, s. 88-91. [Türkçesi: David Hume, *Dim Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Imge Kitabevi, 1995, s. 209-212.]

bunu ilk öğrenenin teist olacağını neden varsayalım ki? Belki de Tanrı'nın iyi bir nedeni vardır. Ancak bu neden, bizim anlayamayacağımızdan daha karmaşıktır. Ya da belki de başka bir nedenle Tanrı bunu bize açıklamamıştır. Teistin, Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiğini bilmemesi, belki de teist için ilginç bir olgudur. Ancak tek başına Tanrı'ya olan inancın rasyonelliği hakkında bize çok az veya hiçbir şey göstermemektedir. Bu sebeple ateolojik argümanın başarıya ulaşabilmesi için, çok daha fazlasına ihtiyacı vardır.

Belki bunu şöyle anlayabiliriz: Teist, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi için bir nedeninin olduğuna inanır ancak bu nedeni bilemeyeceğimizi söyler. Ama bu neden, niçin onun inancının yanlış veya irrasyonel olduğu anlamına gelsin ki? Bir benzetme yapalım. Paul'un çimleri biçmeye karar vermesi ile bunu yaparken yer alan karmaşık bedensel hareketler grubu arasında bir tür bağlantı olduğuna inanıyorum. Ama tam olarak *nasıl* bir bağlantı? Onun kararı, bu bedensel hareketlere mi *neden* olur? Öyleyse nasıl? Verdiği karar, çimlere ayak basmadan çok önce gerçekleşebilir. Karar ile bu hareketlerin ilki arasında uzanan bir ara nedensel zincir var mıdır? Eğer varsa, bu zinciri ne tür olaylar oluşturur ve bu karar diyelim ki ilk olayla nasıl ilişkilidir? İlk etkinliği var mıdır? Burada çimleri biçmekle ilgili bir dizi bedensel hareket olduğundan, onun kararı bu hareketlerin her biriyle aynı şekilde ilişkili midir? Çimleri biçmekle ilgili bir dizi bedensel hareket olduğu için, onun ilk olayla ilgili kararı, bu hareketlerin her biriyle aynı şekilde bağlantılı mıdır? Çimleri biçmeye karar vermesiyle (ki bu karar hiç de bedensel bir hareket gibi görünmüyor) gerçekten bunu yapması arasındaki ilişki tam olarak nedir? Sanırım, bu soruların cevabını hiç kimse bilmiyor. Şimdi, buradan hareketle verilecek bir kararla, hareketler dizisinin bir ilgisi olduğuna inanmanın yanlış veya irrasyonel olduğu sonucu mu çıkar? Elbette hayır. Benzer şekilde teistin Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğini bilmemesi de tek başına Tanrı'nın gerçekten bir nedeninin olabi-

leceğini düşünmesinin irrasyonel olduğunu göstermemektedir. Bu nedenle ateolog, kendi durumunu anlayabilmek için, teistin cevabını bilmediği can sıkıcı sorular sormakla yetinemez; daha fazlasını yapmalıdır; örneğin Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi için bir nedeninin olmasının *imkânsız* veya her nasılsa olası olmadığını göstermeye çalışabilir. Pek çok teist filozofun (örneğin J. S. Mill, F. H. Bradley, Fransız Ansiklopedistlerinden bazıları vd.) yaptığı gibi, Tanrı'nın bir taraftan mükemmel derecede iyi, her şeye gücü yeten (kadir-i mutlak) ve her şeyi bilen (âlim-i mutlak) olduğunu ve diğer taraftan ise kötülüklerin var olduğunu gösterebilir.

2. Teist, Kendi Kendisiyle mi Çelişir?

John Mackie, "Evil and Omnipotence" [Kötülük ve Kadir-i Mutlak] başlıklı geniş çapta tartışılan bir parçada bu iddiayı tekrar gündeme getirir:

Bununla birlikte geleneksel kötülük problemi yoluyla daha çarpıcı bir eleştirinin yapılabileceğini düşünüyorum. Burada dinî inançların rasyonel destekten yoksun olduğunu değil, aksine onların pozitif olarak irrasyonel ve temel teolojik doktrinin çeşitli bölümlerinin birbiriyle tutarsız olduğu gösterilebilir...⁵

Mackie haklı mıdır? Teist, kendi kendisiyle mi çelişir? Önce bir soru sormalıyız: Burada tam olarak iddia edilen nedir? Teistik inanç, elbette bir tutarsızlık veya çelişki içerebilir. Fakat tutarsızlık veya çelişki tam olarak ne anlama gelmektedir? Bunun birkaç çeşidi vardır. *Açık* bir çelişki, belirli türden bir önermedir; bir bağlacı diğerinin yanlışlaması veya olumsuzlaması olan birleşik bir önerme. Örneğin:

⁵ John Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Philosophy of Religion*, Basil Mitchell, (ed.), (London. Oxford University Press, 1971), s. 92.

Paul iyi bir tenisçidir ve Paul'un iyi bir tenisçi olduğu yanlıştır.

(İnsanlar nadiren açık çelişkiler ileri sürerler). Mackie, teisti böyle bir çelişkiyi kabul etmekle mi itham ediyor? Muhtemelen hayır. Şunu iddia ediyor:

En basit hâliyle problem şudur: Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı tamamen iyidir, ancak yine de kötülük vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki var gibi görünür. Nitekim bunlardan herhangi ikisi doğru olsaydı, üçüncüsü yanlış olurdu. Ama aynı zamanda üçü de çoğu teolojik konunun temel parçalarıdır. Öyle görünüyor ki teolog buna uymak zorundadır, ancak her üçüne de tutarlı bir şekilde bağlı kalması doğru değildir.⁶

O hâlde Mackie'ye göre bir grup teistin savunduğu üçlü önermeden oluşan [aşağıda sunacağımız] bu küme tutarsızdır. Elbette bu kümenin elamanları şunlardır:

(1) Tanrı her şeye gücü yetendir.

(2) Tanrı tamamen iyidir.

ve

(3) Kötülük vardır.

Bu kümeye A kümesi diyelim. Buradaki iddia, A'nın tutarsız bir küme olduğuna ilişkindir. Fakat bir kümenin tutarsız veya çelişkili olması ne anlama gelir? Açık çelişki tanımımızı takiben, elemanlarından biri, başka bir elemanın yanlışlaması veya değillemesi ise, bir dizi önermenin açıkça çelişkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak elbette tartıştığımız

⁶ Mackie, age, s. 92-93.

kümenin açıkça çelişkili olmadığı açıktır; (1), (2) ve (3)'ün değillemesi sırasıyla şunlar olacaktır:

(1') Tanrı her şeye gücü yeten değildir (ya da Tanrı'nın her şeye gücünün yetebilmesi yanlıştır)

(2') Tanrı tamamen iyi değildir

ve

(3') Kötülük yoktur

Bunlardan hiçbiri A kümesinde yer almaz.

Elbette birçok küme, önemli bir şekilde çelişkilidir, ancak *açıkça* çelişkili değildir. Örneğin B kümesi şu şekildedir:

(4) Bütün insanlar ölümlü ise Sokrates ölümlüdür

(5) Bütün insanlar ölümlüdür

(6) Sokrates ölümlü değildir.

Bu küme açıkça çelişkili olmasa da yine de adı geçen terimin dikkate değer bir yönü kesinlikle onun için de geçerlidir. Burada önemli olan, yalnızca sıradan mantığın kurallarını (konuyla ilgili herhangi bir giriş metninde bulunan önermeler mantığı ve niceleme teorisi ilkelerini) kullanarak, kümeden açık bir çelişki çıkarabilmemizdir. Ya da başka bir deyişle kümeden bir önerme çıkarabilmemiz için, mantık ilkelerini kullanabilir ve bu önerme kümeye eklendiğinde, açıkça çelişkili olan yeni bir küme elde edebiliriz. Nitekim *modus ponens* kullanarak (p ise q ; p , o hâlde q) şu sonuca ulaşabiliriz:

(7) Sokrates ölümlüdür.

(4) ve (5)'ten itibaren. B'ye (7)'nin eklenmesinin sonucu: {(4), (5), (6), (7)} kümesidir. Elbette bu küme, (6)'ıncı önerme (7)'inciye yanlışladığı için açıkça çelişkilidir. Bu özelliği B kümesiyle paylaşan herhangi bir kümenin, *biçimsel* olarak çelişkili olduğunu da söyleyebiliriz. Dolayısıyla elemanları tarafından mantık ilkeleri yoluyla açık bir çelişki çıkarılabilen küme, biçimsel olarak çelişkili bir kümedir. Mackie, A kümesinin biçimsel olarak çelişkili olduğunu mu iddia eder?

Eğer öyleyse yanılıyor olmalıdır. Çünkü hiçbir mantık ilkesi, A'daki önermelerden birinin yanlışlandığını, diğer elemanlarından çıkarmamıza izin vermez. A kümesi de biçimsel olarak çelişkili değildir.

Fakat bir dizi önermenin çelişkili veya tutarsız olabileceği başka bir yol daha vardır. Elemanları şunlar olan bir C kümesini düşünelim:

(8) George, Paul'den daha yaşlıdır.

(9) Paul, Nick'ten daha yaşlıdır.

ve

(10) George, Nick'ten daha yaşlı değildir.

Bu küme ne açıkça ne de biçimsel olarak çelişkili değildir. Çünkü sadece mantık ilkelerini kullanarak, bu önermelerden herhangi birinin reddedildiğini, diğerlerinden çıkaramayız. Ancak yine de tutarsız veya çelişkili olduğu konusunda bir anlamı vardır. Nitekim açıkça üç elemanın hepsinin doğru olması *mümkün değildir*. Şu, *zorunlu olarak doğrudur*:

(11) George, Paul'den daha yaşlıysa ve Paul, Nick'ten daha yaşlıysa, o hâlde George, Nick'ten daha yaşlıdır.

Ve eğer (11)'i C kümesine eklersek, ilke olarak çelişkili bir küme elde ederiz. Çünkü (8), (9) ve (11), olağan mantık ilkelerine göre (10)'un değilini verir.

(11)'in *zorunlu olarak doğru* olduğunu ifade ettim, ancak bu ne anlama gelir? Elbette bir önermenin yanlış olması imkânsızsa veya değillemesi muhtemelen doğru değilse, zorunlu olarak doğru olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu, zorunluluğu, olasılık terimleriyle ifade etmek demektir. Bununla birlikte zorunluluğun ne olduğunu bilmeyen birinin, olasılık konusunda eşit derecede kayba uğraması olasıdır ve bu açıdan açıklamanın çok başarılı olması da olasılık dâhilinde değildir. Belki de açıklama yoluyla yapabileceğimiz tek şey, bazı örnekler vermek ve en iyisini beklemektir. Her şeyden önce birçok önerme, yalnızca mantık ilkeleriyle kurulabilir. Örneğin:

(12) Bütün insanlar ölümlüyse ve Sokrates bir insansa, o hâlde Sokrates ölümlüdür.

Bu tür önermeler, mantığın doğrularıdır ve hepsi bahsi geçen soru bağlamında zorunludur. Benzer şekilde aritmetik ve matematiğin doğruları da genellikle zorunlu olarak doğrudur. Öte yandan ne mantığın doğruları ne de matematiğin doğruları olan ama yine de zorunlu olarak doğru olan bir dizi önerme de vardır. Benzer şekilde (11) gibi şunlar da buna birer örnek olabilir:

(13) Hiç kimse kendisinden daha uzun değildir.

(14) Kırmızı bir renktir.

(15) Hiçbir sayı kişi değildir.

(16) Hiçbir asal sayı başbakan değildir.

ve

(17) Bekârlar evli olmayanlardır.

Burada önemli türden bir zorunluluğumuz vardır; buna, ‘geniş anlamda mantıksal zorunluluk’ diyelim. Ayrıca bir tür bağlantılı *olasılık* daha vardır: Bir *p* önermesi (geniş anlamda mantığa göre), yalnızca onun değillemesinin ya da yanlışlanmasının zorunlu olarak doğru olmaması durumunda (aynı geniş mantıksal anlamda) olasılıkla doğrudur. Bu anlamda zorunluluk ve olasılığı, *nedensel* ya da *doğal zorunluluk* veya olasılık diyebileceğimiz bir diğerinden ayırt etmemiz gerekir. Şunu göz önüne alalım:

(18) Henry Kissinger, Atlantik’i yüzerek geçti.

Bu önermenin mantıksız bir tarafı olmasına rağmen, geniş mantıksal anlamda zorunlu olarak yanlış değildir (ve bu önermenin değilmesi, bu anlamda zorunlu olarak doğru değildir). Ancak bunun imkânsız olduğu konusunda iyi bir fikir vardır: *Nedensel* veya doğal olarak *imkânsızdır*. Çünkü yunusların aksine insanlar, bunu başarabilmek için gereken fiziksel donanıma sahip değildir. Dahası Süpermen’den farklı olarak bizler, yüksek binalardan tek sıçrayışla atlamak veya (bir tür yardımcı güç olmadan) hızlı bir mermiden daha hızlı seyahat etmekten aciziz. Yani bu şeyler bizim için *imkânsızdır*; ama geniş anlamda dahi *mantıksal olarak* imkânsız değildir.

Burada birkaç zorunluluk ve olasılık anlamı mevcuttur. Fakat geniş anlamda mantıksal olarak olası olup olmadıklarını söylemenin zor olduğu bir dizi önerme daha vardır ve bunların bazıları felsefi tartışmaların konusudur. Örneğin bir insanın tüm varlığı boyunca asla bilinçli olmaması olası mıdır? Bir kişinin (insanın) *bedensiz* olarak var olabilmesi olası mıdır dâhilinde midir? Eğer bu olasıysa, *bütün hayatı*

boyunca hiçbir zaman bedeni olmayan bir kişi var olabilir mi? Gözümüz olmadan görmemiz mümkün müdür? Bunlar, olasılıkları hakkında mantıksal olarak geniş manada ihtilafa ve anlaşmazlığa sahip olan önermelerdir.

Şimdi, C kümesine tekrar geri dönelim (s. 28). Bu kümenin karakteristikliği, elemanlarının birleşiminin ((8), (9) ve (10)'uncu önermelerin arasına 've' koymanın sonucuyla ifade edilen önermenin) zorunlu olarak yanlış olmasıdır. Ya da şöyle ifade edebiliriz: C kümesini karakterize eden şey, zorunlu olarak doğru bir önermeyi ekleyerek, (11) gibi biçimsel olarak çelişkili bir küme elde edebilmemizdir. Bir kümenin bu açıdan C'ye benzemesi durumunda, *örtük olarak çelişkili* olduğunu söylediğimizi varsayalım. Bu durumda S'ye p eklemenin sonucu: Biçimsel olarak çelişkili bir küme elde edecek şekilde, zorunlu olarak bir p önermesinin olduğu S önermeleri kümesinin, *örtük olarak çelişkili* olacaktır. Bunu ifade edebilmenin bir başka yolu: S, yalnızca sıradan mantığın ilkelerini kullanarak, S'nin elemanlarıyla birlikte p 'den açık bir çelişki çıkacak şekilde, zorunlu olarak doğru olan bir p önermesi varsa S, *örtük olarak çelişkilidir*. Bu sebeple Mackie, A kümesinin çelişkili olduğunu söylediğinde, bu anlamda *örtük olarak çelişkili* olduğunu söylediğini kabul edebiliriz. Kendisinin de belirttiği gibi:

Ancak çelişki hemen ortaya çıkmaz, çünkü bunu gösterebilmek için bazı ek öncüllere veya belki de 'iyi', 'kötü' ve 'her şeye gücü yetme' terimlerini birbirine bağlayan, bazı yarı mantıksal kurallara ihtiyacımız vardır. Bu ek ilkeler, iyyinin kötülüğe karşı olduğu, iyi bir şeyin her zaman kötülüğü elinden geldiğince ortadan kaldıracığı ve her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceklerinin hiçbir sınırı olmadığı şeklindedir. Bunlardan her şeye gücü yeten ve iyi bir varlığın kötülüğü tamamen ortadan kaldırdığı ve bu durumda her

şeye gücü yeten, iyi bir varlığın var olduğu ve kötülüğün var olduğu önermelerinin bağdaşmadığı sonucu çıkar.⁷

Burada Mackie, ‘ek öncüllere’ atıfta bulunarak, bunların ‘ek ilkeler’ ve ‘yarı-mantıksal kurallar’ olduğunu ifade eder ve onlar için nasıl bir çelişkiye ihtiyacımız olduğunu ayrıca belirtir. Sanırım onun burada demek istediği şey, biçimsel olarak çelişkili bir küme elde edebilmemiz için, A kümesine biraz daha önerme eklememiz gerektiği ve eğer A kümesinin örtük olarak çelişkili olduğunu göstermeyi amaçlıyorsak, bu önermelerin zorunlu doğrular olması gerektiği şeklindedir; yani Mackie’nin dediği gibi, ‘yarı-mantıksal kurallar’. Önerdiği iki ek ilke şunlardır:

(19) İyi bir varlık, elinden geldiğince her zaman kötülüğü ortadan kaldırır.

ve

(20) Her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceklerinin bir sınırı yoktur.

Pek tabii ki Mackie, A kümesinin örtük olarak çelişkili olduğunu göstermek istiyorsa, o hâlde (19) ve (20)’nin yalnızca *doğru* olduğunu değil, *zorunlu olarak doğru* olduğunu da kabul etmelidir.

Fakat [bu önermeler] böyle midir? İlk olarak (20) hakkında ne söyleyebiliriz? O, büyük ihtimalle *her şeye gücü yetendir* ya da *kadir-i mutlak*tır. Fakat böyle bir varlığın gücünün hiçbir sınırı yok mudur? Örneğin kare daireler veya evli bekârlar yaratabilir mi? Tanrı’nın her şeye gücü yeten olduğunu savunan çoğu teolog ve teist filozof, O’nun yuvarlak kareler yaratabileceğini ya da [bu gibi şeylerin] hem var

⁷ John Mackie, age., s. 93.

hem de var olmadığını ortaya koyabileceğini kabul etmez. Bu teologlar ve filozoflar, her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceklerinin mantıksal olarak sınırlarının bulunmadığını kabul etmekle beraber, ayrıca her şeye gücü yeten bir varlığın bile *mantıksal olarak imkânsız* olan durumları meydana getiremeyeceğini veya zorunlu olarak yanlış olan önermelerin doğru olmasına neden olamayacağını da kabul ederler. Nitekim bazı teistler (belki Martin Luther ve Descartes) Tanrı'nın gücünün, mantık yasaları olsa bile, sınırsız olduğunu düşünmüşlerdir. Bu durumda bahsi geçen teistler, A kümesinin çelişkili olabileceğini iddia edebilecekleri gibi, muhtemelen (3)'e de inanabileceklerinden (1), (2) ve (3)'ün de anlamsız bir şekilde çelişkili olduğu iddiasından da rahatsızlık duymayacaklardır; çünkü öne sürdükleri gibi Tanrı, mantıksal olarak imkânsız olanı yapabilir. Bu sebeple bu küme çelişkili olsa bile, A kümesinin elemanlarının tümünün doğru olmasını sağlayabilir (Bu öneriye çok yoğun bir şekilde odaklanmak, muhtemelen başınızı döndürebilir). Bu durumda Tanrı'nın gücünün hiçbir şekilde mantık yasalarıyla bile sınırlı olmadığını düşünen teist, Mackie'nin argümanından etkilenmeyecek ve A'nın içerdiği iddia edilen çelişki kümesinde herhangi bir güçlük bulmayacaktır. Fakat bu görüş pek popüler değildir ve bunun iyi bir nedeni vardır: oldukça tutarsızdır. Bir teistin tipik olarak Tanrı'nın her şeye gücü yeten olduğunu söylediğinde kastettiği şey, Tanrı'nın gücünün sınırları *olmadığı* değildir, en fazla O'nun yapabileceklerinin mantıksal olmayan sınırları *olmadığıdır*. Bu nitelime göz önüne alındığında (20)'nin zorunlu olarak doğru olduğunu varsaymak, belki de başlangıçta makul olabilir.

Peki ya her iyi varlığın her kötü durumu ortadan kaldırabileceği önermesi olan (19) hakkında ne söyleyebiliriz? Bu zorunlu olarak doğru mudur veya hiç doğruluk payı yok mudur? Öncelikle arkadaşınız Paul'un bir kış gününde akılsızca bir araba yolculuğuna çıktığını ve ıssız bir yolda benzininin bittiğini varsayalım. Bu arada sıcaklık -10° de-

receye düşüyor ve berbat bir soğuk rüzgâr da çıkıyor. Evde (Paul'den yirmi beş mil uzakta) rahatça oturuyor ve gürleyen bir alev içerisinde kestane pişiriyorsunuz. Arabanız garajda ve bagajında da her zaman acil durumlar için sakladığınız beş galonluk benzin bidonu var. Paul'ün problemi ve içerisinde bulunduğu tehlike, kesinlikle bir kötülüktür, hatta ortadan kaldırılabileceğiniz bir kötülüktür. [Ama] siz bunu yapmadınız. Fakat muhtemelen bu şekilde 'iyi bir varlık' olma iddianızı kaybetmezsiniz (Sadece Paul'ün durumunu bilmiyordunuz). Bu durumda (19)'un zorunlu olmadığı ortaya çıkar. Çünkü bu önerme, her iyi varlığın belirli bir özelliği olduğunu söyler; elinden gelen her kötülüğü ortadan kaldırma özelliği. Ancak belirttiğim durum mümkünse (iyi bir kişinin bilgisi olmadan belirli türden kötülüğü ortadan kaldıramaması), o hâlde (19) zorunlu olarak doğru değildir.

Fakat belki de Mackie, eğer Paul'ün durumunu *bilmiyorsanız*, o zaman aslında söz konusu zamanda, söz konusu kötülüğü ortadan *kaldıramayacağınızı* makul bir şekilde yine de iddia edebilir ve haklı çıkabilir. Her halükârda bahsettiğim durum türünü dikkate almak için (19) revize edilebilir:

(19a) Her iyi varlık, *bildiği* ve ortadan kaldırılabileceği her kötülüğü her zaman ortadan kaldırabilir.

Farkına varacağınız gibi {(1), (2), (3), (20), (19a)}, biçimsel olarak çelişkili bir küme değildir; biçimsel bir çelişki elde edebilmek için, buradaki ilişki durumuna; Tanrı'nın her kötülüğü *bildiğini* belirten bir önerme eklememiz gerekir. Nitekim çoğu teist, Tanrı'nın her şeyi bilen veya âlim-i mutlak olduğuna inanır ve öyleyse bu yeni küme (A kümesine Tanrı'nın her şeyi bilen olduğu önermesini eklediğimizde ortaya çıkan küme), örtük olarak çelişkili olursa, o hâlde Mackie bundan memnun ve teist ise şaşırmış olmalıdır. (Ve bundan böyle A kümesi, Tanrı'nın her şeyi bilen olduğu önermesiyle birlikte eski A kümesi olacaktır.)

Fakat (19a) zorunlu mudur? Hemen hemen hiç değildir. Paul'ün önceki örnekte olduğu gibi mahsur kaldığını ve başka bir arkadaşınızın da benzer şekilde ters yönde elli mil ötede mahsur kaldığını bildiğinizi ve ayrıca ikisini birden değil ya birini ya da diğerini kurtarabileceğinizi varsayalım. O hâlde iki kötülükten her biri öyledir ki hem onları ortadan kaldırmak sizin elinizdedir hem de *her ikisinden de* haberdarsınızdır. Ancak ikisini de ortadan kaldırmanız mümkün değildir ve sadece birini eleyerek iyi bir insan olma iddianızı da kaybetmezsiniz; daha fazlasını yapmak sizin elinizde değildir. Yani bunu yapmadığınız gerçeği, iyi bir insan olmadığınız anlamına gelmemektedir. Bu sebeple (19a) yanlıştır. Çünkü her iyi şeyin bildiği, ortadan kaldırabileceği ve her kötülüğü ortadan kaldırdığı şeklindeki zorunlu bir gerçek, bir gerçek bile değildir.

Aynı şeyi başka bir şekilde ifade edebilmek de mümkündür. Hâlâ biraz acemi olmanıza rağmen kaya tırmanışı yaptığınızı, ayaklarınız yerine dizlerinizi kullandığınızı için birkaç kesik ve morluk aldığınızı ve bu morluklardan birinin oldukça acı verici olduğunu ve ağrınızın bir iki gün içinde kendiliğinden geçeceğini tahmin ederek, bunu bir doktor arkadaşınıza anlattığınızı varsayalım. Doktor arkadaşınız size, ağrınızı giderebilmek için bacağınızı dizinizin üstünden kesmek dışında yapabileceği hiçbir şeyi olmadığını söylüyor. Şimdi, dizinizdeki ağrı elbette kötü bir durumdur ve dizinizdeki ağrının eşit olabileceği tek şey, böyle bir ağrınızın olmamasıdır. Ancak bu kötü durumu ortadan kaldırmak sadece arkadaşınızın elindedir. Onun bunu yapmaması, iyi bir insan olmadığı anlamına mı gelir? Tabii ki hayır; nitekim o, bu kötü durumu, ancak çok daha başka bir kötülüğe sebep olarak ortadan kaldırabilir. Bu durumda (19a)'nın yanlış olduğu bir kez daha ortaya çıkar. İyi bir insanın, bildiği ve ortadan kaldırabileceği kötü bir durumu ortadan kaldıramaması, tamamen mümkündür. Bu, mevcut

örnekte olduğu gibi, daha *büyük* bir kötülük gerektirmeden kötülüğü ortadan kaldıramazsa gerçekleşebilir.

Biraz farklı bir olay türü de aynı şeyi gösterir. Gerçekten etkileyici iyi bir *G* durumu, önemsiz bir kötülük olan *E* durumundan daha *ağır basıyor*; yani *G* ve *E*'nin birleşiminden oluşun durumun kendisi iyi bir durumdur. Elbette iyi bir insan, yalnızca kendisine ağır basan bir iyiliği ortadan kaldırarak bunu yapabilirse, belirli türden bir kötülüğü ortadan kaldırmak zorunda da kalmazdı. Bu sebeple (19a), *A* kümesinin örtük olarak çelişkili olduğunu gösteremeyeceği için, zorunlu olarak doğru değildir.

Bahsi geçen güçlükler, (19)'un başka bir revizyonunu öne sürebilir ve biz bunu deneyebiliriz:

(19b) İyi bir varlık ya daha büyük bir kötülük gerektirmeden ya da *E*'den daha ağır basan iyi bir durumu ortadan kaldırmadan bildiği her kötülüğü ortadan kaldırabilir.

Peki, bu zorunlu olarak doğru mudur? (19a), gösterilen iki tür zorluktan ikincisini bertaraf etse bile, birincisine dair bir şey söylemez. Bunu aşağıdaki gibi görebiliriz. İlk olarak diyelim ki bir varlık, kötü bir durumu ortadan kaldırırken, bahsi geçen kötülüğü ağır basan bir iyiliği ortadan kaldırmadan veya daha büyük bir kötülüğe yol açmadan ortadan kaldırabiliyorsa, *uygun bir şekilde* ortadan kaldırıyor. O hâlde bir kişinin, kötü bir *E*'yi uygun bir şekilde ortadan kaldırabileceği ve başka bir kötü *E*'yi de uygun bir şekilde ortadan kaldırabileceği, ancak kendisini, *ikisini de* uygun bir şekilde ortadan kaldıramadığı bir durumda bulabilmesi açıkça mümkündür. Bu defa Grand Teton'un korkunç olan kuzey yönündeki yamaçlarda yine tırmanış yaptığı-nızı varsayın. Siz ve grubunuz, birbirinden ayrı yüzeylerde ve 125 ft. uzaklıkta mahsur kalan iki dağcı Curt ve Bob'a rastlıyorsunuz. Sigaralarına ulaşmak için iplerini çözmüş ve sonra dikkatsizce iplerini düşürmüş olsunlar. Şiddetli ve

tehlikeli bir fırtına yaklaşıyor ve mahsur kalan dağcılardan birini kurtarmak ve fırtına yaklaşmadan önce geri çekilmek için zamanınız var. Ancak her ikisini de kurtarırsanız, siz ve grubunuz ve iki dağcı, fırtınayla baş başa kalacaksınız ve bu da büyük bir olasılıkla tüm grubunuzu mahvedecek. Bu durumda daha fazla kötülüğe sebebiyet vermeden veya daha büyük bir iyiliği ortadan kaldırmadan bir kötülüğü (Curt'ün mahsur kaldığı yüzey) ortadan kaldırabilir ve diğer kötülüğü de uygun bir şekilde ortadan kaldırabilirsiniz (Bob bu sebepten mahsur kalır). Ancak *her ikisini de* uygun bir şekilde ortadan kaldıramazsınız ve böylelikle Curt'ü kurtarmamanıza dair gerçek, diyelim ki kurtarabilecek olsanız dahi, iyi bir insan olmadığınızı göstermez. O hâlde buradaki kötülüklerden her biri, onu, uygun bir şekilde ortadan kaldırabileceğiniz şeklindedir. Fakat ikisini de uygun bir şekilde ortadan kaldıramadığınız için, bunlardan birini ortadan kaldıramamakla suçlanamazsınız.

Dolayısıyla ne (19a) ne de (19b) zorunlu olarak doğru değildir. Birinin kötü A'yı ve ayrıca farklı bir kötü B'yi ortadan kaldırabildiği, ancak her ikisini de ortadan kaldıramadığı sunulan karşıt örnekler türünün, şu durumda olan bir varlıkla alakasız olduğu yanıtını vermek cezbedici olabilir: Tanrı gibi hem her şeye gücü yeten hem de her şeyi bilen bir varlık. Yani her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık, iki kötülüğün *her birini* ortadan kaldırabiliyorsa, her ikisini de ortadan kaldırabileceğini düşünebilirsiniz. Belki de gerçekten böyledir ama tam olarak bu noktada değil. Gerçek şu ki (19a) ve (19b)'deki karşıt örnekler, onların zorunlu olarak doğru olmadığını ve dolayısıyla A kümesinin örtük olarak tutarsız olduğunu göstermek için kullanılamayacağını ortaya koyar. Buradaki cevabın teklif ettiği şey de ateolog, belki de her şeyi bilme ve her şeye gücü yetme özelliklerini işin içerisine katarsa, (19) daha başarılı olabilir. Belki de şöyle bir şey söylenebilir:

(19c) Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen iyi bir varlık,

uygun şekilde ortadan kaldırabileceği her kötülüğü ortadan kaldırabilir.

Tartışmayı ilerletmek amacıyla, (19c)'nin zorunlu olarak doğru olduğunu kabul ettiğimizi varsayalım. Bu durum, Mackie'nin hedefleriyle uyur mu? Açıkçası pek değil. Nitekim A kümesine (20) ve (19c)'yi ekleyerek, biçimsel olarak çelişkili bir küme elde edemeyiz. Bu küme (A' diyelim), aşağıdaki altı elemanı içerir:

(1) Tanrı her şeye gücü yetendir.

(2) Tanrı tamamen iyidir.

(2') Tanrı her şeyi bilendir.

(3) Kötülük vardır.

(19c) Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen iyi bir varlık, uygun şekilde ortadan kaldırabileceği her kötülüğü ortadan kaldırabilir.

ve

(20) Her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceklerinin mantıksal sınırları yoktur.

Şimdi, eğer A' biçimsel olarak çelişkili olsaydı, bu durumda onun herhangi beş elemanından biri yoluyla altıncı öncülün değillesmesini, sıradan mantık ilkeleri yoluyla çıkarmamız mümkün olurdu. Yani beş elemandan herhangi birinin, altıncı önermenin değillesmesine *biçimsel olarak yol açması* gerekirdi. Dolayısıyla eğer A' biçimsel olarak çelişkili olsaydı, (3)'üncü öncülün değillesmesi, biçimsel olarak kalan beş öncül tarafından zorunlu kılınırdı. Yani biçimsel olarak (1), (2), (2'), (19c) ve (20) şunu içerirdi:

(3') Kötülük yoktur.

Fakat bu önermelerin biçimsel olarak içerdikleri şey, *hiçbir* kötülüğün olmadığı değildir, sadece şunu öne sürmektir:

(3'') Tanrı'nın uygun bir şekilde ortadan kaldıracılabileceği hiçbir kötülük yoktur.

Bu durumda (19c)'de gerçekten bize yardımcı olmaz; zorunlu olarak doğru olmadığı için değil, A kümesine [(20)'nin] eklenmesinin, biçimsel olarak çelişkili bir kümeyi veremediği için.

Şurası açıktır ki ateoloğun biçimsel olarak çelişkili bir küme elde edebilmesi için eklemesi gereken şey şudur:

(21) Eğer Tanrı her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten ise, o hâlde her türlü kötü durumu uygun bir şekilde ortadan kaldırabilir.

A kümesiyle beraber (19c), (20) ve (21)'den oluşan kümenin, biçimsel olarak çelişkili olduğunu kabul ettiğimizi varsayalım. Eğer (19c), (20) ve (21)'in hepsi zorunlu olarak doğruysa, o hâlde A kümesi örtük olarak çelişkilidir. (19c) ve (20)'nin gerçekten zorunlu olduğunu zaten kabul etmiştik. Bu sebeple (21)'e bir göz atmamız gerekir. Bu önerme zorunlu olarak doğru mudur?

Hayır. Bunu görmek için şu soruyu soralım: Her şeye gücü yeten bir varlık, hangi koşullar altında daha ağır basan bir iyiliği ortadan kaldırmadan, belirli bir kötü E'yi ortadan kaldıramaz? E'nin kendisinden daha ağır basan bazı iyi durumlara dâhil olduğunu veya G ile E'nin o kadar ilgili bazı iyi durumlar olduğunu varsayalım ki, G'nin fiili veya gerçek olması, E'nin fiilini imkânsız kılsın. (Bunu ifade etmenin başka bir yolu olarak: S değil ama S'nin birleşik durumu imkânsızsa veya S'nin fiili S'nin fiilini zorunlu kılıyorsa, bir S durumu S'yi içerir.) Şimdi, bazı iyi G durumlarının, daha ağır basan

bir kötü *E* durumunu içerdiğini varsayalım. O hâlde her şeye gücü yeten bir varlık bile *G*'yi ortadan kaldırmadan, *E*'yi ortadan kaldıramaz. Ama iyi bir durumun, bu anlamda daha ağır basan bir kötülüğü içerdiği durumlar var mıdır?⁸ Gerçekten de böyle durumlar vardır. Yapay bir örnek verecek olursak, *E*'de Paul'un küçük bir sıyrıktan mustarip olduğu ve *G*'de ise sizin delicesine mutlu olduğunuz bir durumu varsayalım. Buradaki birleştirici durum olan *G* ve *E* (ancak ve ancak hem *G* hem de *E* fiilinden elde edilen durum) o hâlde iyi bir durumdur. Dolayısıyla diğer her şey eşit olduğunda, sizin aşırı derecede mutlu olmanız, Paul'un biraz rahatsız edici bir sıyrığa maruz kalmasından daha iyidir. Yani *G* ve *E* iyi bir durumdur ve açık bir şekilde *G* ve *E*, birlikte *E*'yi içerir: Delicesine mutluysanız ve Paul bir sıyrıktan mustaripse, o hâlde Paul'un bir sıyrığa maruz kalması mutlaka doğrudur.

Ama belki de bu örneğin önemsiz, aldatıcı, güvenilirmez ve alakasız olduğunu düşünebilirsiniz. Ancak yine de sizi tatmin edecek örnekler bulunabilir. Belirli tür değerler, belirli tanıdık iyi durumlar, bir tür kötülüklerden ayrı olarak var olamazlar. Örneğin acı ve sıkıntı karşısında bir tür yaratıcı ahlaki kahramanlık sergileyen insanlar vardır; başkalarına ilham veren ve kötü bir durumdan iyi bir durum yaratan bir kahramanlık. Elbette böyle bir durumda kötülük, kötü olarak kalır ama genel durum, örneğin birinin acıya karşı muhteşem bir şekilde tahammül etmesi iyi olabilir. O hâlde mevcut olan iyilik, kötülükten daha ağır basmalıdır, nitekim aksi takdirde toplam durum, iyi olamamaktadır. Fakat pek tabii ki bazı kötülükler de olmadıkça, böyle iyi bir durumun elde edilmesi de mümkün değildir. Bir kimse, acıya karşı muhteşem bir şekilde katlanırsa, o hâlde birinin acı içinde olduğu zorunlu bir gerçektir.

Daha basit bir şekilde ifade etmemiz gerekirse, buradaki soru gerçekten de herhangi bir iyi durumun bir kötülüğü içerip içermediğine ilişkindir. Küçük bir derin düşünce, hiçbir iyi durumun, ağır basan bir kötülüğü içermeyeceğini ortaya çıkarır.

Bu sebeple çıkarılması gereken sonuç, (21)'in zorunlu olarak doğru olmadığıdır. Dolayısıyla şimdiye kadar ortaya koyduğumuz tartışma, en azından A kümesine eklendiğinde biçimsel olarak çelişkili bir kümeye yol açan, zorunlu olarak doğru önermeleri bulmanın kolay bir mesele olmadığını gösterir.⁹ Bu açıdan bakıldığında bahsi geçen kümenin çelişkili olduğunu güvenle iddia eden birçok ateoloğun, bunun neden böyle olduğunu *göstermek* için hiçbir girişimde bulunmaması merak konusudur. Onlar genellikle burada bir çelişki olduğunu *iddia etmekle* yetinirler. Bazı 'ek öncüllere' veya 'yarı-mantıksal ilkelere' ihtiyaç olduğunu gören Mackie bile, zorunlu olarak doğru olan ve A kümesinin elemanlarıyla birlikte biçimsel olarak açık bir çelişki içeren bazı ek öncüllere ihtiyaç duymaz.

3. Burada Bir Tutarsızlık Olmadığını Gösterebilir miyiz?

Buraya kadar vardığımız sonuçları özetlememiz gerekirse: Teist bir kimse A kümesinin elemanlarını öne sürdüğünde, birçok ateolog bunların çelişki içerisinde olduklarını iddia etse bile, bu küme ne *açıkça* ne de *biçimsel* olarak çelişkilidir. Buradaki iddia, muhtemelen *örtük* bir çelişki olduğu yönündedir. Ateoloğun bu iddiayı iyi bir şekilde yerine getirebilmesi için, zorunlu olarak doğru bir *p* önermesini (birkaç önermenin birleşimi de olabilir) bulması gerekir; öyle ki *p*'nin A kümesine eklenmesi, biçimsel olarak çelişkili bir küme versin. Hiçbir ateolog, bununla ilgili olarak makul bir önermeyi ortaya koymaz ve böyle bir önermenin ne olabileceğini görmek de kesinlikle kolay değildir. Şimdi, bir önermenin (veya kümenin) aksi kanıtlanana kadar tutarlı veya olası kabul edilmesi ilkesine

⁹ Plantinga, *God and Other Minds*, (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967); 5. Bölümde bu tür önermeleri bulma yollarını göstermeye çalışıyorum.

göre, A kümesini örtük olarak tutarlı ilan etmemiz gerektiğini düşünebiliriz. Ancak izleyeceğimiz bu yol, belirli problemleri de beraberinde getirir. Nitekim aynı ilke, bizi, ateoloğun iddiasını; yani A kümesinin çelişkili, olası veya tutarlı olduğunu ifade etmeye zorlayacaktır. Ancak belirli bir önermeler dizisinin örtük olarak çelişkili olduğu iddiasının kendisi ya zorunlu olarak doğrudur ya da zorunlu olarak yanlıştır. Dolayısıyla böyle bir iddia *olasıysa*, zorunlu olarak yanlış değildir ve bu nedenle doğrudur (aslında zorunlu olarak doğrudur). Bu sebeple önerilen ilkeyi izlersek, A kümesini örtük olarak tutarlı ilan etmek zorunda kalır (aksi gösterilmediğinden) ve aynı şeyi ateoloğun iddiası için de söylememiz gerekir. Ama biz bu iddianın çelişkili veya imkânsız olduğunu göstermediğimiz gibi, ayrıca ateoloğun buradaki iddiası, eğer *olasıysa*, zorunlu olarak doğru olacağı şeklindedir. Buna göre yukarıdaki ilkeyi kabul edersek, A kümesinin hem örtük olarak tutarlı hem de örtük olarak tutarsız olduğunu ifade etmek zorunda kalırız. Bu noktada söyleyebileceğimiz tek şey, A kümesinin örtük olarak tutarsız olduğunun gösterilemediğidir.

Daha ileri gidebilir miyiz? Buna devam etmenin bir yolu, A kümesinin geniş anlamda mantıksal olarak örtük ve tutarlı veya olası olduğunu göstermeye *çalışmak* olabilir. Ama böyle bir şeyi göstermenin anlamı nedir? Bu konuya yaklaşmanın çeşitli yolları olsa da bunların hepsi, önemli noktalarda birbirine benzemektedir. Nitekim bunların hepsi şu anlama gelir: Bir *S* kümesinin tutarlı olduğunu göstermek için *olası bir durum* hakkında düşünelim (*aslında bunu yapmamız gerekmez*) ve öyle ki bu gerçek olsaydı, o hâlde *S*'in tüm elemanlarının doğru olması gerekirdi. Bu prosedüre bazen bir *S* modeli vermek denir. Örneğin bir aksiyom dizisi oluşturabilir ve ardından bir model vererek bunun tutarlı olduğu gösterilebilir. Keza Öklid'in paralel postulatının değillenmesi, onun diğer postulatlarıyla biçimsel olarak tutarlı olduğu da bu şekilde gösterilmiştir.

Özel durumlara uyması için bu prosedürün çeşitli özel

durumları vardır. Örneğin bir çift p ve q önermeniz olduğunu, bunların tutarlı olduğunu göstermek istediğinizi ve p_1 'in doğru ve p_2 'nin yanlış olması imkânsızsa, bir p_1 önermesinin bir p_2 önermesini gerektirdiğini varsayalım; eğer p_2 değil de p_1 birleşik önermesi yanlışsa, zorunlu olarak yanlıştır. O hâlde p 'nin q ile tutarlı olduğunu gösterebilmenin bir yolu, her ikisi açısından da p ile birleşimi mümkün olan bir r önermesini bulmaktan ileri gelir ve bu geniş ve mantıksal anlamda q 'yu içerir. Örneğin kaba ve eğitimsiz bir davranışçı, düşünmenin gırtlak hareketlerinden başka bir şey olmadığını söyleyebilir ve bu fikrinde ısrarcı olabilir:

P Jones 30 Nisan'dan sonra boğazını hareket ettirmedi.

Şununla (geniş ve mantıksal anlamda) tutarsızdır:

Q Jones Mayıs ayı boyunca biraz düşündü.

Bunu çürütmek için P 'nin aşağıdakilerle tutarlı görüldüğünü belirtebiliriz:

R Jones, 30 Nisan'daki bir gırtlak ameliyatından sonra istirahat ederken, boş saatlerini (Mayıs'ta) Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eseri üzerine muhteşem bir makale yazarak geçirdi.

Dolayısıyla P ve R 'nin birleşimi tutarlı görünür ama açıkçası aynı zamanda Q 'yu da gerektirir (Biraz düşünmeden Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eseri üzerine makul bir makaleyi yazamazsınız); yani P ve Q birlikte tutarlıdır.

Buradaki örneğin, yukarıda bahsettiğim işlemin özel bir hâli olduğunu şu şekilde görebiliriz: R önermesi P ile tutarlıdır; yani P ve R önermesi mümkündür ve olası bir durumu tanımlar. Ancak P ve R , Q 'yu içerir ve dolayısıyla P ve R doğru olsaydı, Q 'nun ve hem P hem de Q 'nun doğru ol-

ması gerekirdi. Yani bu, eğer gerçekten olsaydı, söz konusu kümenin tüm elemanları (bu durumda P ve Q çift kümesi), doğru olacak şekilde olası bir durumu üretirdi.

Bu, bizim incelediğimiz durum için geçerli midir? Aşağıdaki gibi (1), (2) ve (2') önermelerini birleştirelim ve bundan sonra sonucu (1) olarak adlandıralım:

(1) Tanrı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyidir.

O hâlde buradaki problem, (1) ve (3)'ün (kötülük vardır) tutarlı olduğunu gösterebilmektir. Gördüğümüz gibi bu, (1) ile tutarlı olan ve (1) ve (r)'nin birlikte (3)'ü içerdigi bir r önermesi bulunarak yapılabilir. Yapılabilecek hileli bir öneri şudur:

(22) Tanrı, kötülük içeren bir dünya yaratır ve bunu yapması için iyi bir nedeni vardır.

Eğer (22), (1) ile tutarlıysa, (1) ve (3) (ve dolayısıyla A kümesi) tutarlı olacaktır. Burada bazı teistlerin denediği şey, (22) ve (1)'in tutarlı olduğunu göstermektir.

Bunu en az iki şekilde deneyebiliriz: Bir taraftan aynı yöntemi tekrar uygulamayı deneyip; her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi bir Tanrı'nın mevcut olması hâlinde, kötülüğe izin vermesi için iyi bir *nedeni* olacak şekilde olası bir durumu tasavvur edebilir; diğer taraftan ise Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin nedenini belirlemeye çalışabilir ve bu açık değilse, bunun iyi bir *gerekçe* olduğunu göstermeye çalışabiliriz. Örneğin Hristiyan Kilisesi'nin en büyük ve en etkili filozof-teologlarından birisi olan Augustinus şöyle yazar:

... bazı insanlar, bir yaratılmışın özgür iradeye sahipken her zaman Tanrı'ya bağlı kalırsa ve asla günah işlemezse daha

iyi olacağını tam anlamıyla görürler ve sonra insanların günahları üzerinde düşündüklerinde, günah işlemeye devam ettikleri için değil, yaratıldıkları için üzülürler. Derler ki: Bizi asla günah işlemek istemeyecek, her zaman değişmez hakikatin tadını çıkaracak şekilde yaratmalıydı.

Üzülmemeli ve kızmamalılar. Tanrı, insanları, sırf onları yarattığı için günah işlemeye zorlamadı ve onlara günah işlemek ile günah işlememek arasında seçim yapma gücü verdi. Hiç günah işlememiş ve asla günah istemeyecek melekler vardır. Tanrı'nın iyiliğinin cömertliği öyledir ki; önceden bildiği varlıklar bile sadece günah işlemekle kalmayıp, aynı zamanda günah işleme isteğinde kalmaktan da geri durmamıştır. Kaçan bir at, kendi kendine hareket ve duyu algısı olmadığı için kaçamayan bir taştan daha iyi olduğu gibi, özgür iradesiyle günah işleyen bir varlık, sadece özgür iradesi olmadığı için günah işlemeyen bir varlıktan daha üstündür.¹⁰

En geniş anlamıyla Augustinus, Tanrı'nın kötülüğe izin vererek daha iyi, daha mükemmel bir evren yaratabileceğini ve O'nun bunu reddetmemesinin yapabileceklerinin en iyisi olduğunu iddia eder:

Evrenin kusursuzluğu için ne günah ne de sefalet gereklidir, ancak isterlerse günah işleme gücüne sahip olan ve günah işlerlerse perişan hâle gelen ruhlar gereklidir. Günahları kaldırıldıktan sonra sefalet devam ediyorsa veya günah olmadan önce sefalet varsa, o zaman evrenin düzeninin ve yönetiminin kusurlu olduğunu söylemek doğru olabilir. Yine de eğer günah varsa, ancak bunun sonucunda sefalet yoksa bu düzen; eşitliğin olmaması nedeniyle eşit derecede lekelenmiştir.¹¹

¹⁰ *The Problem of Free Choice, Ancient Christian Writers*, Cilt 22, (Westminster, Md.: The Newman Press, 1955), 2. kitap, s. 14-1 5.

¹¹ Age., Kitap 3, s. 9.

Burada Augustinus bize, *Tanrı*'nın kötülüğe izin vermesinin nedeninin nasıl olabileceğini anlatmaya çalışır. O, temel olarak şunu söyler: Tanrı, kötülüğe izin vererek daha mükemmel bir evren yaratabilir ve gerçekten birinci sınıf bir evren; özgür, rasyonel ve ahlaki faillerin varlığını gerektirir. Ancak yarattığı özgür faillerden bazıları yanlış yönele bile, içerisindeki özgür failer ve işledikleri kötülükler ile evren ne özgür failerin olmadığı ne de bu kötülüğün barınmadığı evrenden daha iyidir. Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin nedenini belirlemeye yönelik böyle bir girişim, daha önce bir *teodise*de ortaya konulmuştur. John Milton'un sözleriyle bu; Tanrı'nın sadece kötülüğe izin verdiğini göstermek için "Tanrı'dan insana giden yolları haklı çıkarma" girişimidir. Augustinus'un teodise türü, Özgür İrade Teodisesi olarak adlandırılabilir. Nitekim özgür iradeye sahip rasyonel failer fikri, burada çok önemli bir rol oynar.

O hâlde bir teodiseci bize, Tanrı'nın niçin kötülüğe izin verdiğini söylemeye çalışır. Ben burada Özgür İrade Teodisesi'nden oldukça farklı olan şeye, Özgür İrade Savunması diyeceğim. Buradaki amaç, Tanrı'nın nedenlerinin ne olduğunu değil, en fazla nedenlerinin *ne olabileceğini söylemektir*. Bu farkı şöyle ortaya koyabiliriz: Özgür İrade Teodiseçisi ve Özgür İrade Savunucusu, (1)'in (22) ile ve pek tabii ki A kümesinin tutarlı olduğunu göstermeye çalışır. Özgür İrade Teodiseçisi bunu, (1) ile bağlantılı olarak (22)'yi göstererek ve ayrıca bu önermenin sadece (1) ile tutarlı olmadığını, *doğru* bir önerme olduğunu iddia ederek yapar ve Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin *gerçekte* ne olduğunu bize anlatmaya çalışır. Özgür İrade Savunucusu ise, (1) ile uyumlu ve onunla bağlantılı olarak (22)'yi içeren bir *r* önermesini bulmaya çalışsa da *r*'nin doğru olduğunu bildiğini ve hatta buna inandığını bütünüyle haklı olarak iddia etmez. Onun amacı, (1)'in (22) ile tutarlı olduğunu göstermektir ve tek yapması gereken

de (1) ile tutarlı olan ve (1) ve (r)'nin (22)'yi içerdiği bir *r* önermesi bulmaktır; *r*'nin doğru olup olmadığı ise konunun oldukça dışındadır.

Dolayısıyla Özgür İrade Teodisesi ile Özgür İrade Savunması arasında önemli bir fark vardır. İkincisi için A kümesinin tutarlı olduğunu göstermek (başarılıysa) yeterlidir ve bir şekilde Özgür İrade Teodisesindeki gerekliliğin önüne geçtiği gibi, ayrıca eğer bu mümkünse, bir teodiseden çok daha tatmin edicidir. Hiç şüphe yok ki teist, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi için nedenlerinin ne olduğunu bilmeyi, sadece O'nun bu iyiliği bilmesinden daha iyi olacağından tercih edebilir. Ancak mevcut bağlamda (A kümesinin tutarlılığının araştırılması bağlamında), ikincisi için ihtiyaç duyulan tek şey budur. Elbette ne bir savunma ne de bir teodise, Tanrı'nın *belirli türden kötülüğe* (örneğin size yakın birinin ölümüne ya da acısına) neden ihtiyacı olduğu konusunda herhangi bir ipucu verebilir. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak her iki açıklamanın da yeterli olmadığı ve merkezî olan başka bir konu daha vardır; bir tür pastoral konu.¹² Tanrı'ya inanan bir kişi, kendi hayatında kötülüklerle karşı karşıya kaldığında veya birdenbire kötülüğün *kapsamını* ve *büyükliğini* eskisinden daha net bir şekilde hissetmeye başladığında, bir iman bunalımı yaşayabilir. Ona, Eyüp'ün 'arkadaşlarının' tavsiyelerine uymak cezbedici gelebilir ve 'Tanrı'ya lanet etmek ve ölmek' için ayartılabilir.¹³ Ne Özgür İrade Savunması ne de Özgür İrade Teodisesi, ruhunda böyle fırtınalar kopan birileri için çok fazla yardım veya rahatlık sağlamak için tasarlanmıştır (ancak elbette belirli bir durumda biri veya diğeri yararlı olabilir).

¹² Henry Schuurman'a (bir sohbet esnasında) bu pastoral işlev ile bir teodise ya da bir savunma tarafından sunulanlar arasındaki farkın yararlı tartışması için minnettarım.

¹³ Plantinga burada Eyüp, 2: 9'a atıf yapar: "Karısı 'Hâlâ doğruluğunu sürdürüyor musun?' dedi, Tanrıya söv de öl bari!" (Çev.)

4. Özgür İrade Savunması

Buradan sonra dikkatimi Özgür İrade Savunmasına odaklamaya çalışacağım ve onu daha yakından inceleyeceğim. Ayrıca onu daha ayrıntılı olarak ifade edip, ona yapılan itirazları değerlendireceğim ve son olarak onun başarılı olduğunu iddia edeceğim. Yukarıda iyi durumlar arasında kötülüğü meydana getirmeden Tanrı'nın bile gerçekleştiremeyeceği bazı şeyler olabileceğini görmüştük; yani kötü durumları *gerektiren* veya *içeren* iyilikler. Özgür İrade Savunması, Tanrı'nın kötülüğe izin vermeden gerçekleştiremeyeceği çok farklı bir iyiliğin olabileceğini gösterme çabası olarak görülebilir. Bunlar, kötülüğü içermeyen iyi durumlardır ve herhangi bir kötülüğün varlığını gerektirmezler ama yine de Tanrı'nın kendisi, kötülüğe izin vermeden onları gerçekleştiremez.

Peki, Özgür İrade Savunması nasıl işler ve Özgür İrade Savunucusu insanların özgür olduğunu veya olabileceğini söylediğinde bu ne anlama gelir? Özgür İrade Savunmasında önemli olan şey, *bir eyleme ilişkin olarak özgür olma fikridir*. Bir kimse, belirli bir fiilde özgür ise, o fiili yapmakta veya yapmamakta özgürdür. Eylemi gerçekleştireceğini veya yapamayacağını önceden belirleyen hiçbir koşul ve/veya nedensel ilke yoktur. Söz konusu anda o eylemi yapmak veya gerçekleştirmek, onun yetkisi dâhilinde olabileceği gibi, o eylemden kaçınmak da onun yetkisi dâhilindedir. Bu şekilde tasarlanan özgürlük, tahmin edilemezlik ile karıştırılmamalıdır. O durumda başka bir şey yapmakta özgür olsanız bile, belirli bir durumda ne yapacağınızı tahmin edebilirsiniz. Sizi iyi tanırsam, bazı belirli koşullar altında nasıl bir eylemde bulunabileceğinizi tahmin edebilirim ve bu durum, bahsi geçen eylemle ilgili olarak özgür olmadığınızı anlamını taşımaz. İkinci olarak, belirli bir kişi için bir eylemin *ahlaki olarak önemli* olduğunu ve eğer kişinin bu eylemi gerçekleştirmesi yanlış, ancak kaçınma hakkı doğruysa veya *tam tersinin de*

geçerli olabileceğini söyleyeceğim. Örneğin orduya girmeyi reddetmek gibi verilen bir sözü tutmamak, bir kişi için normalde ahlaki olarak önemliyken, diğer taraftan kahvaltıda Wheaties marka kahvaltılık gevrek yerine, Cheerios marka kahvaltılık gevreye sahip olmak, ahlaki açıdan önemli değildir. Son olarak bir kişinin ahlaki açıdan önemli bir eylemde özgür olması durumunda, belirli bir durumda *önemli ölçüde özgür olduğunu* söylediğimizi varsayalım ve *ahlaki kötülük* ile *doğal kötülük* arasında bir ayrım yapalım. Ahlaki kötülük, özgür insan faaliyetlerinden kaynaklanan kötülükken; doğal kötülük başka herhangi bir kötülüktür.¹⁴

Bu tanımlar ve ayrımlar göz önüne alındığında, Özgür İrade Savunmasının ön açıklamasını şu şekilde yapabiliriz: Önemli ölçüde özgür (ve kötü eylemlerden daha fazla iyiliği özgürce gerçekleştiren) varlıkları içeren bir dünya, hiçbir şekilde özgür varlıkları içermeyen bir dünyadan daha değerlidir. Şimdi, Tanrı özgür varlıklar yaratabilir, ancak onların sadece doğru olanı yapmalarına *neden* olamaz veya onları *belirleyemez*. Çünkü eğer bunu yaparsa, o hâlde onlar önemli ölçüde özgür sayılmazlar ve doğru olanı *özgürce* yapamazlar. Bu nedenle O, *ahlaki iyiliğe* muktedir varlıklar yaratmak için, ahlaki kötülüğe muktedir varlıklar da yaratmalıdır ve bu varlıkların kötülük yapmama özgürlüğünü onlara veremediği gibi, aynı zamanda onları bunu yapabilmelerinden de alıkoyamaz. Ne yazık ki Tanrı'nın yarattığı bazı özgür varlıkların, özgürlüklerini kullanırken hata yaptıkları ortaya çıkmış ve ahlaki kötülüğün kaynağı da bu olmuştur. Bununla birlikte özgür varlıkların bazen yanlışla yönelmesi gerçeği ne Tanrı'nın her şeye kadirliğine ne de O'nun iyiliğine karşı sayılabilir. Nitekim O, ahlaki kötülüğün ortaya çıkmasını, ancak ahlaki iyiliğin olasılığını ortadan kaldırarak önleyebilirdi.

¹⁴ Bu ayrım çok keskin değildir ('sonuçları' tam olarak nasıl yorumlayacağız?); ama belki de şu anki amaçlarımıza hizmet edebilir.

Daha önce Özgür İrade Savunucusunun aşağıdakilerle tutarlı bir önerme bulmaya çalıştığını söylemişim:

(1) Tanrı, her şeyi bilendir, her şeye gücü yetendir ve tamamen iyidir.

Buradaki (1), kötülükle birlikte var olmayı gerektirir. Özgür İrade Savunmasına göre bu önermeyi, yukarıda anlattıklarımız içerisinde bir yerde bulabiliriz. Özgür İrade Savunmasının özü, Tanrı'nın ahlaki iyiliği (veya bu dünyanın içerdiği kadar ahlaki iyiliği) içeren bir evreni, aynı zamanda ahlaki kötülüğü de içeren bir evren yaratmadan yaratamayacağı iddiasıdır. Bu durumda Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratması için iyi bir nedeni olabilir.

Elbette bu savunma, çeşitli itirazlarla da karşılaşmıştır. Örneğin bazı filozoflar, *nedensel belirlenimciliğin ve özgürlüğün* düşündüğümüzün aksine aslında uyumsuz olmadığını öne sürmüştür.¹⁵ Eğer öyleyse Tanrı, yanlış olanı yapmakta özgür olan, ancak yine de nedensel olarak sadece doğru olanı yapmaya kararlı olan özgür varlıklar yaratabilir ve böylece O, yanlış olanı yapmakta özgür olan, ancak yine de onları herhangi bir yanlış eylemde bulunmaktan alıkoyan (sadece nedensel olarak doğru olanı yapmaya kararlı olduklarını görerek) varlıklar yaratabilirdi. Tabii ki bu, Tanrı'nın özgür varlıkları, yalnızca doğru olanı yapmaları için belirlediğini varsaymanın tutarsız olacağını söyleyen Özgür İrade Savunması ile çelişir. Ancak bir kişinin tüm eylemlerinin bazılarını özgürce gerçekleştirmesinin nedensel olarak belirlenmiş olması gerçekten mümkün müdür? Böyle bir şey nasıl olabilir? Söz konusu yaklaşımın bir versiyonuna göre, George'un belirli bir durumda özgürce eylemde bulunduğunu söylemek, yalnızca şunu söylemektir: *George, başka*

¹⁵ Bir örnek için bkz. A. Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed., A. Flew and A. Macintyre, (London: SCM, 1955), s. 150-153

türlüsünü yapmayı seçmiş olsaydı, başka türlüsünü yapardı. Şimdi George'un A eylemi nedensel olarak belirlenir ve eğer bir E olayı (kontrolünün ötesinde bir olay) zaten meydana gelirse, burada E'nin ortaya çıkmasından dolayı oluşan durum, George'un A'yı yapmaktan *kaçınmasıyla* birleştiğinde, nedensel olarak imkânsız bir durum olur. O hâlde hem bir insanın tüm eylemlerinin nedensel olarak belirlendiği hem de bazılarının yukarıdaki anlamda özgür olduğu tutarlı bir şekilde savunulabilir. Bir insanın tüm eylemlerinin nedensel olarak belirlendiğini ve herhangi bir durumda yaptığı ve gerçekleştirdiği eylemlerden farklı bir seçim *yapamayacağı-nı* veya herhangi bir eylemi gerçekleştiremeyeceğini varsayalım. Bu durumda “Başka türlüsünü yapmayı seçmiş olsaydı, başka türlüsünü yapardı” şeklindeki açıklama, hâlâ doğru olabilir. Tutarlı bir şekilde diyelim ki başka türlüsünü seçmezdi ve bu olsaydı işlerin farklı gidebileceği söylenebilirdi.

Özgür İrade Savunmasına yapılan bu itiraz makul görünmez. Çünkü bir kişi hapiste olmasaydı, istediği gibi gezip dolaşmakta özgür olabilirdi gerekçesiyle, hapiste olmanın özgürlüğünü gerçekten sınırlamadığını da iddia edebilirdi. Dolayısıyla buradaki itiraz hakkında daha fazla bir şey söylemeyeceğim.¹⁶

İkinci bir itiraz daha zorlayıcıdır ve özünde şunu savunur: Kişi, yanlış olanı yapmakta özgür olsa bile, yalnızca doğru olanı yapması elbette *mümkündür*. Her zaman doğru olanı yapan özgür varlıkları içeren bir dünyanın olması, geniş ve mantıksal anlamda mümkündür. Bu fikirde kesinlikle bir *çelişki* veya *tutarsızlık* yoktur. Fakat Tanrı her şeye kadirdir ve onun gücünün mantıksal olmayan sınırlamaları yoktur. Dolayısıyla yanlış olanı yapmakta özgür olan ama aslında asla bunu yapmayan varlıkları içeren bir dünya olması mümkünse, o hâlde her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın

¹⁶ Konuyla ilgili daha fazla tartışma için ayrıca bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, s. 132-135.

böyle bir dünyayı yaratabileceği sonucu çıkar. Öyleyse bu durumda Özgür İrade Savunması, Tanrı'nın her şeye kadir olduğu, ancak ahlaki kötülüğe izin vermeden ahlaki iyiliği içeren bir dünya yaratamadığı olasılığı üzerindeki ısrarında yanılmış olmalıdır. J. L. Mackie (s. 10) bu itirazı şöyle ifade eder:

Tanrı insanları, özgür seçimlerinde bazen iyiyi bazen de kötüyü tercih edecek şekilde yaratmışsa, neden insanları her zaman özgürce iyiyi seçecek şekilde yaratmamıştır? Bir insanın bir veya birkaç defa iyiyi özgürce seçmesinde mantıksal bir imkânsızlık yoksa her durumda özgürce iyiyi seçmesinde de mantıksal bir imkânsızlık yoktur. O hâlde Tanrı, masum otomatlar yapmak ile özgürce hareket ettiklerinde bazen yanlışla yönelen varlıklar yaratmak arasında bir seçim yapmakla karşı karşıya değildir; özgürce hareket eden ama her zaman doğruya yönelen varlıklar yaratmanın olasılığı, ona açıktır. Hiç şüphesiz ki onun bu olasılıktan yararlanmaması hem her şeye kadir hem de tamamen iyi olmasıyla tutarsızdır.¹⁷

Şimdi, burada Mackie'nin amacı tam olarak nedir? Özgür İrade Savunmasına göre hem Tanrı'nın her şeye kadir olması hem de O'nun ahlaki kötülüğü içeren bir dünyayı yaratmadan da ahlaki iyiliği içeren bir dünyayı yaratmamış olması mümkündür. Ancak Mackie, O'nun yaratma gücü üzerindeki bu sınırlamaya, Tanrı'nın her şeye kadir olmasıyla tutarsız olacağı şeklinde yanıt verir. Şüphesiz önemli ölçüde özgür olan, ancak her zaman doğru olanı yapan mükemmel erdemli kişilerden oluşan bir dünya olması *mümkündür*. Ahlaki iyiliği içeren ama ahlaki kötülüğü barındırmayan *mümkün dünyalar* elbette vardır. Ama Tanrı, eğer her şeye gücü yeten ise, seçtiği herhangi bir mümkün dünyayı yaratabilir. Dolayısıyla, Özgür İrade Savunması'nın aksine hem Tanrı'nın her

¹⁷ Mackie, *The Philosophy of Religion*, ss. 100-101.

şeye gücü yeten olması hem de O'nun ahlaki iyiliği içeren bir dünyayı ancak ahlaki kötülüğü içeren bir dünya yaratarak yaratabilmesi mümkün değildir. O her şeye kadir ise, gücünün tek sınırlaması *mantıksal* sınırlamalardır ve bu durumda O'nun yaratamayacağı mümkün dünyalar yoktur.

Bu zekice ve önemli bir noktadır. Büyük Alman filozofu G. W. Leibniz'in dediği gibi, *bu* dünya, yani aktüel dünya, bütün mümkün dünyaların en iyisi olmalıdır. Onun gerekçesi şu şekildedir: Tanrı, herhangi bir şeyi yaratmadan önce, muazzam bir seçim yelpazesıyla karşı karşıya kalır ve sayısız farklı mümkün dünyalardan herhangi birini yaratabilir veya aktüalize edebilir. Nitekim Tanrı, mükemmel iyi olduğu için, yapabileceği en iyi dünyayı yaratmış olmayı seçmiş ve her şeye gücü yeten olduğu içinde, istediği herhangi bir mümkün dünyayı yaratmaya muktedir olmalıdır. Bu nedenle mümkün dünyaların en iyisini seçmiş olmalıdır ve dolayısıyla O'nun yarattığı *bu* dünya, mümkün dünyaların en iyisi olmalıdır. Şimdi Mackie, elbette Leibniz gibi Tanrı her şeye gücü yeten ise, istediği ve yapabileceği herhangi bir dünyayı yaratabileceğini kabul eder. Ancak görünüşe göre Leibniz, bu dünyanın mümkün olan en iyi dünya olması gerektiği sonucunu çıkarırken, Mackie ise bunun yerine, her şeye gücü yeten, tamamen iyi bir Tanrı olmadığı sonucuna ulaşır. Çünkü Mackie'ye göre mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olmadığı yeterince açıktır.

Özgür İrade Savunucusu gerek Leibniz gerekse de Mackie ile aynı fikirde değildir. O, her şeyden önce mümkün dünyaların en iyisi diye bir şeyin *var olduğunu* varsaymanın nedeni nedir, diye sorabilir? Bir dünya ne kadar olağanüstü olursa olsun –kaç kişinin saf mutluluktan zevk aldığının bir önemi yoktur– daha fazla saf mutluluktan zevk alan daha fazla insanı içeren ve daha da iyi bir dünyanın olması mümkün değil midir? Ancak Özgür İrade Savunmasında gerçekten karakteristik ve merkezî olan şey, Tanrı her şeye gücü

yeten olsa da O'nun istediği herhangi bir mümkün dünyayı aktüalize edemeyeceği iddiasıdır.¹⁸

5. İsteddiği Bir Mümkün Dünyayı Yaratmak, Tanrı'nın Gücü Dâhilinde midir?

Bu gerçekten de Özgür İrade Savunması için can alıcı bir sorudur. Onun iç yüzünü anlamak ve yetkili bir şekilde tartışmak istiyorsak, mümkün dünyalar fikrine bakmamız gerekir. Makul bir ilk soru şu şekildedir: Mümkün bir dünya nasıl bir şeydir? Buradaki temel fikir, mümkün bir dünyanın, mevcut şeyleri gösteren bir yol olduğudur. Daha önce bazı durumlardan ve özellikle de iyi ve kötü durumlardan bahsetmiştik. Bu fikre daha ayrıntılı olarak baktığımızı varsayalım. Buradaki durum nasıl bir şeydir? Aşağıdakiler buna örnek olacaktır:

1972 seçimlerini Nixon kazanmıştır.

7+5 eşittir 12'dir.

Bütün insanlar ölümlüdür.

ve

Indiana eyaletinde bulunan Gary şehrinin gerçekten de berbat bir çevre kirliliği problemi vardır.

Bu örnektekiler, aktüel olarak var olmuş durumları ifade eder ve her bir fiilî duruma karşılık gelen doğru bir önermeye gösterilir. Yukarıdaki durumlardaki ilgili önermeler şunlar olacaktır: *1972 başkanlık seçimlerini Nixon kazanmıştır, 7+5*

¹⁸ Bu husus, geçmişten günümüze birçok tartışmaya kaynaklık etmiştir. Bu tartışmalar içerisinde Plantinga, 'Tanrı'nın mantık ilkelerinin dışına çıkmayacağı' görüşünü sıkı bir şekilde savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, (New York: Cornell University Press, 1967), s. 115-187. (Çev.)

eşittir 12, bütün insanlar ölümlüdür ve Indiana eyaletinde bulunan Gary şehrinin gerçekten de berbat bir çevre kirliliği problemi vardır. Bu açıdan bir *p* önermesi, eğer *p*'nin doğru olması mümkün ve *s*'nin fiili mümkün değilse veya *s*'nin fiili mümkün ve *p*'nin doğru olması mümkün değilse bir *s* durumuna karşılık gelir. Fakat yanlış önermeler de olduğu gibi, fiili sağlanmayan ya da aktüel olmayan durumlarda mevcuttur. Kissinger'in Atlantik'i yüzerek geçmesi ve Hubert Horatio Humphrey'nin,¹⁹ bir mili dört dakikada koşmuş olması buna örnek olarak verilebilir. Fiili olmayan bazı durumlar ise imkânsızdır: Örneğin Hubert'in kare bir daire çizmesi, 7+5'in 7'ye eşit olması ve tekçocuk olan Agnew'in bir erkek kardeşinin olması gibi. Bu durumlara tekabül eden önermeler, elbette zorunlu olarak yanlıştır. Yani geçerli veya fiili olan durumlar olabileceği gibi, ayrıca geçersiz durumlar da vardır. İkincisinin içlerinden bazıları imkânsız diğerleri ise mümkündür ve mümkün bir dünya, olası bir duruma işaret ederken her olası durum ise mümkün bir dünyaya işaret etmez: Hubert'in bir mili dört dakikada koşmuş olması olası bir durumdur ama mümkün bir dünya değildir. Hiç şüphe yoktur ki bu örnek, birçok mümkün dünyanın bir unsurudur, ancak kendisi tek başına yeterince kapsayıcı değildir. Bir durumun başlı başına bir mümkün dünya olabilmesi için, bahsi geçen durumun çok daha büyük olması gerekir; *tam* veya *maksimum* olacak kadar büyük.

Buradaki tamlık fikrine ulaşabilmemiz için, birkaç tanıma ihtiyacımız vardır. Daha önce gördüğümüz gibi (s. 39), bir *A* durumunda; *A*'nın fiili olması *B*'nin ise olmaması mümkün değilse veya *A*'nın birleşik durumu *B*'yi içermiyorsa, onun bir *B* durumunu (ancak ve ancak *A* fiili *B* fiili değilse ortaya çıkan durum) içermesi mümkün değildir. Örneğin *Jim Whittaker'ın Everest Dağı'na tırmanan ilk Ame-*

¹⁹ ABD'deki 1968 başkanlık seçimlerinde Nixon ile yarışan ancak seçimi kaybeden başkan adayı. (Çev.)

*rikalı olması, Whittaker'ın Amerikalı olmasını da içerirken, ayrıca Everest Dağı'na tırmanılması, bir şeye tırmanılmasını ve hiçbir Amerikalı'nın Whittaker'dan önce Everest'e tırmanmamış olması vb. gibi şeyleri içerir. Olaylar arasındaki durumları birbirine dâhil etme, önermeler arasındaki zorunluluğa benzer ve bir A durumunun bir B durumunu içerdiği yerde, A'ya karşılık gelen bir önerme B'ye karşılık gelen bir önermeyi içerir. Buna göre Everest'e tırmanan ilk Amerikalı Jim Whittaker'dır, Everest Dağı'na tırmanılmıştır, bir şeye tırmanılmıştır ve hiçbir Amerikalı Whittaker'dan önce Everest'e tırmanmamıştır. Şimdi, her ikisinin birden fiilinin veya A ve B durumlarının birleştirilmesinin imkânsız olduğu, yani A durumunun bir B durumunu engellediğini ayrıca söylediğimizi varsayalım. Bu durumda Whittaker'ın Everest Dağı'na tırmanan ilk Amerikalı olması; Luther Jerstad'ın Everest'e tırmanan ilk Amerikalı olmasını ve Whittaker'ın hiç dağa tırmanmamış olmasını engeller. Eğer A, B'yi dışlıyorsa, o hâlde A'nın karşılık geldiği önerme, B'nin karşılık geldiği önermenin değillemesini gerektirir. Bundan da öte diyelim ki bir şeylerin durumunun *tamlayanı*, tam olarak A'yı içermemesi durumunda, fiili olan durumdur. (Ya da A'nın tamlayanının (bunu $\bar{A}$ olarak adlandıralım), A'ya karşılık gelen önermenin yadsınmasına ya da olumsuzlamasına karşılık gelen bir durum olduğunu söyleyebiliriz.) Bu tanımlar göz önüne alındığında, bir durumun tam olmasının ne olduğunu şöyle ifade edebiliriz: A tam bir durumdur, ancak ve ancak her B durumu için A, B'yi içerir veya A, B'yi dışlıyorsa (Aynı şey eğer A tam bir durum ise, o hâlde her B durumu için A, B'yi içerir veya A, B'nin tamlayanı olan 'B'yi içerir.). İşte şimdi, mümkün bir dünyanın ne olduğunu söyleyebiliriz: Mümkün bir dünya, eksiksiz olan herhangi bir mümkün durumdur. Eğer A mümkün bir dünyaysa, o hâlde her şey hakkında bir şey söyleyebilir ve her S durumu, onun tarafından ya dâhil edilir ya da dışarıda bırakılır.*

Her mümkün W dünyasına karşılık gelen, W hakkındaki

kitap diyebileceğim bir dizi önerme olsun. *W* hakkındaki kitapla ilgili bir önerme, karşılık geldiği durumların *W*'ya dâhil edilmesi durumunda yer alır. Bunu şöyle ifade edebiliriz: Ancak ve ancak *W* *aktüel* olsaydı ve *P* *doğru* olsaydı ya da *ancak ve ancak W'nun aktüel ve P'nin yanlış olması mümkün* olsaydı bir *P* önermesinin bir *W* dünyasında doğru olduğunu söylediğimizi varsayalım. O hâlde *W* hakkındaki kitap, *W*'da doğru olan önermeler dizisidir. Mümkün dünyalar gibi kitaplar da *eksiksizdir*; *B* bir kitap ise, o hâlde herhangi bir *P* önermesi için ya *P* ya da *P*'nin değillemesi, *B*'nin bir elemanı olacaktır. Bir kitap, *maksimum şekilde tutarlı* önermeler kümesidir ve o kadar büyüktür ki, ona başka herhangi bir önermenin eklenmesi, bize her zaman açıkça tutarsız bir küme verir.

Elbette her mümkün dünya için, ona karşılık gelen tam anlamıyla bir kitap vardır (yani belirli bir *W* dünyası için *B*'nin her bir üyesi *W*'da doğru olacak şekilde yalnızca bir *B* kitabı vardır) ve her bir kitabın karşılık geldiği tek bir dünya vardır. Dolayısıyla her dünyanın bir kitabı vardır.

Tam anlamıyla tek bir mümkün dünyanın aktüel olabileceği açık olmalıdır. Çünkü doğru önermeler kümesi, maksimum tutarlı bir küme ve dolayısıyla bir kitap olacağı için, *en azından* birinin böyle olması gerekir. Fakat o zaman mümkün bir dünyaya tekabül eden ve bu önermeler kümesine karşılık gelen mümkün dünya (çünkü *doğru* önermeler kümesidir), fiilî olur. Öte yandan ifade ettiğimiz gibi, en fazla bir tane aktüel dünya vardır. Çünkü *W* ve *W'* gibi iki tane olduğunu varsaydığımızda bu dünyalar, olayların aynı durumlarının hepsini birden içermeyecekleri için, olsalardı bile aynı dünya olacaklardır. Dolayısıyla *W*'nun *S*'yi içerdiği ve *W*'nun içermediği en az bir *S* durumu olmalıdır. Ancak mümkün bir dünya maksimumdur ve bu nedenle *W*, *S*'nin tamlayanı olan *S*'yi içerir. Bu durumda varsaydığımız gibi hem *W* hem de *W'* aktüel olsaydı, o hâlde hem *S* hem de *S'*

aktüel olurdu ki bu, imkânsızdır. Yani aktüel olan birden fazla mümkün dünya var olamaz.

Mümkün olan her dünyada, *p* önermesinin doğru olması durumunda, zorunlu olacağına işaret eden Leibniz'in görüşlerine ek olarak, *p* bir dünyada doğruysa mümkün olacağını ve hiçbirinde doğru değilse imkânsız olacağını ekleyebiliriz. Ayrıca *p*'nin doğru ve *q*'nun yanlış olduğu bir mümkün dünya yoksa *p*'nin *q*'yu gerektireceğini ve hem *p* hem de *q*'nun doğru olduğu en az bir dünya varsa, *p*'nin *q* ile tutarlı olacağını söyleyelim.

Mümkün dünyaların bir başka özelliği, insanların (ve diğer şeylerin) onlarda *var olmalarıdır*. Nitekim her birimiz aktüel dünyada açıkça varızdır. Ancak bir kişi de aktüel dünyadan farklı olarak birçok dünyada vardır. Pek tabii tüm bu dünyaların bir şekilde aynı anda 'devam ettiğini', aynı kişinin bu dünyalar aracılığıyla çoğaldığını ve aslında birçok farklı şekillerde var olduğunu düşünmek bir hata olur. Aynı kişinin farklı mümkün dünyalarda var olduğunu söylemekle kastedilen şey bu değildir. Bunun yerine kastedilen şey şudur: Bir kişi olan Paul, bu mümkün *W* dünyalarının her birinde vardır; öyle ki *W* aktüel olsaydı, Paul var olurdu; yani gerçekten var olurdu. Diyelim ki Paul, ondan bir inç daha uzundur ya da daha iyi bir tenisçidir. O zaman fiilen elde edilen dünya aktüel olamazdı ve bunun yerine başka bir dünya (*W'* diyelim) olurdu. *W'* aktüel olsaydı, Paul var olurdu; yani Paul *W'* içinde var olurdu. (Tabii ki hâlâ Paul'ün var olmadığı başka mümkün dünyalar vardır; örneğin içinde hiçbir insanın bulunmadığı dünyalar.) Buna göre Paul'ün bir *W* dünyasında *var olduğunu* söylediğimizde, demek istediğimiz şey şu olacaktır: Paul, *W* aktüel olsaydı var olurdu ya da Paul, varlığından dolayı oluşan şeylerin durumunu içeren her *W* dünyasında vardır. Bunu daha da basit bir şekilde Paul'ün kitaplarının, Paul'ün var olduğu önermesini içeren dünyalarda *var olduğunu* söyleyerek ifade edebiliriz.

Fakat burada bir problem yok mu? Nitekim *çok sayıda*

kişinin ismi, havari Paul, Paul J. Zwier, John Paul Jones ve diğer birçok ünlü Paul'ler gibi 'Paul'dür. Peki, "Paul vardır" ile kim kastedilir? Bu hangi Paul'dür? Bunun cevabı, yazdığımız tarz kitapların sıradan cümleleri değil, *önergeleri* içerdiği gerçeğiyle ilgilidir. Cümleler ifade veya iddia edilirken, kullanıldığı türden şeyleri içerisinde barındırırlar ve aynı cümle (örneğin "Aristoteles bilgedir") pek çok farklı önermeyi ifade etmek için kullanılabilir. Örneğin Platon bunu kullanırken, ünlü öğrencisinin bilgeliğine atıfla bir önerme ileri sürmüş olurken; Jackie Onassis ise bunu kullandığında, zengin kocası Aristoteles Onassis'in bilgeliğine dair yüklediği bir önerme ileri sürmüş olur.²⁰ Bunlar farklı önermelerdir (hatta doğruluk değerlerinin farklı olduğunu bile düşünebiliriz) ama aynı cümleyle ifade edilebilirler. Normalde (ama her zaman değil) birkaç önermeden hangisini belirlemekte olduğumuz konusunda pek zorlanmayız. Nitekim belirli bir cümleyle ifade edilen şey, eldeki bağlamla ilgilidir. Yani bu durumda belirli bir kişi olan Paul'un bir W dünyasında var olması; ancak ve ancak W'daki kitap, o kişinin (o belirli kişinin) var olduğunu söyleyen bir önermeyi içeriyorsa mümkündür. Dolayısıyla bu önermeyi ifade etmek için kullandığımız tümcenin, *başka* önermeleri ifade etmek için de kullanılabileceğinin bir önemi yoktur.

Kitapların ve dünyaların doğasına ilişkin yaptığımız bu gezintiden sonra, ana problemimize geri dönebiliriz. Tanrı, seçtiği herhangi bir dünyayı yaratmış olabilir mi? Bu soruyu ele almadan önce, kesin bir şekilde konuşmamız gerekirse, Tanrı'nın herhangi bir mümkün dünya veya olay durumunu *yaratmadığını* belirtmemiz gerekir. Onun yarattığı şeyler gökler, yer ve bunların içindekiler olmakla beraber O, herhangi bir durumu yaratmamıştır. Örneğin Tanrı'nın varlığından ibaret olan durumlar ve O'nun yokluğundan dolayı

²⁰ Plantinga buradaki ilk örnekte felsefe tarihinde tanınan Platon ve Aristoteles'e atıf yaparken, ikinci örnekteki Aristoteles ise Yunan asıllı iş insanı Aristotle Sokratis Onassis'dir. (Çev.)

meydana gelen durumlar vardır. Yani Tanrı'nın varlığından ibaret olan bir şey olabileceği gibi, bir de onun yokluğundan ibaret olan şey vardır. Tıpkı *Tanrı'nın var olduğu* ve *Tanrı'nın var olmadığı* şeklindeki iki önermede olduğu gibi. Bu noktada teist, ilk durumun aktüel ve ilk önermenin doğru olduğuna; ateist ise ikinci durumun aktüel ve ikinci önermenin doğru olduğuna inanır. Elbette sadece biri doğru olsa bile, her iki önerme de *mevcut* olabileceği gibi, benzer şekilde iki durumdan sadece birisi aktüeldir. Yani her iki durum da *mevcuttur*, ancak yalnızca birisi elde edilebilir. Ayrıca Tanrı, bunların her ikisini de yaratmamıştır. Çünkü ikisinin de var olmadığı bir zaman yoktur. O, yeryüzünün varlığından ibaret olan durumları da yaratmamıştır. Nitekim dünyanın *var olmadığı* bir zaman vardır, ancak dünyanın varlığından dolayı oluşan durumların mevcut olmadığı bir zaman yoktur. Gerçekten de Tanrı, herhangi bir durumu meydana getirmemiştir. O'nun yaptığı şey, belirli türden eylemleri gerçekleştirmek (örneğin gökleri ve yeri yaratma gibi) ve bazı durumların *aktüalitesine* yol açmaktır. Tanrı, durumları fiilen *gerçekleştirebileceği* gibi, mevcut mümkün dünyanın varlığını sürdürmesini sağlasa da onu yaratmaz. Benzer şekilde Tanrı, Sokrates'i yaratırken Sokrates'in varlığından ibaret olan durumları yaratmaz.²¹

Bunları aklımızda tutarak, en nihayetinde sorumuza geri dönebiliriz. Ateolog, eğer Tanrı her şeye gücü yeten ise, O'nun dilediği herhangi bir mümkün dünyayı aktüalize edebileceğini veya yaratabileceğini düşünmekte haklı mıdır? Açıkçası değildir. İlk olarak Tanrı'nın *zorunlu* mu, yoksa *olumsal* bir varlık mı olduğu sorusunu kendimize sorma-

²¹ Bu nedenle Tanrı'dan bahsederken, onun mümkün dünyaları yaratmasından ziyade aktüalize etmesi olarak bahsetmemiz gerekir. Aşına olarak bilinen şeyleri, doğruluktan ödün vermemek adına, her iki deyimi de kullanmaya devam edeceğim. Mümkün dünyalar hakkında daha fazla bilgi için bkz. *The Nature of Necessity* (Oxford: The Clarendon Press, 1974) adlı kitabımın 4-8. bölümleri.

mız gerekir. *Zorunlu* varlık, her bir mümkün dünyada var olan varlıktır; yani hangi mümkün dünya aktüel olursa, var olacak olan bir varlıktır. Olumsal varlık ise, sadece bazı mümkün dünyalarda var olan varlıktır. Şimdi, eğer Tanrı bir zorunlu varlık değilse (belki de birçok teist, O'nun böyle olmadığını düşünür), o hâlde açıkça O'nun aktüalize edemeyeceği birçok mümkün dünya var olacaktır; örneğin O'nun var olmadığı bütün dünyalar. Şu açıktır ki Tanrı, kendisinin bile var olmadığı bir dünyayı yaratamaz.

Buna binaen eğer Tanrı mümkün bir varlıksa, O'nun yaratma gücünün ötesinde birçok mümkün dünya var olur. Ancak bu husus, mevcut endişelerimizle gerçekten alakasız olan şeydir. Belki de ateolog, bu zorluktan kaçınmak için iddiasını yeniden gözden geçirirse, bu iddiasını sürdürebilir kılabilir. Belki de o, şöyle bir şey söyleyecektir: Eğer Tanrı her şeye gücü yeten ise, o hâlde *içinde var olduğu* mümkün dünyalardan herhangi birini aktüalize edebilir ve dolayısıyla eğer varsa ve her şeye gücü yeten ise, (Özgür İrade Savunmasının aksine) içinde var olduğu ve hata yapmayan özgür varlıkların bulunduğu mümkün dünyalardan herhangi birini aktüalize edebilir. Ahlaki iyiliği içeren ama ahlaki kötülüğü barındırmayan dünyaları aktüalize edebilmek doğru mudur?

Önemsiz bir örnekle başlayalım. Siz ve Paul, Avustralya'daki bir av gezisinden yeni dönmüşsünüzdür ve avlamayı amaçladığınız şey ise bulunması zor, çift gerdanlı bir cassowary kuşudur.²² Paul, bir cassowary kuşuna benzeterek bir yaban domuzu yakalamış olsun. Ayrıca Paul'un yakaladığı canlıyı sakinleştirme yöntemleri, Paul ile onun arasında bir bağ kurmasına da neden olmuş olsun. Şimdi, diyelim ki Amerika'ya döndüğünüzde, kabaca ve kabul edilmemek üzere, Paul'e bu yer domuzu için 500 dolar teklif ediyorsunuz

²² Avustralya ve Yeni Gine ormanlarında görülen ve uçamayan kuşlar familyasından olan bir hayvan. (Çev.)

ve daha sonra kendinize; “Ona 700 dolar teklif etseydim ne yapardı?” şeklinde bir soru yöneltiyorsunuz. Burada sorulan soru tam olarak nedir? Gerçekten bir şekilde sorduğunuz şey, *belirli koşullar altında* Paul’ün onu satıp satmayacağıdır. Bu koşullar, ona yer domuzu için 500 dolar yerine 700 dolar teklif etmiş olmanızı içerir. Diğer her şey, gerçekte elde edilen koşullar gibi, mümkün olduğunca çoğaltılabilir. Bu koşullar veya durum dizisi *S* olsun. *S'* ise Paul’e 700 dolarlık (ona teklif ettiğiniz 500 dolar yerine) teklifinizden oluşan durumu içermekle beraber, elbette teklifinizi *kabul etmesini* ve *reddetmesini* içermeyen durumdur. Burada mevcut koşullar gibi geri kalanlar, aktüel dünyada olanlar gibidir. Dolayısıyla örneğin *S'*, Paul’ün teklifi kabul etmekte ve kaçınmakta özgür olmasını içerebileceği gibi, aslında bir yer domuzunun satış fiyatı 650 dolar ise, o hâlde *S'*, satış fiyatının 650 dolar olmasını içeren durumu içerir. Buradan yola çıkarak aşağıdaki koşullardan hangisinin doğru olduğu sorusunu sorabiliriz:

(23) Eğer *S'* durumu fiili olsaydı, Paul teklifi kabul ederdi.

(24) Eğer *S'* durumu fiili olsaydı, Paul teklifi kabul etmezdi.

Bu koşullardan en az birinin doğru olduğu açıktır ama doğal olarak ikisinin birden değildir; yani kesinlikle biri doğrudur.

Şimdi *S'*, ne Paul’ün teklifi kabul etmesini ne de reddetmesini içerdiğinden, (23) ve (24)’ün ilk kısımlarında ifade edilen şey, her ikisinin de sonucunu gerektirmez. Yani;

(25) *S'* fiilidir.

ikisini de içermez.

(26) Paul teklifi kabul eder.

veya

(27) Paul teklifi kabul etmez.

Dolayısıyla hem (25) hem de (26)'nın doğru olduğu mümkün dünyalar ve hem (25) hem de (27)'nin doğru olduğu diğer mümkün dünyalar vardır.

Şimdi, önemli bir gerçeği kavrayabilecek durumdayız. Yani (23) ya da (24) aslında doğrudur ve her iki durumda da Tanrı'nın aktüalize edemeyeceği mümkün dünyalar vardır. Her şeyden önce (23)'ün doğru olduğunu varsaydığımızda; (1) Paul'ün yer domuzunu satmakta ve bundan kaçınmakta özgür olduğu ve S' içinde yer alan diğer durumların fiillendirildiği bir dünya yaratmak, Tanrı'nın gücünün ötesindedir ve (2) Paul, yer domuzunu satmayabilir. Yani (25) ve (27)'nin her ikisinin de doğru olduğu bir dünya yaratmak, O'nun gücünün ötesindedir. Bunun gibi en az bir mümkün dünya vardır, ancak Tanrı her şeye gücü yeten olmasına rağmen, onun aktüalitesini ortaya koyamaz. Diyelim ki W böyle bir dünya olsun, W'yu aktüalize etmek için Tanrı, Paul'ün bu eyleme ilişkin olarak özgür olduğunu ve S' içinde yer alan diğer durumların elde edilmesini sağlamalıdır. Fakat (23), varsaydığımız gibi doğrudur ve bu sebeple eğer Tanrı S'yi aktüalize etmiş ve Paul'ü bu eylemle ilgili olarak özgür bırakmış olsaydı, Paul yer domuzunu satabilir ve dolayısıyla W aktüel olamazdı. Öte yandan eğer Tanrı, Paul'ün satmamasına ya da satmaktan kaçınmasına *neden olmuş olsaydı*, o hâlde Paul, bu eylem konusunda özgür olmayacağı gibi, S'de aktüel olamazdı (çünkü S', Paul'ün ona göre özgür olmasını içerir) ve W, S'yi kapsayacağından W aktüel olamazdı.

Tabii ki, doğru olan (23) yerine (24) ise, o hâlde başka bir dünya sınıfı Tanrı'nın aktüalize etme gücünün ötesinde olacaktır; yani S'nin fiili olduğu ve Paul'ün yer domuzunu sattığı dünyalar. Bunlar hem (25) hem de (26)'nın doğru olduğu dünyalardır. Ancak ya (23) ya da (24) doğru olacağı için, bu sebeple Tanrı'nın aktüalize edemeyeceği mümkün dünyalar

vardır. Tanrı'nın hem (25) hem de (26)'nın doğru olduğu bir dünyayı yaratıp yaratmadığını düşünecek olursak, cevabın özel bir olguya bağlı olduğunu görürüz. Bu ise, Paul'ün belirli bir durumda özgürce ne yapmayı seçeceğine bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın onları yaratıp yaratamayacağı kısmen Paul'e bağlı olacak kadar çok sayıda mümkün dünya vardır.²³

Ele aldığımız bu örnek, bir geçmiş zaman örneğidir. Ancak belki de gelecek zaman durumunu ele almak, Tanrı'nın aktüalize edebilmesi için mümkün bir dünyayı seçmesindeki duruma daha yakın bir örneği teşkil edebileceğinden faydalı olabilir. Varsayalım ki yakın bir gelecekteki *t* zamanında Maurice, bazı önemsiz eylemleri yapma konusunda özgür olacaktır; mesela kahvaltıda dondurularak kurutulmuş yulaf ezmesi yemek diyelim. Yani Maurice, *t* zamanında yulaf ezmesi almakta özgür olabileceği gibi, aynı zamanda başka bir şey (belki de öğütülmüş buğday) almak için de özgür olacaktır. Bu noktadan sonra aktüel dünyaya dâhil olan ve Maurice'in *t* zamanında yulaf ezmesi almakta özgür olmasını içeren bir durumu, yani *S*'yi ele aldığımızı varsayalım. Burada *S*', Maurice'in *t* zamanında yulaf ezmesi almakta ve reddetmekte özgür olmasını içerir ancak Maurice'in yulaf ezmesi yemesini veya yememesini içermez. Geri kalan her şey, *S*' mümkün olduğu kadar aktüel dünyayla da benzerdir. Özellikle *t* zamanında gerçekten geçerli olan ve onun seçimiyle *ilgili* olan birçok koşul vardır (örneğin son zamanlarda yulaf ezmesi yememesi, reddederse eşinin rahatsız olması gibi vb. koşullar) ve *S*', bu koşulların her birisini içerir. Şimdi Tanrı, *S* fiili olursa, Maurice'in *t* zamanında ne yapacağını şüphesiz bilir ve *S* aktüel olursa, Maurice'in hangi eylemi özgürce gerçekleştireceğini yine bilir. Yani Tanrı, şu şartlardan birisinin doğru olduğunu bilir:

²³ Bu argümanın daha kapsamlı bir ifadesi için bkz. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 9. Bölüm, s. 4-6.

(28) *S'* fiiliyse, Maurice yulaf ezmesini özgürce alacaktır.

veya

(29) *S'* fiiliyse, Maurice bunu özgürce reddedecektir.

Bunlardan hangisinin doğru olduğunu biz veya Maurice'in kendisi bilemeyebilir ancak muhtemelen Tanrı bunu yapabilir.

O hâlde Tanrı ya (28)'in ya da (29)'un doğru olduğunu bilir. (28)'i varsayalım: Bu durumda her şeye gücü yeten Tanrı'nın yaratamayacağı mümkün bir dünya vardır. *S''*yi aktüel dünyayla paylaşan (referans kolaylığı için 'Kronos' adını vereceğim) ve Maurice'in yulaf ezmesi almadığı mümkün bir *W'* dünyasını düşünelim (*S'*, Maurice'in yulaf ezmesini içermediğinden, böyle bir dünya olduğunu biliyoruz.). *S'*, *W'* içinde olduğu gibi, Kronos'ta da fiillenir ve Gerçekten de *W''*daki her şey, *t* zamanına kadar Kronos'taki gibidir; ancak Kronos'ta Maurice, yulaf ezmesini *t* zamanında alırken, *W''*'da bunu yapmaz. Şimdi *W'*, mükemmel bir şekilde mümkün bir dünyadır ancak onu yaratmak veya aktüel hâle getirmek Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir. Bunun için O'nun *S''*yi aktüalize etmesi gerekir. Ama (28) de aslında doğrudur. Öyleyse Tanrı, *S''*yi (*W''*yu yaratması gerektiği gibi) aktüalize eder ve söz konusu eylemle ilgili olarak Maurice'i özgür bırakırsa, o hâlde yulaf ezmesini alır; ancak bu durumda *W'* aktüel olmaz. Öte yandan Tanrı, Maurice'i yulaf ezmesini almaktan *vazgeçirirse*, o hâlde Maurice, onu almakta *özgür* olmayacaktır. Bu, bir kere daha *W''*'nun aktüel olmadığı anlamına gelir ki *W''*'da Maurice, yulaf ezmesini almakta özgürdür (bunu yapmasa bile). Öyleyse (28) doğruysa, o hâlde *W'* dünyası, Tanrı'nın aktüalize edemeyeceği bir dünyadır ve mümkün bir dünya olduğu hâlde onu aktüalize etmek, her şeye gücü yeten olduğu hâlde O'nun gücü dâhilinde değildir.

Elbette eğer (29) doğruysa, benzer bir sonuca ulaşırız

ve bu durumda da Tanrı'nın aktüalize edemeyeceği mümkün dünyalar var olur. Bunlar, Kronos'la S'yi paylaşan ve Maurice'in yulaf ezmesi yediği dünyalar olacaktır. Ama ya (28) ya da (29) doğru olacağından; öyleyse her iki durumda da Tanrı'nın yaratamayacağı mümkün bir dünya var olacaktır. Yani S'nin fiillendiği ve Maurice'in *t* zamanında yulaf ezmesini özgürce seçtiği bir dünyayı ele alırsak, bunu aktüalize edip etmemenin Tanrı'nın gücü dâhilinde olup olmadığına bağlı olduğunu görürüz; yani Maurice'in belirli bir durumda özgür olmasına bağlı olan bir dünya. Bu açıdan Tanrı'nın onları aktüalize edip etmeyeceği, kısmen Maurice'e bağlı olan çok sayıda mümkün dünya vardır. Elbette Maurice'i yaratıp yaratmamak ve ayrıca *t* zamanında yulaf ezmesi yeme eylemi konusunda onu özgür kılıp kılmamak, Tanrı'ya bağlıdır. (Tanrı eğer bunu seçerse, atlarla ilgili korkunç bir *saplantı* ortaya çıkabilirdi; nitekim bu, bazı insanlar ve çoğu atlar tarafından paylaşılan bir durumdur ve mağdurlar açısından yulaf veya yulaf ürünlerini reddetmek, *psikolojik olarak imkânsız* görülür.) Ancak Maurice'i yaratır ve bu eylemle ilgili olarak onu özgür bırakırsa, bahsi geçen eylemi gerçekten gerçekleştirip gerçekleştirmemesi Tanrı'ya değil, Maurice'e bağlı olur.²⁴

Bu noktada artık Özgür İrade Savunması ve kötülük problemi ilişkisine geri dönebiliriz. Hatırlanacağı üzere Özgür İrade Savunucusu, ahlaki kötülüğü içeren bir dünya yaratmadan ahlaki iyiliği içeren bir dünyayı yaratmanın Tanrı'nın gücü dâhilinde olmadığı ihtimalinde ısrarcıydı. Onun ateolojik rakibi (örneğin Mackie) ise, *eğer* (teistin iddia ettiği gibi) Tanrı'nın her şeye gücü yettiği konusunda ısrar ediliyorsa, yani Leibniz ile aynı fikirdelerse, o hâlde Tanrı'nın dilediği herhangi bir mümkün dünyayı yaratabileceği fikrini *ileri sürüyordu*. Şimdi, buradaki çekişmede

²⁴ Bu argümanın daha eksiksiz ve daha kesin bir ifadesi için bkz. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 9. bölüm, s. 4-8.

(buna ‘Leibniz Yanılgısı’ diyelim) bir yanlışlık olduğunu görüyoruz. Nitekim ateolog, ahlaki iyiliği içeren ancak ahlaki kötülüğü içermeyen birçok mümkün dünya olduğunu kabul etme konusunda haklıdır ancak onun hatası, Leibniz Yanılgısı’nı desteklemesinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla onun öncüllerinden biri (Tanrı her şeye gücü yeten olsaydı, dilediği herhangi bir dünyayı aktüalize edebilirdi) yanlıştır.

6. Tanrı, Ahlaki İyiliği İçeren Ama Ahlaki Kötülüğü İçermeyen Bir Dünyayı Yaratabilir mi?

Şimdi, bu durumun mantığını özetlediğimizi varsayabiliriz. Özgür İrade Savunması aşağıdakilerin mümkün olduğunu iddia eder:

(30) Tanrı, her şeye gücü yetendir ve ahlaki iyiliği içeren ama ahlaki kötülüğü barındırmayan bir dünyayı yaratmak O’nun gücü dâhilinde değildir.

Buna karşılık veren ateolog, ahlaki iyiliği içeren ancak ahlaki kötülüğü içermeyen mümkün dünyalar olabileceği konusunda ısrarcı olur ve her şeye gücü yeten bir varlığın, seçtiği herhangi bir mümkün dünyayı aktüalize edebileceğini de buna ekler. Dolayısıyla eğer Tanrı her şeye gücü yeten ise, ahlaki iyiliği içeren ama ahlaki kötülüğü içerisinde barındırmayan bir dünyayı aktüalize edebilir ve böylelikle (30), Özgür İrade Savunucusunun iddiasının aksine imkânsız hâle gelir. Ancak buraya kadar gösterdiğimiz kadarıyla, onun ikinci öncülü (Leibniz Yanılgısı) yanlıştır.

Elbette bu, problemi Özgür İrade Savunucusu’nun lehine çözmeye yeterli değildir. Leibniz’in Yanılgısı (bir yanlış olarak görülmeye layıktır) yanlıştır ancak bu (30)’un mümkün olduğunu göstermeye yetmez. Bu ikincisini gösterebilmek için, Tanrı’nın aktüalize edemeyeceği dünyalar arasında,

ahlaki iyiliği içeren ancak ahlaki kötülüğü barındırmayan bütün dünyaların olma olasılığını göstermemiz gerekir. Bu soruya nasıl yaklaşabiliriz?

Kahvaltıda yiyeceğimiz yulaf ezmesini seçmek ya da yer domuzu satmak yerine, rüşvet almak gibi ahlaki açıdan önemli bir eylemi düşündüğümüzü varsayalım. Boston belediye başkanı Curley Smith'in bazı eskimiş ve yapısal olarak sağlam olmayan binalarla birlikte, Eski Kuzey Kilisesi'nin de yıkılmasını gerektireceği için önerilen otoyol güzergâhına karşı çıktığını varsayalım. Karayolları müdürü L. B. Smedes, ona 1 milyon dolar karşılığında bu muhalefetinden vazgeçip vazgeçmeyeceğini soruyor ve "Elbette" yanıtını alıyor. Ancak Smith daha sonra, "2 dolara ne dersiniz?" diye Smedes'e soruyor ve "Beni ne sanıyorsunuz?" şeklinde öfkeli bir cevap alıyor. Bu noktada Smedes, 'her şeyin zaten hazır olduğunu' belirterek sırtıyor ve Smith'e 'geriye kalan tek şeyin fiyatınızı düşürmek' olduğunu söylüyor. Daha sonra Smedes ona, 35 bin dolar rüşvet teklif ediyor ve Bay State politikalarının²⁵ eski güzel geleneklerinden kopmak istemeyen Curley, bunu kabul ediyor. Son olarak Smedes, acaba Curley'i 20 bin dolara alabilir miydim diye merak ederek uykusuz bir gece geçiriyor.

Şimdi, Curley'nin rüşveti almakta veya reddetmekte özgür olduğunu ve ayrıca onu alacağını varsayalım. Yani varsayalım ki

(31) Smedes 20 bin dolar dolar rüşvet teklif etseydi, Smith bunu kabul ederdi.

Eğer (31) doğruysa, o hâlde (1) Curley'ye 20 bin dolarlık rüşvet teklif edilmesini içeren bir *S'* durumu vardır; (2) rüşveti kabul etmesi ve reddetmesi buna dâhil değildir ve (3) başka türlü aktüel dünyada olduğu gibi, mümkün oldu-

²⁵ Plantinga burada yerel bir politika geleneğine atıf yapıyor. (Çev.)

ğunca fazladır. S' 'nin ilgili her durumu içerdiğinden emin olmak için, onun *maksimal dünyanın bir kesimi* olduğunu varsayalım. Yani S' ile uyumlu ancak onun içinde yer almayan herhangi bir durumu eklediğimizde sonuç; mümkün olan bütün bir dünya olacaktır. Bunu kabaca şöyle düşünebiliriz: S' Curley'nin rüşveti aldığı en az bir W dünyasına ve onu reddettiği en az bir W' dünyasına dâhildir. S' maksimal bir dünya kesimi ise, o hâlde *Curley'nin rüşvet alması çıkarıldığında W' 'dan geriye kalan şey* ve aynı zamanda *Curley'nin rüşveti reddetmesi çıkartıldığında W' 'dan geriye kalan şey*; S'' 'dir. Daha doğrusu eğer S' maksimal dünyanın bir kesimiyse, o hâlde S'' 'yi içeren ancak S' tarafından dâhil edilmeyen her olası durum mümkün bir dünyadır. Dolayısıyla eğer (31) doğruysa, o hâlde maksimal bir S' dünya kesimi vardır ve (1) Curley'ye 20 bin dolarlık rüşvet teklif edilmesini içerir; (2) bu rüşveti kabul veya reddetmesini içermez; (3) başka türlü mümkün olduğu kadar aktüel dünyadaki gibidir, özellikle Curley'nin rüşvet konusunda özgür olmasını içerir ve (4) öyle ki, aktüel olsaydı o hâlde Curley rüşveti alırdı. Yani:

(32) S' aktüel olsaydı, Curley rüşveti kabul ederdi

önermesi doğrudur.

Şimdi, pek tabii ki S' 'nin aktüel olduğu ve Curley'nin rüşvet almadığı en az bir mümkün W' dünyası vardır. Fakat Tanrı S'' 'yi aktüalize etmek zorunda kalacağı için W'' yu yaratmış olamayacağı gibi, bu koşullar altında Curley'nin bize (32)'de rüşveti kabul edeceğine dair verdiği güvenceden dolayı, yaratılan dünya S' 'de olamazdı.

Görüldüğü gibi Curley örneğinin, Watergate'ten²⁶ aşağı

²⁶ Plantinga burada verdiği örneği Watergate skandalı olarak bilinen önemli bir siyasi hadiseyle karşılaştırmaya çalışıyor. Nitekim 1972-74 yılları arasında ABD'de ortaya çıkan bu hadise, dönemin başkanı Richard Nixon'un istifasıyla sonuçlanmıştır. (Çev.)

kalır yanı yoktur. Ama daha kötüsü de olabilirdi. Elbette onun önemli ölçüde özgür olduğu (yani önemli bir ahlaki eylem açısından özgür olduğu) ve asla yanlış olanı yapmadığı mümkün dünyalar vardır. Fakat Curley hakkındaki üzücü gerçek şu olabilir: W''yu bu dünyalardan herhangi biri gibi düşünelim; yani Curley W''da önemli ölçüde özgürdür ve bu nedenle W''da onun için ahlaki açıdan önemli ve özgür olduğu bazı eylemler vardır. Ancak bu eylemlerden en az biri (buna A diyelim) aşağıdaki gibi bir özelliğe sahiptir: W''da fiili olan maksimal bir S' dünya kesimi vardır ve öyle ki (1) S', Curley'nin A için özgür olmasını içerir ancak ne A'yı yapmasını ne de A'dan kaçınmasını içerir; (2) S', başka türünün mümkün olduğu kadar W' gibidir ve (3) Curley, S' aktüel olsaydı A ile ilgili olarak yanlış olanı yapmış olurdu.²⁷ (Bu üçüncü koşulun aktüel dünyada geçerli, W' dünyasında geçerli olmadığına dikkat edin.)

Elbette bu, Tanrı'nın W''yu aktüalize edemeyeceği anlamına gelir. Nitekim bunu yapmak için S*'nin aktüel olduğunu ortaya koymak zorunda kalacaktı ki bu durumda Curley, A'ya göre yanlış olanı yapmış olacaktı. Dolayısıyla W' da her zaman doğru olanı yaptığı için, bu şekilde aktüalize olan dünya W' olmayacaktır. Öte yandan eğer Tanrı, Curley'nin A'ya göre doğru olanı yapmasına *neden* oluyorsa veya *bunu yaparsa*, bu durumda Curley A'ya göre özgür olamayacak ve bir kez daha aktüalize olan dünya da W' olmayacaktır. Buna göre Tanrı, W''yu yaratamaz ancak W'; Curley'nin önemli ölçüde özgür olduğu ve her zaman yalnızca doğru olanı yaptığı dünyalardan yalnızca birisidir. Bu sebeple Curley'nin ahlaki iyilikler yapabildiği ama ahlaki kötülük yapamadığı bir dünyayı yaratmanın Tanrı'nın gücü dâhilinde olmadığı sonucu çıkar. Çünkü Tanrı'nın aktüalize

²⁷ Bir kişi, bir eylemi haksız bir şekilde yerine getirirse ya da getirmezse, bahsi geçen eylemle ilgili olarak yanlış yapmış olur.

edebileceği her dünya öyledir ki; eğer Curley onda önemli ölçüde özgürse, en az bir yanlış eylemde bulunur.

Şu açıktır ki Curley'nin ciddi bir sıkıntısı vardır. Onun yaşadığı sıkıntıya dünyalararası ahlaki yozlaşmışlık [*transworld depravity*]²⁸ diyeceğim (Kalvinistlerin insan doğasının günahlara teslim olarak tamamen yozlaştığını öne süren protestan doktrini olan *total depravity* [toplam ahlaki yozlaşma]²⁹ dediği şeyle, dünyalararası ahlaki yozlaşmışlık problemini ev ödevi olarak buraya bırakıyorum.). Açık tanım yoluyla:

(33) Bir *P* kişisi, ancak ve ancak aşağıdakiler geçerliyse *dünyalararası ahlaki yozlaşmışlıktan mustarip olur*: *P*'nin *W*'da önemli ölçüde özgür olduğu ve *P*'nin yalnızca *W*'da doğru olanı yaptığı her *W* dünyası için, öyle ki bir *A* eylemi ve bir *S*' maksimal dünya kesimi vardır.

(1) *S*', *A*'nın *P* için ahlaki açıdan önemli olmasını içerir.

(2) *S*', *P*'nin *A* için özgür olmasını içerir.

(3) *S*', *W*'ya dâhildir ve ne *P*'nin *A*'yı icra etmesini ne de *P*'nin *A*'yı yapmaktan kaçınmasını içerir.

ve

²⁸ Plantinga bu kavramı, her bireyin bütün mümkün dünyalarda en az bir kötülük yapabileceğini ve tamamen iyi olamayacağını ifade etmek için kullanır. Biz bu sayfadan sonra *transworld depravity* kavramını, 'dünyalararası ahlaki yozlaşmışlık' olarak çevireceğiz ve geçtiği yerler dâhilinde de böyle ifade edeceğiz. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, (New York: Oxford University Press, 1974), s. 184-189; Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, (New York: Oxford University Press, 2005), s. 369. (Çev.)

²⁹ Kalvinizmin beş temel ilkesinden birisidir. Toplam ya da tam ahlaki yozlaşmaya göre insan doğası bütünüyle yozlaşmış ve günahkardır. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Jon Balserak, *Calvinism: A Very Short Introduction*, (New York: Oxford University Press, 2016), s. 106-113. (Çev.)

(4) S' aktüel olsaydı P, A'nın tam aksini yapabilirdi.

(Bu tanıımı düşünürken, (4)'ün aslında W dünyasında değil aktüel dünyada doğru olduğunu unutmayın.)

Dünyalararası ahlaki yozlaşmışlık fikriyle ilgili en önemli olan şey, eğer bir kişi bundan mustaripse, o kişinin önemli ölçüde özgür olduğu ancak yanlış olanı yapamadığı herhangi bir dünyayı aktüalize etmenin Tanrı'nın gücü dâhilinde olmadığıdır; yani ahlaki iyilik yapabildiği ama ahlaki kötülük yapamadığı bir dünya.

Özgür İrade Savunucusu'nun çok kritik bir iddiasını düşünelim: Yani şu iddiayı:

(30) Tanrı her şeye gücü yetendir ve ahlaki iyiliği içeren ama ahlaki kötülüğü barındırmayan bir dünyayı yaratmak O'nun gücü dâhilinde değildir.

Dünyalararası ahlaki yozlaşmışlık fikriyle bunun bağlantısı nedir? Bunu şu takip eder: Açıktır ki, dünyalararası ahlaki yozlaşmışlıktan mustarip kişilerin olması mümkündür. Daha genel olarak ise bundan *herkesin* mustarip olması mümkündür ve eğer bu olasılık aktüel olsaydı, o hâlde Tanrı her şeye gücü yeten olsa da sadece gerçekte var olan kişiler ve ahlaki *iyiliği* içeren ancak ahlaki *kötülüğü* içermeyen mümkün dünyalardan hiçbirisini yaratamazdı. Bunu yapmak için önemli ölçüde özgür olan (aksi takdirde ahlaki bir iyilik olamazdı) ama dünyalararası ahlaki yozlaşmışlıktan mustarip olan kişileri de yaratması gerekirdi. Bu tür kişiler, Tanrı'nın aktüalize edebileceği herhangi bir dünyada en az bir eylem konusunda ve ahlaki açıdan önemli eylemler açısından özgür olduklarında hataya düşerler. Bu sebeple içinde ahlaki iyilikler ürettikleri bir dünyayı yaratmanın beledi, aynı zamanda ahlaki kötülük ürettikleri bir dünyayı yaratmaktır.

7. Öz ve Dünyalararası Ahlaki Yozlaşma

Şimdi, bu yanıtın buradaki problemi Özgür İrade Savunucusu lehine çözdüğünü düşünebilsek bile, gerçekte durum böyle değildir. Çünkü aktüel dünya olan Kronos'ta, var olan bütün insanların dünyalararası bir ahlaki yozlaşmışlıktan mustarip olduğunu varsaydığımızda, buradan Tanrı'nın ahlaki kötülüğü içeren bir dünya yaratmadan ahlaki iyiliği içeren bir dünyayı yaratamayacağı sonucu çıkmaz. Nitekim Tanrı, *başka insanları* da yaratabilirdi. O, bizi, mesela Kronos'ta var olan insanları yaratmak yerine, içinde insanların olduğu ama bizim gibi insanların bulunmadığı bir dünyayı ya da belki de bazılarımızın Kronos'ta olduğu bazılarımızın olmadığı bir dünyayı da yaratabilirdi. Belki de Tanrı bunu yapsaydı, ahlaki iyiliğin olduğu ama ahlaki kötülüğün olmadığı bir dünyayı da yaratabilirdi.

Durum böyle olsa da belki de gerçekten böyle değildir. Konuya biraz daha yakından bakmaya çalışalım. Kronos'ta olmayan ve önemli ölçüde özgür bir x kişisini içeren Kronos'tan farklı bir W dünyasını ve bu x kişinin sadece doğru olanı yaptığını varsayalım. Böyle dünyaların varlığından şüphe etmek için hiçbir neden göremesem de Tanrı'nın bunlardan herhangi birini yaratmış olabileceğini varsaymak için bir nedenimiz var mıdır? O'nun bunu yapabileceğini nasıl bilebiliriz? Bu soruyu araştırabilmek için, *bireysel bir doğa* [*nature*] ya da *öz* [*essence*] fikrine bakmamız gerekir. Daha önce (s. 60) aynı bireyin (örneğin Sokrates) birçok farklı mümkün dünyada var olduğunu ve bunların bazılarında aktüel dünya olan Kronos'ta sahip olduğundan oldukça farklı niteliklere sahip olabileceğini ifade etmiştim. Ancak onun bazı nitelikleri, içinde bulunduğu her dünyada sahip olabileceği *esaslı* niteliklerdir³⁰ ve bunlar arasında *önemsiz*

³⁰ Bu esaslı özelliklerin bir tartışması için bkz. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 2. ve 4. Bölüm.

bir şekilde esaslı bazı nitelikler vardır: *bekârsa bekâr olmak, bir buçuk metre boyunda olmak ya da altı metreden az olmak, kendi kendine özdeş olmak* vb. nitelikler. Bir başka ve daha ilginç türden esaslı bir nitelik şöyle olabilir: Sokrates, bir tür buruna sahiptir. Ancak bu nitelik, muhtemelen onun için esaslı değildir. Nitekim başka bir burnu da olabileceğinden, dolayısıyla onun küçük ve kalkık bir burnunun olmadığı mümkün dünyalar vardır. *W'* böyle bir dünya olsun. Eğer *W'* aktüel olsaydı, Sokrates'in küçük ve kalkık bir burnu olmazdı; yani Sokrates, *W'* içerisinde küçük ve kalkık burunlu olmama özelliğine sahip olurdu. Çünkü bir *x* nesnesinin bu türden bir niteliğe sahip olduğunu söylemek (burada *P*'nin bir nitelik, *W''*'nin mümkün bir dünya olduğu ve *W''*'da *P* niteliğine sahip olup olamaması), basitçe eğer *W* aktüel olsaydı *x*'in *P*'ye sahip olacağını söylemektir. Bu türden nitelikler, dünya-endeksli niteliklerdir.³¹ Sokrates, *W''*'da küçük ve kalkık burunlu olmamasına rağmen, dünya-endeksli bu niteliğine sahiptir. Aktüel dünya olan Kronos'ta da bu niteliğe sahiptir. Öte yandan *W''*'da Sokrates, *Kronos'ta küçük ve kalkık burunlu olma* özelliğine de sahiptir. *W''*'nin aktüel olduğunu varsayalım: Bu durumda Sokrates, küçük ve kalkık burunlu olmasa da eğer *Kronos* aktüel olsaydı, Sokrates'in küçük ve kalkık burunlu olacağı doğru olurdu.

Görüleceği gibi burada aşikâr olan şey, eğer gerçekten Sokrates aktüel dünya olan Kronos'ta küçük ve kalkık burunluysa, o hâlde Sokrates'in *Kronos'ta da küçük ve kalkık burunlu olduğu* her dünyanın doğru olduğudur.³² Bu sebeple *O*, var olduğu her dünyada *Kronos'taki gibi küçük ve kalkık burunlu olma* niteliğine sahiptir. Bu nedenle bu nitelik onun için esastır ve ondan yoksun olduğu bir dünya yoktur. Gerçekten de sahip olduğu dünya-endeksli her niteliğin, onun

³¹ Dünya endeksli özellikler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 4. Bölüm, s. 11.

³² Bu argüman için bkz. Alvin Plantinga, "World and Essence", *Philosophical Review*, 79, (Ekim, 1970): s. 487 ve *The Nature of Necessity*, 4. bölüm, s. 11.

için gerekli olduğunu görmek kolaydır ancak *yoksun olunan* dünya endeksli her nitelik, onu tamamlayan için gereklidir.

Ancak ne kadar dünya-endeksli özellikler vardır? Oldukça fazla olabilir. Herhangi bir *W* dünyası ve *P* özelliği için, onun dünya-endeksli *P* özelliğine *W* dünyasında *sahip olması*, bu tür dünya-endeksli özelliğin Sokrates'te var olması ve onun tamamlayıcısı olması gerekir; ya da *W* dünyasında *P* özelliğine sahip olamaması. Herhangi bir *W* dünyası ve *P* özelliği için, *W* aktüel olsaydı ya Sokrates *P*'ye sahip olurdu ya da bu koşul altında Sokrates'in *P*'ye sahip olacağı yanlış olurdu. Dolayısıyla dünya-endeksli her *P* özelliği öyledir ki, ya Sokrates esaslı bir şekilde *P*'ye sahiptir, ya da *P*, onun tamamlayıcısı için esaslıdır.

Şimdi, Sokrates'in *özünü*, onun için esaslı olan nitelikler kümesi olarak tanımladığımızı varsayalım. Onun özü, her biri onun için gerekli olan bir dizi niteliklerdir ve bu küme, bazılarıyla birlikte onun dünya-endeksli tüm niteliklerini içerir. Ayrıca bu küme içerisinde, *başka hiç* kimsenin bu niteliklerin tümüne sahip olmadığı da aşikârdır. Başka bir kişi, Sokrates ile aynı dünya-endeksli niteliklerden *bazılarına* sahip olabilir: Örneğin Kronos'ta küçük ve kalkık buruna sahip olma gibi. Ancak Sokrates'in dünya-endeksli niteliklerine *tümüne* birden sahip olamaz. Çünkü o zaman, Sokrates olmuş olurdu. Dolayısıyla Sokrates'in özünü onunla paylaşan kimse yoktur ancak daha da önemlisi, böyle bir kişi *olamaz*. Nitekim böyle bir kişi sadece Sokrates olur, *başka* bir kişi değil. Bu sebeple Sokrates'in özü, her birine esas olarak sahip olduğu bir dizi niteliktir. Ayrıca bu kümedeki tüm nitelikleri taşıyan, Sokrates'ten ayrı bir kişi ne vardır ne de var olması mümkündür. Son olarak Sokrates'in özü, dünya-endeksli niteliklerin *eksiksiz* bir setini içerir; yani eğer *P* dünya-endeksliyse, o hâlde ya *P* Sokrates'in özünün bir üyesidir ya da başka bir *P* öyledir.³³

³³ Özler hakkında daha fazla tartışma için bkz. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 5. Bölüm.

Curley'ye dönecek olursak, onun dünyalararası ahlaki yozlaşlıktan mustarip olduğunu tekrar hatırlayalım. Bu gerçek, Curley'nin özü olan Curleyhood hakkında ilginç bir şeyi ima eder. *W'da önemli ölçüde özgür olan, W'da asla yanlış olanı yapmayan* ve Curley'nin özünde yer alan *W* dünyalarını ele alalım. Bu dünyaların her birinin önemli bir özelliğı vardır; eğer Curley dünyalararası bir ahlaki yozlaşmışlıktan mustaripse, bu durumda onların her biri öyledir ki, Tanrı onu yaratamaz veya aktüalize edemez. Bunu şu şekilde görebiliriz: *W'nun* Curley'nin özünün *W'* içinde *önemli ölçüde özgür olduğu* ancak *W'* içinde *yanlış olanı asla yapmadığı* bir dünya olduğunu varsayalım. Yani *W'*, Curley'nin *önemli ölçüde özgür olduğu ama her zaman doğru olanı yaptığı* bir dünyadır. Fakat elbette Curley, dünyalararası bir ahlaki yozlaşmışlıktan mustarıptır ve bu bir *A* eylemi ve maksimal bir *S'* dünya kesimi olduğu anlamına gelir:

- (1) *S'*, *A'nın* Curley için ahlaki açıdan önemli olmasını içerir.
- (2) *S'*, Curley'nin *A'ya* göre özgür olmasını içerir.
- (3) *S'*, *W'* içinde yer alır ancak ne Curley'nin *A'yı* yapabilmesini ne de *A'dan* kaçınmasını içerir.

ve

- (4) *S'* aktüel olsaydı, Curley *A'ya* göre yanlış olanı yapmış olurdu.

Ancak bu durumda (s. 57'deki argümanla) Tanrı, *W''yu* yaratmış veya onu örneklendirmiş olamazdı. Çünkü onun bunu yapabilmesi için *S'* fiilini sağlamak zorunda kalması ve sonrasında ise Curley'nin *A* ile ilgili olarak yanlış olanı yapması gerekirdi ancak *W''da* her zaman doğru olanı yaptı-

ğından, *W*' aktüel olamazdı. Bu durumda eğer Curley, dünyalararası bir ahlaki yozlaşmışlıktan mustaripse, Curley'nin özünün şu özelliğe sahip olması gerekir: Tanrı, herhangi bir *W* dünyasını, Curleyhood'un *W*'da önemli ölçüde özgür olduğu ve her zaman *W*'da doğru olanı yaptığı özellikleri içerdiği şekilde yaratmış olamaz. Curley'nin dünyalararası ahlaki yozlaşmışlığı ile özü arasındaki bu bağlantıyı, kişilerden çok özlere uygulanan bir dünyalararası ahlaki yozlaşmışlık tanımının temeli olarak kullanabiliriz. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki eğer *E*, bir kişinin özü ise, o hâlde o kişi *E*'nin örneklendirilmiş hâlidir ve o kişi, *E*'deki her niteliğe sahip olan (veya örnekleyen) şeydir. Bir özü örneklendirmek için Tanrı, o öze sahip bir kişiyi yaratır ve bir insanı yaratırken bir özü örneklendirir. Dolayısıyla artık şöyle ifade edebiliriz:

(34) Bir *E* özü, ancak ve ancak *E*'nin niteliklerini içeren her *W* dünyası için *W*'da önemli ölçüde özgür olması ve *W*'da her zaman doğru olanı yapması durumunda, öyle ki bir *A* eylemi ve bir maksimal *S*' dünya kesimi varsa, *dünyalararası ahlaki yozlaşmışlıktan* mustarıptır.

(1) *S*', *E*'nin örneklendirilmesini ve *E*'nin örneklendirilmesinin *A*'ya göre özgür olmasını ve *A*'nın *E*'nin örneklendirilmesi için ahlaki olarak önemli olmasını içerir.

(2) *S*', *W*'ya dâhildir ancak ne *E*'nin örneklendirilmesi *A*'yı yapabilmesini ne de *E*'nin örneklendirilmesi *A*'dan kaçınmasını içerir.

(3) *S*' aktüel olsaydı, bu durumda *E*'yi örneklendirdiğinde *A* ile ilgili yanlış olanı yapmış olurdu.

Buraya kadar gördüğümüz gibi, eğer bir *E* özü, dünyalararası ahlaki yozlaşmışlıktan mustaripse, o hâlde mümkün bir *W* dünyasını aktüalize etmek, Tanrı'nın gücü dâhilinde

değildir; öyle ki *E*, *W*'da *önemli ölçüde özgür olan* niteliklerini içerir ve *her zaman doğru olanı* yapar. Bu sebeple *E*'nin örneklendirildiği ve örneklendirebilmek için önemli ölçüde özgür olduğu ama her zaman doğru olanı yaptığı bir dünyayı yaratmak Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir.

Dolayısıyla buradaki ilginç gerçek şudur: Yaratılan her öz (Tanrı tarafından yaratılmış olma özelliği de dâhil olmak üzere her öz), dünyalararası ahlaki bir yozlaşmışlıktan mustarip olabilir. Bunun doğru olduğunu varsaydığımızda Tanrı, yalnızca önemli ölçüde özgür insanlar yaratarak ahlaki iyiliği içeren bir dünya yaratabilir ve her insan bir özün örnekleyeni olduğu için ancak bazı özleri örneklendirerek önemli ölçüde özgür kişiler yaratabilir. Ancak eğer her öz, dünyalararası ahlaki bir yozlaşmışlıktan mustaripse, o hâlde Tanrı'nın hangi özleri örneklendirdiğine bakılmaksızın ortaya çıkan kişiler, ahlaki açıdan önemli eylemlere göre özgürlerse, her zaman en azından bazı yanlış eylemler gerçekleştireceklerdir. Bu durumda eğer her öz dünyalararası ahlaki yozlaşmışlıktan mustaripse, o hâlde ahlaki iyiliği içeren ama ahlaki kötülüğü içermeyen bir dünyayı yaratmak, Tanrı'nın kendi gücünün ötesindedir. Ancak yine de Tanrı, ahlaki iyiliğin ahlaki kötülüğe göre çok daha ağır bastığı dünyaları yaratmayı başarmış olsa bile, ahlaki iyiliği içeren ama ahlaki kötülüğü barındırmayan dünyaları yaratması, her şeye gücü yeten olmasına rağmen O'nun gücü dâhilinde değildir.

8. Özgür İrade Savunması'nın Doğruluğunu Kanıtlamak

Hatırlanacağı üzere biçimsel olarak ifade ettiğimizde, Özgür İrade Savunucusu'nun hedefinin şunu göstermek olduğunu söylemiştik:

(1) Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyidir.

önermesi ile tutarlı

(3) Kötülük vardır.

ve biraz önce ifade ettiğimiz

(35) Ahlaki iyiliği içeren ama ahlaki kötülüğü barındırmayan bir dünyayı yaratmak Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir.

önermesinin mümkün olduğunu ve Tanrı'nın her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen olmasıyla, yani (1) ile tutarlı olacağını ve dolayısıyla (1)'in (3) ile tutarlı olduğunu göstermek için kullanabileceğini göstermektir. Durumu değerlendirmek için:

(1) Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyidir.

(35) Ahlaki kötülüğü içeren bir dünyayı yaratmadan ahlaki iyiliği içeren bir dünyayı yaratmak Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir.

ve

(36) Tanrı, ahlaki iyiliği içeren bir dünya yaratmıştır.

Bu önermeler açıkça birlikte tutarlıdır; yani onların birleşimi mümkün bir önermedir. Ama birlikte ele alındıklarında şunu da gerektirirler:

(3) Kötülük vardır.

Nitekim (36), Tanrı'nın ahlaki iyiliği içeren bir dünyayı yarattığını ifade eder ve (35) ile birlikte bu, O'nun ahlaki kötülük içeren bir dünyayı da yaratmasını gerektirir. Dolayısıyla eğer ahlaki kötülüğü içeriyorsa, o hâlde kötülüğü de içerir. Bu durumda (1), (35) ve (36) birlikte tutarlıdır ve (3)'ü

içerirler, ayrıca (1), (3) ile tutarlıdır ve sonuç olarak A kümesi tutarlıdır. Bunu aklımızın bir köşesinde tutalım. Bu argümanda yer alan (35) ve (36)'nın doğruluklarının bilinmesine gerek yoktur. Kanıtlarımıza göre buna benzer bir şeylerin olması ve sadece (1) ile tutarlı olmaları gerekir. Ancak bunlar öyle bir yapıda oldukları için, A kümesinde herhangi bir çelişki yoktur. Dolayısıyla Özgür İrade Savunması başarılı görünür.

9. Tanrı'nın Varlığı ile Dünyada Bulunan Ahlaki Kötülük Miktarı Birlikte Uyumlu mudur?

Şimdiye kadar gösterdiğimiz şey, Tanrı'nın varlığının *bazı* ahlaki kötülüklerle *uyumlu* olduğu şeklindeydi. Ancak bu dünya, nihayetinde büyük miktarda ahlaki kötülükleri de içerisinde barındırır. Belki de ateolog, yeniden bir şeyleri bir araya getirip her halükârda tekrardan Tanrı'nın varlığı ile evrenin gerçekte içerdiği fazla *miktarda* ve *çeşitli* ahlaki kötülüklerle tutarlı olmadığını iddia edebilir. Elbette ahlaki kötülüğü ölçmenin volt, pound ya da kilovat gibi birimleri olmadığından, bunun bir yolu yok gibi görünüyor ki bu yüzden, “Bu durum tam olarak 35 turp ahlaki kötülük içeriyor” diyememekteyiz. Ancak yine de durumları kötülük açısından karşılaştırabilir ve çoğu zaman bir durumun diğerinden daha fazla ahlaki kötülük içerdiğini ifade edebiliriz. Bu açıdan bakıldığında belki de ateolog, Tanrı'nın aktüel dünya da olanından daha az ahlaki kötülük içeren bir dünyayı her halükârda yaratabileceğini iddia edebilir.

Ancak bu gerçekten açık mıdır? Kendi başına düşünüldüğünde açık olsa bile, aynı zamanda önemsizdir. Tanrı, yalnızca önemli ölçüde özgür varlıklar yaratmadan da ahlaki kötülüğün olmadığı bir dünyayı yaratabilirdi. Daha alakalı bir soru şu olabilir: Ahlaki iyilik ve kötülüğün Kronos'tan daha iyi bir karışımını içeren bir dünyayı yaratmak, Tanrı'nın gücü dâhilinde midir? Diyelim ki ne kadar ahlaki iyilik ve

ne kadar ahlaki kötülük içerir? Burada cevap hiç de açık değildir. Muhtemelen Özgür İrade Savunucusu'nun tüm ihtiyacı olan şey, bunun Tanrı'nın gücü dâhilinde olmadığını söylemek olacaktır. Bunu aşağıdaki gibi görebiliriz: Elbette Kronos kadar ahlaki olarak fazla iyi, ancak daha az ahlaki kötülük barındıran birçok mümkün dünya vardır. Varsayalım ki W' böyle bir dünya olsun. W' eğer aktüel olsaydı, gerçekte olduğu ve olacağı kadar ahlaki iyilik (geçmiş, şimdi ve gelecek) olurdu ve hepsinde daha az ahlaki kötülük barındırırdı. Bu noktada W' içinde belirli bir S özler kümesi örneklendirilmiş olur (yani W' aktüel olsaydı, o hâlde S 'nin her bir elemanının örneği olacak şekilde özlerden oluşan bir S kümesi olurdu). Dolayısıyla Tanrı, W' 'yu yaratmak için bu özlerin örnekleri olan kişileri de yaratmak zorunda kalırdı. Fakat şöyle devam etmek mümkündür: Bir A eylemi, bir S' maksimal dünya kesimi ve S 'nin bir E elemanı vardır.

(a) E şu özellikleri içerir: A için W'' 'da önemli ölçüde özgürdür ve W'' 'da A için doğru olanı yapar.

(b) S' , W'' 'ya dâhildir ve E 'nin örneklendirilmesini içerir, ancak E 'nin örneklendirilmesi ne A 'yı yapabilmesini ne de A 'yı yapmaktan kaçınmasını içerir.

ve

(c) S' aktüel olsaydı, E örneklendirilince A için yanlış olanı yapardı.

Eğer bu olasılık gerçekse, o hâlde Tanrı W' 'yu aktüalize edemezdi. Çünkü bunu yapabilmesi için E 'yi örneklendirmesi, E 'nin örneklendirilmesi ise A 'ya göre özgür olmasına neden olmasını ve S 'nin aktüel olmasının ortaya çıkarılmasını gerektirirdi. Ancak bu durumda E 'nin örneklendirilmesi, A 'ya göre yanlış olanı yapmasına neden olurdu ki bu şekilde yaratılan

dünya W' olamazdı. Nitekim W' içinde E' 'nin örneklendirilmesi, A' 'ya göre doğru olanı yapmasına neden olurdu.

Daha genel olarak aktüel dünya kadar ahlaki iyiliği içeren, ancak daha az ahlaki kötülük barındıran her dünyayı Tanrı'nın yaratmamasının W'' 'ya benzemesi mümkündür. Bunun imkânını görebilmek için:

(37) Kronos kadar ahlaki iyiliği içeren, ancak daha az ahlaki kötülüğü de içerisinde barındıran her W dünyası için, en az bir E özü, bir A eylemi ve bir maksimal S' dünya kesimi vardır.

(1) E şu özellikleri içerir: W' 'da A eylemi için özgürdür ve W' 'da A için doğru olanı yapar.

(2) S' , W' 'ya dâhildir ve E' 'nin örneklendirilmesini içerir, ancak E' 'nin somutlaştırması ne A eylemini *yapabilmesini* ne de A eyleminden *kaçınmasını* içerir.

ve

(3) S' aktüel olsaydı, E örneklendirildiğinde A eylemi için yanlış olanı yapardı.

(37) mümkünse ve eğer *doğruysa*, bu durumda daha fazla ahlaki iyiliği içeren ama daha az ahlaki kötülüğü de içerisinde barındıran bir dünyayı yaratmak Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir. Dolayısıyla bunun Tanrı'nın gücü dâhilinde olmaması mümkündür ancak öyle olsa bile (1), Kronos'un gerçekte içerdiği kadar ahlaki kötülük olduğu önermesiyle uyumludur. Fakat elbette Özgür İrade Savunucusu'nun iddia ettiği şey (37)'nin *doğru* olmadığıdır. Onun iddia ettiği şey, yalnızca, tamamen iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığıyla bunların uyumlu olduğudur.

Özgür İrade Savunması, başarılı bir şekilde A kümesinin tutarlı olduğunu gösterir ve şunu göstermek için de kullanılabilir:

(1) Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaki olarak mükemmeldir.

Bu önerme şununla tutarlıdır:

(38) Kronos'un içerdiği kadar ahlaki kötülük vardır.

Daha açık olmak adına (1), (37) ve (39) yani,

(39) Tanrı, Kronos'un içerdiği kadar ahlaki iyiliği içeren bir dünyayı yaratmıştır.

birlikte tutarlıdır. Fakat (37) bize, Tanrı'nın Kronos'tan daha fazla ahlaki iyiliği içeren ama daha az ahlaki kötülüğü barındırmayan bir dünyayı yaratamayacağını söyler. Bu sebeple bu üç önerme (38)'i gerektirir ve (1) ve (38)'in tutarlı olduğu görülür.

10. Tanrı'nın Varlığı ve Doğal Kötülükler Birbiriyle Uyumlu mudur?

Belki de ateolog bir kez daha toparlanabilir ve “Peki ya *doğal kötülükler ne olacak?*” sorusunu sorabilir. İnsanların özgür eylemlerine yüklenemeyecek kötülükler var mıdır? Deprem, hastalık ve benzeri nedenlerle acı çekmenin anlamı nedir? *Bu türden* kötülüğün varlığı (1) ile bağdaşır mı? Burada iki düşünce çizgisi kendini gösterir. Birincisi, eğer bazı doğal kötülükler ve bazı kişilerin kötülükleri olmasaydı, bu kişiler daha az ahlaki iyiliği üretirlerdi şeklinde bir şeyler düşünülebilir. Bazı insanlar, belirli türden zor-

luklarla ya da acılarla yaratıcı bir şekilde başa çıkarlar ve öyle bir şekilde hareket ederler ki toplam durum onlar için dengede ve değerli olur. Ancak belki de kötülükler olmasaydı, verilen tepki daha az etkileyici olacağından, toplam durum daha az değerli olurdu. İkincisi, daha geleneksel bir düşünce çizgisi olarak, kötülüğün çoğunu *Şeytan*'a veya *Şeytan* benzeri bir şeye ya da onun taraftarlarına bağlayan ve Augustinus (s. 45) tarafından ifade edilen şeydir. Bu geleneksel öğretiye göre şeytan, diğer birçok meleklerle birlikte insan olmayan güçlü bir ruhtur ve Tanrı onu, insanı yaratmadan çok önce yaratmıştır. Benzerlerinin çoğunun aksine şeytan, Tanrı'ya isyan etmiş ve o zamandan bu yana her şeyi tahribata uğratmıştır. Dolayısıyla mevcut doğal kötülükler, insan olmayan ruhların özgür eylemlerinden kaynaklanmaktadır.

Augustinus, savunma yerine daha önce belirtmiş olduğumuz *teodise* denilen şeyi ortaya koymaya çalışır ve doğal kötülüğün (Tanrı'nın cezalandırılmalarına atfedilebilecekler dışında), özgür ve rasyonel olan ancak insan olmayan varlıkların faaliyetlerine atfedilmesi gerektiğine inanır. Özgür İrade Savunucusu elbette bunun *doğru* olduğunu değil, sadece *mümkün* olduğunu iddia eder (ve (1) ile tutarlıdır). Yani doğal kötülüğün, önemli ölçüde özgür ama insan olmayan kişilerin eylemlerinden kaynaklanma olasılığına işaret eder. Tanrı'nın ahlaki iyilikler ile ahlaki kötülükler arasında, bu dünyada olduğundan daha iyi bir dengeye sahip bir dünyayı yaratamayacağı fikrinde hiçbir tutarsızlık olamayacağını daha önce belirtmiştik. Burada da buna benzer bir şey olabilir. Muhtemelen doğal kötülükler, insan olmayan kişilerin özgür faaliyetlerinden kaynaklanmaktadır ve muhtemelen kötülüğe karşı daha büyük bir iyiliğin dengesini üretecek ve özgür eylemlere sahip bu tür kişilerden oluşan bir grubu yaratmak Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir. Yani muhtemeldir ki:

(40) Doğal kötülükler, insan olmayan kişilerin özgür eylemlerinden kaynaklanır. Bu insan olmayan kişilerin eylemleriyle ilgili olarak, iynin kötü üzerinde bir dengesi vardır. İçeriği, insan olmayan kişilerin eylemleriyle ilgili olarak, iynin kötülüğe karşı daha uygun dengesini içeren bir dünyayı yaratmak, Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir.

Tekrar belirtmemiz gerekirse (40), Özgür İrade Savunması'nın başarılı olması için doğru olmasını değil, sadece (1) ile uyumlu olmasını gerektirir ve bu açıdan kesinlikle öyle görünür. Ayrıca eğer (40) doğruysa, o hâlde doğal kötülük, ahlaki kötülükle önemli ölçüde benzerdir. Nitekim ikincisi gibi, önemli ölçüde özgür kişilerin faaliyetlerinin sonucudur. Aslında hem ahlaki hem de doğal kötülükler, genel olarak ahlaki kötülük olarak adlandırabileceğimiz şeyin özel durumlarıdır; insan olsun ya da olmasın, kişisel varlıkların özgür eylemlerinden kaynaklanan kötülük. Bu fikir göz önüne alındığında, (37) ve (40)'ı tek bir özet hâlinde şu ifadede birleştirebiliriz:

(41) Kronos'taki tüm kötülükler, genel olarak ahlaki kötülüklerdir ve genel olarak ahlaki iyiliğin ve kötülüğün daha iyi bir dengesini içeren bir dünyayı yaratmak Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir.

(41), (1) ile tutarlı görünür ve

(42) Tanrı, Kronos'un içerdiği kadar genel olarak ahlaki iyiliği içeren bir dünyayı yaratır.

Ancak (1), (41) ve (42), birlikte Kronos'un içerdiği kadar kötülüğün olmasını gerektirir. Dolayısıyla (1), Kronos'un içerdiği kadar kötülük olduğu önermesiyle tutarlıdır ve bu nedenle Özgür İrade Savunması, teistin aleyhine getirilen tutarsızlık itirazını başarıyla çürütür.

11. Kötülüğün Varlığı, Tanrı'nın Varlığını Olası Olmayan Bir Hâle Getirir mi?

Hem Tanrı hem de kötülüğün varlığını rasyonel olarak kabul edemeyeceğini iddia eden tüm ateologlar, burada sadece bir *tutarsızlık* olduğunu iddia etmezler. Başka bir olasılık da kötülüğün varlığının veya bulunan miktarının (belki de bildiğimiz diğer şeylerle birleştiğinde) Tanrı'nın var olmasını *olasılıksız* ya da *ihtimal dışı* kılmasıdır. Elbette bu, Tanrı'nın varlığı kötülüğün varlığıyla tutarlı olsa bile doğru olabilir. James Cornman ve Keith Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments* [*Felsefi Sorunlar ve Argümanlar*] eserinde, aktüel dünyada bulunan kötülüğün miktarının, Tanrı'nın varlığıyla tutarlı olduğunu kabul ederler ancak bununla birlikte birincisi göz önüne alındığında, ikincisinin pek olası olmadığını veya ihtimal dışı olduğunu öne sürerler. Tartışmanın özünü aşağıdaki pasajda bulabiliriz:

Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyi biri olsaydınız ve içinde hissedebilen varlıkların olduğu bir evren yaratsaydınız (mutlu ve üzgün varlıklar; hazzın tadını çıkaran, acıyı hisseden; sevgiyi, öfkeyi, acımayı, nefreti ifade eden) nasıl bir dünya yaratırdınız? Her şeye gücü yeten olarak, mantıksal düzlemde sizin için yaratmanın mümkün olduğu herhangi bir dünyayı yaratma yeteneğine sahip olacaksınız ve her şeyi bilerek, bu mantıksal olarak mümkün dünyalardan herhangi birini nasıl yaratacağınızı bileceksiniz. Hangisini seçerdiniz? Şu açıktır ki, mümkün olan tüm dünyaların en iyisini seçerdiniz. Çünkü tamamen iyi olurdunuz ve yaptığınız her şeyde en iyi olanı yapmak isterdiniz. O hâlde mümkün olan dünyaların en iyisini, yani mümkün olan en az miktarda kötülüğü içeren dünyayı ve kötülüğün en bariz türleri ıstırap, zorluk ve acı olduğu için, hissedebilenlerin en az acı çektiği bir dünyayı yaratırdınız. Böyle bir dünyanın nasıl olacağını hayal etmeye

çalışın. Gerçekten var olan, içinde yaşadığımız bu dünya gibi mi olacaktır? Mantıksal olarak mümkün olan herhangi bir dünyayı yaratma gücünüz ve bilginiz olsaydı, bunun gibi bir dünyayı yaratır mıydınız? Cevabınız görüldüğü gibi ‘hayır’ ise, bu dünyadaki acı, ıstırap ve kötülüğün, bu dünyayı Tanrı’nın yarattığını düşünen biri için neden bu kadar büyük bir problem olduğunu anlamaya başlarsınız. Bu durumda bahsi geçen bu özel dünya göz önüne alındığında, Tanrı’nın (eğer varsa ve dünyayı yaratmışsa) varlığının ihtimal dışı olduğu sonucuna varmamız gerekir. Sonuç olarak bakıldığında Tanrı’nın var olduğu inancından ziyade var olmadığı inancı, bu dünyada bulduğumuz kanıtlar göz önüne alındığında haklı çıkabilir.³⁴

Cornman ve Lehrer, “Mantıksal olarak mümkün olan herhangi bir dünyayı yaratma gücünüz ve bilginiz olsaydı, bunun gibi bir dünyayı yaratır mıydınız?” diye sorar. Bu durumda argümanlarının bir öncülü:

(43) Eğer Tanrı, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen ise, o hâlde mantıksal olarak mümkün olan herhangi bir dünyayı yaratabilir.

Fakat dahası, “... bütün mümkün dünyaların en iyisini seçerdiniz, çünkü tamamen iyi olurdunuz ve yaptığınız her şeyde en iyi olanı yapmak isterdiniz.” Yani argümanlarının başka bir öncülü şudur:

(44) Eğer Tanrı tamamen iyiye, yaratabileceği en iyi dünyayı yaratmayı seçerdi.

Görünüşe göre (43) ve (44)’den yola çıkarak, şu sonuca varmaya çalışırlar:

³⁴ James Cornman ve Keith Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, (New York Macmillan Co., 1969), s. 340-349.

(45) Eğer Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyiye, mümkün olan dünyaların en iyisini yarattırdı.

Fakat şunu da eklerler:

(46) Aktüel dünyanın bütün mümkün dünyaların en iyisi olması olası değildir ya da ihtimal dışıdır.

Dolayısıyla (45) ve (46)'dan her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi bir Tanrı'nın var olmasının olası olmadığı ya da ihtimal dışı olduğu sonucu çıkar.

Bu argümanın ilk öncülü, Leibniz Yanılgısı dediğimiz şeyin başka bir ifadesidir ve ikinci öncülün yanlış olduğunu zaten yukarıda göstermiştik. Her şeye gücü yeten Tanrı'nın herhangi bir mümkün dünyayı aktüalize edebileceği doğru değildir. (43) ve (44)'ten çıkarılan (45) ise, mümkün dünyaların en iyisi, diye bir şeyin var olduğunu varsayar gibi görünür ancak bu varsayımın şüpheli olduğunu da zaten ifade etmiştik. En büyük asal sayı olmadığı gibi, belki de bütün mümkün dünyaların en iyisi diye bir şey yoktur. Belki onların bahsettiği şey, dans eden kızlarla ve çılginca mutlu canlı varlıklarla dolu herhangi bir dünya yerine, daha da fazla dans eden kız ve daha da çılginca mutlu canlı varlıklar içeren daha da iyi bir dünyanın varlığıdır. Eğer öyleyse, ikinci mümkün dünyanın birincisinden daha iyi olduğunu düşünmek mantıklı görünür. Fakat bunu, herhangi bir mümkün W dünyası yerine daha iyi bir W' dünyası vardır takip edeceğinden, bu durumda bütün mümkün dünyaların en iyisi, diye bir şey olmayacaktır.

Bu açıdan bakıldığında argüman hiç de tatmin edici değildir. Gerçekten de kötülüğün varlığından hareketle Tanrı'nın var olmasının olası olmadığı nasıl iddia edilebilir? Bunun nasıl yapılacağını kesinlikle göremesek bile, aslında mevcut kötülüğün miktarı ve çeşitliliğinin, Tanrı'nın varlığını olanaksız kılmadığını ve bunun nasıl tartışılabileceğini anlayabiliriz. Başka bir bakış açısıyla baktığımızda:

(41) Kronos'taki bütün kötülükler genel olarak ahlaki kötülüklerdir ve Tanrı'nın yaratmış olabileceği bütün dünyalar arasında hiçbirisi, genel olarak ahlaki kötülüğe göre genel olarak ahlaki iyiliğin daha iyi bir dengesini içermez.

Şimdi, (41) aleyhine herhangi bir kanıt var mı, bilmiyorum. Ancak elbette bu, *özgür insan* faillerinden kaynaklanmayan kötülüğün, *diğer* rasyonel ve büyük ölçüde özgür varlıkların özgür failliğinden kaynaklandığı fikrini içerir. Pek çok insan bu fikri mantıksız bulur ancak bu iddia ona karşı pek kanıt sayılmaz. Bazı teologlar bize, bu fikrin 'olgun insana' ya da 'modern düşünce alışkanlıklarına' aykırı olduğunu söyler. Öyle olsa bile yine de bu iddia (her ne kadar bugünlerde kesinlikle *herkese* aykırı gelmese de), pek de kanıt sayılmaz. Bir inancın şu anda (veya başka bir zamanda) popüler olmadığı gerçeği, sosyolojik bir bakış açısından ilginçtir ancak açıkçası konuyla alakasızdır. Cornman ve Lehrer, "Bütün doğal kötülüklerin tamamen doğal nedenlere sahip olduğunu düşünmek için her türlü nedene sahibiz" der ve "Bu nedenle oluşumlarını açıklamak için doğal olmayan bazı nedenleri varsaymanın mantıksız" olacağını buna eklerler. Fakat tabii ki burada doğal kötülüğü *açıklamak* için insan olmayan özgür failerin varlığını *varsaymıyoruz*. Sadece (41) aleyhine kanıtın olup olmadığını soruşturmaya çalışıyoruz. Belki de bizim kanıtımız göz önüne alındığında, bu tür varlıkların varlığını varsaymak mantıksız olurdu ancak yine de bu, onların varlığına karşı kanıtımız olduğu anlamına gelmemektedir. Cornman ve Lehrer'e göre ise doğal kötülüğün tamamen doğal nedenlere sahip olduğunu varsayabilmemiz için her türlü nedene sahibizdir; şüphesiz şeytan ve taraftarları, kesinlikle doğal nedenler olarak sayılmayacaktır. Ancak yalnızca doğal nedenlere sahip olmaları, doğal olmayan nedenlere sahip olmalarını engelliyorsa geçerlidir. O hâlde Cornman ve Lehrer'in aslında demek istediği şey, bu kötülüklerin insan olmayan

rasyonel varlıkların özgür faaliyetlerine *atfedilmeyeceği-ne* inanmak için her türlü nedene sahip olduğumuzdur. Böyle bir sebep var mıdır, bilmiyorum ve Cornman ve Lehrer'in de bunu gösterebildiklerinden epey şüpheliyim. Onlar, her halükârda bunların hiçbirini önermezler. Belki de sadece kötülüğe, bu tür varlıkların neden olduğunu düşünmek için hiçbir nedenimiz olmadığını kastediyorlardır. Öyle olsa bile, yine de bu bize, bunun birçok nedeni olamayacağı önermesine dair hiçbir kanıt sunmaz.

Bu sebeple (41) aleyhine kanıtımız olduğunu ve özellikle bunun kötülüğün varlığı (gerçekte bulunan kötülüğün miktarı ve çeşitliliği) aleyhine kanıt olabileceğini düşünmüyorum. Bunu şu şekilde daha kesin hâle getirebiliriz: Varsayalım ki bir p önermesinin bir q önermesini *doğruladığını* söylüyoruz. Bu durumda eğer q tek başına p 'den daha olasıysa, bildiklerimizle ilgili olarak q , $\sim q$ 'den daha muhtemel olurdu; eğer p , q ile ilgili olduğunu bildiğimiz tek şey olsaydı. Dolayısıyla diyelim ki p , uygun olanın reddedilmesini doğrularsa, bu durumda p , q 'yu *doğrulamamış* olurdu. Yani sadece tartışmayı kolaylaştırmak için 10^{18} turp kötülük olduğunu kabul edelim. Bu durumda Kronos'un içerdiği toplam kötülük miktarı (geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanda) 10^{18} turp olacaktır. Bu husus, şundan açıkça görülmektedir:

(47) 10^{18} turp kötülük vardır.

(41) bunun yanlış olduğunu göstermez. (47) şunu yapabilir:

(48) Tanrı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve ahlaki açıdan kusursuzdur. Tanrı, dünyayı yaratmıştır ve dünyadaki tüm kötülükler genel olarak ahlaki kötülüklerdir. Tanrı'nın yaratmış olabileceği genel olarak ahlaki kötülüğe göre genel olarak ahlaki iyiliğin daha iyi bir dengesini içeren mümkün bir dünya yoktur.

Şimdi, eğer bir p önermesi bir q önermesini doğrularsa, o hâlde q önermesinin içerdiği her şeyi de doğrulamış olur. Ancak bunu izlediğimizde eğer p , q 'yu kısıtlarsa, bu durumda p , q 'yu içeren her önermeyi doğrulamamış olur. (47), (48)'i doğrulamaz, ancak (48), (1)'i gerektirir ve dolayısıyla dünyada fiilen sergilenen kötülüğün miktarı ve çeşitliliğinin varlığı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyi bir Tanrı'nın varlığını olasılık dışı kılmaz. Tanrı'nın varlığının olasılık dışı olduğunu iddia eden kişilerin, bu argüman haricinde bizim bilmediğimiz *başka açıklamaları* da olabilir. Farklı açıklamaların olduğunu bilmesek bile, bu argüman böyle açıklamaların olamayacağını elbette göstermez. Ancak yine de bu argüman, kötülüğün varlığının (özellikle Kronos'un içerdiği miktarda), Tanrı'nın varlığını yanlışlayamayacağını göstermiş olur.

Kanaatime göre sonuç olarak kötülükten gelen iyi bir ateolojik argüman yoktur. Tanrı'nın varlığı, kötülüğün varlığı tarafından ne engellenmiş ne de olanaksız kılınmıştır. Elbette acı ve talihsizlik, yine de teist için bir *problem* teşkil edebilir ancak buradaki problem onların inançlarının mantıksal veya olası olması arasındaki bir uyumsuzluk değildir. Teist, kötülükte *dinî* bir problem bulabilir ve kendi acısının ya da ona yakın birisinin yanında durarak Tanrı'ya karşı doğru tutum olarak kabul ettiği şeyi sürdürmekte zorlanabilir. Büyük bir kişisel acı veya talihsizlik ile karşı karşıya kaldığında, Tanrı'ya isyan etmeye, Tanrı'nın yüzüne yumruğunu sallamaya, hatta Tanrı'ya olan inancını tamamen bırakmaya yönelebilir. Ancak bu, farklı boyutta bir problemidir. Böyle bir problem felsefi bir aydınlanmayı değil, dinî bir yardımı gerektirir. Ancak Özgür İrade Savunması, Tanrı'nın varlığının, kötülüğün varlığıyla hem mantıksal hem de olasılık dâhilinde uyumlu olduğunu gösterir ve böylece ana felsefi kötülük problemini çözmüş olur.

İKİNCİ BÖLÜM

DiĞER ATEOLOJİK ARGÜMANLAR

Bazı insanların teistik inanca karşı ileri sürdükleri birçok farklı düşünce daha vardır. Örneğin bunlar arasında teistik inancın bir istek-gerçekleştirimi [*wish-fulfillment*] meselesi olduğuna dair Freudyen iddia ve dinin toplumun bir kesiminin diğerini tahakküm altına alma aracı olduğu şeklindeki Marksist iddia yer alır. Fakat sözümona bu olgular bize, teizmin yanlış olduğunu düşünmemiz için gerekçeler sunmakta mıdır? Aslında durum pek de öyle değildir. Cennetteki Baba'ya inananların, bunu kısmen dünyevi babaları yetersiz olduğu için yapmaları bir olgu mudur? Bundan emin değilim. Ancak bununla birlikte eğer bu bir olgu ise, teolojiyle alakalı olmaktan çok psikolojik bir konudur. Bu sebeple bahsi geçen husus teistleri anlamamıza yardımcı olsa bile, basitçe alakasız olacağı için, bize onların inançlarının doğruluğu hakkında hiçbir şey söylemeyecektir.

Doğrulamacılık, diğer bir ateolojik yaklaşımdır; belki de birkaç yıl öncesinde günümüzden daha yaygın bir yaklaşımdır. Bu, bir ifadenin ancak *ampirik olarak doğrulanabiliyorsa* kelimenin tam anlamıyla anlamlı olduğu iddiasıdır; yani kabaca söylersek ancak doğruluk değeri doğa bilimlerinin yöntemleriyle belirlenebilirse anlamlıdır. Tanrı hakkındaki ifadeler bu koşulu karşılamadığından (iddia böyledir), onlar tamamen anlamsızdır. Hiçbir içeriğe sahip olmadıkları ve hiçbir şey söylemedikleri için, *yanlış olma* şansına bile sahip değildirler. Söz konusu görüşe göre teolojik bir ifade, mantıklı bir ifadeymiş gibi görünse de bariz bir şekilde anlamsızdır.¹ Popüler olduğu dönemlerde (30'lar ve 40'lar) doğrulamacılık, yaygın olarak kabul görmüş ve yenilikçi olmanın çekiciliğini de içerisinde

¹ Doğrulamacılık hakkında klasik ve okunabilir bir çalışma, A. J. Ayer'in *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollancz, 1946) isimli eseridir.

barındırmıştır. Ancak günümüzde belki de iki sebepten ötürü doğrulamacı olmaya istekli çok az sayıda filozof vardır. Birinci olarak aynı itirazları bilimsel ve sağduyu ifadeleri söz konusu olduğunda yapmayıp sözde ‘doğrulanabilirlik kriteri’ni teolojik ve metafizik ifadeleri dışlayacak şekilde ifade etmek imkânsız görünür. İkinci olarak ise, bir teistin veya doğrulanabilirlik kriteri tarafından reddedilen inançlara sahip olan herhangi birinin, bu kriteri kabul etmek için en ufak bir zorunluluk hissetmesi için hiçbir neden yoktur.² Bu sebeple, bu türden bir ateolojik itiraza daha fazla değinmeyeceğim.

Tartışmak istediğim son argüman, belki de bir açıdan ateolojik bir itirazdır. Bu, Tanrı’nın her şeyi bilmesinin *insan özgürlüğüyle* bağdaşmadığı iddiasıdır. Nitekim birçok insan, eğer Tanrı her şeyi bilen ise, o hâlde insanların asla özgür olmayacağını düşünmeye meyillidir. Peki, ama neden? Çünkü Tanrı’nın her şeyi bilen olduğu fikri, herhangi bir zamanda Tanrı’nın sadece *ne olup bittiğini* değil, aynı zamanda *ne olacağını da bildiğini* ima eder; yani geçmişi olduğu kadar geleceği de biliyordur. Ancak bu noktada Tanrı’nın Paul’ün yarın önemsiz bir eylemde bulunacağını (öğle yemeği için bir portakal yiyeceğini) bildiğini varsayalım. Eğer Tanrı Paul’ün yarın öğle yemeğinde bir portakal yiyeceğini önceden biliyorsa, o hâlde Paul yarın portakal yiyeceği bir durumda olmalıdır ve eğer Paul’ün yarın bir portakal yiyeceği durumda olması gerekiyorsa, o hâlde Paul’ün bunu yapmaktan *kaçınması* mümkün değildir; bu durumda Paul ne bu eylemden kaçınmakta ne de bu eylemi yapabilmekte özgürdür. Dolayısıyla Tanrı, bir kişinin belirli bir A eylemini yapacağını önceden biliyorsa, o kişi o eyleminde özgür olamayacağı gibi, eğer Tanrı her şeyi bilen ise, o hâlde herhangi bir kişi ve yaptığı herhangi bir eylem için Tanrı, o eylemi gerçekleştireceğini de önceden bilir. Yani eğer Tanrı her şeyi bilen ise, hiç kimse hiçbir zaman özgür bir eylemde bulunamaz.

Bu argüman başlangıçta makulmüş gibi görünse de ger-

² Doğrulamacılığın eleştirel bir açıklaması için bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, 7. Bölüm.

çekte bir karmaşıklığa dayanır. Argümanın ana noktası şu şekilde ifade edilebilir:

(49) Tanrı, X 'in A 'yı yapacağını önceden biliyorsa, X 'in A 'yı yapacağını önceden biliyor olması gerekir.

ve

(50) Eğer X 'in A 'yı yapması gerekiyorsa, X , A 'dan kaçınmakta özgür değildir.

(49) ve (50)'den şu sonuç çıkar: Eğer Tanrı, önceden birinin belirli bir eylemde bulunacağını biliyorsa, o hâlde o kişi o eyleminde özgür değildir. Öte yandan (49) daha fazla incelemeyi de gerektirir. Öncelikle neden bunun *doğru* olduğunu düşünelim? Nitekim eğer Tanrı, X 'in A 'yı yapacağını biliyorsa, *mantıksal* olarak X 'in A 'yı yapacağı sonucu çıkar: Eğer Tanrı, zorunlu olarak p 'yi biliyorsa, o hâlde p doğrudur. Ancak (49)'un bu şekilde bir savunması, ikincisinin belirsiz olduğunu ileri sürmekle beraber, ya şu anlama gelir:

(49a) Eğer Tanrı, zorunlu olarak önceden X 'in A 'yı yapacağını biliyorsa, o hâlde X , gerçekten A 'yı yapacaktır.

ya da

(49b) Eğer Tanrı, X 'in A 'yı yapacağını önceden biliyorsa, o hâlde X 'in A 'yı yapması zorunludur.

Ateolojik bir argüman olarak (49b)'nin doğruluğunu gerektiren şey, (49)'un yukarıdaki savunması olan (49b) üzerinden değil, yalnızca (49a) üzerinden desteklenir. Eğer Tanrı (ya da bir başkası) bir P önermesinin doğru olduğunu biliyorsa, o hâlde P doğrudur; ancak bundan basitçe eğer Tanrı P 'yi biliyorsa, o hâlde P 'nin *zorunlu olarak* doğru olduğu sonucu çıkmaz. Bu şuna benzer: *Henry'nin bekâr olduğunu biliyorsam*, o hâlde Henry'nin bekâr olduğu zorunlu bir ger-

çektir. Ancak Henry'nin bekâr olduğunu bilmemden, bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucu çıkmaz. Henry'nin bekâr olduğunu bilmem, bundan sonra sadece *Henry'nin evli olmasını* yanlış yapar ama bunun zorunlu olarak yanlış olduğu sonucunu izlemez.

Dolayısıyla, ilahi her şeyi bilmenin insan özgürlüğüyle bağdaşmadığı iddiası, bir tür karmaşıklığa dayanıyor gibi görünür. Nelson Pike, bu eski iddianın ilginç bir revizyonunu önerir: O, insan özgürlüğünün Tanrı'nın her şeyi bilmesiyle bağdaşmaz olduğunu değil, Tanrı'nın *özünde* her şeyi bilmesiyle bağdaşmaz olduğunu savunur.³ X'in var olduğu her dünyada ve X'in P'ye sahip olması durumunda, bir X nesnesinin bir P özelliğine sahip olduğu şeklindeki (yani X'in var olması ama P'den *yoksun olması* imkânsızdır) ilgili kısımları yeniden gözden geçirebilirsiniz (s. 55). Şimdi, birçok teolog ve filozof, Tanrı'nın en azından bazı önemli niteliklerinin, bu anlamda onun için gerekli olduğuna inanır. Örneğin Tanrı'nın *özünde* her şeye gücü yeten olduğunu kabul etmek akla yatkındır. Nitekim işler çeşitli şekillerde farklı gitse bile, eğer Tanrı her şeye gücü yeten bir varlık olmasaydı, o zaman Tanrı da olmazdı. Yani onun güçsüz ya da gücünün sınırları olmaması gerekir. Ama aynı şey Tanrı'nın *her şeyi bilmesi* için de söylenebilir: Eğer Tanrı her şeyi bilen ise, o hâlde O, bilgide sınırsızdır, her doğru önermeyi bilir ve yanlış olan hiçbir şeye inanmaz. Yani O, *özünde* her şeyi bilen ise, o hâlde bilgide de sınırlı *olmaması* gerekir. Bu açıdan bakıldığında O'nun var olduğu ancak bazı doğruları bilemediği veya bazı yanlışlara inandığı mümkün bir dünya yoktur. Dolayısıyla Pike'nin iddiası, bu inancın (Tanrı'nın *özünde* her şeye gücü yeten olduğu inancının) insan özgürlüğüyle birlikte düşünüldüğünde tutarsız olacağı şeklindedir.

Argümanında gösterdiği şekliyle Pike, T₂ anında çimlerini biçen Jones örneğiyle bunu göstermeye çalışır; buna geçtiğimiz cumartesi diyelim. Şimdi, Tanrı'nın *özünde* her şeyi

³ Nelson Pike, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *Philosophical Review*, 74 (Ocak 1965): 27.

bilen olduğunu varsayalım ve daha sonra herhangi bir erken T_1 anında (örneğin 80 yıl önce) O'nun Jones'un çimlerini T_2 anında biçeceğini bildiğini söyleyelim. O'nun *özünde* her şeyi bilen olması ve Tanrı'nın bir şeye yanlış olarak inanmış olması da mümkün olmayacağından, dolayısıyla T_1 anında Jones'un çimlerini T_2 anında biçeceğine inanmış olması, Jones'un gerçekten de çimlerini T_2 anında biçmesini gerektirir. Pike'nin argümanı (kendi deyişiyle), şu şekilde devam eder:

1. “Tanrı, T_1 anında varsa, “Jones, T_2 anında X'i yaparsa, Tanrı, T_1 anında Jones'un T_2 anında X'i yapmasını gerektirir..”
2. “Tanrı X'e inanır”, “X doğrudur” önermesini gerektirir..
3. Belirli bir zamanda mantıksal olarak çelişkili bir tanımlı olan bir şeyi yapmak, kişinin gücü dâhilinde değildir.
4. Söz konusu zamandan önceki bir zamanda belirli bir inanca sahip olan birisinin, söz konusu zamandan önceki bir zamanda bu inanca sahip olmamasına neden olacak bir şey yapması, kişinin gücü dâhilinde değildir.
5. Daha erken bir zamanda var olan bir kişinin, daha erken bir zamanda var olmamasını sağlayacak bir şeyi belirli bir zamanda yapmak, kişinin gücü dâhilinde değildir.
6. Eğer Tanrı T_1 anında mevcutsa ve Tanrı T_1 anında Jones'un T_2 anında X'i yapacağına inanıyorsa, ancak Jones'un T_2 anında X'i yapmaktan kaçınmak kendi gücü dâhilindeyse, o hâlde (1) T_2 anında Jones'un Tanrı'nın T_1 anında yanlış bir inanca sahip olmasına neden olacak bir şey yapmak onun gücü dâhilindedir veya (2) T_2 anında Tanrı'nın mevcut olan inancına sahip olabilecek bir şey yapmak Jones'un gücü dâhilindedir veya (3) T_1 anında Jones'un T_2 anında X'i yapacağına inanan herhangi bir kişiyle (ki bunlardan birisi hipotezlere göre Tanrı'dır)

ilgili onun yanlış bir inanca sahip olduğu ve bu nedenle Tanrı'nın var olmaması gibi bir şeyler yapabilmek Jones'un gücü dâhilindedir; yani Tanrı (hipotez olarak T_1 anında mevcut olan), T_1 anında mevcut değildir.

7. 6. maddenin yargısında yer alan alternatif 1 yanlıştır (2 ve 3'ten)
8. 6. maddenin yargısında yer alan alternatif 2 yanlıştır (4'ten itibaren)
9. 6. maddenin sonucundan çıkartılan alternatif 3 yanlıştır (5'ten itibaren)
10. Bu nedenle eğer Tanrı T_1 anında mevcutsa ve T_1 anında Jones'un T_2 anında X'i yapacağına inanıyorsa, o hâlde T_2 anında X'i yapmaktan (1 ve 10'dan) kaçınmak Jones'un gücü dâhilinde değildir.⁴

Bu argüman hakkında ne söyleyebiliriz? İlk iki öncül, Tanrı'nın özünde her şeye gücü yeten olduğu fikrinin bir kısmını açıkça ortaya koyduğu için, bu öncüllerde herhangi bir çelişki yoktur. Öncül (3) ve (5) ise doğru görünür. Ancak karmaşık olan (6) numaralı öncül, daha yakından ele alınmayı gerektirir. Pike, bu öncülde tam olarak neyi kasteder? Sanırım burada Pike şunu söylemek istiyor:

(51) Tanrı, T_1 anında mevcuttur ve Tanrı T_1 anında Jones'un X'i T_1 anında yapacağına inanır ve son olarak Jones'un T_2 anında X'i yapmaktan kaçınması onun gücü dâhilindedir.

Şuna inanıyorum ki Pike'nin söylemek istediği şey, Ya (51) şunu gerektirir:

(52) T_2 anında, Tanrı'nın T_1 anında yanlış bir inanca sahip

⁴ Pike, age., s. 33-34.

olmasına neden olabilecek bir şey yapmak Jones'un gücü dâhilindeydi.

Ya da (51) şunu gerektirir:

(53) Tanrı'nın T_1 anında sahip olduğu inanca sahip olmasını sağlayabilecek bir şey yapmak T_2 anındaki Jones'un gücü dâhilindeydi.

ya da şunu:

(54) T_1 anında Jones'un T_2 anında X 'i yapacağına inanan herhangi birinin (bunlardan birisi hipoteze göre Tanrı'dır) yanlış bir inanca sahip olmasını sağlayabilecek bir şey yapmak T_2 anındaki Jones'un gücü dâhilindeydi ve Tanrı değil-di; yani (hipotez gereği T_1 anında var olan) Tanrı T_1 anında mevcut değildi.

(Pike'nin akıl yürütmesinin geri kalanı, eğer Tanrı özünde her şeyi bilen ise, (52), (53) ve (54)'ün her birinin zorunlu olarak yanlış olduğunu savunmaktan ibarettir. Bu sebeple (51), eğer Tanrı özünde her şeyi bilen ise, zorunlu olarak yanlıştır. Yani Tanrı'nın özünde her şeyi bilen olması ile insan özgürlüğü bağdaşmamaktadır.) Şimdi, bu iddialara teker teker baktığımızı varsayalım. (51), (52)'yi gerektirir mi? Hayır. (52), Jones'un bir şeyi yapabilmesinin (yani X 'i yapmaktan kaçınmasının) gücü dâhilinde olduğunu ve öyle ki o şeyi yapsaydı, o hâlde Tanrı'nın T_1 anında yanlış bir inanca *sahip olacağını* söyler. Ancak bu (51)'den kaynaklanmaz. Jones X 'den kaçınmış olsaydı, o hâlde Tanrı'nın *gerçekten inandığı bir önerme* yanlış olurdu. Ama Jones T_2 anında X 'den kaçınmış olsaydı, o hâlde Tanrı (her şeyi bilen olduğu için) T_1 anında Jones'un T_1 anında X 'i *yapacağına inanmazdı*; gerçekten de Jones'un T_2 anında X 'i *yapmaktan kaçınacağına* dair doğru bir inanca *sahip olurdu*. Dolayısıyla (51)'den çıkan sonuç (52) değil, sadece (52') dir:

(52') Öyle bir şey yapabilmek Jones'un gücü dâhilindedir ki, eğer onu yapmış olsaydı, Tanrı'nın T_1 anında sahip olduğu inanç yanlış olurdu.

Fakat (52'), hiç de paradoksal olmadığı gibi, özellikle de Tanrı'nın yanlış bir inanca sahip olmasını sağlayacak bir şey yapabilmenin Jones'un gücü dâhilinde olduğunu ima etmez.

Mümkün dünyalar açısından bakarsak belki bunu daha net görebiliriz. (51) tarafından bize, Tanrı'nın hem aktüel dünyada hem de Jones'un T_2 anında X 'i yaptığına ve ayrıca T_2 anında X 'i yapmaktan kaçınabilmesinin Jones'un gücü dâhilinde olduğuna inandığı ifade edilmişti. Şimdi Jones'un X 'i yapmaktan kaçındığı herhangi bir W dünyasını düşünelim. O dünyada Tanrı'nın aktüel dünyada (Kronos'ta) sahip olduğu bir inanç yanlıştır. Dolayısıyla W aktüel olsaydı, o hâlde Tanrı'nın gerçekten kabul ettiği bir inanç yanlış olurdu. Ancak bundan W 'da Tanrı'nın yanlış bir inanca sahip olduğu sonucu çıkmamaktadır. Çünkü W aktüel olsaydı, Tanrı, Jones'un T_2 anında X 'i yapacağına inanmış olurdu. Gerçekten de eğer Tanrı, özünde her şeyi bilen ise (var olduğu her dünyada her şeyi bilir), W 'da Tanrı'nın; T_1 anında Jones'un T_2 anında X 'i yapacağına inanmadığı ve bunun yerine Jones'un X 'den *kaçınacağına* inandığı ortaya çıkar. Dolayısıyla (51), hiçbir şekilde Tanrı'nın T_1 anında yanlış bir inanca sahip olabilmesinin Jones'un gücü dâhilinde olduğunu göstermemektedir.

Yani şunu kastediyorum:

(53) Tanrı'nın T_1 anında sahip olduğu inanca sahip olmasına neden olacak bir şey yapabilmek Jones'un T_2 anındaki gücü dâhilinde midir?

Buradaki ilk problem, bir anlama problemidir. Bu önermeyi nasıl kabul edebiliriz? Bir yol şudur: (53)'ün söylediği şey, T_2 anında Jones'un gücü dâhilinde olduğu şey, öyle ki eğer onu yapsaydı, o hâlde T_1 anındaki Tanrı'nın belirli bir inanca sahip olacağı ve aynı zamanda bu inanca sahip olmayacağına iliş-

kindir. Yani (53)'ü bu şekilde anladığımızda, Jones'a çelişkili bir durum meydana getirme gücü (bu yorumu (53a) olarak adlandıralım) veriyoruz demektir. (53a) açıkça ve büyük ölçüde yanlıştır ancak (51)'in bunu gerektirdiğini düşünmek için hiçbir nedenimiz yoktur. (51) daha ziyade şunu gerektirir:

(53b) Jones'un T_2 anında öyle bir şey yapabilmesi gücü dâhilindedir ki, eğer onu yapmış olsaydı, o hâlde Tanrı gerçekte sahip olduğu bir inanca sahip olamazdı.

Bu, tamamen masum bir şekilde (51)'den ileri gelir. Nitekim (51)'in bir kez daha doğru olduğunu varsaydığımızda ve Jones'un X 'i yapmaktan kaçındığı bir dünyayı düşündüğümüzde, eğer Tanrı özünde her şeyi bilen ise, o hâlde W dünyasında da her şeyi bilendir ancak T_1 anında Jones'un T_2 anında X 'i yapacağına inanamaz. Dolayısıyla (51)'den çıkan sonuç, Jones'un öyle bir şeyi yapabilmesinin gücü dâhilinde olduğu yönündeki masum bir iddiadır, öyle ki eğer onu yapabilseydi, o hâlde Tanrı gerçekte (aktüel dünyada) sahip olduğu bir inanca sahip olamayacaktı. Fakat Jones bunu yapmış olsaydı, bu durumda O, Tanrı'nın *sahip olmadığı* bir inanca sahip olurdu. Tek bir açıdan ele alınan (53) açıkça yanlıştır ve (51)'in bir sonucu değildir ancak diğerini ele aldığımızda ise bu (51)'in bir sonucudur ama kesinlikle yanlış değildir.

Aslında (54)'de bundan daha iyi değildir. Onun öne sürdüğü şey, T_2 anında Jones'un öyle bir şey yapabilmesinin gücü dâhilinde olduğu ve eğer yapabilseydi, o hâlde Tanrı'nın her şeyi bilen olamayacağı ve dolayısıyla Tanrı'nın mevcut olamayacağına yöneliktir. Pek tabii ki bu sadece (51)'i izleyen şey olmadığı gibi, ayrıca sonrasında gelen ise aşağıdakileri gerektirir:

(54') Jones'un öyle bir şey yapabilmesi gücü dâhilindeydi ki, eğer yapabilseydi, o hâlde T_1 anında Jones'un T_2 anında X 'i yapacağına inanan herhangi biri yanlış bir inanca sahip olacaktı.

(51)'in gerçekten doğru olduğunu tekrar varsayalım ve şimdi Jones'un X 'i yapmaktan kaçındığı W dünyalarından birini ele alalım. Bu dünyada:

(55) T_1 anında Jones'un T_2 anında X 'i yapabileceğine inanan herkes yanlış bir inanca sahiptir.

ifadesi doğrudur. Yani W aktüel olsaydı, (55) doğru olurdu, ama yine de W 'da Tanrı, Jones'un T_2 anında X 'i yapabildiğine inanamazdı. (55) ise W 'da doğrudur ama oradaki mesele ise Tanrı'yla ilgili değildir. Nitekim Jones X 'i yapmaktan kaçınmış olsaydı, o hâlde (55) doğru olurdu. Ancak bu, Tanrı'nın her şeyi bilen olamayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü Jones'un T_2 anında X 'i yapmadığı dünyalarda Tanrı, T_1 anında da onu yaptığına inanamaz.

Belki de aşağıdaki satırlar, buradaki olası bir karışıklığın kaynağıdır. Eğer Tanrı *özünde* her şeyi bilen ise, o hâlde içinde var olduğu her mümkün dünyada her şeyi bilir. Buna göre O'nun yanlış bir inanca sahip olduğu mümkün bir dünya yoktur. Şimdi, Tanrı'nın gerçekten sahip olduğu herhangi bir inancı düşünelim. Eğer O, *özünde* her şeyi bilen ise, var olduğu her dünyada bu inanca sahip olduğunu varsaymak çekici gelebilir. Ancak tabii ki bu böyle devam etmez. O'nun sahip olduğu inançlara sahip olabilmesi, O'nun için şart değildir; O'nun için esas olan şey, yalnızca doğru inançlara sahip olmanın oldukça farklı bir özelliğidir. Dolayısıyla eğer bir inanç Kronos'ta doğruysa ancak bazı W dünyalarında yanlışsa, o hâlde Kronos'ta Tanrı bu inanca sahiptir ancak W 'da değildir.

Pike'nin eseri hakkında söylenecek daha çok şey vardır ve birçok büyüleyici ayrıntı da arka planda kalmıştır. Ancak onları okuyucuya bırakıyorum ve doğal ateoloji çalışmasını burada sonlandırıyorum. İncelediğimiz argümanların hiçbirinin başarı şansı yoktur ve hepsi birden kabul edilemezdir. Elbette dikkate almadığımız argümanlar vardır ama şimdiye kadar elde edilen sonuç, doğal ateolojinin hiçbir işe yaramadığıdır.

İKİNCİ KISIM

DOĞAL TEOLOJİ

Böylelikle sözünü ettiğimiz gerekçelerden ötürü doğal ateoloji bir fiyaskodur. Şimdi, doğal ateolojinin bir tür tersine çevirme olduğu bir disiplin olan doğal teolojiye bakalım. Birçok filozof, Tanrı'nın varlığına dair *argümanlar* sunmuş ve bu argümanlar da *doğal teolojinin* önemli bir parçasını oluşturmuştur. Bu disiplin, yakın dönemde Ortaçağda olduğundan daha verimli bir şekilde gelişme de geleneği yetkin bir şekilde sürdüren birkaç yeni kitap vardır.¹

Immanuel Kant'a göre Tanrı'nın varlığı için temelde üç farklı argüman türü vardır: kozmolojik, teleolojik ve onto-lojik argüman. Bu sınıflandırma tam olarak yeterli olmasa da ilk bakış için işlevseldir. Ben burada birincisi ve ikincisi hakkında kısaca ve üçüncüsü hakkında ise daha ayrıntılı olarak yorum yaparak üçünün de örneklerini vermeye çalışacağım.

¹ Sadece bir örnek için bkz. James Ross, *Philosophical Theology*, (New York: Bobbs-Merrill Co. Inc. 1969).

BİRİNCİ BÖLÜM

KOZMOLOJİK ARGÜMAN

Thomas Aquinas, kozmolojik argümanın bir versiyonunu şu şekilde ifade eder:

Üçüncü yol ise imkân ve zorunluluktan ileri gelir ve böyle devam eder. Doğada var olmaları ve var olmamaları mümkün olan şeyler buluruz, çünkü onların yaratılmış ve bozulmuş olduğu tespit edilmiştir ve sonuç olarak onların olması ve olmaması mümkündür. Ama bunların her zaman var olması imkânsızdır, çünkü mevcut olmadıkları bir zamanda yokturlar. Bu nedenle eğer her şey olamazsa, o zaman bir zamanlar var olan hiçbir şey yoktur. Şimdi, eğer bu doğru olsaydı, o zaman bile var olan hiçbir şey var olamazdı, çünkü var olmayan ancak zaten var olan bir şey aracılığıyla var olmaya başlar. Bu nedenle bir zamanlar hiçbir şey mevcut olmasaydı, herhangi bir şeyin var olmaya başlaması imkânsız olurdu ve böylelikle şimdi hiçbir şey var olmayacaktı, ki bu çok saçmadır. Dolayısıyla tüm varlıklar yalnızca mümkün değildir ve varlığı zorunlu olan bir şeyin var olması gerekir. Fakat her zorunlu şey ya bir başkasının zorunlu olarak nedenidir ya da değildir. Şimdi, etkin nedenlerle ilgili olarak daha önce kanıtlandığı gibi, zorunlulukları bir başkasından kaynaklanan zorunlu şeylerde sonsuza gitmek imkânsızdır. Bu sebeple bir varlığın kendi zorunluluğuna sahip olduğunu ve onu bir başkasından almadığını, aksine başkalarının zorunluluklarına neden olduğunu kabul etmekten başka bir şey yapamayız. Bütün insanların Tanrı olarak bahsettiği şey budur.¹

¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, s. 3, makale 3.

Şimdi, bu argümanı nasıl özetleyebiliriz? Onun öncülleri nelerdir ve nasıl ilerler? Tahminen şu şekilde:

(1) Mevcut durumda olumsal varlıklar (“olması ve olmaması mümkün olan şeyler”) vardır.

(2) Var olamayan her şey, bazı zamanlarda yoktur (“var olamayanlar, bazı zamanlar da yoktur”).

(3) Bu nedenle eğer tüm varlıklar olumsal ise, o hâlde bir zamanlar hiçbir şey yoktur. (2)

(4) Var olmaya başlayan her şey, zaten var olan başka bir şey tarafından var olmaya başlar.

(5) Bu nedenle herhangi bir zamanda hiçbir şey olmasaydı, daha sonra da hiçbir şey olamayacaktı. (4)

(6) Yani bir zamanlar hiçbir şey yoksa şimdi de hiçbir şey yoktur. (5)

(7) Öyleyse tüm varlıklar olumsal ise, şimdi hiçbir şey yoktur. (3) ve (6)

(8) Dolayısıyla tüm varlıklar olumsal değildir ve en az bir zorunlu varlık vardır. (7) ve (1)

(9) Her zorunlu varlığın zorunluluğu ya bir başkasından kaynaklanır ya da zorunluluğu kendi içindedir.

(10) Her birisinin zorunluluğu bir başkasının nedeni olduğu sonsuz bir zorunlu varlıklar dizisi olamaz.

(11) Dolayısıyla kendi zorunluluğu olan zorunlu bir varlık

vardır ve tüm insanlar bundan Tanrı olarak bahseder. (8), (9) ve (10)

Bu, ilginç olmakla beraber, ayrıca bilmece gibi bir argümandır. Her şeyden önce zorunlu varlık nedir? Olumsal bir varlık öyle bir varlıktır ki, onun var olması veya var olmaması mümkündür; o hâlde muhtemelen zorunlu varlık, var olmaması mümkün olmayan bir varlıktır ve her mümkün dünyada bir zorunlu varlık vardır. Birçok filozof, zorunlu varlık fikrini problemli bulmuş, hatta bazıları bunu aşağılayıcı ve saldırganca görmüştür. Ama bana öyle geliyor ki hiçbirisi, böyle bir şeyin olamayacağını varsayabilmemiz için makul derecede ikna edici gerekçeler öne sürememiştir. Nitekim evrenin içerdiği çok çeşitli şeyleri (insanlar, özellikler, önermeler, gezegenler, kümeler ve yıldızlar) düşünürsek, hangi mümkün dünya aktüel olursa olsun, bunlardan bazılarının var olacağını düşünmek oldukça makuldür. Örneğin *Florida Everglades'da tek boynuzlu atların* var olduğu veya daha genel olarak *tek boynuzlu atların* var olduğu önermesini düşünelim. Bu önerme yanlıştır. Ancak tek boynuzlu atlar var olsaydı, bu önerme doğru olurdu. Kronos'ta olduğu gibi, tek boynuzlu atların var olmadığı mümkün dünyalarda bu önerme yanlıştır ancak bazılarında var olduğu durumlarda doğrudur. Fakat her iki dünya tipinde de bu önerme mevcuttur ve bu sadece böyle bir önermenin var olduğunu söylemektir. Yani bu nedenle onlar mümkün olan her dünyada var olur.

Öte yandan, eğer Aquinas *bu anlamda* zorunlu varlıklardan (mümkün olan her dünyada var olan varlıklardan) bahsetmek istiyorsa, onun 'kendinde' zorunlu varlıklar ile zorunluluklarına sahip olanlar arasındaki ayrımını 'bir diğerinden' ayırmak kesinlikle güçtür. Bu ne anlama gelir? Bir zorunlu varlık, zorunluluğunu bir başkasından nasıl alabilir? Buradaki fikir, gerçekten çok anlamsız görünür. Bu ve diğer değerlendirmeler, bize, belki de sonuçta Aquinas'ın mantıksal olarak zorunlu (her dünyada var olan) bir varlıktan değil, başka tür-

den bir zorunluluğu olan bir varlıktan bahsettiğini düşündürmektedir.² Ancak bu türden bir zorunluluğun ne olabileceği çok açık değildir. Onun aklında ne türden bir zorunluluk olduğunu bildiğimizi varsayalım: Kendinde zorunlu bir varlığın varlığını kanıtlamışsa (aklında ne tür bir zorunluluk olursa olsun) onun Tanrı'nın varlığını kanıtlamış olduğunu düşünmesine neden olan şey nedir? *Summa Theologica*'dan alıntıladığım pasajı izleyen bölümlerinde Aquinas, kendi içerisinde zorunlu bir varlığın Tanrı olması gerektiğini düşünmemiz için bir gerekçe sunmaya çalışır. Ancak bu girişim, hiçbir şekilde tam anlamıyla başarılı değildir.

(2) ve (3) ile olan ilişkisini düşündüğümüzde kanıtta daha da etkileyici bir problem ortaya çıkar. İlk olarak:

(2) Var olmayı başaramayan her şey, bazı zamanlarda yoktur.

önermesi, açıkça ve hiçbir şekilde doğru değildir. Neden her zaman var olan ve her zaman var olacak olumsal bir varlık var olamasın? Böyle bir şeyin doğru olamayacağı açık mıdır? Pek değil. Fakat (2)'yi kabul etsek bile, kanıtlamanın başı hâlâ derttedir. Buna göre:

(3) Tüm varlıklar olumsal ise, o hâlde bir zamanlar var olan hiçbir şey yoktur.

bu duruma uymaz. (2)'de aslında gerçekte kastedilen:

(2') Her olumsal *B* varlığı için, öyle bir *t* anı vardır ki, o *t* anında *B* yoktur.

Bu, Aquinas'tan çıkarılabilir bir şeydir:

Peter Geach ve C. E. M. Anscombe, *Three Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1961), s. 115; ve T. Patterson Brown, "St. Thomas' Doctrine of Necessary Being", *Philosophical Review*, 73, (1964): 76-90 bu problemi tartışır ve başka türden bir zorunluluk önerirler.

(3') Hiçbir mümkün varlığın var olmadığı bir t anı vardır.

Bu, yanlış bir çıkarımdır; şu tartışmada olduğu gibi:

Her A kişisi için bir B kişisi vardır, öyle ki B, A'nın annesidir.

ile

Öyle bir B kişisi vardır ki, her A kişisi için B, A'nın annesidir.

İlki yeterince makuldür ancak ikincisi ise çok aşırıdır ve geldiğimiz nokta itibarıyla ilkinden bu sonuç çıkmaz. Burada da benzer bir şekilde: Her şeyin var olmadığı bir zaman varsa, bu sebeple her şeyin o anda var olmadığı bir zamanın var olduğu çıkarımını tam olarak yapamayız. Aquinas'ın takipçileri ve yorumcuları, çeşitli ve ustaca önerilerle meseleleri düzeltmeye çalışmışlardır. Ancak bana öyle geliyor ki bunların hiçbirisi başarılı değildir.³

³ Bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, 10. Bölüm.

İKİNCİ BÖLÜM

TELEOLOJİK ARGÜMAN

Teleolojik argümanın klasik bir versiyonu, Carlisle Başdiyakozu ve 18. yüzyılın önde gelen filozoflarından olan William Paley tarafından öne sürülmektedir:

Bir çalılıktan geçerken ayağımı bir *taşa* çarptığımı ve taşın oraya nasıl geldiği sorulduğunda ise muhtemelen aksini bildiğim herhangi bir şeyin orada sonsuza dek yattığını söyleyebilirim. Belki de bu cevabın saçmalığını göstermek çok kolay değildir. Ama yerde bir *saat* bulduğumu varsaydığımızda, saatin o yere nasıl geldiği sorulduğunda, daha önce verdiğim yanıtı tekrar düşünmem gerekir. Çünkü bildiğim herhangi bir şey gibi saat de orada olabilirdi. Yine de bu cevap neden taş olduğı kadar saate de hizmet etmesin? Neden birinci durumda olduğı gibi ikinci durumda da kabul edilebilir değildir? Bu ve başka bir nedenle saati incelemeye geldiğimizde (taşta bulamadığımız şeyi), çeşitli parçalarının çerçevelendiğini ve bir amaç için bir araya getirildiğini algılarız; örneğin hareket üretecek şekilde biçimlendirilmiş ve ayarlanmış ve bu hareket günün saatini gösterecek şekilde düzenlenmiştir. Eğer içindeki birkaç parça olduklarından farklı şekilde düzenlenseydi, olduklarından farklı bir boyutta, başka bir şekilde veya başka bir düzende yerleştirilseydi, o hâlde makinede ya hiçbir hareket olmayacaktı ya da şu anda hizmet ettiğı kullanıma cevap veremeyecekti.¹

¹ William Paley, *Natural Theology*, ed. Frederick Ferre, (New York: Bobbs-Merrill, Co., Inc., 1963), s. 1.

Paley, evrenin bir saate benzediğini, çünkü bunun belirli amaçları gerçekleştirmek üzere tasarlanmış bir görünümde olduğunu iddia ederek devam eder ve bu nedenle evrenin gerçekten çok güçlü ve bilge bir varlık tarafından tasarlandığı sonucuna varmamız gerektiğini belirtir.

David Hume, *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da (hayalgücü ve kullanılan dilin zarafeti açısından neredeyse benzer-siz bir yapıttır) benzer bir versiyonu belirtse de kendisi bunu kabul etmez:

Dünyaya bakın, bütününü ve her bir parçasını seyredin ve onun insan yetilerinin izini süremeyeceği bir dereceye kadar, alt bölümlere ayrılan sonsuz sayıda daha küçük makinelere bölünmüş tek bir büyük makineden başka bir şey olmadığını göreceksiniz ve böyle açıklayacaksınız. Bütün bu çeşitli makineler, hatta en küçük parçaları bile, onları şimdiye kadar düşünen tüm insanları hayran bırakan bir hassasiyetle birbirlerine ayarlanmıştır. Tüm doğada, araçların amaçlara tuhaf bir şekilde uyarlanması, insan icatlarının ürünlerini çok aşsa da tam olarak ona benzerdir; insan tasarımı, düşünce, bilgelik ve zekâ. Bu nedenle sonuçlar birbirine benzediğinden, analojinin tüm kurallarıyla ve nedenlerin de birbirine benzediği sonucunu çıkarmaya yönlendiriliriz. Doğanın yaratıcısının bir şekilde insan zihnine benzediğini ve çok daha büyük yeteneklere sahip olmasına rağmen, yaptığı işin görkemiyle orantılı olduğunu görürüz.²

Hume'un bahsi geçen *Diyaloglar*'ının büyük bir bölümü, argümanın eleştirisine ayrılmıştır. Örneğin:

Ama bu dünya bu kadar mükemmel bir şekilde tasarlanmışsa, işin tüm mükemmelliklerini haklı olarak zanaatkâra atfedip atfetmeyeceğimiz hâlâ belirsizdir. Bir gemiyi incele-

² Hume, *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*, s. 22.

diğimizde, böylesine karmaşık, kullanışlı ve güzel bir makineyi çerçeveleyen marangozun yaratıcılığı hakkında ne kadar yüce bir fikir edinebiliriz? Başkalarını taklit eden ve çok sayıda denemeler, hatalar, düzeltmeler, müzakereler ve tartışmalardan sonra, uzun yıllar boyunca birbirini izleyen bir sanat eserini kopyalayan aptal bir tamirci bulduğumuzda nasıl bir şaşkınlık duyabiliriz? Bu sistem devre dışı bırakılmadan önce, birçok dünya beceriksiz bir şekilde ve bir sonsuzluk boyunca altüst olmuş olabilir. Birçok emek kaybı, birçok sonuçsuz deneme yapılabilir ve dünyayı oluşturma sanatında, sonsuz çağlar boyunca devam eden yavaş ama sürekli bir gelişme olabilir. Bu tür konularda ileri sürülebilecek çok sayıda ve hayal edilebilecek daha da büyük hipotezler arasında gerçeğin nasıl olduğunu kim belirleyebilir? Bunun olasılığının nasıl olduğunu kim tahmin edebilir? Ve Philo devam eder: Tanrı'nın birliğini kanıtlamak için hipotezinizden nasıl bir kanıt ortaya koyabilirsiniz? Çok sayıda insan bir ev veya gemi inşa etmek, bir şehri büyütme, bir devlet kurmak için bir araya gelir. Neden birkaç tanrı bir dünyayı yaratmak ve bir dünya oluşturmak için bir araya gelemesin? Bu, insan ilişkilerine çok daha benzeyen bir şeydir. Çalışmayı birkaç kişi arasında paylaştırarak; her birinin niteliklerini çok daha fazla sınırlandırabilir ve tek bir tanrıda var olması gereken ve size göre yalnızca kanıtı zayıflatmaya hizmet edebilecek o geniş güç ve bilgiden kurtulabiliriz. Bu durumda eğer insan gibi budala, böylesine gaddar yaratıklar yine de tek bir planı oluşturmak ve uygulamak için sık sık bir araya gelebiliyorsa, birkaç derece daha mükemmel sayabileceğimiz o ilahlar veya şeytanlar neden daha fazla bir araya gelemesin?³

Hume'un eleştirisi, aslında, teleolojik argümanın kanıtladığı şeyin, teistik inancın sadece bir *kısmına* dikkat çektiği

³ Hume, age., s. 51-52.

ve kanıtta diğer kısımların oldukça belirsiz olmasına ilişkindir. Evrenin tasarlanmış olması teistik inancın bir parçasıdır ve teleolojik argüman bize bunun için (çok fazla olmasa da) bazı kanıtlar sunar. Ancak bize teizm için esas olan şeylerin geri kalanı için hiçbir kanıt sunmaz.

Belki bunu biraz daha ayrıntılı olarak açıklayabiliriz. Teist, Tanrı'nın var olduğuna inanırken, mantıksal olarak bununla bağlantılı eşdeğer bir önermeye de inanır ve bağlantılar arasında en azından aşağıdakileri de bulması gerekir:

- (1) Evren tasarlanmıştır.
- (2) Evren, tam olarak bir kişi tarafından tasarlanmıştır.
- (3) Evren, *ex nihilo* [yoktan yaratma] olarak yaratılmıştır.
- (4) Evren, onu tasarlayan kişi tarafından yaratılmıştır.
- (5) Evrenin yaratıcısı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel şekilde iyi bir varlıktır.

ve

- (6) Evrenin yaratıcısı, bedeni olmayan ve hiçbir şekilde fiziksel nesnelere bağlı olmayan ebedî bir ruhtur.

Şimdi buradaki itirazı ifade edebiliriz. Belki de teleolojik argüman bize (1) için bir miktar kanıt sağlasa da (2) ile (6) arasında pek bir şey söylemez. Dikkatimizi yönlendirdiği kanıt türü tam olarak budur ve diğer konularla ilgili olarak ise tamamen belirsizdir. Örneğin (2)'yi ele alalım. Tek bir kişi tarafından tasarlanmış birçok büyük, karmaşık şey biliriz, ama çoğu zaman bu türden şeyler ortak bir çabanın ürünüdür. Belki de Philo, evrenin bir tür tanrılar *komitesi* tarafından tasarlandığını öne sürmektedir. (Ya da belki de bu,

henüz başlangıç aşamasında olan bir tanrının ilk istikrarsız girişimidir veya emekliliği yaklaşmış birinin son cılız çabasıdır.) Mesele şu ki, kanıtımıza göre (2) ile tutarsız bir önerme (2)'nin kendisi kadar mümkündür; ama daha sonra baktığımızda ise (2)'nin kanıtımıza göre daha olası olmadığı sonucu çıkar. Aynı yorum (3) ile (6) için de geçerlidir. (4)'ün (6) ile birleşimini düşünmemizi isteyen Philo: Bizim kanıtımız, tanıdığımız her zeki insanın bir bedeni olduğu için ona *karşı* bir argüman sağlar; muhtemelen tüm zeki insanların bedenleri vardır ve bu durumda evrenin tasarımcısı-yaratıcısı da vardır. Aynı şekilde onun da çeşitli şekillerde fiziksel nesnelere bağımlı olduğunu ve ebeveynleri olduğunu söyleyebiliriz.

Hume'un eleştirileri doğru görünmekle beraber, bana öyle geliyor ki buradan çıkarılması gereken sonuç, kozmolojik argüman gibi teleolojik argümanın da başarısız olduğudur.⁴

⁴ Bu argümanın daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, 4. Bölüm.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ONTOLOJİK ARGÜMAN

Tartışmak istediğim üçüncü teistik argüman ise, ilk olarak 11. yüzyılda Canterburyli Anselmus tarafından formüle edilen ünlü ‘ontolojik argüman’dır. Tanrı’nın varlığına ilişkin bu argüman, Anselmus’un bunu ilk ifade ettiğinden bu yana filozofları büyülemiştir. Bu argüman sayesinde çok az insanın Tanrı’ya inandığını ve ne dinî inancı güçlendirmede ne de onu onaylamada çok fazla bir rol oynadığını düşünüyorum. İlk bakışta Anselmus’un bu argümanı, tamamen rahatsız edici olmasa da dikkate değer ölçüde inandırıcı değildir. Aslında bu argüman, bir oturma odasında çözölen bulmacaya veya kelime oyununa çok benzer. Yine de Anselmus’dan günümüze hemen hemen her büyük filozofun bu konuda söyleyecek bir şeyleri ve bu argümanın günümüze kadar uzanan uzun ve ünlü savunucuları olmuştur. Gerçekten de son birkaç yılda filozoflar arasında kayda değer bir ilgi dalgası görölmüştür. Peki, bu argümanın çekiciliğinin nedeni nedir? Bana öyle geliyor ki dinî önemi hafife alınsa bile, belki de bunun iki önemli nedeni vardır: İlk olarak, felsefedeki en karmaşık ve zor problemlerin çoğu bu argümanda buluşur. Varlık bir nitelik midir? Varoluşsal önermeler (*x vardır* biçimindeki önermeler) her zaman zorunlu olarak doğru mudur? Varoluşsal önermeler görünürdeki şeyler hakkında mıdır? Herhangi bir ‘vardır’ anlamında var olmayan bazı nesneler var mıdır? Onlar mevcutsa bunların herhangi bir niteliğı var mıdır? Onlar var olan şeylerle karşılaştırılabilirler mi? Bu ve yüzlerce başka mesele, Anselmus’un argümanı ile bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. İkincisi ise, argüman ilk bakışta kesinlikle sağlam olmaması gerekiyormuş gibi görünse de tam olarak neyin yanlış olduğunu söylemek son derece zordur. Gerçekten de herhangi bir filozofun on-

tolojik kanıtın çeşitli versiyonlarına yönelik olarak inandırıcı ve kesin bir itiraz sunduğuna inanmıyorum.

Anselmus argümanını şöyle ifade eder:

Ve böylece Rab, imana anlayış veren sen, faydalı olduğunu bildiğin kadarıyla, inandığımız gibi olduğunu ve inandığımız şey olduğunu anlamamı bana sağla. Ant olsun ki senin kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık olduğuna inanıyoruz. Yoksa bir ahmak kalbinde böyle bir tabiatın olmadığını mı söylüyor? Ama her halükârda bu ahmak, sözünü ettiğim varlığı duyduğunda (kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık) duyduğunu anladığı şey, var olmayı anlamasa bile, onun anlayışındır.

Çünkü herhangi bir nesnenin zihinde [*understanding*] olması ile nesnenin var olduğunu anlamak başka şeylerdir. Bir ressam daha sonra ne yapacağını ilk kez tasavvur ettiğinde o [resmedeceği şeyin tasarımı] zihninde vardır, ama henüz onun var olduğunu anlamaz, çünkü henüz onu resmetmemiştir. Ama resmi yaptıktan sonra hem onu anlamış olur hem de onun var olduğunu, çünkü onu kendisi yapmıştır.

Bundan dolayı bir ahmak bile, en azından zihninde, kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilemeyeceği bir şeyin var olduğuna ikna olur. Çünkü bunu duyduğunda, O'nu anlar ve her ne anladıysa O, zihinde var olur. Ve şüphesiz ki kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilemeyeceği bir şey, yalnızca zihinde var olamaz.

Bu sebeple kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey, yalnızca zihinde mevcutsa, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlığın kendisi, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilebilecek bir varlıktır. Ama açıkçası bu imkânsızdır. Dolayısıyla kendisinden daha büyüğünün ta-

savvur edilemeyeceği bir varlığın var olduğuna şüphe yoktur ve O hem zihinde hem de gerçeklikte mevcuttur.¹

İlk bakışta bu argüman, tam olarak değersiz ve hilelerle doluymuş gibi görünse bile, ona biraz daha yakından bakmamız gerekir. Argümanın temelleri şu sözlerde bulunur:

Ve kuşkusuz, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey, yalnızca zihinde var olamaz. Onun yalnızca zihinde var olduğunu varsaydığımızda, o zaman gerçekte var olduğu da düşünülebilir; ki o daha büyüktür.

Bu sebeple kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey, yalnızca zihinde mevcutsa, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlığın kendisi, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilebilecek bir varlıktır. Ama açıkçası bu imkânsızdır. Dolayısıyla, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlığın var olduğundan şüphe yoktur ve O hem zihinde hem de gerçeklikte mevcuttur.²

Bu argümanı nasıl özetleyebiliriz? Bana öyle geliyor ki, en iyi şekilde bir *reductio ad absurdum* [saçmaya indirgeme] argümanı olarak yorumlanabilir. Bu tarz bir indirgemedede, belirli türden bir *p* önermesini, onun *p-olmayan* değilinin bir çelişkiye veya başka türden bir saçmalığa yol açtığını (veya daha kesin olarak içerdiğini) göstererek ispatlarsınız. Anselmus'un argümanı, Tanrı'nın var olmadığı önermesinden bir saçmalık çıkarmaya yönelik bir girişim olarak görülebilir. Eğer 'Tanrı' terimini Anselmus'un 'kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık' ifadesinin kısaltması olarak kullanırsak, argüman yaklaşık olarak şu şekilde ilerler: Varsayalım ki:

(1) Tanrı zihinde mevcuttur, ama gerçekte yoktur.

¹ St Anselm, *Proslogium, The Ontological Argument*, (ed.), A Plantinga (New York: Doubleday Anchor, 1965), s. 3-4.

St. Anselm, age., s. 4.

(2) Gerçekte varoluş, yalnızca zihindeki varoluştan daha büyüktür (öncül).

(3) Tanrı'nın gerçekte varlığı tasavvur edilebilir (öncül).

(4) Tanrı, gerçekte var olsaydı, O olduğundan daha büyük olurdu. [(1) ve (2)'den]

(5) Tanrı'dan daha büyük bir varlığın var olduğu tasavvur edilebilir. [(3) ve (4)]

(6) Daha büyüğünün tasavvur edilemediği bir varlığın var olduğu tasavvur edilebilir. [(5) tanım olarak 'Tanrı']

Fakat (6), kesinlikle saçmadır ve kendi içerisinde tutarsızdır. Nitekim kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilemediği bir varlıktan daha büyük bir varlığı nasıl tasavvur edebiliriz? Dolayısıyla şu sonucu çıkartabiliriz:

(7) Tanrı'nın zihinde var olduğu ancak gerçekte var olmadığı yanlıştır.

Buradan şu sonuç çıkar ki, eğer Tanrı zihinde mevcutsa, gerçekte de vardır; ama yeterince açık bir şekilde O, bir aptalın bile tanıklık edeceği şekilde zihinde *mevcutsa*, gerçekte de vardır.

Şimdi Anselmus, bir varlığın *zihinde var olduğunu* söylediğinde, birinin onu veya o varlık hakkında *düşündüğü* şeklinde ifade ettiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan bir şeyin *gerçeklikte var olduğunu* söylediğinde ise, basitçe söz konusu şeyin gerçekten var olduğunu söylemek ister. Son olarak belirli bir durumun düşünülebilir olduğunu söylediğinde ise, bu durumun bizim geniş mantığımızla mümkün olduğuna inanıyorum demek ister (bkz. s. 10) ve elde ettiği mümkün bir dünyaya ulaşır.

Bu, yukarıda ifade ettiğimiz (3) numaralı adımının, şu şekilde daha açık bir şekilde ortaya konabileceği anlamına gelir:

(3') Tanrı'nın var olması mümkündür

ve (6)'ıncı adım olarak:

(6') Kendisinden daha büyüğü mümkün olmayan bir varlıktan daha büyük bir varlığın var olması mümkündür.

Bu argümanın ilginç bir özelliği, eğer doğruysa tüm öncüllerinin *zorunlu olarak* doğru olmasıdır. (1), Anselmus'un bir çelişki çıkarmak istediği varsayımdır. (2), bir öncüdür ve Anselmus'un görüşüne göre muhtemelen zorunlu olarak doğrudur ve son olarak (3) ise geriye kalan tek öncüdür (diğer öğeler önceki adımların sonuçlarıdır); başka bir önermeden (*Tanrı vardır*) bunun mümkün olduğunu söylediği önermedir. Nitekim bir başka önermeye bir modalite (olasılık, zorunluluk, olumsuzluk) atfeden önermelerin kendileri ya zorunlu olarak doğrudur ya da zorunlu olarak yanlıştır. Dolayısıyla argümanın tüm öncülleri eğer doğruysa, zorunlu olarak doğrudur. Bu nedenle eğer bu argümanın öncülleri doğruysa, o hâlde (6'nın gerçekten çelişkili olması koşuluyla) zorunlu önermelerle birlikte (1)'den bir çelişki çıkartılabilir ve bu, (1)'in bir çelişki içerdiği ve bu nedenle de zorunlu olarak yanlış olduğu anlamına gelir.

1. Gaunilo'nun İtirazı

Anselmus'un çağdaşlarından biri olan Gaunilo, *On Behalf of the Fool* [Aptal Adına Yanıt] isimli bir yanıt yazmıştır. İtirazın özü şu şekildedir:

Örneğin: Okyanusta bir yerde bir ada olduğu söylenir ve var

olmayanı keşfetmenin zorluğu, daha doğrusu imkânsızlığı nedeniyle kayıp ada olarak adlandırılır. Ayrıca bu adanın, Kutsal Adalar'da anlatılan her türden zenginlik ve refah-tan daha fazla bir zenginliğe sahip olduğu ve hiçbir sahibi ya da sakini olmadığı için, depolanan bolluğun, insanların yaşadığı diğer tüm ülkelerden daha mükemmel olduğu da ifade edilir.

Şimdi biri bana böyle bir ada olduğunu söylese, hiçbir güç-lük olmadan sözlerini kolayca anlayabilirim. Ama farz edin ki, mantıklı bir çıkarım yaparak şöyle demiştir: “Bütün top-raklardan daha mükemmel olan bu adanın bir yerlerde var olduğundan artık şüphe edemezsiniz, çünkü onun sizin zih-ninizde olduğundan hiç şüpheniz yoktur. Ancak hem zihin-de hem de gerçekte var olmak, yalnızca zihinde olmaktan daha mükemmeldir, bu nedenle ada, yalnızca zihinde değil, gerçekte de var olmalıdır. Çünkü eğer yoksa, gerçekten var olan herhangi bir ada ondan daha mükemmel olacaktır. Ama zaten sizin tarafınızdan daha mükemmel olarak anla-şılan ada ise, daha mükemmel olmayacaktır.”

Bir adam bana bu adanın gerçekten var olduğunu ve varlı-ğından artık şüphe edilmemesi gerektiğini böyle bir akıl yü-rütmeyle kanıtlamaya çalışırsa ya şaka yaptığına inanırım ya da hangisini daha büyük bir aptal olarak kabul etmem gerektiğini bilmem: Ben bu kanıtı izin vermem gerektiğini varsayarsam ya da o bu adanın varlığını kesin olarak belir-lediğini düşünürse.³

Gaunilo, her türden saçma şeylerin varlığını kanıtlamak için benzer argümanlar bulunabileceğini göstererek, onto-lojik argümanı gözden düşürmeye çalışan birçok kişinin öncüsüdür; mümkün olan en büyük ada, mümkün olan en yüksek dağ, mümkün olan en büyük savunma oyuncusu,

³ Plantinga, *The Ontological Argument*, s. 11.

mümkün olan en kötü adam vb. Ama Anselmus'un buna yanıtı yok değildir.⁴

Öncelikle Anselmus, Gaunilo'nun kendisini yanlış alıntıladığına dikkat çekmeye çalışır. Söz konusu olan şey, gerçekte diğerlerinden *daha büyük bir varlık değil, daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlıktır*; kendisinden daha büyüğünün var olması mümkün olmayan bir varlık. Gaunilo, gerçekten bunu gözden kaçırır ve bu sebeple de ünlü kayıp ada argümanı, Anselmus'un argümanına paralel bir yapıda ilerlemez. Onun vardığı sonuç, yalnızca ondan daha büyük hiçbir adanın olmadığı şeklinde olmalıdır ki bu durumda eğer herhangi bir ada varsa, bu oldukça masumane bir sonuç olur.

Ancak açıkçası Gaunilo'nun argümanı yeniden gözden geçirilebilir. Onun yaptığı gibi, diğerlerinden daha mükemmel olan bir ada veya daha mükemmeli düşünülemez bir adadan bahsetmek yerine, kendisinden daha mükemmelinin mümkün olmadığı bir adadan bahsedelim. Böyle bir adanın varlığını 'oluşturabilmek' için Anselmus'unkine benzer bir argümanı kullanabilir miyiz? Eğer bunu yapabilsaydık, bu durum Anselmus'un argümanının yanlış olduğunu gösterir miydi?

2. Anselmus'un Yanıtı

Açıkçası pek göstermezdi. Bana öyle geliyor ki Anselmus'un vereceği makul yanıt, böyle bir adanın var olmasının imkânsız olacağı şeklindedir. Kendisinden daha büyüğünün mümkün olmadığı bir ada fikri, kendisinden daha büyüğünün mümkün olmadığı bir doğal sayı fikrine ya da daha fazla eğrisi olmayan bir doğru fikrine benzer. Nitekim mümkün olan en büyük doğal sayı ne vardır ne de var olabilir. Gerçekten de mümkün olan en büyük sayı bir yana,

Plantinga, age., s. 13-27.

en büyük reel sayı bile olamayacağından, dolayısıyla aynı şey, adalar için de geçerli olacaktır. Bir ada ne kadar büyük olursa olsun, onu ne kadar Nübyeli genç kızlarla veya dans eden kızlarla süslerse süslesin, her zaman daha büyük bir ada olabilir; örneğin kendisinden iki katı büyük olan bir ada. Adalarda büyüklük yapan niteliklerin (örneğin palmye ağaçlarının sayısı, Hindistan cevizi miktarı ve kalitesi gibi) çoğunun *özel bir maksimumu* yoktur. Yani bir adanın bu kaliteyi daha fazla gösterebilmesinin imkânsız olacağı kadar üretkenlik derecesi veya palmye ağaçlarının (veya dans eden kızların) sayısı yoktur. O hâlde mümkün olan en büyük ada fikri tutarsız veya çelişkili bir fikirdir ve böyle bir şeyin var olması mümkün değildir. Dolayısıyla Anselmus'un argümanının (3) numaralı aşamasında ifade edilen analogi (Tanrı'nın var olması mümkündür), mükemmel ada argümanı söz konusu olduğunda doğru olamayacağı için bu argüman da başarısızdır.

Ancak Anselmus'un argümanının kendisi de aynı şeyden güç alan bir yapıda değil midir? Eğer mümkün olan en büyük ada fikri tutarsızsa, aynı şey mümkün olan en büyük varlık fikri için de geçerli olamaz mı? Belki de bu doğru değildir. Zira bir varlığın kendisine benzer olan bir diğer varlıktan daha üstün olduğu özellikler nelerdir? Anselmus'un aklında bilgelik, bilgi, güç ve ahlaki mükemmellik veya ahlaki kusursuzluk gibi özellikler olduğu açıktır. Örneğin kesinlikle bilginin özel bir maksimumu vardır: Her p önermesi için bir B varlığı, p 'nin doğru olup olmadığını biliyorsa, o hâlde B 'nin tamamen aşılabilir bir bilgi derecesi vardır. Dolayısıyla mümkün olan en büyük varlık, bu tür bir bilgiye sahip olmak zorundadır: Yani *her şeyi bilen* olmak zorundadır. Aynı şekilde *güç* söz konusu olduğunda her şeye gücü yetme, muhtemelen aşılamayacak bir güç derecesidir. Ahlaki mükemmellik veya ahlaki kusursuzluk ise, belki de o kadar açık değildir ancak yine de bir varlık, belki de her zaman ahlaki olarak doğru olanı yapabilir ve böylelikle bu çizgilerin aşılması mümkün olmaz. Peki, *sevgi* gibi bir özelliğe ne

demeli? Bu özellik, onu büyük yapan bir özellik olamaz mı? Hristiyan teizmine göre Tanrı çocuklarını sever ve bu sevgisini İsa Mesih'in yaşamı ve ölümüyle ilgili kurtarıcı olaylarda kendisini gösterir. Peki ya buradaki ilgili özelliklerin (aşk ya da sevgiyle hareket etme) özsel maksimumları var mıdır? Cevap her iki şekilde de çok net değildir. Bu soruyu tartışmak için durup düşünmek yerine, bu noktada Anselmus'un argümanında zayıf bir nokta olabileceğini not edelim ve kaldığımız yerden devam edelim.

3. Kant'ın İtirazı

Ontolojik argümana yönelik olarak en ünlü ve önemli itiraz, Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde bulunur.⁵ Kant, eleştirisine şöyle başlar:

Özdeş bir önermede, özneyi korurken yüklemi reddedersem, çelişki ortaya çıkar ve bu nedenle birincisinin zorunlu olarak ikincisine ait olduğunu söylerim. Ancak özneyi reddedip aynı şekilde yüklem yaparsam bir çelişki olmaz. Çünkü bu durumda çelişebilecek hiçbir şey kalmaz. Bir üçgen ortaya koyup, onun üç açısı reddedilirse, bu kendi içerisinde çelişkili olur. Ancak üçgeni üç açısıyla birlikte reddetmekte hiçbir çelişki yoktur. Aynı şey mutlak olarak zorunlu bir varlık kavramı için de geçerlidir. Varlığı reddedilirse, o şeyin kendisini tüm yüklemeleriyle reddederiz ve bu durumda hiçbir çelişki sorunu ortaya çıkmaz. O hâlde onun dışında çelişecek hiçbir şey yoktur. Çünkü bir şeyin zorunluluğunun ne dışsal herhangi bir şeyden türetilmediği ve ne de onun çelişecek içsel hiçbir şeyi olmadığı varsayılır. Nitekim şeyin kendisini reddederken aynı zamanda onun tüm içsel özellik-

⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Norman Kemp Smith, (New York Macmillan Co., 1929). Bazı ilgili pasajlar Plantinga, *The Ontological Argument*, s. 57-64'te yeniden basılmıştır.

lerini de reddetmiş oluruz. “Tanrı her şeye gücü yetendir.” zorunlu bir yargıdır. Bir ilahı, yani sonsuz bir varlığı varsayarsak, onun her şeye gücü yeten olması reddedilemez, çünkü iki kavram birbirine özdeştir. Ama “Tanrı yoktur.” dersek ne her şeye kadirlik ne de başka bir yüklem verilmiş olur ve hepsi özneye birlikte reddedilir. Dolayısıyla böyle bir yargıda en ufak bir çelişki yoktur...

Çünkü tüm yüklemleriyle birlikte reddedildiğinde, ardında bir çelişki bırakan bir şeyin en ufak bir kavramını oluşturamam.⁶

Anselmus’un argümanının karakteristik bir özelliği, görüldüğü gibi eğer başarılıysa, Tanrı’nın varlığının zorunlu bir önerme olduğunu ortaya koymasından ileri gelir. Burada Kant, görünüşe göre hiçbir varoluşsal önermenin (bir şeyin ya da başka bir şeyin varlığını ileri süren) zorunlu olarak doğru olmadığını savunur. Sebebi diyor Kant, hiçbir *karşıt-varoluşun* (bir varoluşun değilinin) çelişkili ya da tutarsız olmamasıdır. Bana öyle geliyor ki onun söylemek istediği şey, geniş ve mantıksal anlamda hiçbir varoluşsal önermenin zorunlu olmadığıdır. Açıkçası bu iddia, o zamandan günümüze dek filozoflar arasında popüler olmuştur. Ama Kant tam olarak neden böyle bir şeyin doğru olabileceğini düşünür? Buradaki argüman nedir? Onun söz konusu akıl yürütmesine dikkatli bir şekilde baktığımızda, pek etkileyici görünmese bile, buradan bir argüman çıkartmak hiç de zor değildir. Görünüşe göre sonuç şu olacaktır: Bir şeyin veya başka bir şeyin varlığını reddedersek, kendimizle çelişmeyiz; hiçbir varoluşsal önerme zorunlu değildir ve hiçbir karşıt-varoluş imkânsız değildir. Neden olmasın ki? Örneğin Tanrı yoktur dediğimizde Kant der ki, “Onun (yani Tanrı’nın) dışında hiçbir şey yoktur, o hâlde çelişecek bir şey yoktur. Çünkü bir şeyin zorunluluğunun, dışsal herhangi bir şeyden türetilmediği varsayılır. Ayrıca bununla çelişebilecek içsel

⁶ Plantinga, *The Ontological Argument*, s. 59.

bir şey de yoktur. Nitekim şeyin kendisini reddederken, aynı zamanda onun tüm içsel özelliklerini de reddetmiş oluruz.”

Ama bunun konuyla *bir ilgisi var* mıdır? *Tanrı'nın var olmadığı* iddiası zorunlu olarak yanlış değildir. Bu bağlamda O'nun varlığını reddettiğimizde, bu, Tanrı'nın 'dışında' hiçbir şeyin var olmadığını söylemek anlamına mı gelir? Örneğin Tanrı yoktur, şeklindeki bir önermeyle çelişen *Tanrı vardır* gibi başka bir önerme? Nitekim Kant, söz konusu önerme zorunlu olarak yanlış ise, bunun bir önermeyle değil, Tanrı'nın dışındaki bir nesneyle çelişmesi gerektiğini (ya da Tanrı'nın içsel bir niteliği, yönü veya özelliği ile) ifade eder. Ancak bu, kesinlikle kafa karıştırıcıdır. Çünkü onlar birbiriyle çelişen *önergelerdir*; nesnelerle veya nesnelerin parçalarıyla, yönleriyle veya özellikleriyle çelişmezler. Bunun yerine Kant, Tanrı'nın dışındaki şeyler veya onun görünüşleri, parçaları veya nitelikleri hakkındaki *önergelerden* mi bahseder? Açıkçası bu tür önermelerin çoğu, Tanrı'nın var olmamasıyla çelişir: Bir örnek olarak *dünya, Tanrı tarafından yaratılmıştır*. Acaba O, *Tanrı*'yla çelişen hiçbir *doğru* önermenin *var olmadığını* mı söylemek ister? Hayır. Nitekim bu, Kant'ın hiçbir şekilde kabul etmeye hazır olmadığı bir beyandır ve *Tanrı'nın var olmadığını* tasdik etmek anlamına gelir.

Dolayısıyla bu pasaj ya tam bir muammadır ya Kant'ın kafası karışmıştır ya da kendisini çok kötü ifade etmiştir. Her iki durumda da karşıt-varoluşlu önermelerin çelişkili olamayacağı *iddiası* için herhangi bir argümanımız yoktur. Bu pasaj, bu iddiayı ileri sürebilmenin ayrıntılı ve karmaşık bir yolundan başka bir şey değildir.

Bununla birlikte Kant'ın ontolojik argümana dair itirazının özü, aşağıdaki pasajda yer almaktadır:

‘Varlık’ açıkça gerçek bir yüklem değildir. Yani bir şeyin kavramına eklenebilecek bir kavram değildir. O, yalnızca bir şeyin ya da belirli belirlenimlerin kendi içerisinde var olduğu gibi konumlanmasıdır. Mantıksal olarak ise yal-

nızca bir yargının birleştirici unsurudur. “Tanrı her şeye kadirdir.” önermesi, her birinin nesnesi olan Tanrı ve her şeye kadir olma şeklindeki iki kavramı içerisinde barındırır. Küçük ‘dır’ eki, ona yeni bir yüklem eklemesini ancak yalnızca özneyi (Tanrı) tüm yüklemleriyle (her şeye kadir olma) birlikte alırsak ve ‘Tanrı-dır’ veya “Oradaki Bir Tanrı-dır.” dersek, yüklemi özne ile ilgili olarak konumlandırmaya hizmet etmiş oluruz. Dolayısıyla Tanrı kavramına yeni bir yüklem eklemeyiz ancak onu, yalnızca benim kavramımla ilişki içerisine giren bir nesne olarak varsayabiliriz. Her ikisinin de içeriği bir ve aynı olmalıdır, çünkü yalnızca mümkün olanı ifade eden bir kavramın benim nesnem (“ O-dur.” ifadesi aracılığıyla) olduğu için mutlak olarak verilmiş olması, ona hiçbir şey eklemesini. Aksi belirtilmedikçe gerçek, sadece mümkün olandan daha fazlasını içermez. Yüz gerçek taler [para birimi], yüz olası talerden daha az parayı içermez. Çünkü ikincisi kavramı, birincisi ise nesneyi ve kavramın konumlanmasını ifade edeceği için, eğer birincisi ikincisinden daha fazlasını içerirse, bu durumda benim kavramım, tüm nesneyi ifade edemeyecek ve yeterli bir kavram olamayacaktır. Bununla birlikte benim finansal konumum, yüzlerce gerçek talerden çok farklı şekilde etkilenir ve buradaki salt kavramlardan (yani olasılıktan) çok farklıdır. Çünkü gerçekte var olduğu şekliyle nesne, analitik olarak benim kavramımı içermez ancak benim kavramıma (durumumun bir belirleyicisi olan) sentetik olarak eklenir ve yine de tasavvur edilen yüz taler, benim kavramımın dışında varoluş kazanarak kendilerini artırmaz.

Her ne olursa olsun ve ne kadar yüklemleriyle birlikte bir şeyi düşünersek düşünelim (onu tam olarak belirlesek bile) bu şeyin [var] olduğunu beyan ederken o şeye en ufak bir ekleme yapmayız. Aksi takdirde var olan tamamen aynı şey olmayacağı gibi, kavramda düşündüğümüzden daha fazla bir şey de olmuş olur ve dolayısıyla kavramımın nesnesinin var olduğunu da söyleyememiş oluruz. Bir şeyde bulunan

gerçeğin dışındaki her özelliği düşünürsek, bu kusurlu şeyin var olduğunu söylememle, [ona] eksik gerçeklik eklemem.⁷

Şimdi, tüm bunlarla Anselmus'un argümanı arasında tam olarak nasıl bir bağlantı vardır? Belki de Kant, şöyle-
ri *varoluştta tanımlamanın* mümkün olmadığını söyleyerek, böyle bir hususa değinmek istiyordur. (İnsanlar bazen ontolojik argümanın *Tanrı'nın* varoluşsal olarak tanımlandığı bir girişim olduğunu öne sürerler.) Bu iddia, bir şekilde Kant'ın varlığın (ya da varoluşun) gerçek bir yüklem ya da nitelik olmadığı şeklindeki ünlü ama kafa karıştırıcı *özdeyişiyle* bağlantılıdır. Ama burada Kant nasıl anlaşılmalıdır? Varlığın gerçek bir nitelik olmadığını (veya olduğunu) söylemek ne anlama gelir?

Görünüşe bakılırsa Kant, bunu, "Gerçek, yalnızca mümkün olandan daha fazlasını *içermez*." şeklinde, çeşitli şekillerde ortaya koyduğu şeye eşdeğer olabileceğini veya bundan ileri geldiğini düşünür; "her ikisinin (yani kavram ve nesnenin) *içeriği* bir ve aynı olmalıdır."; "varlık, bir şeyin kavramına *eklenebilecek* bir kavram değildir" vb. gibi. Fakat bütün bunların anlamı nedir ve ontolojik argümanla nasıl bir ilişkisi vardır? Belki de Kant, aşağıdaki satırlarda yazanları düşünüyordur: Bir kavramı tanımlarken (diyelim ki *bekârlık* veya *asal sayı*), o kavramın bir şeye uygulanması için *çeşitli şekilde zorunlu ve somut olarak yeterli* olan bir dizi niteliği listelemiştir. Yani kavram, verilen bir şeye ancak o şey listelenen niteliklerin her birine ve bir şey bunların hepsine sahipse, o zaman söz konusu kavram ona uygulanır. Örneğin bekâr kavramını tanımlamak için, *bekâr olmak*, *erkek olmak*, *yirmi beş yaşından büyük olmak* vb. gibi nitelikleri sıralarız. Şu özelliklerden herhangi birini ele alın: Bir şey ancak ona sahipse bekârdır ve eğer bir şey bunların hepsine birden sahipse o şey bekârdır.

Şimdi, varsayalım ki *olumsal olarak* kullanımı olan bir C

⁷ Plantinga, age., s. 61-62.

kavramınız var. Başka bir deyişle bu kavramın geçerli olduğu şeylerin olması zorunlu olarak doğru değildir. Bekâr kavramı buna bir örnek olabilir; nitekim bekârlar vardır önermesi doğru olsa bile, açık bir şekilde zorunlu olarak doğru değildir. Bu doğrultuda varsayalım ki $P_1, P_2 \dots, P_n$ C'nin altında konumlandırılan ortaklaşa yeterli ve ayrı ayrı zorunlu niteliklerdir. Daha sonra C, aşağıdaki gibi tanımlanabilir:

Bir x şeyi, C'nin bir örneğidir (yani C, x ile ilgilidir), ancak ve ancak x $P_1, P_2 \dots, P_n$ 'de olması durumunda.

Belki de Kant'ın hedeflediği şey, böyle bir şeydir. Ancak burada yapmaya meyilli olabileceğimiz belirli türden bir hata vardır. Varsayalım ki $P_1, \dots, P_n$ bekârlık kavramının tanımlayıcı nitelikleridir. $P_1, \dots, P_n$ 'e *varoluşu* ekleyerek yeni bir *süper bekârlar* kavramını tanımlamaya çalışabiliriz. Yani diyebiliriz ki:

x , ancak ve ancak $P_1, \dots, P_n$ 'e sahipse ve x varsa süper bir bekârdır.

O hâlde (yanlışlıkla varsayabileceğimiz gibi) bekârların evli olmadığı zorunlu olarak doğru ise süper bekârların da var olduğu zorunlu olarak doğrudur. Dolayısıyla bu şekilde süper bekârların varoluşunu tanımlamış gibi oluruz.

Fakat elbette bu bir hatadır ama belki de Kant'ın hedeflediği şey budur. Bekârların evli olmadığı zorunlu olarak doğru olsa bile, bunun anlamı şudur:

(8) Evlenmemiş olan her şey bekârdır.

zorunlu olarak doğrudur. O hâlde benzer şekilde;

(9) Süper bekâr olan her şey vardır

zorunlu olarak doğru olacaktır. Ancak açık bir şekilde bu,

herhangi bir süper bekârın var olduğu anlamına gelmez. Bunu takiben her şey:

(10) Bütün süper bekârlar vardır

olacaktır ki bu gerçekten çok şaşırtıcı olmayacaktır. Dahası eğer bekârların var olduğu olumsal olarak doğruysa, süper bekârların var olması da eşit derecede olumsal olacaktır. Bunu, *bekâr* kavramının tanımlayıcı niteliklerinin, *süper bekârların* nitelikleri arasında yer aldığını ayrıca not ederek görebiliriz. Bu açıdan bakıldığında her süper bekârın bir bekâr olduğu zorunlu olarak doğrudur ve bu şu anlama gelir:

(11) Bazı süper bekârlar vardır.

şunu gerektirir:

(12) Bazı bekârlar vardır.

Fakat (12) koşulluysa, (11) de olasıdır. Gerçekten de *bekâr* ve *süper bekâr* kavramları şu anlamda birbirine eşdeğerdir: Bu iki kavramdan birinin geçerli olduğu ama diğerinin geçerli olmadığı bir nesnenin var olması imkânsızdır. Az önce her bir süper bekârın, birer bekâr olması gerektiğini ifade etmiştik, fakat diğer taraftan her bir bekârda birer süper bekârdır. Nitekim her bekâr vardır ve var olan her bekâr birer süper bekârdır. Bu noktada belki de Kant'ın amacını daha iyi ortaya koyabiliriz. Bir niteliğin veya P yüklemine, yalnızca P_1 'den P_n 'e kadar bazı nitelikler listesi varsa, bunun bir *gerçekliğinin* olduğunu söylediğimizi varsayalım, öyle ki listeye P eklemenin sonucu, aşağıdaki şekilde tanımlanan (yukarıdaki anlamda) eşdeğer bir kavramı tanımlamaz. Buradan elbette varlığın gerçek bir nitelik veya yüklem olmadığı sonucu çıkar. O hâlde Kant'ın demek istediği şey şudur:

Varoluş, açıklanan anlamda gerçek bir nitelik veya yüklem olmadığı için, *şeyleri var olarak* tanımlayamaz.⁸

4. Kant'ın İtirazının Konuyla İlişkisizliği

Kant'ın ifade etmeye çalıştığı şey buysa, kesinlikle haklıdır. Ancak bu ontolojik argümanla alakalı mıdır? Anselmus, bu ilginç nokta için Kant'a teşekkür edip yoluna memnun bir şekilde devam edebilir miydi? O, bazı kavramları tanımlayan özellikler listesine varlığı ekleyerek Tanrı'yı varlık olarak tanımlamaya tam olarak nasıl çalışmıştır? Büyük Alman filozofu ve bir pesimist olan Arthur Schopenhauer'a göre ontolojik argümanda şu yapıdır: "Bir kimse her türlü yüklemden oluşan bir kavramı anladığı zaman ortaya çıkar veya açıkça ya da örtülü bir şekilde dürüstlük uğruna, mükemmellik, sınırsızlık veya buna benzeyen başka bir yüklemle kuşatılır."

Eğer Anselmus'un kullandığı yöntem bu olsaydı (eğer varsa bile olumsuz olarak başvurulmuş bir kavrama basitçe varoluşu eklemiş olsaydı) o hâlde onun argümanı gerçekten de Kantçı eleştiriye tabi olurdu. Ama o bunu yapmamıştır ve bu öyle bir şey değildir.

O hâlde Anselmus'un argümanına yöneltilen mevcut eleştiriler, istenilenin çok daha ötesindedir. Fakat elbette bu durum, argümanın başarılı olduğu anlamına gelmez ancak ona ayrı bir şekilde bakmamız gerektiği anlamına gelir. Öyleyse Anselmus'un argümanı hakkında ne söyleyebiliriz? Onun sağlam olan bir versiyonu var mıdır? Bu noktada kabul edilmesi gereken ilk şey, ontolojik argümanın bazı versiyonlarının diğerlerinden çok daha umut verici olabileceğidir. Dolayısıyla burada mevcut olan şey, ontolojik argü-

⁸ Bu argümanın daha ayrıntılı ve kapsamlı bir tartışması için ayrıca bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, s. 29-38 ve A. Plantinga, "Kant's Objection to the Ontological Argument", *Journal of Philosophy*, 63, (1966): 537.

mandan bahsetmek yerine, bütün bir ilgili argümanlar ailesi olduğunu kabul etmektir. (Bunu söyledikten sonra kendi yönergemi ihlal edip, ontolojik argümandan bahsetmeye devam edeceğim.)

5. Argümanı Yeniden İfade Emek

Argümanın ilk şemasına tekrar bakalım. Bana öyle geliyor ki belki de adım (2):

(2) Gerçekte varoluş, yalnızca zihinde var olmaktan daha büyüktür.

burada en çok kafa karıştıran şey budur. Daha önce bir varlığın, bir varlık olması bakımından diğerinden daha üstün olduğu bazı niteliklerden bahsetmiştik. Buna *büyük-kılan* özellikler diyelim. Görünüşe bakılırsa Anselmus, *varoluşun* büyük-kılan bir niteliğinin olabileceğini önermek ister. Yani o, var olmayan bir varlığın eğer var olsaydı, gerçekte olduğundan daha büyük olacağını öne sürer. Fakat bunu nasıl anlamlandırabiliriz? Zaten var olmayan bir varlık nasıl var olabilir? Bunu nasıl anlamlı bir hâle getirebiliriz?

Belki bunu mümkün dünyalar açısından açık bir şekilde ifade edebiliriz. Bir nesnenin bazı mümkün dünyalarda var olabileceğini ve diğerlerinde ise var olamayacağını tekrar hatırlayalım. Sizin ve benim var olmadığımız mümkün dünyalar vardır ve bu dünyalar hiç şüphesiz yetersizdir ancak bu sebeple imkânsız değildir. Ayrıca bir nesnenin farklı dünyalarda farklı niteliklere sahip olabileceğini de hatırlayın. Aktüel dünyada Paul J. Zwier iyi bir tenisçi değildir ancak kesinlikle Wimbledon Açık'ı kazandığı dünyalar vardır. Şimdi eğer bir kişi farklı dünyalarda farklı niteliklere sahip olabiliyorsa, o hâlde farklı dünyalarda farklı büyüklük derecelerine de sahip olabilir. Aktüel dünyada Raquel Welch'in etkileyici bir konumu vardır an-

cak elli kilo fazlalığı olduğu ve çekingen olduğu bir RW, dünyası daha vardır. Gerçekten de onun var olduğu kadar var olmadığı birçok dünya da vardır. Bana öyle geliyor ki Anselmus'un de burada kastetmek istediği şey, Raquel Welch'in var olmadığı dünyalarda çok daha az büyüklüğe sahip olduğudur. Fakat elbette bu durum, Bayan Welch ile sınırlı değildir. Daha genel olarak Anselmus'un söylemek istediği şey ise, W ve W' dünyaları için herhangi bir x varlığı, eğer x W 'da var ama W'' 'da yoksa, o hâlde x 'in W 'daki büyüklüğünün W'' 'daki büyüklüğünü aştığıdır. Ya da belki de daha mütevazı bir şekilde [Anselmus] eğer x , W dünyasında mevcut değilse (ve x 'in var olduğu bir dünya varsa), o hâlde x 'in büyüklüğünün W 'daki x 'in büyüklüğünü aştığı en az bir dünya olduğunu söylemek ister. Varsayalım ki Raquel Welch, bir W dünyasında mevcut değildir. Yani Anselmus onun W dünyasında sahip olduğu büyüklük derecesini aşan bir büyüklüğe sahip olduğu en az bir mümkün dünya olduğunu belirtmek ister (Bundan da öte gerçekten de içinde bulunmadığı dünyalarda hiçbir büyüklüğünün olmadığını düşünmek oldukça akla yatkındır.).

Fakat tam olarak bu noktada bütün argümanı, bize onun gerçek yapısı hakkında daha fazla fikir verecek şekilde yeniden ifade edebiliriz. Tekrardan 'kendisinden daha büyüğünün var olmasının mümkün olmadığı varlık' ifadesini kısaltmak için 'Tanrı' terimini kullanalım. Şimdi varsayalım ki:

(13) Tanrı aktüel dünyada yoktur.

(2) numaralı öncüle yeni versiyonu eklediğimizde:

(14) Herhangi bir x varlığı ve W dünyası için, eğer x W 'da mevcut değilse, o hâlde bir W' dünyası vardır ve öyle ki W' içerisindeki x 'in büyüklüğü, W 'daki x 'in büyüklüğünü aşmaktadır.

(3) numaralı öncülü mümkün dünyalar açısından yeniden ifade ettiğimizde:

(15) Tanrı'nın var olduğu mümkün bir dünya vardır.

Ve devam ettiğimizde:

(16) Eğer Tanrı aktüel dünyada mevcut değilse, o hâlde bir W' dünyası vardır ve öyle ki Tanrı'nın W' içerisindeki büyüklüğü, aktüel dünyadaki Tanrı'nın büyüklüğünü aşmaktadır. [(14)]

(17) Öyleyse W' içerisindeki Tanrı'nın büyüklüğünü, aktüel dünyadaki Tanrı'nın büyüklüğünü aşacak şekilde bir W' dünyası vardır. [(13) ve (16)]

(18) Öyleyse mümkün bir x varlığı ile bir W' dünyası vardır ve öyle ki W' içerisindeki x 'in büyüklüğü, gerçekte Tanrı'nın büyüklüğünü aşmaktadır. [(17)]

(19) Dolayısıyla, Tanrı'dan daha büyük bir varlığın var olması mümkündür. [(18)]

(20) O hâlde büyük bir varlığın var olması mümkündür, ondan daha büyük bir varlığın var olması mümkün değildir.

(19), 'Tanrı' olarak kısaltılan şeyle değiştirilir. Fakat kesinlikle;

(21) Kendisinden daha büyüğünün var olmasının mümkün olmadığı bir varlıktan daha büyük bir varlığın var olması mümkün değildir.

Dolayısıyla (13) (öncüller (14) ve (15) yardımıyla) (20)'yi kasteder gibi görünmektedir ki bu durum (21)'e göre zorunlu olarak yanlıştır. Buna göre (13) de yanlıştır. Böylelik-

le aktüel dünya, kendisinden daha büyüğünün var olması mümkün olmayan bir varlığı içerir; yani Tanrı vardır.

Şimdi, bu argümanda eğer bir hata varsa nasıl bulabiliriz? Adım (13), *indirgeme* hipotezidir, yani buradaki varsayımın saçmaya indirgenmesidir ve bu nedenle yukarıdaki itirazın bütünüyle ötesindedir. (16)'dan (20)'ye kadar olan adımlar, kesinlikle takip ettikleri söylenen öğelerden geliyormuş gibi görünür. Böylelikle sadece (14), (15) ve (20)'inci adım kalır. Adım (14) sadece Tanrı'nın var olmasının mümkün olduğunu söyler. Adım (15) ise kesinlikle makul görünür: Belirli bir dünyada herhangi bir *varoluş* bile yoksa, o dünyada büyüklük yoluyla fazla bir şeye sahip olunmaz. Nitekim en azından *maksimum* büyüklük derecesine (başka hiçbir dünyada üstün olmadığı bir büyüklük derecesine) var olmadığı herhangi bir dünyada sahip olamaz. Son olarak (20)'yi düşündüğümüzde, şüphesiz onda bir doğruluk payı vardır. Kendisinden daha büyüğünün mümkün olmadığı bir varlıktan daha büyük bir varlığı nasıl düşünebiliriz? Başlangıç olarak argüman, oldukça zorlayıcı görünüyor.

6. Argümanın Vahim Hatası

Ama burada kafa karıştırıcı bir detay bulunur. Bunu, (14)'ün ne tür şeyler hakkında olduğunu sorarak görebiliriz. Oldukça cesur bir şekilde başlar: "Herhangi bir x varlığı ve W dünyası için, . . ." Yani (14), dünyalardan ve varlıklardan bahseder ve her birer dünya-varlık çifti hakkında bir şeyler belirtir. Ayrıca (16) da bunu takip eder. Nitekim (16), Tanrı ve *aktüel dünya* hakkında (14)'e göre her varlık ve dünya için geçerli olan bir şeyi ileri sürer. Fakat bu durumda (16), (14)'ten çıkarılıyorsa, Tanrı bir varlık olmalıdır. Yani (16), yalnızca Tanrı'nın bir varlık olduğu şeklindeki ek öncül yardımıyla (14)'den çıkarılabilir. Ancak *bu* ifade (Tanrı'nın bir varlık olduğu) kendisinden daha büyüğünün var olmasının

mümkün olmadığı bir varlığın *var olduğunu* veya var olabileceğini ima etmez mi? Eğer öyleyse argüman bariz bir şekilde bir soru sorar; çünkü o hâlde (14) ile (16) arasındaki çıkarımı ancak sonucun doğru olduğunu zaten biliyorsak kabul edebiliriz.

Aynı konuya biraz farklı bir şekilde yaklaşabiliriz. Daha önce (14)'ün ne tür şeyler hakkında olabileceğini sormuştum ve bunun cevabı ise şu olmuştu: varlıklar ve dünyalar. Hemen hemen benzer bir soruyu, (14)'deki ('herhangi bir varlık için', 'herhangi bir dünya için') *niceleyicilerin aralığının* neler hakkında olduğunu sorarak yöneltebiliriz. Buradaki niceleyicilerin aralıkları neleri kapsar? Eğer onların mümkün dünyalar ve varlıklar (aslında var olan varlıklar) arasında değişkenlik gösterdiğini ifade edersek, (16)'da yapılan çıkarım Tanrı'nın gerçekten var olan bir varlık olduğu ek öncülüne ihtiyaç duyar; daha büyüğünün var olabilmesinin mümkün olmadığı bir varlık *gerçekten* vardır. Bu, bizim sonucumuz olacağından, onu bir *öncül* olarak çok incelikli bir şekilde ekleyemeyiz. Belki de yalnızca gerçekten var olan varlıkların niceleyicileri aralıklı değildir. Fakat orada başka türlü neler olabilir? Adım (18) *mümkün bir varlıktan* bahseder; yani gerçekte var olmayan ama var olabilecek bir şeyden. Biz bunu tam olarak şöyle ifade edebiliriz: Mümkün bir varlık, şu veya bu dünyada var olan bir şeydir. Bir W dünyasında olan bir x şeyi, öyle ki W aktüel olsaydı, x 'de var olurdu. Yani (18), gerçekten dünyalar ve *mümkün varlıklarla* ilgilidir. Ayrıca şunu da söyler: Herhangi bir mümkün x varlığını ve herhangi bir mümkün W dünyasını aldığımızda, eğer x W 'da mevcut değilse, o hâlde x 'in W 'daki büyüklüğünü aşan bir büyüklük derecesine sahip olduğu mümkün bir W dünyası vardır. Bu nedenle argümanı tamamlayabilmemiz için, belki de Tanrı'nın *mümkün bir varlık* olduğu tasdikini eklememiz gerekir.

Fakat mümkün varlıklar yani gerçekte var olmayan varlıklar var mıdır? Onlar ne tür şeylerdir? Onların nitelikleri var mıdır? Onları nasıl düşünebiliriz? Onların statüleri ne-

lerdir? Böylesine özel öğelerin var olduğunu varsayabilmemiz için gerekçelerimiz nelerdir?

Bunlar çetrefilli problemlerdir. Söz konusu argümanı düşünebilmek için bile olsa, onları bir düzene koymamız gerekir mi? Hayır. *Olumsal varlıklardan* ve içinde bulundukları ve onların var olup olmadıkları dünyalardan bahsetmek yerine, *niteliklerden* ve içinde bulundukları veya *örneklerinin* olup olmadığı ya da *somutlaştırılıp* somutlaştırılmadıkları dünyalardan bahsedebiliriz: ‘Kendisinden daha büyüğünün var olabilmesinin mümkün olmadığı varlık’ tabiriyle isimlendirilen mümkün bir varlıktan bahsetmek yerine, *aşılamaz bir büyüklük derecesine sahip olan* nitelikten bahsedebiliriz; yani *daha fazlasına sahip bir varlığın var olabilmesinin mümkün olmadığı bir büyüklük derecesine sahip olmak*. Ardından bahsi geçen niteliğin bu veya diğer mümkün dünyalarda örneklendirilip örneklendirilmediğini soruşturabiliriz. Nitekim ilerleyen kısımlarda bu argümanın bahsi geçen şekliyle nasıl yeniden ifade edilebileceğini göstermeye çalışacağım. Bu noktada şimdilik mümkün nesneler hakkında dilettiğimiz kadar özgürce konuşabileceğimize dair söylediğim şeyleri kabul edin, çünkü bu tür şeyler hakkındaki sözde konuşmayı her zaman nitelikler ve bunların örneklendirildiği ya da örneklendirilmediği dünyalar hakkında konuşmaya da çevirebilmemiz mümkündür.

Bu sebeple argüman, aşılamaz derecede büyük bir varlıktan; yani büyüklüğü, herhangi bir dünyada hiçbir varlık tarafından üstün olmayan bir varlıktan bahseder. Bu varlık o kadar etkileyici bir büyüklük derecesine sahiptir ki herhangi bir dünyada başka hiçbir varlık bundan daha fazlasına sahip değildir. Fakat bu noktada argümanın bu versiyonu için çok önemli olan bir soruya gelmiş oluruz: Bu varlık *nerede* bu büyüklük derecesine sahiptir? Ayrıca yukarıda aynı varlığın farklı dünyalarda farklı büyüklük derecelerine sahip olabileceğini de ifade etmiştik. Söz konusu mümkün varlık, hangi dünyada bahsi geçen büyüklük derecesine sahiptir? Doğrusu bize, Tanrı’nın mümkün bir varlık olduğu söylen-

diğinde aslında söylenen tek şey şudur: Mümkün varlıklar arasında şu veya bu dünyada hiçbir yerde üstün olmayan bir büyüklük derecesine sahip olan bir varlık vardır.

Dolayısıyla bu gerçek, argümanın bu versiyonu için vahimdir. Daha önce (21)'in bu gerçeklik halkasına sahip olduğunu söylemiştim. Ancak ona daha yakından baktığımızda (buraya dikkat edin), sersemleştirici bir darbe daha kendini gösterir. Bu belirsizlik arasında:

(21') *Büyüklüğünün maksimum olduğu dünyalarda, aşılamaz derecede büyük bir varlığın sahip olduğu büyüklüğü aşan bir varlığın var olması mümkün değildir.*

ve

(21'') Aktüel dünyada aşılamaz derecede büyük bir varlığın sahip olduğu büyüklüğü aşan bir varlığın var olması mümkün değildir.

Bu ikisi arasında önemli bir fark vardır. Mümkün olan en büyük varlık, farklı dünyalarda farklı büyüklük derecelerine sahip olabilir. Nitekim adım (21'), bu varlığın maksimum büyüklüğüne sahip olduğu dünyalara ve oldukça doğru bir şekilde bu varlığın o dünyalarda sahip olduğu büyüklük derecesinin hiçbir yerde mükemmel olmadığına işaret eder. Açıkçası bu doğrudur. Mümkün olan en büyük varlık, şu veya bu dünyada aşılamaz büyüklüğe sahip olan mümkün bir varlıktır. Ancak ne yazık ki argüman (21'), (20) ile çelişmez ya da başka bir deyişle (13)'ten [14 ve (15) ile birlikte] çıkan şey, (21')'in değilmesi değildir ve eğer böyle olursa *indirgeme* tamamlanmış ve argüman başarıya ulaşmış olur. Fakat (20)'nin söylediği şey, büyüklüğü mümkün olan en büyük varlığın sahip olduğu büyüklüğü aşan mümkün bir varlığın, *ikincisinin büyüklüğünün maksimumunda olduğu bir dünyada* olduğu değildir; yalnızca büyüklüğü mümkün olan en büyük varlığın, aktüel dünyada sahip olduğu büyüklüğü aşan mümkün bir varlık olduğudur; yani bildiğimiz kadari-

la büyüklüğü maksimumda *değildir*. Bu sebeple (21)'i (21') olarak okursak, *indirgeme* argümanı başarısız olur.

Bunun yerine onu (21'') olarak okuduğumuzu varsayalım. Kronos'ta aktüel dünyada mümkün olan en büyük varlığın sahip olduğu büyüklüğü aşan bir varlık olamazdı. Yani böyle okuduğumuzda (21), (20) ile çelişir. Ne yazık ki (21'')'in zorunlu olarak doğru olması şöyle dursun, kesinlikle doğru olduğunu düşünmek için şu ana kadar hiçbir nedenimiz yoktur. Mümkün varlıklar arasında *şu veya bu* dünyada büyüklüğü mutlak olarak azami olan bir şey varsa (böylesi herhangi bir dünyada hiçbir varlığın onu aşan bir büyüklük derecesi yoktur) o hâlde gerçekten de bundan daha büyük bir varlık var olamazdı. Fakat böyle bir yolu izlediğimizde, buradan bu varlığın *aktüel* dünyada bu büyüklük derecesine sahip olduğunu çıkartamayız. *Şu veya bu* dünyada vardır ama Kronos'ta, yani aktüel dünyada olması şart değildir. Bu durumda argüman başarısız olur. (21)'i, (21') olarak alırsak, bu Tanrı'nın mümkün bir varlık olduğu iddiasından çıkartılır ancak bunun tartışmamıza bir yararı yoktur. Öte yandan (21'') olarak alırsak, o hâlde gerçekten de bu argüman yararlı olabilir ancak onun doğru olduğunu düşünmemiz için ise hiçbir nedenimiz yoktur. Dolayısıyla argümanın bu versiyonu başarısızdır.⁹

7. Argümanın Modal Bir Versiyonu

Fakat tabii ki argümanın daha birçok farklı versiyonu vardır ve argümanın başlıca özelliklerinden biri, onun çok yönlü olan çeşitliliğidir. Elbette bu versiyonun yetersiz olması, *her* versiyonunun öyle olduğu veya olması gerektiği anlamına gelmez. Nitekim Profesörler Charles Hartshorne¹⁰ ve Norman

⁹ Argümanın bu versiyonunun mevcut eleştirisi, esas olarak David Lewis'i takip eder, "Anselm and Actuality", *Nous*, 4, (1970): 1 75-188. Ayrıca bkz. Plantinga, *The Nature of Necessity*, s. 202-205.

¹⁰ Charles Hartshorne, *Man's Vision of God*, (New York: Harper and Row,

Malcolm,¹¹ Anselmus'un çalışmasında, argümanın oldukça farklı iki versiyonunu tespit ettiklerini iddia ederler. Bu versiyonların ilkinde *varoluş* bir mükemmellik ya da büyük-kılan bir nitelik olarak kabul edilirken, ikincisi ise *zorunlu varoluş* ile ilgilidir. Fakat bunun miktarı nedir? Belki de şöyle bir şeydir: Her ikisi de gerçekte var olan bir çift *A* ve *B* varlığını düşünelim ve *A*'nın diğer mümkün dünyalarda da var olduğunu varsayalım; yani başka bir mümkün dünya aktüel olsaydı, *A*'da var olurdu. Öte yandan *B* yalnızca bazı mümkün dünyalarda bulunur ve öyle *W* dünyaları vardır ki, bunlardan herhangi biri aktüel olsaydı, *B* var olamazdı. Şimdi incelenen doktrine göre *A*, *B*'den çok daha büyüktür. Tabii ki *dengede* bir *A*, *B*'den büyük olmayabilir. Örneğin yedi sayısının Spiro Agnew'den¹² farklı olarak her mümkün dünyada var olduğuna inanabilirim ancak yine de yedi sayısının Agnew'den daha büyük olduğunu kabul etmekte tereddüt içerisinde kalabilirim. Zorunlu varoluş ise, birkaç harika nitelikten sadece birisidir ve Agnew'in bunlardan bazılarını yedi sayısından daha fazla sahip olduğuna şüphe yoktur. Yine de bütün bunlar, zorunlu varoluşun büyük-kılan bir nitelik olduğunu söylemekle uyumludur ve bu kavram göz önüne alındığında argümanı şu şekilde yeniden ifade edebiliriz:

(22) Mümkün olan en büyük varlığın var olması mümkündür.

(23) O hâlde bazı *W*' dünyalarında veya diğerlerinde maksimum bir büyüklük derecesine sahip olan mümkün bir varlık vardır ve hiçbir yerde aşılamayan bir büyüklük derecesidir.

1941). Bölümlerin yeniden baskısı için bkz. Plantinga, *The Ontological Argument*, s. 123-135.

¹¹ Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *Philosophical Review*, 69, (1960); yeniden baskı için bkz. Plantinga, *The Ontological Argument*, s. 136-159.

¹² ABD'nin Richard Nixon dönemindeki 39. başkan yardımcısıdır. (Çev.)

(24) Bir *B* varlığı, belirli bir *W* mümkün dünyasında maksimum bir büyüklük derecesine, ancak ve ancak *B* mümkün olan her dünyada mevcutsa sahiptir.

(22) ve (24) bu argümanın öncülleridir ve bundan sonrası şöyledir: *W'* aktüel olsaydı, *B* her mümkün dünyada var olurdu. Yani eğer *W'* aktüel olsaydı, *B*'nin yokluğu imkânsız olurdu. Ancak mantıksal olasılıklar ve imkânsızlıklar dünyadan dünyaya değişmez. Başka bir deyişle verili bir önerme ya da durum, en az bir mümkün dünyada imkânsızsa, o hâlde her mümkün dünyada imkânsızdır. Aslında mümkün olan ama imkânsız olabilecek hiçbir önermenin olamayacağı gibi, imkânsız olan ama mümkün olabilecek hiçbir şey de yoktur.¹³ Bu doğrultuda *B*'nin yokluğu hem tüm mümkün dünyalarda hem de *bu* dünyada imkânsızdır; dolayısıyla *B* vardır ve zorunlu olarak vardır.

8. Çözüm Önerisindeki Bir Hata

Bu ilginç argüman, en az bir rahatsız edici hatadan mustariptir. Onun gösterdiği şey, mümkün olan en büyük varlığın var olması mümkün ise (mümkün olan en büyük varlık fikri tutarlıysa), bu fikir zorunlu bir varlığı içeriyorsa ve *bazı dünyalarda* hiçbir yerde üstün olmayan bir büyüklük derecesine sahipse, o hâlde her dünyada var olan bir varlığın var olacağıdır. Fakat ne yazık ki bundan söz konusu varlığın aktüel dünya olan Kronos'ta söz konusu büyüklük derecesine sahip olduğu sonucu çıkmaz. Tüm argümanların gösterdiği gibi bu varlık, aktüel dünyada var olabilir ama burada oldukça önemsiz de olabilir. Ancak şu veya bu dünyada maksimal büyüklüğe sahip olması, onun Kronos'ta bu kadar büyük olmasını nasıl gösterir?

¹³ Bkz. Plantinga, "World and Essence", *Philosophical Review*, 79, (Ekim, 1970): 475; ve Plantinga, *The Nature of Necessity*, 4. bölüm, s. 6.

Belki de argümanı yeniden revize edebiliriz. Nitekim J. N. Findlay, Tanrı'nın varlığının ancak ontolojik olarak *çürütülebileceğine* dair bir ispat sunmuştur.¹⁴ Findlay, eğer varsa Tanrı'nın 'yeterli bir dinî ibadet nesnesi' olduğuna işaret ederek işe başlar ve ancak böyle bir varlığın zorunlu bir varlık olması gerektiğini ifade eder. Ona göre bu fikir, 'çağdaş bir bakış açısını paylaştan herkes için' inanılmazdır: "Yalnızca totolojik olmayan zorunlu doğrulara inananlar, bu tür doğruların yalnızca çeşitli özelliklerin *olası* örneklerini birbirine bağladığını düşünürler ve bu tür doğruların kendilerine, herhangi bir özelliğin örneklerinin olup olmayacağını söylemelerini beklemezler. Bu, ontolojik kanıtın tüm Ortaçağ ve Kantçı eleştirilerinin bir sonucudur."¹⁵ Yukarıda, Anselmus'un argümanının 'bütün Ortaçağ ve Kantçı eleştirilerini' bir ya da iki nükteyle ele alınabileceğini savunmuştum. Ayrıca zorunlu doğruların olduğuna inanan çoğu filozoftan *bazılarının*, bize, belirli niteliklerin örneklerinin olup olmayacağını söylediğine inandığını da ifade etmiştim: *Evli bekâr yoktur* önermesi zorunlu olarak doğrudur ve bize karakteristik olarak *evli bir bekârın* hiçbir örneğinin olmayacağını gösterir. Ancak Findlay'ın söylediklerinde konumuzla şu anda ilgisi olan şey, şu pasajdır:

Nesnelerinin 'tesadüfen' *var olması*, dinî tutumların doğasında var olan talep ve iddialara aykırı olmakla kalmaz, aynı zamanda *çeşitli mükemmelliklerine* yalnızca tesadüfi bir şekilde *sahip olması* da bu taleplere aykırıdır. Bir nesne, yalnızca bilge, iyi, güçlü ve benzeri olsaydı, hatta en üst düzeyde bile *olsa*, dinî açıdan oldukça tatmin edici olmazdı. ... Ve böylelikle karşı konulamaz bir şekilde dinî saygının doğasında bulunan talepler tarafından, ibadetimizin uygun

¹⁴ J. N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *Mind*, 57, (1948): 176-183. Yeniden baskısı için bkz. Plantinga, *The Ontological Argument*, s. 111-122.

¹⁵ s. 119. Bay Findlay, artık bu görüşü kabul etmez. *Ascent to the Absolute* isimli eserinin önsözüne bkz. (1970).

bir nesnesinin çeşitli mükemmelliklerine *zorunlu bir şekilde* sahip olması gerektiğini kabul etmeye yönlendiriliriz.¹⁶

Bana öyle geliyor ki bu açıklamalarda bir doğruluk payı vardır. Buradaki hususu şöyle ifade edebiliriz: Bir *W* dünyasında bir *B* varlığının büyüklüğünü belirlerken, önemli olan yalnızca *B*'nin *W*'da sahip olduğu nitelikler veya özellikler değildir, *B*'nin *diğer* dünyalarda nasıl olduğu da önemlidir. Nitekim Tanrı'ya inanan çoğu kişi, O'nu, kendisinden daha büyüğünün var olabilmesinin mümkün olmadığı bir varlık olarak düşünür. Ancak O'nu, farklı şekillerde, mesela güçsüz, bilgisiz ya da şüpheli ahlaki karaktere sahip bir varlık olarak düşünmez. Tanrı, *sadece* mümkün olan en büyük varlık değildir; O, başka türlü olmayan bir varlıktır.

Belki de bu noktada *büyüklik* ile *mükemmellik* arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Bir varlığın belirli bir *W* dünyasındaki mükemmelliği, diyelim ki yalnızca *W*'da sahip olduğu niteliklere bağlıdır ancak onun *W*'daki *büyükliği* bu niteliklere bağlı değildir, fakat aynı zamanda *diğer* dünyalarda nasıl olduğuna da bağlıdır. Hesap kitap işlerine düşkün olan kişiler, her dünyada her varlığa bir derece mükemmellik vererek bunu ifade edebilirler. Ancak bunu yaparken bir varlığın *büyükliğini* (olağandışı bir şekilde biçimlendirilmiş biri tarafından), onun mükemmelliğini tüm mümkün dünyalar üzerine entegre ederek hesaplamaları gerekir. O hâlde maksimum büyüklük derecesinin *her dünyada maksimum mükemmelliği* gerektirdiğini varsaymak makuldür ve bir varlık, yalnızca *her mümkün dünyada maksimum mükemmelliğe sahipse*, belirli bir *W* dünyasında da maksimum büyüklük derecesine sahip olur. Fakat *maksimum mükemmellik*, *her şeyi bilme*, *her şeye gücü yeten olma* ve *ahlaki mükemmelliği* gerektirir. Başka bir deyişle bir *B* varlığı, yalnızca *W*'da her şeyi bilme, her şeye gücü yeten olma ve ahlaki mükemmelliğe sahip olması durumunda *W* dünyasında

¹⁶ J. N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", s. 117.

maksimum mükemmelliğe sahiptir; yani ancak ve ancak *B*, eğer *W* aktüel olsaydı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve ahlaki olarak mükemmel olurdu.

9. Argümanı Yeniden İfade Etmek

Bu fikirler göz önüne alındığında, argümanın mevcut versiyonunu aşağıda daha açık şekilde yeniden ifade edebiliriz:

(25) Maksimum büyüklüğe sahip bir varlığın var olması mümkündür.

(26) O hâlde bazı *W* dünyalarında maksimum bir büyüklüğe sahip olması mümkün olan bir varlık vardır.

(27) Bir varlık, ancak ve ancak her dünyada maksimum mükemmelliğe sahipse, belirli bir dünyada maksimum büyüklüğe sahiptir.

(28) Bir varlık, ancak ve ancak o dünyada her şeyi bilme, her şeye gücü yeten olma ve ahlaki mükemmellik niteliklerine sahipse, belirli bir dünyada maksimum mükemmelliğe sahiptir.

Dolayısıyla artık, zorunlu varoluşun bir mükemmellik olduğu varsayımına ihtiyacımız yoktur. Çünkü belirli bir dünyada bir varlık, o dünyada *var* olmadığı sürece, her şeye gücü yeten (veya bu konuda her şeyi bilen veya ahlaki olarak mükemmel) olamaz. (25), (27) ve (28)'den, aslında her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaki olarak mükemmel bir varlığın var olduğu sonucu çıkar ki ayrıca bu varlık, diğer her dünyada da vardır ve bu niteliklere sahiptir. (25)'ten çıkarılan (26), içinde maksimum büyüklükte bir varlığın var olduğu mümkün bir *W*' dünyasının var olduğunu söyler. Yani *W*' aktüel olsaydı, maksimum büyüklüğe sahip bir var-

lık var olurdu. Daha sonrasında ise (27)'ye göre bu varlık, her dünyada maksimum mükemmelliğe sahip olurdu. (28)'e göre bunun anlamı, W'da bu varlığın, her dünyada her şeyi bilme, her şeye gücü yetme ve ahlaki mükemmelliğe sahip olmasıdır. Yani W' aktüel olsaydı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve ahlaki olarak mükemmel bir varlık var olurdu ve bu niteliklere her mümkün dünyada sahip olurdu ve dolayısıyla W' aktüel olsaydı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaki olarak mükemmel bir varlığın var olmaması *imkânsız* olurdu. Ancak (yukarıda s. 56'ya bkz.) *olumsal* gerçeklikler dünyadan dünyaya değişirken, mantıksal olarak imkânsız olan şeyler değişmemektedir. Bu sebeple mümkün olan her W dünyasında böyle bir varlığın var olmaması imkânsızdır ve her mümkün W dünyası öyledir ki, eğer aktüel olsaydı, böyle bir varlığın var olmaması imkânsız olurdu. Bu doğrultuda (mümkün dünyalardan biri olan) aktüel dünyada, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve ahlaki olarak mükemmel bir varlığın var olmaması imkânsızdır ve dolayısıyla her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve ahlaki olarak mükemmel olan ve mümkün olan her dünyada var olan ve bu özelliklere sahip olan bir varlık gerçekten vardır. Buna göre öncüller (25), (27) ve (28), bu şekilde düşünülen bir Tanrı'nın var olmasını gerektirir. Nitekim (27) ve (28)'i bir *tanımın* sonuçları olarak kabul edersek (maksimum büyüklüğün bir tanımı) o hâlde argümanın tek öncülü (25) olur.

Şimdi, daha önce ortaya konulan bir itirazı son olarak gündeme getirebiliriz (s. 138). Öncül (26) hakkında ne söyleyebiliriz? Nitekim bu öncül, şöyle veya böyle niteliklere sahip *mümkün bir varlığın* var olduğunu söyler. Ama mümkün varlıklar nelerdir? *Aktüel* varlıkların ne olduğunu biliyoruz (Tac Mahal, Sokrates, siz ve ben, Grand Teton) ve bunlar gerçekten var olan varlıkların etkileyici birer örnekleridir. Fakat *mümkün bir varlık* nasıl bir şeydir? Grand Teton'un iki mil güneyinde bulunan Rainier Dağı gibi mümkün bir dağ var mıdır? Eğer öyleyse bu dağ, Middle Teton ile aynı yerde bulunur. Ancak bunun bir önemi var mıdır?

Grand Teton'un üç mil doğusunda, Jenny Gölü'nün tam olarak bulunduğu yerde böylesine başka mümkün bir dağ var mıdır? Dünyanın her yerinde böyle dağlar olabilir mi? Mümkün dağların olduğu her yerde mümkün okyanuslar da var mıdır? Bahsettiğiniz herhangi bir yer için, orada bir dağın olması elbette mümkündür ancak bundan orada gerçekten de bir dağın olmasının mümkün olduğu sonucu çıkar mı?

Bunlar, gerçekte var olmayan yalnızca mümkün varlıkların var olup olmadığını kendi kendimize sorduğumuzda ortaya çıkan bazı sorulardır ve üzerinde durmakta olduğumuz ontolojik argümanın bu versiyonu, sadece böyle şeylerin var olduğu varsayımından yola çıkarak mantıklı görünür. Elbette daha önceki versiyonlar da bu varsayıma bağlıdır. Örneğin ele aldığımız ilk versiyonun şu adımını düşünelim:

(18) W' içerisindeki x 'in büyüklüğü, gerçekte Tanrı'nın büyüklüğünü aşarsa, o hâlde mümkün bir x varlığı ve bir W' dünyası vardır.

Hatırlarsanız bu mümkün varlık, aktüel dünyada var olmaması gereken Tanrı'nın kendisidir. Bu nedenle (18)'i ancak gerçekte var olmayan mümkün varlıkların var olduğunu kabul etmeye hazır olduğumuzda anlamlandırabiliriz. Bu tür varlıklar başka dünyalarda da elbette vardır; nitekim şeyler, uygun şekilde farklı olsalardı, onlarda var olacaklardır. Fakat aslında onlar var olmasa da yine de böyle şeyler vardır.

Bana öyle geliyor ki böyle şeylerin (mümkün olan ama gerçekte var olmayan) var olduğu varsayımının ya anlaşıl-maz ya da zorunlu olarak yanlış olduğunu düşünmeye meyil edebiliriz. Fakat bu, ontolojik argümanın mevcut versiyonunun reddedilmesi gerektiği anlamına gelmez. Nitekim argümanı, bizi bu şüpheli fikre götürmeden de yeniden ifade edebilmek mümkündür. Örneğin çeşitli *mümkün dünyalar-da* var olan veya olmayan mümkün varlıklardan bahsetmek yerine, *niteliklerden* ve bunların içerisinde *örneklendirildiği*

veya *örneklendirilmediği* dünyalardan bahsedebiliriz. Bize doğru yaklaşan mümkün bir şişman adamdan bahsetmek veya onun var olmadığına dikkat çekmek yerine, onun *örneklendirildiğine* dikkat çekerek (var olmasına rağmen), bu özellik üzerinden *bize doğru yaklaşan şişman bir adamdan* bahsedebiliriz. Elbette söz konusu *nitelik*, tıpkı *tek boynuzlu bir atın* var olabilmesi gibi mevcuttur. Bu mükemmel at olma özelliği, eşit bir şekilde at olma özelliği kadar itidalli bir özelliktir ama hiçbir şeye uygulanamaz. Yani *bu* dünyada hiçbir şeye uygulanmadığı gibi, diğer mümkün dünyalarda da durum böyledir.

10. Başarılı Argüman

Bu fikri kullanarak, ontolojik argümanın bu son versiyonunu öyle bir şekilde yeniden ifade edebiliriz ki, var olmayan salt mümkün varlıkların var olup olmadığı artık önem taşımaz. Şu veya bu dünyada aşılamaz derecede *maksimum büyüklüğe* sahip olan mümkün bir varlıktan bahsetmek yerine, maksimum derecede büyük olma veya *maksimum büyüklük* niteliğinden bahsedebiliriz. (25)'e karşılık gelen öncül, basitçe maksimum büyüklüğün muhtemelen örneklendirilebileceğini ifade eder. Yani;

(29) Maksimum büyüklüğün örneklendirildiği mümkün bir dünya vardır.

ve (27) ile (28)'in benzerleri, neyin maksimum büyüklükle ilgili olduğunu bir bir açıklar:

(30) Zorunlu olarak bir varlık, ancak ve ancak her dünyada aşılamaz derecede bir mükemmelliğe sahipse maksimum derecede büyüktür.

Ve

(31) Zorunlu olarak bir varlık, ancak ve ancak her dünyada

her şeyi bilme, her şeye gücü yeten olma ve ahlaki mükemmellik özelliklerine sahipse her dünyada maksimum mükemmelliğe sahiptir.

Dikkat ederseniz (30) ve (31), mümkün ama var olmayan varlıkların var olduğunu ima etmez, örneğin;

(32) Zorunlu olarak bir şey, ancak ve ancak bir boynuzu varsa tek boynuzlu attır.

Fakat (29) doğruysa, o hâlde mümkün bir *W* dünyası var olur ve öyle ki eğer o aktüel olsaydı, o hâlde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaki olarak mükemmel bir varlık var olmakla kalmaz, ayrıca bu varlık, her mümkün dünyada bu niteliklere sahip olurdu. Dolayısıyla eğer aktüel olsaydı, böyle bir varlığın var olmaması *imkânsız* olurdu. Yani eğer *W* aktüel olsaydı;

(33) Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaki olarak mükemmel bir varlık yoktur.

önermesi, imkânsız bir önerme olurdu. Nitekim imkânsız olan şey, dünyadan dünyaya değişemediğinden bir önerme en az bir mümkün dünyada imkânsızsa, o hâlde her mümkün dünyada da imkânsızdır. Buna göre (33), *aktüel* dünyada imkânsızdır, yani imkânsızlığı *basitleştiricidir*. Ama böyle bir varlığın var olmaması imkânsız ise, o hâlde gerçekten her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaki olarak mükemmel bir varlık vardır. Ayrıca bu varlık, bu niteliklerine özsel olarak sahiptir ve her mümkün dünyada mevcuttur.

Bu argüman hakkında ne söyleyebiliriz? Öncülü göz önüne alındığında açıktır ki geçerlidir ve sonuç şu şekildedir: Burada ilgi çekici olan tek soru, temel öncülünün (aşılabilir derecede maksimum büyüklüğün muhtemelen örneklendirilebileceği) doğru olup olmadığıdır. Bana öyle geliyor ki

doğrudur ve dolayısıyla ontolojik argümanın bu versiyonu sağlamdır.

Ama burada dikkat etmemiz gereken şey, bu argümanın doğal teolojinin başarılı bir parçası olup olmadığı ve Tanrı'nın varlığını kanıtlayıp kanıtlayamadığıdır. Bana öyle geliyor ki bu soruya verilecek cevap hayırdır ve onun böyle bir işlevi de yoktur. Nitekim her nasıl olursa olsun, Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir argüman, Tanrı'nın varlığını herhangi bir yararlı anlamda kanıtlamadan da sağlam olabilir.¹⁷ Örneğin Tanrı'ya inandığım için aşağıdaki argümanın sağlam olduğunu düşünüyorum:

Ya Tanrı vardır ya da $7+5=14$ eder.

$7+5=14$ olamaz.

O hâlde Tanrı vardır.

Fakat açık bir şekilde bu bir kanıt niteliği taşımaz. Çünkü zaten sonucu kabul etmeyen hiç kimse, ilk öncülü de kabul etmeyecektir. İncelediğimiz ontolojik argüman elbette böyle bir şey değildir. Ancak kabul edilmelidir ki onun temel önermesini anlayan ve üzerinde düşünen herkes (aşılamaz derecede maksimum büyüklüğe sahip bir varlığın mümkün olduğu) bunu kabul etmeyecektir. Nitekim bu öncülü kabul etmede akla aykırı veya mantıksız hiçbir şeyin olmadığı açıktır.¹⁸ Bu sebeple bu argüman için iddia ettiğim şey, onun teizmin gerçekliğini değil, rasyonel olarak kabul edilebilirliğini ortaya koyduğudur. Dolayısıyla bu argüman doğal teoloji geleneğinin gerçek amaçlarından en az birisini gerçekleştirmiş olur.

¹⁷ Bkz. George Mavrodes, *Belief in God*, (New York: Macmillan Co. 1970, s. 22.

¹⁸ Daha fazla ayrıntı için bkz. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 10. bölüm, s. 8.

KAYNAKÇA¹

- A. Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed., A. Flew and A. Macintyre, (London: SCM, 1955).
- A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollancz, 1946).
- Alvin Plantinga, "Kant's Objection to the Ontological Argument", *Journal of Philosophy*, 63, (1966): 537.
- Alvin Plantinga, "World and Essence", *Philosophical Review*, 79, (Ekim, 1970).
- Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: The Clarendon Press, 1974).
- Charles Hartshorne, *Man's Vision of God*, (New York: Harper and Row, 1941).
- David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Nelson Pike, (New York: Bobbs-Merrill Co, 1970).
- David Lewis, "Anselm and Actuality", *Nous*, 4, (1970): 175-188.
- Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett (New York: Random House, 1933).
- George Mavrodes, *Belief in God*, (New York: Macmillan Co. 1970, s. 22.
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Norman Kemp Smith, (New York Macmillan Co., 1929).
- J. N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *Mind*, 57, (1948): 176-183.

¹ Kaynakça İngilizce metinde bulunmamaktadır, Türkçe basım için yararlanılan eserler derlenerek hazırlanmıştır. (Ed.)

- James Cornman ve Keith Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, (New York Macmillan Co., 1969).
- James Ross, *Philosophical Theology*, (New York: Bobbs-Merrill Co. Inc. 1969).
- John Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Philosophy of Religion*, Basil Mitchell, (ed.), (London. Oxford University Press, 1971).
- Nelson Pike, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *Philosophical Review*, 74 (Ocak 1965): 27.
- Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *Philosophical Review*, 69, (1960).
- Peter Geach ve C. E. M. Anscombe, *Three Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1961).
- Plantinga, *God and Other Minds*, (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967).
- Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, (New York: Oxford University Press, 2005).
- St Anselm, *Proslogium, The Ontological Argument*, (ed.), A Plantinga (New York: Doubleday Anchor, 1965).
- T. Patterson Brown, "St. Thomas' Doctrine of Necessary Being", *Philosophical Review*, 73, (1964): 76-90.
- The Problem of Free Choice, Ancient Christian Writers*, Cilt 22, (Westminster, Md.: The Newman Press, 1955).
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.
- William Paley, *Natural Theology*, ed. Frederick Ferre, (New York: Bobbs-Merrill, Co., Inc., 1963).

Dizin

A

II. Abdullah 11

Agnew, Spiro 55, 137

ahlaki: ~ failler 46; ~ iyilik(ler) 49, 50, 52, 53, 61, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 89, 90; ~ kötülük 49, 50, 52, 53, 61, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90; ~ kususuzluk 120; ~ mükemmellik 120, 141, 142, 145; ~ yozlaşma 71; ~ yozlaşmışlık problemi 71

aile 16

akıl yürütme 118

aksiyom dizisi 42

aktüel dünya 53, 57, 58, 62, 68, 70, 72, 73, 74, 80, 82, 86, 99, 100, 130, 131, 132, 135, 138, 142, 143, 145

âlim-i mutlak 25, 34

analitik: ~ din felsefesi 13, 14; ~ felsefe 13, 14; ~ metafizik 12, 13; ~ metodoloji 13

analoji 109, 120

anlama problemi 99

Canterbury'li Anselmus 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 125, 128, 129, 130, 137, 139

Antik Yunanlılar 15

Aquinas 103, 105, 106, 107

argümanlar ailesi 129

Aristoteles 59

aritmetik 29

asal sayı 29, 88, 125

ateolojik: ~ argüman 24, 91, 94; ~ tartışma 22; ~ yaklaşım 92

Augustinus 44, 45, 46, 84

Aquinas, Thomas 103

Ayala, Francisco J. 11

B

Barrow, John D. 11

başkanlık seçimleri 54

beden 19, 111

bedensel hareket 24

bekârlık 125, 126

bilge varlık 109

bilgelik 59, 109, 120

bilgi 4, 54, 60, 71, 74, 120

Bradley, F. H. 25

bütün dünyaların olma olasılığı 68

büyük dinler 15, 16

büyüklik derecesi 134, 136

C

canlı varlıklar 88

Collins, Francis 11

Cornman, James 86, 87, 89, 90

Curley 68, 69, 70, 71, 76, 77

Curleyhood 76, 77

Ç

çağdaş mantık 13

çelişki 25, 26, 27, 28, 31, 33, 34, 41, 51, 80, 97, 117, 121, 122

D

Davies, Paul 11

De Vries, Peter 17

değerler 40

Demea 19, 20

depremler 20

derin düşünce 40

dilin zarafeti 109

din 11, 12, 13, 14, 15, 17, 92; ~ felsefesi 11, 13, 15, 17

dini: ~ problem 91; ~ yardım 91; ~ epistemoloji 12; ~ ibadet nesnesi 139; ~ inanç(ler) 17, 25, 113; ~ tutumlar 139

doğa 73, 92, 103, 109; ~ bilimleri 92; ~ bilimlerinin yöntemleri 92

doğal: ~ ateoloji 17, 18, 19, 101, 102; ~ kötülük(ler) 49, 83, 84, 85, 89; ~ nedenler 89; ~ teoloji 17, 18, 102, 146; ~ zorunluluk 30

doğru önermeler kümesi 57

doğrulamacılık 92

doğrulanabilirlik kriteri 93

doğruluk değeri(ler)i 59, 92

Dostoyevski 17, 20, 21

duyu algısı 45

dünya(lar) 16, 23, 44, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66,

67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 90, 95, 101,
105, 109, 110, 123, 130, 131, 132, 133,
137, 138, 144; ~in doğası 59; ~ tipi 105
dünya-endeksli: ~ nitelikler 75; ~ özellik-
ler 75
dünyalararası ahlaki yozlaşmışlık 71, 72,
73, 77
düzen 45

E
edebî yaklaşım tarzı 17
edebiyat 17
Eliot, T. S. 17
endişe 14, 18, 20
epistemoloji 11, 12, 13
eşitlik 45
evren 16, 45, 46, 50, 86, 109, 111; ~in
düzeni 45; ~in kusursuzluğu 45; ~in yö-
netimi 45
Eyüp 47

F
felsefe 11, 14, 17, 59, 113
felsefi: ~ aydınlanma 91; ~ düşünüm 15;
~ kötülük problemi 91; ~ mantık 18; ~
yaklaşım 18
Findlay, J. N. 139, 140

G
Gaunilo 117, 118, 119
geleneksel: ~ argümanlar 18; ~ kötülük
problemi 25; ~ öğretisi 84
genel ayaklanma 21
gerçek mutluluk 20
gezegenler 105
günah 44, 45; ~ işleme gücü 45; ~ işleyen
varlık 45

H
hakikat 16, 45
haksızlık 22
Hardy, Thomas 17
Hartshorne, Charles 137
hayal kırıklığı 20
hayalgücü 109
haz 86
her şey: ~e gücü yeten varlık 31, 33, 40, 67,
95; ~e gücü yetme 31, 37, 120, 142; ~e
kadirlik 122; ~i bilen varlık 37
hiddet 20
hipotezler 96, 110
Hopkins, Gerard Manley 17
Hristiyan: ~ geleneği 15; ~ Kilisesi 44; ~
teizmi 121

Hume, David 19, 20, 22, 23, 109, 110,
112
Humphrey, Hubert Horatio 55

I
ıstırap 86, 87

I
iman 16, 17, 47, 114; ~ bunalımı 47
inanç(lar) 17, 25, 99, 101; ~ ın rasyonelliği
17, 24
inançlı kişi 16
indirgeme hipotezi 132
insan(lar): ~in aptallığı 20; ~in tüm eylem-
leri 51; ~ ilişkileri 110; ~in günahları 45;
~ olmayan ruhların özgür eylemleri 84; ~
olmayan varlıkların faaliyetler 84; ~ öz-
gürlüğü 93, 95, 98; ~ zihni 109
İslam 15
istek-gerçekleştirimi 92
iyi: ~ insan olma 35; ~ varlık 31, 32, 34,
37, 38; ~ durumlar 39, 40, 48; ~ duygu-
lar 20; ~yi seçme 52
iyilik 20, 36, 37, 39, 40, 47, 49, 50, 52, 53,
61, 66, 67, 68, 72, 73, 78, 79, 80, 81,
82, 83, 85; ~in dengesi 84; ~in varlığı 23

J
Jerstad, Luther 56
Jones, John Paul 59

K
kadir-i mutlak 25
Kant, Immanuel 43, 102, 121, 122, 123,
125, 126, 127, 128
Kantçı eleştiri(ler) 128, 139
karmaşık bedensel hareketler 24
karşıt-varoluşlu önermeler 123
kayıp ada 118, 119
keder 20
kendinde zorunlu varlıklar 105
Kissinger 30, 55
korku 20
kozmozolojik argüman 102, 103, 112
kötü eylemler 49
kötülük(ler) 12, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 26,
31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 46,
48, 49, 50, 52, 53, 61, 66, 67, 68, 70, 72,
73, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89,
90, 91; ~ün kapsamı ve büyüklüğü 47;
~ün varlığı 19, 83, 88, 90, 91; ~ içeren
dünya 44, 50; ~in varlığı 13; ~ problemi
18, 19, 25, 66
kurban olma 22
kümeler 105

L

Lama, Dalai 11
 Lehrer, Keith 86, 87, 89, 90
 Leibniz, G. W. 53, 58, 66, 67, 88; ~ yanıl-
 gısı 67, 88

M

Mackie, J. L. 25, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 38,
 41, 52, 53, 66
 maksimal dünya 69, 71, 81
 maksimum: ~ büyüklük 132, 140, 144: ~
 mükemmellik 140
 Malcolm, Norman 137
 mantık 11, 13, 27, 28, 29, 33, 38, 54; ~ın
 doğruları 29; ~ ilkeleri 27, 28, 38
 mantıksal: ~ imkânsızlık 52; ~ olasılıklar
 138; ~ imkânsızlıklar 138; ~ sınırlamalar
 53; ~ sınırlar 38; ~ zorunluluk 30
 masum otomatlar 52
 matematiğin doğruları 29
 metafizik 11, 12, 13, 93; ~ ifadeler 93
 mevcut: ~ dünya 53; ~ kötülük 88; ~ müm-
 kün dünyanın varlığı 60
 Mill, J. S. 25
 Milton, John 17, 20, 46
 modern düşünce alışkanlıkları 89
 mutlu varlıklar 86
 mükemmel: ~ ada argümanı 120; ~ varlık
 141, 142
 mükemmellik 120, 128, 137, 139, 140,
 141, 145
 mümkün dünya(lar) 13, 18, 52, 53, 54, 55,
 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66,
 67, 70, 72, 74, 81, 86, 90, 95, 99, 101,
 105, 129, 130, 131, 133, 137, 140, 143,
 144; ~ dağlar 143; ~ dünyalar fikri 18; ~
 varlıklar 133, 142
 Müslümanlık 15

N

nedensel belirlenimcilik 50
 nedensel zincir 24
 niceleme teorisi ilkeleri 27

O

olağan mantık ilkeleri 29
 olasılık 29, 30, 72, 81, 86, 91, 117; ~ te-
 rimleri 29
 olay durumu 59
 olumsal varlık(lar) 61, 104, 105, 134
 Onassis, Jackie 59
 ontolojik: ~ argüman 18, 102, 113, 121,
 123, 125, 128, 129, 143, 144, 146; ~
 kanıt 113, 139
 Ortaçağ 102, 139

Ö

Öklid 42
 öldürücü hastalıklar 20
 önermeler 27, 29, 32, 42, 54, 55, 56, 57,
 79, 105, 113; ~ dizisi 42; ~ mantığı 27
 özel dünya 87
 özgür: ~ eylem(ler) 85, 93; ~ faaliyetler 84;
 ~ failler 46; ~ faillerin varlığı 89; ~ faillik
 89; ~ insan faaliyetleri 49; ~ insan failleri
 89; ~ irade 12, 44, 45, 46; ~ irade teodi-
 sesi 46, 47; ~ olma fikri 48; ~ seçimler
 52; ~ varlıklar 49, 50, 51, 80, 89
 özgürlük(ler) 48, 49, 50
 özne 121, 124

P

Paley, William 108
 paralel postulatının değillenmesi 42
 pastoral konu 47
 havari Paul 59
 Philo 110, 111, 112
 Pike 20, 95, 96, 97, 98, 101
 pişmanlık 20
 Platon 59
 Polkinghorne, John 11

R

rasyonalite 13
 rasyonel: ~ failler 46; ~ varlıkların özgür
 faaliyetleri 90
 ruh(lar) 45, 47

S

saçmaya indirgeme 115
 savaş 22
 Schopenhauer, Arthur 128
 seçim 45, 51, 52, 53; ~ yapma gücü 45
 sefalet 23, 45
 sevgi 15, 16, 86, 120
 sıkıntı 19, 40
 sıradan mantık: ~ın ilkeleri 31; ~ın kural-
 ları 27
 Smedes, L. B. 68
 Smith, Curley 68, 121
 Sokrates 22, 27, 29, 60, 73, 74, 75, 142
 son inanç durumu 17
 sonsuz zorunlu varlıklar dizisi 104
 sonsuzluk 110
 sorumluluk bilinci 18
 süper bekâr 127

Ş

şeylerin durumu 58

T

talihsizlik 91
tamlık fikri 55
tanrı(lar): ~ inancı 15, 16; ~ inancının rasyonelliği 12; ~ tasavvurları 15; ~nın aktüalize etme gücü 63; ~nın birliği 110; ~nın büyüklüğü 131; ~nın doğası 12; ~nın gücü 33, 63, 65, 66, 70, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85; ~nın gücünün sınırları 33; ~nın iyiliği 45; ~nın kötülüğe izin vermesi 24, 25, 44, 46, 47; ~nın mevcut olması 44; ~nın özü 95; ~nın sevgisi 15; ~nın var olduğu önermesi 16; ~nın varlığı 13, 17, 60, 80, 86, 91, 102, 122, 146; ~ya isyan etme 91; ~ komitesi 111
tanrısal varlığın niyeti 23
tasavvur edilemeyen varlık 114, 115, 119
teistik: ~ dinler 15; ~ inanç 17, 25, 92, 110, 111; ~ inancın rasyonelliği 17; ~ inançlarının yanlışlığı 17
teizm 92, 111
tek boynuzlu atlar 105
teleolojik argüman 102, 110, 111, 112
temel teolojik doktrin 25
teodise 23, 46, 47, 84
teoloji 17, 18, 92, 146
teolojik ifadeler 93
Rahibe Terasa 11
Teton, Grand 36, 142, 143
tsunamiler 20
tutarlı önermeler kümesi 57
tatarsızlık 25, 51, 84, 85, 86

U

umutsuzluk 20
Updike, John 17

V

var olmayı keşfetmenin zorluğu 117
varlık(lar) 12, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 49, 50, 52, 60, 61, 80, 86, 88, 95, 103, 104, 105, 106, 109, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 125, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145
varoluş 128
varoluşsal önerme 113, 122

W

Welch, Raquel 129, 130
Whittaker, Jim 55, 56
Wolterstorff, Nicholas 12

Y

yanlış inanç 96, 97, 98, 99, 101
yaratıcı ahlaki kahramanlık 40
yaratma gücü 52, 61
yarı-mantıksal: ~ ilkeler 41; ~ kurallar 32
yoksulluk 20
yöntem 13, 128

Z

zenginlik 20, 118
zihin 114, 115, 116, 118; ~in karışıklıkları 20
zorluk 19, 86
zorunlu varlık 12, 61, 104, 105; ~in varlığı 106; ~in zorunluluğu 104; ~ fikri 105; ~ varoluş 137, 141
zorunluluk(lar) 12, 29, 30, 93, 103, 104, 105, 106, 117
Zwier, Paul J. 59, 129

"Alvin Plantinga'nın çağır açan yapıtına zekice ve mantıksal bir giriş..."

Harry Gensler, John Carroll Üniversitesi

"[Analitik] din felsefesinde klasik bir yapıt, son elli yılda kötülük sorunu üzerine yazılmış en etkili metin."

Kevin Timpe, San Diego Üniversitesi

"Genel okura yönelik bu kitabı herkes anlayabilir; yeter ki okumakla yetinmeyip düşünmeye de istekli olsunlar."

Stephen T. Davis, Claremont McKenna Koleji

Çağımızın en önemli analitik din felsefecilerinden Alvin Plantinga'nın başyapıtları arasında sayılan bu metin, birçok teistik ve ateistik argümanı ve de kötülük problemini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Ateistler, kötülük probleminin Tanrı'nın varlığı aleyhine en güçlü argüman olduğu konusunda hâlâ ısrarcılar. Felsefe tarihine baktığımızda da Epiküros'tan Hume'a ve yakın dönemde Mackie'ye kadar uzanan bir yelpazede çeşitli düşünürler tarafından bu konuda birçok eleştirinin dile getirildiğini görmek mümkün. Plantinga bu çalışmasında felsefe tarihinin en köklü sorunlarından biri olan **'Tanrı'nın varlığı sorusu'nu** cevaplamaya çalışmakla kalmayıp felsefi bir yöntem ve soruşturmanın nasıl olması gerektiği konusunda muhteşem bir örnek de sunmaktadır.

Plantinga, bu kitabıyla bizi, felsefe tarihinin en ilkelerinden birini hatırlamaya çağırıyor: **var olduğunu** **ardındakini anlamaya çalışmak.**



FOL	TANRI, ÖZGÜRLÜK VE KÖTÜLÜK	ISBN 978-625-8411-83-6	
KİTAP NO / 204	BASKI / 1		
/folkkitap	/folkkitap	/folkkitap	