

Doğal Teoloji ve Doğal Din¹

Andrew Chignell & Derk Pereboom

Musa Yanık (çev.)²

Çevirenin Önsözü

Din felsefesi disiplini içerisinde, en çok tartışılan problem ve konuları kapsayan başlıklardan biri de doğal teolojidir. Filozofların ontolojik argüman, kozmolojik argüman, teleolojik argüman ve daha yakın dönemde hassas ayar argümanı şeklinde ele aldıkları bu problemler, geçmişte olduğu kadar günümüzde de farklı versiyonlarıyla beraber tartışılmıştır. Tanrı'nın varlığını a priori ve a posteriori argümanlar temelinde ele alan bu çalışmalar, tarih boyunca karşıt pozisyondaki birçok düşünür tarafından eleştirilmiş ve yine argümanlar temelinde Tanrı'nın yokluğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu makale, doğal teoloji çalışmalarına yönelik tarihsel bir arka plan ve giriş mahiyetinde bir çalışmayı bize sunmaktadır. Ancak her alanda olduğu gibi, din felsefesi alanında da literatür hızla gelişmekte, değişmekte ve yazının içerisinde bahsi geçen argümanlar güncellenmektedir. Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda, bu çalışma; her ne kadar okuyucuya argümanların ilk halini ve üzerinde yapılmış birkaç ivedikli tartışmayı sunsa da, problemlerin çağdaş tartışmalar üzerindeki mahiyetini de sorgulaması gerektiği sonucuna bizi götürmektedir. Öte yandan her ne kadar doğu-batı ikileminden kaçınmayı çoğunlukla doğru seçim olarak nitelese de, bu yazı içerisinde İslam düşüncesi etrafında dönen doğal teoloji tartışmalarının (ontolojik argüman ve kozmolojik argümanın birçok farklı versiyonu örneğin) neredeyse yok denecek kadar az olması kuşkusuz üzücüdür.

Stanford Felsefe Ansiklopedisi'nden çevirdiğimiz bu yazının din felsefesi literatürüne değer katacağını, doğal teoloji ile ilgili kısa da olsa bir rehber görevi göreceğini düşünüyor, iyi okumalar diliyoruz.

Giriş

"Doğal din" terimi, bazen doğanın kendisinin ilahi olduğu bir panteistik doktrine atıfta bulunur. "Doğal teoloji" terimi ise aksine, başlangıçta gözlemlenen doğal gerçekler temelinde (ve bazen) Tanrı'nın varlığını savunmaya yönelik projeye atıfta bulunur.

Bununla birlikte çağdaş felsefede, hem "doğal din" hem de "doğal teoloji" genel olarak, dinî veya teolojik konuları araştırmak için insana, "doğal" olan bilişsel yetilerini – akıl, algı, içgözlem- kullanma projesini ifade eder. Doğal din veya teoloji,

¹ Bu makale, Stanford Felsefe Ansiklopedisi'nin "Natural Theology and Natural Religion" <https://plato.stanford.edu/entries/natural-theology/> başlığını taşıyan maddesinin Türkçe çevirisidir. İlgili makale daha önce ilk kez **Öncül Analitik Felsefe Dergisi** tarafından yayınlanmıştır. Bkz. <https://onculanalitikfelsefe.com/dogal-teoloji-ve-dogal-din-andrew-chignell-derk-pereboom-stanford-encyclopedia-of-philosophy/> (Erişim: 11.05.2024).

² Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Adayı, Samsun, Türkiye.

mevcut anlayış üzerine, doğayla ilgili ampirik araştırmalarla sınırlı olmamakla birlikte ayrıca panteistik bir sonuçla da bağlantılı değildir. Bununla birlikte o, özel doğal olmayan yetilere (ESP, telepati, mistik deneyim) veya doğaüstü bilgi kaynaklarına (kutsal metinler, vahiy teolojisi, inanç otoriteleri, doğrudan doğaüstü iletişim) hitap etmekten kaçınır. Genel olarak, doğal din veya teoloji (bundan böyle “doğal teoloji” olarak anılacaktır), diğer felsefi ve bilimsel girişimlerle aynı rasyonel inceleme standartlarına uymayı amaçlamaktadır ve aynı değerlendirme ve eleştiri yöntemlerine tabidir.

Filozoflar ve dini düşünürler hemen hemen her çağ ve gelenekte (Yakın Doğu, Afrika, Asya ve Avrupa) doğal teoloji projesinin savunucusu veya eleştirmeni olarak bu işi üstlenmişlerdir. Doğal teolojinin uygulanabilir bir proje olup olmadığı sorusu, en derin dini bölünmelerin bazılarının kökenindedir: Örneğin Şii düşünürler, aklın çeşitli teolojik ve etik gerçekleri kanıtlama yeteneği konusunda Sünnilere göre daha iyimserdir; Roma Katolik teologları da, genel olarak aklın Tanrı'nın varlığını gösterebileceğini düşünürken, birçok Protestan teolog bu görüşe katılmaz.^[1] Felsefe ansiklopedisinde tartışılan konuların çoğunun aksine, bu üzerine savaşların yapıldığı ve boğazların kesildiği bir konudur.

Batı'da doğal teolojinin en aktif tartışmaları, ileri ortaçağ (kabaca 1100-1400) ve erken modern (M.S. 1600-1800) dönemlerde ortaya çıkmıştır. Öte yandan geçtiğimiz birkaç on yıl, kamusal alanda tartışmaların yeniden canlanmasına da tanıklık etmiştir. Bu bağlamda “Akıllı Tasarım Teorisi”ni tanıtan enstitüler, popüler apoloji kursları, inananlar ve agnostikler arasındaki kampüs tartışmaları, “Yeni Ateist” hareket, papazlar ve ateistler arasındaki Youtube tartışmaları, doğal teolojideki yeni kitaplar hakkında (Blackwell Doğal Teolojisi'ne ilişkin Nathan Lewis ve Bernie Dehler arasındaki) yeni apolojiler ve ünlü ateistler tarafından yapılan TED konuşmalarını (2002 Şubat ayında Richard Dawkins'in ki gibi) örnek olarak verebiliriz.

Uzman filozoflar arasında (daha genel olarak bu popüler tartışmaların bir parçası olmayanlar), dini sorulara verilen olumlu veya olumsuz cevapları makul ve haklı gösterebilme yeteneğimize dair argümanlar oldukça teknik hale gelmiş ve tartışmayı eski zeminine geri çekmek yerine ilerletmek için birtakım karmaşık, mantıksal teknikler kullanılmıştır. Bununla birlikte ayrıca, İskoç üniversitelerinden oluşan bir konsorsiyum tarafından düzenlenen prestijli Gifford Lectures serisi, 100 yıldan uzun bir süredir doğal teolojide yeni ama yine de erişilebilir bir çalışmaya yer vermeye çalışmıştır (bir Youtube kanalı bile var!).

Bu yazımızda, doğal teolojiye ilişkin en yeni karmaşıklıklardan kaçınarak, erken modern dönem ve yakın dönemlerde doğal teoloji tartışmalarının şekillenmesine yardımcı olan bazı merkezi gelişmelere odaklanarak, bu tartışmaların başlangıç noktalarını açıklamaya çalışacağız.

İçindekiler

1. Önsöz Mahiyetinde Hususlar

1. Din Dili ve Kavramlar
2. Rasyonelliğe Ulaşmak

2. *A Priori* Argümanlar

- 2. 1. Ontolojik Argümanlar
 - 2. 1. 1. St. Anselmus (1033-1109)
 - 2. 1. 2. Rene Descartes (1596-1650)
 - 2. 1. 3. Gottfried Leibniz (1646–1716)
 - 2. 1. 4. Immanuel Kant (1724–1804)
 - 2. 1. 5. Çağdaş Modal Versiyonlar
- 2. 2. Gerekli/Zorunlu Varlık Argümanı
- 2. 3. Olasılık/Olumsuzluk Argümanı

3. *A Posteriori* Argümanlar

- 3. 1. Klasik Kozmolojik Argüman
- 3. 2. Teleolojik veya Tasarım Argümanları
 - 3. 2. 1. Hume ve Teleolojik Argüman Üzerine
 - 3. 2. 2. Teleolojik Argümandan Hassas Ayar Argümanına
- 3. 3. Dini Tecrübe Argümanları

4. Doğal Teoloji Yansımaları

- Kaynakça

Önsöz Mahiyetinde Hususlar

Teologlar, genellikle Kant'ın vermiş olduğu örneği takip ederek, herhangi önemli bir metafizik çalışma yapmaya başlamadan önce, çeşitli "**prolegomena**" veya ön soruları ele alırlar. Bunlar; din hakkında konuşmanın anlambilimi ve yapabildiğimiz (veya yapamadığımız) oranda dini hakikatlere erişmek için sahip olmak zorunda olduğumuz yeteneklerimiz hakkındaki soruları da kapsar.

1. 1. Din Dili ve Kavramlar

Tanrı hakkında pozitif/olumlu gerçeklikler oluşturmak için bilişsel yetilerini (akıl, algılama-içgözlem) kullanmayı amaçlayan birine atıfta bulunmak için "doğal teolog" terimini kullanacağız. Böyle bir şahıs modeli, insan dilindeki cümlelerin (veya en azından insan düşüncesiyle ifade edilen cümlelerin), bu tür diğer gerçekler bizim dışımızda olsa bile, bazı teolojik gerçekleri ifade edebileceğini varsaymaktadır.

Doğal teoloji eleştirmenleri ise, bazen bu semantik varsayımlara meydan okur. Bu eleştirmenler düşüncelerimizin, kavramlarımızın veya sözlerimizin, Yahudiliğin YHWH'si, Neo-Platonizmin Bir'i, Vedanta'nın Brahman'ı, Mormonizmin Göksel Babası gibi önemli dini doktrinlerde önemli rol oynayan aşkın varlıklara yeterince gönderme yapamayacağını düşünmek için bize nedenler sunarlar. Bu meseleleri çevreleyen tartışma genellikle "**dini dil sorunu**" (veya din dili sorunu) olarak adlandırılır, ancak genellikle gerçek dillerdeki cümlelerle ilgili olduğu kadar insan kavramlarıyla da ilgilidir.

Batı geleneğinde, bu sorunun özellikle aktif olarak tartışıldığı birkaç dönem olmuştur:

- **Neo-Platonik dönem** (Plotinus'a girişte negatif teoloji tartışmasına bakın),
- **İleri Ortaçağ dönemi** (1100-1400 ya da öylesine)
- **17.-18. Yüzyıl Avrupa'sındaki Aydınlanma hareketi** (özellikle bu dönem içerisinde deneyci/ampirist kısım).

Daha yakın dönemdeki tartışmalar ise hem analitik hem de kıtasal ekolleri içerisinde barındırır: A.J. Ayer, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Antony Flew, Norman Malcolm, Emmanuel Levinas ve William P. Alston'un her biri, dilimizin aşkın varlıklara atıfta bulunmada başarılı olup olmadığı sorusunu tartışmışlardır. Bununla birlikte, 1970'lerden bu yana analitik felsefeciler, dile odaklanmaksızın metafiziğin yeniden canlanmasına odaklandıkları için, "dini dil problemi" yeterince açık görünmemektedir.

1. 2. Rasyonelliğe Ulaşmak

Din dilinin neyi ifade ettiği ve (eğer varsa) dini kavramların nasıl *kullanıldığı* hakkındaki sorulara ek olarak, doğal teologlar bu tür (doğüstü) varlıklar veya gerçeklikler üzerine *sağlam argümanlar üretme* yeteneğimiz hakkında bir dizi ön soru ile karşı karşıyadır. Bilindiği gibi duyusal-algısal ve rasyonel yetilerimiz,

açıkça sınırlı ve yanıltıcıdır. Ayrıca doğal evrenin karmaşık veya ulaşılamaz yapısı nedeniyle anlayamadığımız birçok gerçeklik de bulunmaktadır. Öyleyse neden doğal yetilerimizin bize daha uzak veya aşkın olan varlıklar hakkında gerçeklikler verebileceğini düşünelim ki?

İlgili bu soru, doğal teolojinin prensipte ulaşabileceğimiz gerçeklikler alanının içinin boşaltılıp boşaltılmamasıyla ilgilidir. Pratikte bazı kimseler (rasyonalistler olarak adlandırılırlar) yalnızca insanın rasyonel gerekçelerle temellendirilebilecek önermelerin kabul edilebilir inançlar için aday olduğunu iddia ederler. Diğerleri ise (*hybridistler/karmacılar* olarak adlandırılırlar) doğal yetilerimizin bize Tanrı'nın temel doğasını ve hatta varlığını bilmek için belirli bir yol alabileceğini söylemekle beraber, ancak bununla ilgili daha spesifik doktrinler söz konusu olduğunda – ilahi doğa, eylemler ve niyetler- nihayetinde imana başvurmamız gerektiğini savunurlar. Bu bize, Augustine, Anselm, Aquinas gibi yazarlarda geliştirilen ve Katalan bilgin Raymond Sebond (1385-1436) tarafından Rönesans'ın doğal bilimsel bağlamında canlanan inanç ve akıl üzerinde kanonik Roma Katolik konumu yansıtır. Sebond'un Latin eseri *Theologia Naturalis* (1434-1436), Michel de Montaigne tarafından 1569'da Fransızcaya çevrilip 1580'de yayınladığı ünlü eseri *Denemeler*'in ('Raymond Sebond için apoloji') içerisinde yer verdiğinde daha bir ün kazanmasını sağlamıştır.

Bu türden, çeşitli birçok karma düşünce mevcuttur ve bunlar ortak payda olarak imana dönüşün gerekli olduğunu düşünürken, bazıları ise daha fazla ayrıntı için imana dönmeden önce Tanrı'nın açık varlığından biraz daha fazlasını saptamaya çalışır. Diğerleri ise akıl ve duyu sınırları içerisinde, Tanrı hakkında daha sağlam bir anlayış geliştirmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Gerçekten de son yıllarda "**bölgümlere ayrılan doğal teoloji**" hareketi, doğal yetilerimizin açık teizmin çok ötesine geçen sağlam doktrinleri göstermek için -özellikle Üçlü Birlik, bazı mucizeler veya İncil kehanetleri, Diriliş ve tarihsel özgünlüğü gibi bazı Hıristiyan doktrinlerini) kullanılmıştır (Swinburne 2003; Newman vd.2003; Gauch Jr. 2011; ayrıca bkz. aşağıdaki 4. bölüm).

Doğal din veya teolojinin muhalifleri ise aksine, bu gerekçelerin ve sıradan bilişsel yetilerimizin dini inançları haklı çıkarabileceği iddiasını reddederler. Bu muhalif isimlerden bazıları (örneğin, bazı okumalarda Tertullian, Blaise Pascal, Pierre Bayle, JG Hamann ve Søren Kierkegaard), aynı inançları akıl öğretileri olarak değil de inanç ürünleri olarak tutan fideistlerdir (fideizm maddesinin giriş kısmına ayrıca bkn). Örneğin Pascal, doğal teolojiye büyük ilgi duyan önde gelen bir matematikçiydi, ancak nihayetinde (Kasım 1654'te 'Night of Fire' olarak adlandırdığı sırada) bu, sebebi olmayan gerçeklik dediği şeyin bizi, "**İbrahim'in, İshak'ın Yakup'un Tanrısı**"ndan ziyade, "**felsefecilerin ve bilginlerin**" tanrısına götüreceği sonucuna varmıştı. Nitekim aynı şekilde 20. yüzyılın önde gelen Reformcu teoloğu Karl Barth, aynı nedenden ötürü doğal teolojiye karşı çıkmış ve Emil Brunner'ın karma projesine karşı "*Nein!*" (Hayır) söyleminde bulunmuştur (Barth 1934). Öte yandan Gifford Konferansları'nda da bulunan çağdaş teolog Stanley Hauerwas, Pascal ve Barth geleneğinde bir fideistik bakış açısını benimser, ancak (biraz sapkın) projesinin (İncil

metinlerini ve özellikle Hıristiyan doktrinlerini içeren) doğal teoloji ile aynı şey olduğunu da iddia eder (Hauerwas 2001: 15ff).

Doğal teolojinin diğer karşıtları ise, fideistlerin inanca yönelimini cazip bulmayan agnostiklerdir. Onlar, doğal yetilerimizin olumlu ya da olumsuz önemli (yani analitik olmayan) inançlarımızı haklı çıkarmayı başardıklarını inkâr ederler ve inancı askıya alırlar. Bununla birlikte agnostikler kendi içlerinde, tek başına mantığın (inançlarımız için) prensipte yeterli olup olmayacağı konusunda görüş birliği içinde değildirler. Nitekim bu açıdan bakıldığında tek başına mantık, inançlarımızı haklı göstermez (bu nedenle Bertrand Russell'a öldükten sonra yargı gününde Tanrı ile yüzleştiğinde ona ne söyleyeceği sorusuna ünlü cevabı: **“delil yeterli değildi Tanrım, yeterli delil yoktu!”** olmuştur) ve tek başına yetilerimizin yeterli olup olmadığını da tartışmaya açar.

Doğal teolojinin diğer karşıtları ise ateistlerdir. Ateistler, doğal yetilerimizin Tanrı'nın veya diğer dini varlıkların varlığını ortaya koyamayacağı konusunda fideistler ve agnostiklerle hemfikirdir. Ancak bunun nedeni, bu yetilerimizin bu tür varlıkların hiç var olmadığına inanmak için bize gerekçeler sunmasından ileri gelmektedir (Girişte Ateizm ve agnostisizm kısmına bkz.) Böyle bir gerekçe, karşıt iddialar için sağlam bir argüman üretemeyeceğimizi öne süren olumsuz bir yaklaşımdır. Ancak ateistler ayrıca Tanrı'nın var olmadığına inanmak için olumlu gerekçelerimiz olduğunu da iddia ederler – örneğin Tanrı kavramının tutarsızlığı, Tanrı'nın varlığının ve korkunç acı/kötülüğün varlığının uyumsuzluğu gibi (kötülük probleminde giriş başlığına bkz.).

Doğal teoloji araştırmalarına değinmenin birçok farklı yolu vardır. Biz burada büyük ölçüde klasik tarihsel ve özellikle Aydınlanma (17. – 18. yüzyıl) dönemindeki tartışmalara odaklanmayı seçtik. Bu yazımızda iki temel olumlu argümanın türlerini dini tezler lehine değerlendirmeye çalışacağız. Bunlar: *a priori* argümanlar ve *a posteriori* argümanlardır. Ayrıca bu argümanların her birinin farklı türleri de bulunmaktadır.

2. A *Priori* Argümanlar

2. 1. Ontolojik Argümanlar

A priori argümanlar, sonuçlarını doğrulamak için belirli bir duyusal ya da algısal deneyimlere ihtiyacımızın olmadığı argümanlardır. Immanuel Kant, bir nesnenin varlığını bir kavramdan veya o nesnenin fikrinden kanıtlamayı amaçlayan *a priori* argümanlara “ontolojik” adını vermiştir (ontolojik argümanlar hakkındaki girdiye bakın). Ancak böyle bir stratejinin Tanrı'nın varlığını tesis edip edemeyeceği tartışması Kant'ın zamanından çok daha öncesine dayanmaktadır.

2. 1. 1. St. Anselmus (1033-1109)

Ontolojik argümanın erken dönem ve şimdiki bir kanonik formülasyonu, St. Anselm'in *Proslogion* eserinin ikinci kitabında (Anselm 1077-78) bulunur. Anselm, Tanrı'yı “kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık” olarak nitelendirerek işe

başlar ve daha sonra böyle bir varlığın gerçekten var olduğu ve var olması da gerektiğini göstermeye çalışır.

Anselm'in argümanı çeşitli şekillerde yeniden yapılandırılabilir (Girişteki Anselm kısmına bakın). Bir tanesi şöyledir:

1. "Tanrı" ile kendisinden daha mükemmel/yüce bir şeyin düşünülmemeyeceği bir şeyi anlıyoruz. **(Öncül)**
2. "Tanrı" kavramını anladığımızda, Tanrı, zihnimizde bir fikir olarak mevcut olur. **(Öncül)**
3. O halde, kendisinden daha mükemmeli/yücesi düşünülmemeyen bir şey zihindedir. **[(1) ve (2)'ye göre]**
4. Zihinde ve gerçekte var olan şey, yalnızca zihinde olandan daha mükemmel/yücedir. **(Öncül)**
5. Dolayısıyla Tanrı zihinde ve gerçekte vardır. **[(3) ve (4)'e göre]**

(2)'yi destekleyen Anselm şöyle diyor:

Aptal, yüreğinde "Tanrı yok." dedi. Ama aynı Aptal ben "daha mükemmel bir şeyin düşünülmemeyeceği bir şey" dediğimi duyduğunda, kesinlikle duyduklarını anladı ve anladığı şey, (gerçekte) var olduğunu anlamasa bile, zihninde mevcut oldu. (Anselm 81-2)

Anselm'e göre "aptal" bir ateist bile Tanrı'nın var olmadığını iddia ettiğinde "Tanrı" kavramını anlamaktadır. Anselm, basitçe bir ateistin Tanrı fikrine sahip olduğunu ve dolayısıyla Tanrı'nın "zihninde" olduğunu ifade etmektedir.

(4) olayların birkaç farklı şekil veya tarzda var olabileceğini varsaymaktadır. Bu yollardan biri, bir fikrin nesnesinin "zihinde" varoluşudur. Var olmasının bir başka yolu da "gerçekte" var olmasıdır. (4) bu varoluş yolları hakkında karşılaştırmalı bir değer yargısı ortaya koymaktadır; bir şeyin her iki şekilde var olması, yalnızca ilk yoldan var olmasından daha mükemmeldir.

Anselm (5) 'i (3) ve (4)' ten çıkarmak için Anselm bir '*reductio ad absurdum*' (saçma olana indirgeme) argümanı kullanır:

Ve elbette, daha mükemmeli düşünülmemeyen şey, sadece zihinde var olamaz. Eğer sadece zihinde mevcut olsaydı bile, gerçekte de var olduğu düşünülebilirdi ki, bu daha mükemmeldir. (Anselm 82)

Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak:

- (a) B1'in belli bir varlık olduğunu varsayalım, Tanrı, kanıtlamada olduğu gibi algılanır ve B1'in yalnızca zihinde var olduğu düşünülür. **(Çıkarımsal varsayım)**

- (b) Fakat başka bir varlık olarak B2'yi, tam olarak B1'e benzetebiliriz, ancak B2 gerçekte var olduğu kadar zihinde de vardır. **(İç gözlem)**
- (c) Böylece B2, B1'den daha mükemmeldir. **[(4)'e göre]**
- (d) B1'den daha mükemmel bir varlığı düşünmek imkansızdır. **[(a) ve (1)'e göre]**
- (e) Bu tutarsız ve çelişiktir. **[(c) ve (d)'ye göre]**
- (f) Bu nedenle (a) yanlıştır: Eğer B1'de Tanrı, kanıtlamada olduğu gibi düşünülürse, B1 gerçekte olduğu kadar zihinde de var olmalıdır. **[(e)'ye göre]**

Filozoflar ve teologlar, Anselm'in bu tartışmalarını canlandırmak veya yıkmak için yüzyıllar boyunca sayısız çaba harcamıştır. Bu tartışmaların önde gelen isimleri arasında Rene Descartes, Gottfried Leibniz, Charles Hartshorne, Norman Malcolm, Robert M. Adams ve Alvin Plantinga gibi isimler yer almaktadır. Bu fikirlerin karşı kanadında yer alan başlıca isimler ise Anselm'in çağdaş muhatabı – Gaunilo adlı bir keşiş – ve Thomas Aquinas, Descartes'in yazışmanları Johannes Caterus, Marin Mersenne ve Antoine Arnauld, Immanuel Kant ve daha yakın zamanda David Lewis (1970), Peter van Inwagen (1977) ve Graham Oppy'dir (1996, 2009). Yazımız içerisinde modern tartışmaların başlangıcındaki ilgili bazı hareketlerin yanı sıra, 17. yüzyılda ortaya çıkan argümanın “**modal**” versiyonuyla ilgili bazı çağdaş tartışmalarda ele alınacaktır.

2. 1. 2. Rene Descartes (1596–1650)

Descartes'ın ilk olarak “Beşinci Meditasyon” kitabında sunduğu ontolojik argümanı, Tanrı'nın varlığını Tanrı fikrinden hareketle kanıtlamayı amaçlamaktadır (Descartes 1641, Adam ve Tannery (1962-1976) tarafından yayınlandığı haliyle “AT” olarak atıfta bulunulacaktır).

Bu argüman şöyle formüle edilmektedir (Pereboom 1996-2010'u karşılaştırınız. Ayrıca alternatifler için Descartes'ın Ontolojik Argümanı kısmına bakınız):

1. Bir nesne hakkında fikrim olduğunda, nesne onun sahip olduğu açıkça ve belirgin bir şekilde anladığım özelliklere sahiptir. **(Öncül)**
2. Tanrı'yı, maksimum düzeyde mükemmel varlık olarak açıkça ve belirgin bir şekilde anladığım bir fikrim mevcuttur. **(Öncül)**
3. O halde Tanrı, tüm mükemmelliklere sahiptir. **[(1) ve (2)'ye göre]**
4. Sonsuz varoluş bir mükemmelliktir. **(Öncül)**

5. Dolayısıyla Tanrı'nın sonsuz bir varlığı vardır. [(3) ve (4)'e göre]

6. O halde Tanrı vardır. [(5)'e göre] (7.63-71, AT)

Bu argümana itiraz etmenin önemli bir yolu, "akıl yürütme paritesine" hitap ederek onu saçmalıklara indirgemektir. Örneğin Johannes Caterus, Descartes'a tam olarak paralel bir akıl yürütme biçimiyle, var olan bir aslan nesnesi fikrinin, onun gerçek varlığını kanıtlayamayacağını öne sürerek itiraz etmiştir (AT 7.99). Gaunilo'nun yüzyıllar önce Anselm'e yanıtı da benzerdir: akıl yürütme paritesi ile kişi, maksimum mükemmellikte bir adanın gerçekliğindeki varlığını (ve sadece zihinde değil) kanıtlayabilir (Anselm 102).

Bu itiraz, tıpkı Tanrı fikri gibi, var olan aslan fikrini ve azami mükemmellikte ada fikrinin varlığını içerir ve bu nedenle bu nesnelerin varlığının ontolojik bir argümanla oluşturulabileceğini göstermeyi amaçlar. Ancak Caterus'un aslanı ve Gaunilo'nun adasının varlığının bu şekilde kanıtlanabileceği iddiası anlamsızdır. Öte yandan aynı şey, teistik ontolojik argüman için de geçerli. Bir *reductio ad absurdum* yoluyla bu parite argümanı eğer başarılı olursa, ontolojik argümanda 'sağlam' olur. Ancak bu, akıl yürütmedeki hangi öncülün veya hangi adımın hatalı olduğu gösterilmeden yapılabilir.

Beşinci Meditasyon'da Descartes tarafından öngörülen ikinci bir itiraza göre, herhangi bir koşul veya kasıtlı bağlam belirtmeksizin bir şeyin özelliğini tahmin etmek, o şeyin zaten var olduğunu varsaymaktır. Dolayısıyla, "**Obama ABD Başkanı'dır.**" dersek ve bu doğruysa, Obama'nın var olduğu sonucuna ulaşırız. Bu açıdan bakıldığında, "**Pegasus kanatlı bir attır.**" önermesi ise kesinlikle yanlıştır, ancak "**efsaneye göre**" şeklinde kasıtlı bir bağlamı işin içerisine katarsak, "**Gerçekten efsaneye göre Pegasus kanatlı bir attır.**" diyebiliriz. Öte yandan bu, yukarıdaki öncül (3) 'ün sıkıntılı olduğunu da göstermektedir: Descartes burada meşru bir şekilde sadece "**Tanrı fikrine göre, Tanrı'nın tüm mükemmellikleri vardır.**" veya eşdeğer olarak "**Tanrı varsa, o zaman bütün mükemmelliklere sahiptir.**" gibi şeyleri iddia edebilir. Fakat o zaman (6)'ıncı adımda izlenen her şey bizi, "**Tanrı fikrine göre, Tanrı var.**" veya eşdeğer olarak "**Tanrı varsa, o zaman Tanrı var.**" şeklinde sıradan bir sonuca götürür.

Peder Marin Mersenne tarafından "İkinci İtirazlar" çerçevesinde dile getirilen üçüncü bir sorun, argümanın sadece maksimum derecede mükemmel bir varlığın gerçekten mümkün olduğunda (veya aynı şekilde, sadece gerçek bir ilahi öz varsa) 'sağlam' olacağına yöneliktir. Ancak Mersenne bunun kurulamadığından şikâyet etmektedir (7.127 AT). (Yan not: Gaunilo ve Mersenne, dindar teistlerin hala Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bazı çabalarla nasıl sorunlar yaşayabileceklerine yönelik iyi örneklerdir.)

Descartes'ın bu itirazlara cevabı "gerçek ve değişmeyen doğa" (*true and immutable nature*) kavramlarını içerisinde barındırır (bundan böyle "GDD" olarak anılacaktır) (AT 7.101ff.). Fikirlerimizin sadece bir kısmı GDD kavramını içerir. Ayrıca,

GDD'lerin kendileri bir şekilde var olurlar, ancak somut veya ampirik gerçeklikte var olmalarına gerek yoktur. Onlar belki de sayılar veya kümeler gibi soyut nesnelere (Descartes onları Platon'un Form'larıyla açıkça karşılaştırır). Her halükarda, GDD'lerin sahip olduğu varoluş türü, yukarıdaki ikinci itirazı zayıflatmak için yeterlidir: (3)'üncü öncülde ifade edilen "Tanrı fikrine göre" ilahi öz – Tanrı'nın doğası – gerçek ve değişmez bir doğadır ve buradaki öncüle herhangi bir ekleme yapmamıza ihtiyaç yoktur. Hatta Tanrı'nın doğasının bir GDD olduğunu açıkça ve belirgin bir şekilde algılayabilir ve basitçe "Tanrı'nın tüm mükemmeliyetlere sahip olduğunu" söyleyebiliriz. Sonuç olarak bu da (6)'yı geçerli bir çıkarım haline getirir.

Bu sebeple Descartes'ın iddiaları Tanrı'nın doğasının bir GDD olduğunu ve "mevcut aslan" ve "maksimum mükemmel ada"nın doğalarının olmadığını göstermektedir. Descartes, "Beşinci Meditasyon" isimli eserinde, GDD'lerin hayali düşüncelerden farklı olduklarını savunur. Örneğin, bir üçgenin doğası bir GDD'dir, çünkü bir üçgen fikrini ilk oluşturduğumuzda kavrayamadığımız özellikleri içerisinde barındırır ve bu diğer özellikleri çıkarmak ise, "yaratımdan ziyade keşif" gibi bir süreci akıllara getirir. Aynı şekilde Tanrı'nın doğası da bu özelliğe sahiptir. Nitekim açık bir şekilde ilk kez bir fikir oluşturduğumuzda, maksimum kusursuz varlığın tüm özelliklerini kavramamız mümkün değildir. Ancak burada ki asıl problem, bu kriterin, en mükemmel bir adanın veya var olan bir aslanın doğalarını nasıl dışarıda bırakacağını açık olmamasıdır.

Daha sonra ki çalışmalarında Descartes (AT 7.83–4), bir GDD'nin kendi içerisinde birliğe sahip olduğunu belirtir ve böylelikle onun akıl tarafından bölünemeyeceğini iddia eder. Descartes, bu özelliğe sahip olmanın sadece akıl ya da hayal gücü tarafından bir araya getirilmediğini ve dolayısıyla onun gerçek bir doğasının olduğunu gösterdiğini savunur. Bu açıdan bakıldığında, var olan bir "aslan fikri" bir GDD'e karşılık gelmez, çünkü var olmayan bir aslanı tutarlı bir şekilde tasarlayabilmemiz mümkündür. Maksimum mükemmel ada fikrine gelince ise, daha az hindistancevizi ağacı -ama bir tane daha mango ağacı vb.- tasarlayabilmem yine imkân dahilindedir. Ancak Descartes bunu kabul etmemiş gibi görünse de, aynı zamanda maksimum hayırseverlikten yoksun olan, ama her şeye gücü yeten bir varlığı düşünebileceğimizi varsayar. Dolayısıyla bu ölçüte göre Tanrı fikrinin "gerçek ve değişmez bir doğaya" karşılık gelmediği anlaşılmaktadır.

Üçüncü sorunla ilgili olarak, yani Tanrı'nın gerçek olasılığı ile ilgili Descartes, bize -mantıkla üretilen- GDD'lerin açık ve belirgin fikirlerinin güvenilir olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın doğası fikrimizde hiçbir çelişki olmadığını apaçık ve belirgin bir şekilde görebildiğimiz için, Tanrı'nın mümkün olmasının inkârı, bir üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğu inkârıyla eşit şartlardadır (AT 7.150) 1).

2. 1. 3. Gottfried Leibniz (1646–1716)

Leibniz, Descartes'ın ontolojik argümanı hakkında gördüğü bazı güçlükleri üstlenir (örneğin, Leibniz 1676 [1969]: 167–8; 1677 [1969]: 177–80; 1684 [1969]: 292–3;

1692 [1969]: 386; 1678 [1989]: 237-39; 1699 [1989]: 287-88; Adams 1994: 135-56). Bunları aşağıdaki gibi gruplandırmamız mümkündür:

- A. En mükemmel varlığın özü, o varlığı – yani varlığın bir mükemmellik olduğunu – kapsadığı iddia edilmemiştir;
- B. tüm bu argümanın kurabileceği tek şart “Tanrı kavramının bir nesnesi varsa, o zaman Tanrı vardır.” koşuluna bağlıdır; ve
- C. en mükemmel varlığın gerçek olasılığının kanıtlanamayacağı şeklindedir.

Leibniz, birçok yerde “**Tanrı**” kavramı ile zorunlu bir varlığı anladığımızı söyleyerek (A)’ya hitap eder ve bundan sadece Tanrı’nın özünün varoluşunu içerdiği anlaşılır. Bu şekilde düşünüldüğünde, varoluşun bir mükemmellik olduğu varsayımından tamamen kaçınmamız mümkündür. (Bununla birlikte, Tanrı fikrine “**zorunlu bir varoluş**” dahil etmek için yapılan argümanın, zorunlu varoluşun bir mükemmelliğe dayanıp dayanmamasının gerekliliğini de merak eder.)

Bazı eserlerinde Leibniz, (B) sorununu, sonucu farklı olan koşullu bir argüman olarak sunar:

1. İlahi bir öz varsa, o zaman ilahi öz zorunlu/gerekli olan bir varlığı içerir. **(Öncül)**
2. Tanrı olası bir varlıksa, o zaman ilahi bir öz vardır. **(Öncül)**
3. Tanrı olası bir varlıksa, o zaman ilahi öz zorunlu/gerekli varlığı içerir. **[(1) ve (2)’ye göre]**
4. Tanrı olası/olumsal bir varlıksa, o zaman Tanrı mutlaka vardır. **[(3)’e göre]**
5. Dolayısıyla, eğer Tanrı olası bir varlıksa, o zaman Tanrı gerçekten vardır. **[(4)’e göre]**

Burada henüz açık bir şekilde ele alınamayan şey, Mersenne’nin yukarıda bahsettiği problem olan, yani (C)’de belirtilen en mükemmel varlığın gerçek olasılığının kanıtlanamamasıdır. Leibniz buna karşı çeşitli argümanlar sunmaktadır. Bu, sadece gerekli bir varlığın, koşullu varlıkların olası varlığı için tatmin edici bir zemin veya açıklama sağladığı iddiası ile birlikte, başka şeylerin açıkça mümkün olduğu gerçeğine dayanır. Dolayısıyla, koşullu varlıkların muhtemelen var olduğu varsayımına göre, en azından gerekli bir Tanrı’nın var olması mümkün olmalıdır (olasılıkla ilgili bu tür bir tartışma hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Bölüm 2.3).

Tanrı’nın gerçek olasılığı için ikinci bir Leibniz’ci argüman, Tanrı’nın en mükemmel varlık olduğu tezine geri döner ve ek olarak mükemmelliklerin olumlu, basit, ve analiz edilemez nitelikler olduğunu belirtir. Bu nedenle örneğin, “**birbiriyle bağdaşmayan A ve B**” önermeleri, iki ayrı mükemmelliği bizzat içerisinde barındırır.

Leibniz'e göre iki ayrı özellik, yalnızca mantıksal olarak bağdaşmadıkları takdirde uyumsuzdur. Dolayısıyla, "birbirleriyle bağdaşmayan A ve B" ancak bu mükemmelliklerden biri diğerinin olumsuzu olursa (her şeyi bilen ve her şeyi bilen olmayan gibi), ya da çözümlenmeler sonucunda daha basit özellikleri ortaya çıkarılırsa, bunlardan biri diğerinin olumsuzlamasıdır. Ancak tüm ilahi mükemmelliklerin olumlu, basit ve dolayısıyla analiz edilemez olduğu varsayımından hareket edecek olursak, bu senaryoların hiçbiri elde edilemez. Sonuç olarak, "birbiriyle bağdaşan A ve B" gibi her iki mükemmellik her zaman doğru olacaktır ve bu nedenle tüm mükemmelliklere sahip bir varlık gerçekten mümkündür (Leibniz 1678 [1989]: 238–39; Adams 1994: 142–48).

Mersenne'nin itirazına üçüncü bir Leibniz'ci yanıt, en azından imkansızlıkları gösterilinceye kadar, kavrayabileceğimiz şeylerin gerçek olasılığını varsaymanın rasyonel olması şeklindedir.

2. 1. 4. Immanuel Kant (1724–1804)

Kant'ın ontolojik argümana dair en meşhur eleştirisi, "varoluş" un (ya da "var olmanın") "gerçek bir yüklem" olmadığına yönelik iddiasıdır (Kant 1781/1787: A592/B619ff). Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, Kant'a göre "varoluş", "özne kavramına eklenen ve onu genişleten bir yüklem" değildir (A598 / B626). Kant'ın buradaki fikri "varoluş" gerçek bir yüklem olmadığı için, varoluşun Tanrı'nın zorunlu mükemmelliklerinden biri olmadığına yönelik iddiasıdır.

Bu itiraz şöyle yorumlanabilir:

1. A ve B 'nin iki varlık olduğunu ve A 'nın t_1 'de B 'den daha büyük olduğunu varsayalım. **(Öncül)**
2. B t_2 'de A kadar büyük olursa, B değişir. **[(1)'e göre]**
3. Her x varlığı için, x değişirse, o halde:
 - (a) x 'in bazı P özelliklerine sahip olduğu (veya eksik olduğu) bir t_1 zamanı vardır ve
 - (b) x 'in harekete geçmesinin veya üzerinden hareket edilmesinin bir sonucu olarak, x 'in P eksik olduğu (veya sahip olduğu) bir t_2 zamanı daha vardır. **(Öncül)**
4. Her x varlığı için, eğer x gerçekte ortaya çıkarsa, (3a) ve (3b) koşulları karşılanmaz. **(Öncül)**
5. Bu nedenle, bir varlık gerçekten ortaya çıktığında değişmez. **[(3) ve (4)'e göre]**
6. Bu nedenle B , yalnızca B 'nin gerçekte var olması nedeniyle A kadar büyük olamaz. **[(2) ve (5)'e göre]**

7. Dolayısıyla *A*, yalnızca gerçekte var olduğu için *B*'den daha büyük olamaz. [(6)'ya göre]

(4)'üncü formülasyonun temel bir dayanağı var mıdır, “**var olmak**” gerçekten bir değişiklik içerir mi? Bir kavramı bir şeye uygulamayı söylemenin, kavramı genişletmediği veya atıfta bulunduğu varlık anlayışımızı değiştirmediğini açıklamanın teknik bir anlamı vardır. Fakat yine de bütün mükemmelliklere sahip olan ancak var olmayan bir varlığın, tüm mükemmelliklere sahip olan ve aynı zamanda var olan bir varlık kadar büyük olmadığı çok açıktır.

Son olarak, Kant'ın itirazından belki de söz konusu mükemmeliyetin, sadece varoluşu değil, gerekli/zorunlu varoluşu içerdiği ileri sürülerek bu itiraz geçersiz kılınabilir. Varlık konseptimize gerekli/zorunlu bir varoluşu eklemek, muhtemelen onu değiştirmeyi (ve dolayısıyla kavramı genişletmeyi) içerecektir. Bu, ontolojik argümanın etkili bir versiyonudur (bkz. Bölüm 2.1.5).

Kant'ın buradaki en sıkı eleştirisi, kanaatimize göre bizi, Mersenne'nin gündeme getirdiği konuya geri götürmektedir: Tanrı'nın (gerekli/zorunlu varoluşa sahip olup olmadığı düşünülen varlığın) gerçekten mümkün olup olmadığını belirleyemeyiz. Kant, “en mükemmel varlık” kavramının mantıklı bir çelişki içermeyebileceğini, ancak bu fikrin gerçekten mümkün olduğunu göstermek için Leibniz'in düşüncelerinin yeterli olmadığını savunur. Çünkü bunu göstermenin mantıksal çelişkiler içermeyen yolları vardır (A602) / b630). Ontolojik argümanın anlamı, hiçbir çelişki içermediğini bilsek bile, ilahi mükemmelliklerin ortaklaşa örneklendirilmesinin gerçekten mümkün olup olmadığını bilemeyeceğimizdir:

çünkü benim gerekçem, en yüksek gerçekliklerin nasıl işlediğini, onların ne tür etkiler doğuracağını ve tüm bu gerçekliklerin birbirleriyle nasıl bir ilişkisi olacağını nasıl bilebileceğimize yöneliktir? (Kant 1830, 1015-16)

2. 1. 5. Çağdaş Modal Versiyonlar

Leibniz ve Kant tarafından tartışılan ontolojik argümanın versiyonları Robert M. Adams (1971), Alvin Plantinga (1979), Peter van Inwagen (1977, 2009) ve diğer bazı isimler tarafından detaylı olarak ele alınmıştır. Bu versiyonlar, aşağıdaki iki varsayımı harekete geçirmek için çağdaş modal, semantik ve metafiziksel yöntemlerle kullanılmıştır:

(Varsayım1):

- “Tanrı'nın var olması mümkündür.” demek, “Tanrı'nın var olduğu bazı olası dünyalar vardır.” anlamına gelir.

(Varsayım2):

- “Tanrı zorunlu olarak vardır.” demek, “Tanrı her olası dünyada vardır.” anlamına gelir (yani, “Tanrı'nın var olmadığı olası bir dünya yoktur.”).

Daha sonra argüman şu şekilde ilerler:

1. Tanrı'nın var olması mümkündür (**Öncül**).
2. O halde, Tanrı bazı olası dünyalarda mevcuttur (buna w^* diyelim) [(1), ve (**Varsayım 1**)'e göre].
3. Tanrı varsa, o zaman mutlaka gerekli/zorunlu olarak Tanrı vardır ("**Tanrı**" tanımına göre).
4. O halde, w^* 'de Tanrı mutlaka gerekli/zorunlu olarak vardır [(2) ve (3)'e göre].
5. O halde, w^* 'de Tanrı, Tanrı'nın mümkün olan her dünyada var olduğu şeklindedir [(4) ve (**Varsayım 2**)'ye göre].
6. Gerçek dünya, olası dünyalardan biridir (**Öncül**).
7. O halde, w^* 'de Tanrı, Tanrı'nın gerçek dünyada var olduğu şeklindedir [(5) ve (6)'ya göre].
8. Bu nedenle, Tanrı gerçek dünyada vardır [(7)'ye göre].

Eleştirmenler, argümana çeşitli nedenlerle karşı çıkmışlardır (kapsamlı bir tartışma için bkz. Oppy 1996). Örneğin, (7) 'ye yönelik çıkarım, gerçek dünyanın w^* 'ye göre mümkün olduğunu varsaymaktadır. Ancak bu varsayım, yalnızca modal çalışmalarla konuşulduğunda bazı modellerde geçerli olur. Yani eleştirmenler, w^* 'nin Tanrı'nın gerçekte var olduğu sonucuna izin vermekle, gerçek dünyayla bir ilişkisinin olmadığını göstermeye çalışır.

Ancak buradaki en önemli anlaşmazlık, yine Mersenne'nin Descartes'a karşı ortaya koyduğu itirazlarda kendisini göstermektedir. (1)'deki olasılık iddiası nasıl temellendirilebilir? Adams (1994: ch.8), aksine güçlü bir neden olmadığı halde, Tanrı da dahil olmak üzere çoğu şeyin gerçek olasılığını varsaymamıza, rasyonel olarak izin verebileceğimizi iddia eder. Diğerleri, özellikle aşırı duyarlı şeyler konusunda böyle bir olasılık varsayımının haklı olmadığını iddia ediyorlar. Diğer düşünürler ise, özellikle aşırı duygusal şeyler konusunda böyle bir olasılık varsayımının haklı olmadığını belirtirler.

2. 2. Gerekli/Zorunlu Gerçeklik Argümanı

Leibniz'in Tanrı'nın varlığı için gerekli/zorunlu gerçeklerin varlığından hareketle oluşturduğu argüman, çok önemli bir şekilde tüm hakikatlerin onlardan farklı bir şey nedeniyle doğru olması gerektiği fikrini içerir (çağdaş metafizikçilerin bazen "*Truthmaker*" [2] olarak adlandırdıkları şeye ihtiyaç duymaları gibi). Onları düşünecek sınırlı bir zihnimiz olmasa bile, gerekli gerçekler yine de doğru olacağından, bu gerçekler insan psikolojisi hakkındaki gerçekler nedeniyle doğru olmamaktadır. Platoncu iddiaların aksine, herhangi bir zihin dışında mevcut olan Formlar sayesinde Leibniz, bazı gerçeklerin zihinden bağımsız olarak var olabileceklerini ama bunların soyut varlıklar olduklarını öne sürmektedir. Öyleyse geriye kalan tek iddia, bu hakikatlerin sonsuz ve zorunlu olarak var olan (ilahi) bir

zihindeki fikirler nedeniyle doğru olduğudur (Leibniz 1714 [1969]: 647; Adams 1994: 177ff.).

Leibniz ilgili argümanında, gerekli gerçekliklerin temelinde bir pozisyon ortaya koymaktadır. Bununla beraber, gerekli somut bir ilahi varlığı çağrıştırmayan birçok karşıt görüş de bulunmaktadır. Nitekim bir Platoncu için soyut varlıkların zihinden bağımsız varlığının gösterilmediğini söylemek mümkünken, Humecü birisi ise, gerekli gerçekliklerin analitik olduğunu ve bu nedenle sadece dilin veya kavramsal tasarımlarımızın gerekli olduğunu iddia edebilmektedir.

2. 3. Olasılık/Olumsuzluk Argümanı

Üçüncü tür bir a priori kanıt, sadece bir şeyin (ya da bazı şeylerin toplamının) olasılığı hakkındaki gerçeklerden, onları bir şekilde açıklayan bir “**olasılık zemininin**” var olduğu hakkındaki tartışmalarla ilgilidir. Böyle bir argümanın erken bir versiyonu Augustine ve Neo-Platoncu gelenekte bulunabilir. Ancak bu tür “olasılık kanıtı”nın kanonik sunumları ise, Leibniz’in *Monadology* (1714)’sinde ve çok daha ayrıntılı olarak Kant’ın *The Only Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God* (1763) isimli eserinde gösterilebilir. Neyin olası olduğuna dair gerçeklikler gerekli/zorunlu ise, o zaman bu, gerekli/zorunlu gerçekliklerden ortaya konan argümanın daha spesifik bir versiyonudur (bakınız 2.2).

Kant’ın ilgili argümanı, çelişki ilkesine dayanmayan gerçek olasılıkların olduğu, ancak yine de bir zeminin veya açıklamanın olması gerektiği iddiasına dayanmaktadır (Kant 1763 [1902–], 2: 63ff). Eğer çelişki ilkesine dayandırılmazlarsa, o zaman Tanrı’nın olumsuzlamalarından ziyade, onları düşünmenin dayanağı olamazlar ki, bu da Leibniz’in bu tür tüm olasılıkların temellendirilmesini kapı aralar. Başka bir deyişle Kant, bazı imkansızlıkların çelişki yasalarına değil, iki veya daha fazla zemin arasında mantıksal olmayan bir “**gerçek tutarsızlığa**” dayandığını ifade etmektedir. Örneğin Kant, *madde* ve *bilinç* arasında mantıklı bir çelişki olmamasına rağmen, bir materyalin bilinçli olmasının imkansız olduğunu savunmaktadır (Kant 1763 [1902–], 2: 85-6). Sonuç olarak bakıldığında, imkansızlık ilahi bir düşünceye dayandırılmamaktadır. Çünkü Tanrı, çelişki içermeyen herhangi bir önerme içerisinde pekala düşünülebilmektedir. Bu nedenle, bazı gerçek olasılıklar ve gerçek imkansızlıklar hakkındaki gerçekler, ancak ortak *örneklemi* mümkün olan temel özelliklerin her bir kombinasyonunu örneklediren (sadece düşünmek yerine) gerekli bir varlığa dayandırılabilir. Ve elbette bu varlığın Tanrı olması gerekir. (Tartışma için bkz. Fisher ve Watkins 1998; Adams 2000; Chignell 2009, 2012, 2014; Stang 2010; Abaci 2014; Yong 2014).

Bu argümanın başka bir yolu, bazı gerçek olasılıkların basit veya temelsiz olduğunu iddia etmektir. Bu, Kant için artık Yeter-Sebep İlkesi gibi akılcı ilkelere bağlı kalınmadığı sürece, bir seçenek gibi görünmektedir. Yine de, eleştirel döneminde bile (yani 1770’den sonra), Kant önceki kanıtları asla reddetmemiştir -ve sözde 1780’lerden bir konferansta- ayrıca “hiçbir şekilde reddedilemeyeceğini” de iddia etmiştir (Kant 1830, 1034). Bu demek oluyor ki eleştirel döneminde Kant, hala Tanrı’nın varlığının

gerçek olasılık içerisinde tartışılacak tek mevcut zemin olduğunu, ancak açıklayıcı noktanın bilgi yerine en azından bir çeşit teorik inancı (Glaube) haklı çıkarabileceğini öne sürmektedir (bkz. Chignell 2007).

3. *A Posteriori* Argümanlar

3.1. Klasik Kozmolojik Argüman

A Posteriori bir argüman, esasen bir çeşit ampirik gerçeğe veya deneyime hitap eden en az bir öncülü içerisinde barındırır. Temel bir *a posteriori* argüman, Kant'ın "kozolojik argüman" dediği şeydir. Bilindik bir soru olan; "Neden hiçbir şeyden ziyade bir şeyler var?" sorusu bizi; bir şeyin (veya belki de bir bütün olarak kozmosun) ampirik olgusundan, en azından kısmen, bu kozmosla özdeş olmayan bir kozmosun ilk nedeninin veya zemininin varlığına götürür. Bu türden kozmolojik argümanlar neredeyse her felsefi gelenekte kendisine yer bulmaktadır. Aristoteles, çok sayıda ortaçağ İslam düşünürü, Maimonides, Aquinas, Locke, Leibniz, Samuel Clarke ve David Hume'un yazılarını buna örnek olarak verebiliriz. Biz bu başlık altında yine büyük ölçüde erken modern döneme odaklanmaya çalışacağız.

Leibniz'in kozmolojik argümanı, gerçek dünyayla ilgili bazı gerçekleri açıklama ihtiyacından Tanrı'nın varlığını göstermeyi amaçlamaktadır. Leibniz için dünya, tüm gerçek koşullu varlıkların topluluğudur -yani varlığı mümkün olan ancak gerekli olmayan tüm gerçek varlıkların toplanmasıdır- (Leibniz 1714 [1969]: 646). Leibniz'in kozmolojik argümanı, Kelam kozmolojik argümanı (Craig 2000) gibi önceki versiyonların aşamadığı önemli bir engelin üstesinden gelir. Çünkü Leibniz, dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunu varsayımını kabul etme taraftarı değildir (bu durumun aleyhinde konuşanların anlaşılabilirliği iddiasını ancak Craig (2000) gibi bazı isimler tartışmıştır). Aslında dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olmadığını ve dünyadaki her bir varlığın daha önce var olan bazı varlıklar üzerinden bir açıklaması olduğunu varsayalım. Bu durumda iki soru hala gündemdedir Bunlar: "**Neden yoktan ziyade bir dünya var?**" ve "**Neden başka bir dünya değil de bu dünya var?**" sorularıdır. Her iki soruya verilecek cevap, dünyadaki (veya zaman içindeki) varlıklar temelinde sağlanamaz. Leibniz'in çıkarımı, yalnızca varsayımsal olarak değil, kesinlikle gerekli olan ve kendi açıklamasını kendi içerisinde barındıran bir varlık olmasının gerekliliği üzerinedir. Bu varlık Tanrı'dır. (Benzer bir kozmolojik argüman, aynı zamanda Samuel Clarke (1705) tarafından ileri sürülmüştür, Giriş'te Samuel Clark kısmına ayrıca bkz.).

David Hume, Leibniz ve Clarke tarafından sunulan kozmolojik argüman türüne üç itirazda bulunur (Hume 1779, Bölüm IX ve "Din Üzerine" giriş kısmı). Birincisi, (kesinlikle) gerekli varoluş kavramının sorunlu olduğudur. Bazı varlıkların kesinlikle gerekli olduğunu varsayalım, o zaman onların yokluğu kesinlikle akıl almaz olmalıdır. Ancak Hume'a göre, varlığını kavrayabildiğimiz herhangi bir varlık için, onun yokluğunu da tasarlayabilmemiz mümkündür ve bu nedenle de gerekli bir varlık bulunmamaktadır. Ayrıca Hume'a göre, ilahi doğayı gerçekten anlayabilseydik, Tanrı'nın yokluğunu kavramamızda mümkün olmazdı. O madde hakkında benzer bir

noktaya değinilebileceğimizi de söylemektedir: bildiğimiz kadarıyla, eğer maddenin doğasını gerçekten anlasaydık, onun yokluğunu kavrayamazdık. Bu, maddenin varlığının, sonuçta şarta bağlı olmadığını ve harici bir açıklama gerektirmediğini göstermektedir. Dolayısıyla kozmolojik argüman, Tanrı'nın kozmosun geri kalanından sorumlu olan gerekli bir varlık olduğunu kanıtlayamamaktadır.

Hume'un ikinci itirazı, Tanrı'nın zamansal başlangıcı olmayan bir dizi koşullu varlığın nedensel açıklaması olamayacağı yönündedir. Çünkü herhangi bir nedensel ilişki "**zamanın önceliğini ve varlığın başlangıcını ima eder**" (Bölüm IV). Buna; "zamansal olmayan bir nedensel ilişkiyi kavramak ve böylece Tanrı'yı zamanın dışında tutmak ve her zaman var olan bir dizi koşullu varlığa neden olmak oldukça mümkün görünmektedir" şeklinde bir yanıt verilebilir. Gerçekten de bu görüş, teolojik gelenekte oldukça yaygındır. Benzer şekilde, Kant ve çeşitli çağdaş metafizikçiler, eşzamanlı *nedensellik* ilişkisini tutarlı bir şekilde tasarlayabileceğimizi düşünmektedir. Bu doğruysa, zaman içinde var olan bir Tanrı bile, zamansal başlangıcı olmayan bir dizi koşullu varlığa zemin hazırlayabilir.

Hume'un üçüncü itirazı, zamansal başlangıcı olmayan nedensel bir dizi varlıkta, her birinin öncüllerinden dolayı nedensel bir açıklamaya sahip olacağı şeklindedir. Bu açıdan bakıldığında, ilk varlık olmadığından, her koşullu varlık için önceden var olan koşullu varlıklar temelinde nedensel bir açıklama ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, her bir koşullu varlık, nedensel bir açıklamaya sahipse, tüm nedensel dizilerin bir açıklaması da vardır. Çünkü bütünler parçalarının üstünde hiçbir şey değildir:

Size, yirmi madde parçacığı olan koleksiyonumda, her bireyin özel nedenlerini gösterdiğim zaman, daha sonra bana yirmisinin nedeninin ne olduğunu sormanızın mantıksız olduğunu düşünürüm. (Bölüm IV)

Bu son itiraza cevap, kişi bu şekilde koşullu dizideki her bireyin varlığını açıklasa bile, daha önce bahsedilen iki soruyu hala cevaplamamış olması şeklindedir: "**Neden hiçlikten çok dünya var?**" ve "**Neden başka bir dünya değil de bu dünya var?**" (daha fazla tartışma için Rowe 1975; Pruss 2006'ya bakınız).

Kant da kozmolojik argümana itiraz eder, ancak bunu esas olarak Tanrı'nın klasik anlayışı için yetersiz olan bir nesneye teslim edildiği gerekçesiyle yapar. Kant, nihai zemini tüm varlıkların en mükemmeline dönüştürmek için girişilen her türlü çabanın bizi, ontolojik argümandan bir şeyler aşırıya götüreceğini belirtir (bkz. Pasternack 2001; Forgie 2003; Proops 2014; ve Kant'ın Din Felsefesine Giriş).

Genel olarak, kozmolojik argümana (hem tarihsel hem de çağdaş) yöneltilen itirazlar, aşağıdaki şekillerde kendisine yer bulur:

- (a) Her gerçek açıklama gerektirmez, nitekim kozmolojik savunmanın işaret ettiği gerçek de bunlardan birisidir;

- (b) Evrendeki her bir varlığın bir açıklaması vardır, ancak bütün bir dizi olarak evren, serinin her bir üyesinin açıklamalarının üstünde *ek* bir açıklama gerektirmez;
- (c) Kozmolojik argüman tarafından alıntılanan ampirik verileri açıklamak için gereken açıklama türü, doğaüstü bir açıklama anlamına gelmez (örneğin, Big Bang yeterli olabilir);
- (d) Kozmolojik argüman taraftarlarının aktardığı ampirik verileri açıklamak için gereken türden açıklamalar, geleneksel dini doktrinin Tanrısı kadar muhteşem bir şeyi değil, Hume'un terimleriyle bir şekilde "*vasat tanrı*"yı bize gösterecektir.

3. 2. Teleolojik veya Tasarım Argümanları

Yunanca "telos" kelimesi "son" veya "amaç" anlamına gelmektedir. Doğal teolojide "**teleolojik**" olarak adlandırılan *a posteriori* argümanlar, doğal dünyanın bir çeşit amaçlı veya sonlu tasarım sergilediğini ve bunun doğal dünyanın bir çeşit çok güçlü ve akıllı tasarımcıya sahip olduğu sonucunu garanti altına aldığı iddia eder. (Tanrı'nın varlığı için teleolojik argümanlar hakkındaki girişe bakınız). Daha önceki düşünürler, bu tür inandırıcı olmayan, tümevarımsal argümanlara "fiziko-teolojik" argüman adını vermişlerdir (Örneğin bkz. William Derham 1713).

Teleolojik argümanlar genellikle William Paley (1743-1805) ile ilişkilidir, ancak aslında bu tür bir argüman çok daha uzun bir geçmişe sahiptir (bkz. Taliaferro 2005). Paley'in 1802 yayınladığı kitabının *Doğal Teoloji* olarak adlandırılması, şüphesiz ki bir bütün olarak doğal teolojinin neden dini tezleri desteklemek amacıyla doğanın *a posteriori* incelemeleriyle eşitlendiğinin bir göstergesidir. Paley'in ünlü analojisinde, bir saat ile bir saat yapımcısı arasındaki ilişkinin, doğal dünya ile yaratıcısı arasındaki ilişkiye açıkça benzediği düşünülmektedir. Ona göre eğer saatin iç işleyişine şöyle bir bakarsak, yüksek olasılıkla, "zekâsı" olması gereken bir şeyle "**birkaç parçasının çerçvelendiğini ve bir amaç için bir araya getirildiğini**" ortaya çıkarırız (1802: 1-6). Aynı şekilde bir bütün olarak doğa ile de bunu benzeştirebiliriz.

George Berkeley (1685-1753) tarafından, doğal, fiziksel nesnelerin zihinlerden bağımsız olarak var olmadığı, sadece fikirlerden oluştuğu farklı bir tür teleolojik argüman türü ortaya atılmıştır. Duyusal idealarımızın düzenliliği, karmaşıklığı ve istemsizliği göz önüne alındığında, bunların kaynakları (Berkeley tartışmaları), bu fikirleri yasalara uygun bir şekilde bize sunan sonsuz güçlü, yardımsever bir zihin olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın varlığı, dünya idealarının sergilediği uyum ve güzellikten de kanıtlanabilmektedir (Berkeley 1710: §146). Berkeley'e göre sıradan deneyimlerimiz, bizimle doğrudan tanrısal bir iletişim olduğu için, Tanrı ile olan ilişkimiz bu anlamda özellikle samimidir. Nitekim o, sık sık Pavlus'a başvurur ve "**O'nda yaşıyor ve hareket ediyoruz; O'nda varız.**" diyerek bunu açıklamaya çalışır (Elçilerin İşleri 17:28).

3. 2. 1. Hume ve Teleolojik Argüman Üzerine

Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyalogları* (Dialogues Concerning Natural Religion) elbette Paley'den önce, ancak Paley'in şüphesiz farkında olduğu teleolojik argümanların (1779) özellikle etkili ve zarif bir eleştirel tartışmasını bize sunar. Hume'un argümanı aşağıdaki gibi formüle edilebilir (Pereboom 1996, 2010'u karşılaştırınız):

1. Harika bir mekanizmadan oluşan doğanın tümü, kendisinden daha küçük mekanizmaları içerisinde barındıran bir düzenden oluşur (özellikle bir amaca uyarlanır). **(Öncül)**
2. İnsan zihninin neden olduğu mekanizmalar belli bir düzen gösterir (özellikle bir amaca uyarlanır). **(Öncül)**
3. Doğa, insan aklının neden olduğu mekanizmalara benzer. **[(1) ve (2)'ye göre]**
4. Etkiler birbirine benziyorsa, nedenleri de birbirine benzemektedir. **(Öncül)**
5. Doğanın nedeni, insan aklına benzer. **[(3) ve (4)'e göre]**
6. Daha büyük etkiler, daha büyük nedenler gerektirir (yeterli nedenler). **(Öncül)**
7. Doğa, insan aklının neden olduğu mekanizmalardan çok daha büyüktür. **(Öncül)**
8. Doğanın nedeni benzer olsa da, insan zihninden çok daha büyüktür. **[(5), (6) ve (7)'ye göre]**
9. Doğanın nedeni Tanrı'dır. **[(8)'e göre]**
10. O halde Tanrı vardır. **[(9)'a göre]**

Hume'un bu argümana itirazları, kendisine tabi olan analogilerin kesin olmadığı ve böylece evrende düzen ve görünür tasarım için alternatif açıklamalar olduğu iddialarını içerir. Bu itirazlara bir yanıt olarak, teleolojik argümanın birçok bilimsel argümanın modeli hakkında en iyi açıklamaysa, bir argüman olarak düşünülmesi gerektiği yönündedir. Bu durumda analogilerin kesin olması gerekmemektedir, ancak yine de teistik açıklamanın en iyisi olduğunu bir açıdan gösterebilir. Gerçekten de, Hume veya en azından onun ünlü karakteri Philo bile bunu kabul etmektedir:

... doğanın işleyişinin, sanat yapıtlarının büyük bir benzetmesi olduğu açıktır; ve tüm iyi akıl yürütme kurallarına göre, bu iddialarımızın arkasında durursak, bu nedenlerin orantılı bir benzetmeye sahip olduğunu çıkarabiliriz.
(XII. Bölüm)

Ancak Philo, insanlar ve doğanın yaratıcısı arasında aklın ötesinde önemli benzerliklerden öte, teistik dinin sürdürülmesi için en önemli ilahi niteliklerin

bazılarını bile çıkartamayacağımızı da teyit etmektedir (Bölüm V). En önemlisi, evrende olan kötülükler göz önüne alındığında, tasarımcısı olduğu geleneksel dinin Tanrı'sının bile, sahip olması gereken ahlaki niteliklere sahip olduğu sonucuna da ulaşamayız (Bölüm X). Böylece, yine oldukça **“vasat bir Tanrı”** ile baş başa kalırız.

Hume'un teleolojik argümana yönelik göz ardı edilen itirazlarından biriside, bu argümanın saçma bir şekilde, sonsuz bir gerilemeye sebep olmasıdır (Bölüm IV). Eğer maddi evrendeki düzen ve görünen tasarım ilahi bir zeka ile açıklanırsa, ilahi zihindeki zekayı doğuran düzen ve görünür tasarım ne ile açıklanır? Teleolojik argümanda kullanılan akıl yürütmenin hafifçe, muhteşem ilahi bir zeka olması gerekir. Fakat süper ilahi zekaya yol açan düzen ve görünen tasarımı açıklayan nedir? Burada, saçma bir şekilde, sonsuz bir gerileme ortaya çıkar ve bundan kaçınmak için, maddi dünyanın **“kendi içinde düzen ilkesini içerdigi”** varsayılabilir.

Hume'a teist Cleanthes şöyle cevap verir:

ortak yaşamda bile, herhangi bir olay için bir neden tayin edersem, bu nedenin nedenini belirleyemem ve sürekli olarak başlatılabilecek her yeni soruyu cevaplamam gerekir, bu herhangi bir şekilde uygun bir itiraz mıdır?

Bilimsel teorilerde, yeterince açıklanamayan varlıkları söz konusu olduğunda, bu açıklamaya karşı kesin bir itiraz değildir. Bilimsel açıklamaların en önemli değeri, açıklayıcı bir ilerleme sağlamalarıdır. Ayrıca bir teorinin, ortaya koyduğu tüm varlıklar için yeterli açıklamalara sahip olmadan bunu yapabileceğine, makul bir şekilde inanmakta mümkündür.

3. 2. 2. Teleolojik Argümandan Hassas Ayar Argümanına

Son yıllarda bazı doğal teoloji yanlıları, Tanrı'nın varlığı için, doğanın çeşitli güçlerinin diğerleri adına akıllı yaşamın varlığı için **“ince ayarlı”** görüldüğüne hitap eden endüktif bir argüman geliştirmişlerdir. William Lane Craig (bkz. Craig 1990, 2003) bu durumu aşağıdaki gibi tartışır. Dünya başlıca bir şarta bağlı olarak, temel sabitlerin değerleri ile koşullandırılır:

- a: ince yapıda sabit olan veya elektromanyetik etkileşim;
- mn/me: proton/elektron kütle oranı;
- aG: yerçekimi;
- aw: zayıf kuvvet; ve
- as: güçlü kuvvet.

Kişi bu sabitler veya kuvvetler için farklı değerler hayal ettiğinde, aslında gözlemlenebilir evren sayısının, yani akıllı yaşamı destekleyebilen evrenlerin çok az olduğunu keşfeder. Bu değerlerin herhangi birindeki küçük bir değişiklik hayatı imkansız hale getirir. Örneğin kuvvet(ler)% 1'e kadar arttırılırsa, nükleer rezonans seviyeleri o kadar değiştirilir ki neredeyse tüm karbon oksijende yakılır; ayrıca % 2'lik bir artış, atomların varlığını önleyerek kuarklardan proton oluşumunu da engelleyecektir. Ayrıca, kuvvetin %5 kadar zayıflaması, yıldız nükleosentezi için

gerekli olan ve sadece hidrojenlerden oluşan bir evrene yol açacağı için döteryumu (deuteron) bağlamak durumunda kalacaktır. Öte yandan kuvvetin, gerçek kuvvetinin 0.8 ve 1.2 dahilinde olması gerektiği veya atom ağırlığının dörtten büyük tüm elemanlarından oluşamayacağı da tahmin edilmektedir. Ya da yine, zayıf güç kayda değer ölçüde daha güçlü olsaydı, Big Bang'in nükleer yanması helyumu geçerek füzyonla çalışan yıldızları imkansız hale getirirdi. Ama çok daha zayıf olsaydı, o zaman tamamen helyumdan oluşan bir evrenimiz olurdu. Ya da, eğer yerçekimi aG biraz daha büyük olsaydı, tüm yıldızlar hayat taşıyan gezegenleri desteklemek için çok soğuk olan kırmızı cüceler gibi olurlardı. Bu durumda, biraz daha küçük olsalardı, evren sadece yaşamın gelişmesi için çok kısa bir süre yanan mavi devlerden oluşurdu. Bu bize, evreni tam olarak bu seviyelere ayarlayan akıllı bir tasarımcının olduğuna inanmak için nedenler sunar.

Bazı itirazcılar şunları sunar:

(1) Evrenin kendi varlığımızla bağdaşmayan özelliklerini gözlemlemediğimizde bunlara şaşırılmamalıdır.

Bu "**entropi ilkesi**"dir; bu fikre göre, evrenin özellikleri bizim varlığımızla bağdaşmazsa, onu fark etmek için burada olmazdık. Bu nedenle, bu özellikleri gözlemlememiz şaşırtıcı değildir.

Craig buna cevap verilmediğini söyleyerek kendi cevabını verir (1)

(2) Evrenin varlığımızla uyumlu özelliklerini gözlemlediğimize şaşırılmamalıdır.

İşte onun analogisi (Craig): Diyelim ki hepsi kalbinize yönelik tüfekler içeren 100 eğitilmiş nişancıdan oluşan bir ateş ekibinin önüne sürüldünüz. Komut verilir; silahların sağır edici sesini duyarsınız. Ve hala hayatta olduğunuzu, 100 merminin tamamının kaçırıldığını gözlemliyorsunuz! Şimdi bu doğru olduğu halde;

(3) Öldüğünü gözlemlemediğine şaşırılmamalıdır,

Bu, eşit derecede doğrudur

(4) Hayatta olduğunuzu gözlemlediğinize şaşıracaksınız.

Ateş eden kadronun sizi tamamen kaçırmaması son derece imkansız olduğu için, (4) 'te ifade edilen sürpriz tamamen uygundur, ancak öldüğünüzü gözlemlemediğinize şaşırılmazsınız, çünkü ölmüşseniz gözlemleyemezsiniz. Benzer şekilde, evrenin varlığımızla bağdaşmayan özelliklerini gözlemlemediğimize şaşırılmamalıdır. Bu durumda şu doğrudur:

(5) Evrenin varoluşumuzla uyumlu özelliklerini gözlemlediğimize şaşırılmamalıdır;

... evrenin böyle özelliklere sahip olması gereken muazzam imkansızlık göz önüne alındığında.

John Leslie (2002), çoklu evrenler hipotezinin (5) tarafından talep edilen açıklamayı sağlayacağını önermektedir (her ne kadar aynı zamanda ince ayar argümanının savunucusu olsa da). Leslie'nin analojisi, garip bir şekilde tekrar silahları içerir. Uzakta bir silah ateşlendiğinde ve vurulduğunuzda, geceleri son derece karanlık bir ormanda yalnızsınızdır. Sizi almak için kimse olmadığını varsayarsak, bu şaşırtıcı olur. Ama şimdi aslında yalnız olmadığınızı, bunun yerine büyük bir kalabalığın bir parçası olduğunuzu varsayalım (çok karanlık olduğu için kimseyi görmüyorsunuz). Bu durumda Leslie, vurulmaktan daha az şaşıracağınızı söylüyor; çünkü en azından bir silahlı kişinin kalabalığı vurmaya çalışacağı düşünülüyor. Leslie, bu hikayenin, evrenin temel kuvvetlerinin değerlerinin yaşam için ince ayarlı görüldüğü gerçeği için çoklu evren açıklamasını desteklediğini öne sürmektedir.

Roger White (2000) Leslie'nin hesaplamalarında bir sorun olduğunu savunur. Çoklu evrenler hipotezi, *neden yaşam için ince ayarlanmış bir evren veya başka bir evren olduğunu açıklasa da*, bu hipotezin olasılığını artıracığından, bu evrenin *neden yaşam için ince ayarlandığını* açıklamayacaktır. Silahlı birinin rastgele ateş ettiğini varsayarsak, büyük bir kalabalığın parçası olmanın, birinin veya başkalarının vurulma olasılığını açıkladığını ancak vurulmadığını açıklar. Aksine, silahlı adamın sizi hedeflediği hipotezi, -rastgele ateş etmenin aksine- bir şekilde vurulduğunuzu açıklar. Benzer şekilde, çoklu evrenler hipotezi, *bu şekilde yaşam için ince ayarlanmış bir evren veya başka bir evren olduğunu açıklar*, ancak *bu evrenin yaşam için ince ayarlandığını* açıklamaz. Sonuç olarak bir tasarımcının olduğuna dayanan hipotez, bu evrenin yaşam için neden ince ayarlandığını -olasılığı artırdığını- açıklar. Nitekim White'da bunu savunur:

İstedığınız kadar evren varsayalım, bizim argümanlarımızın yaşama izin vermesi ya da burada olmamızın olasılığı açık değildir. Bu yüzden, yaşama izin veren bir evrende var olmak için en iyi şansımız bizi, birçok evren olduğunu varsaymaya götürür. (White 2000: 274)

3. 3. Dini Tecrübe Argümanları

Tanrı'nın özel bir tecrübe türünden varlığına ilişkin iddialara genellikle "**dini tecrübelerden gelen argümanlar**" denir. Bazı filozoflar ve teologlar, sıradan insanların bilişsel yetilerinin, John Calvin'in deyimiyile engellenmediği zaman, doğaüstü varlıklar hakkında haklı inançlar sunacak özel bir (sensus divinitatis) yetiyi içerdiğini iddia etmişlerdir (Plantinga 1981, 1984). Öyleyse bu tür düşünceleri, dini tecrübelerin içerisinde, doğal din veya doğal teoloji kategorisine ait bir argüman olarak yorumlamamız mümkündür. Ancak, "Kıta'cı Calvinist geleneğinin karakteristiği, teizm ya da Hıristiyanlık lehine argümanlara karşı durmakta" ısrarcıdır (Wolterstorff 1984: 7; ayrıca bkz. Sudduth 2009). Her halükarda, dini tecrübe hakkında yazı yazan yazarların çoğu, bunu genellikle sıradan yetilerimizden ve onların özneler arası olarak mevcut nesnelere başka bir şeyin neden olduğu şeklinde yorumlarlar ve bu nedenle de bunu doğal teolojinin konularından biri olarak düşünmezler (bkz. Alston 1991).

4. Doğal Teoloji Yansımaları

Bazı doğal din veya doğal teoloji destekçileri, sıradan bilişsel yetilerimizi, kapsamlı bir şekilde “kusursuz/muhteşem varlık” gibi teizmin daha sağlam ve spesifik tezlerini desteklemek için kullanmaya çalışırlar. Bu proje yakın zamanda Richard Swinburne tarafından “ramified” doğal teoloji olarak adlandırılmıştır (bkz. Holder 2013). Bu çabaların bir kısmı *a priori* bir argümanı içerir: *Trinity* için eski bir argüman (St. Augustine (De Trinitate, c. 399–419, Kitap IX) ve St. Victor Richard’de bulunur (De Trinitate, c. 1162- 1173, III.1–25)), herhangi bir yüce varlığın, son derece sevgi dolu bir varlık olması gerektiğidir ve her şeye kadir olarak sevgi dolu varlık, nihayetinde kendisinden hem başka hem de en az onun kadar yüce ve sevilebilir bir şeyden kaynaklanmak zorunda kalacaktır. Bu durumda üçüncü bir kişi, ilk ikisi arasındaki sevginin bir tür ürünü olarak gerekli olur. Daha yakın bir zamanda, Marilyn McCord Adams’ın *Teodicy* kitabı (Adams 2000, 2006) ve Eleonore Stump’ın *Gifford Lectures* (Stump 2010) kitapları, kötülüğün *a priori* problemini ayrı bir şekilde (ve bu durumda daha sağlam bir şekilde) ele almaya çalışmışlardır.

Ancak birçok değişiklik gösteren doğal teoloji, ruhuna uygun olarak endüktiftir: bu nedenle John Locke (1695), “Reasonableness of Christianity” isimli ünlü eserinde, geniş bir şekilde tarihsel olasılıkları da hesaba katarak konuyu tartışmıştır. William Paley’de (1794) bu yaklaşımı daha da geliştirmiş ve daha yakın zamanlarda çağdaş Locke’cu Richard Swinburne, Bayesci tarzda akıl yürütmenin, İsa’nın dirilişine olan inancı %97 olasılıkla haklı çıkardığı sonucuna varmıştır (Swinburne 2003). Çok sayıda başka filozof (ve aynı zamanda birçok doğa bilimcisi), çeşitli İncil iddialarının gerçekliğini, çeşitli mucize öykülerinin olasılığını tartışmıştır (Polkinghorne 2009; Gauch Jr. 2011). Bunun, kutsal metinlerin içeriğine ve doğal teoloji yöntemleriyle tutarlı özel vahiylerle hitap etmenin bir yolu olduğuna dikkat edelim: bu metinlerin peygamberlik veya tarihsel iddiaları, herkese açık kanıtlar ve kabul edilen endüktif akıl yürütme kuralları kullanılarak değerlendirilir. Yine de Locke, Paley, Swinburne ve diğerleri gibi iyimser doğal teologlar bile, ilahi veya doğaüstü olan hakkında, doğal bilişsel yetilerimiz tarafından haklı çıkarılamayacak bazı önemli doktrinler olduğunu düşündükleri sürece hybridist/karmacı olarak sayılırlar. Böylece bir noktada bile (Kant’ın meşhur ifadesinde olduğu gibi) “**inanca yer açmak için bilgiyi reddetme**” konusunda istekli olacaklardır.

Kaynakça:

- Abaci, Uygur, 2014, "Kant's Only Possible Argument and Chignell's Real Harmony", *Kantian Review*, 19(1): 1–25.
- Adams, Marilyn McCord, 2000, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 2006, *Christ and Horrors*, New York: Cambridge University Press.
- Adams, Robert Merrihew, 1971, "The Logical Structure of Anselm's Arguments", *The Philosophical Review*, 80(1): 28.
- , 1994, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York: Oxford University Press.
- , 2000, "God, Possibility, and Kant", *Faith and Philosophy*, 17(4): 425–40.
- Alston, William P., 1991, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press.
- Anselm, Saint, [2007], *Anselm: Basic Writings*, Translated by Thomas Williams, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Barth, Karl, 1934, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München: C. Kaiser.
- Berkeley, George, 1710 [1982], *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, edited by Kenneth Winkler, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Brooke, J. H., F. Watts, and R. R. Manning, 2013, *The Oxford Handbook of Natural Theology*, Oxford Up.
- Chignell, Andrew, 2007, "Belief in Kant", *Philosophical Review*, 116(3): 72–101.
- , 2009, "Kant, Modality, and the Most Real Being", *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 91: 157–92.
- , 2012, "Kant, Possibility, and the Threat of Spinoza", *Mind*, 121(483): 635–75.
- , 2014, "Kant and the 'Monstrous' Ground of Possibility", *Kantian Review*, 19(1): 53–69.
- Clarke, Samuel, 1998, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Copan, Paul and Paul K. Moser (eds.), 2003, *The Rationality of Theism*, London.
- Craig, William Lane, 1979, *The Kalām Cosmological Argument*, Library of Philosophy and Religion. New York: Barnes & Noble Books.
- , 2000, "Timelessness and Omnitemporality", *Philosophia Christi*, 2: 29–33.

—, 2003, “Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe”, in *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, edited by Neil A. Manson. Routledge.

- Craig, William Lane and J.P. Moreland (eds.), 2009, *Blackwell Companion to Natural Theology*, Malden, MA: Blackwell.
- DeCruz, Helen, and Johan DeSmedt, 2010, “The Design Metaphor”, *Zygon*, 45(3): 665–84.
- Derham, William, 1713, *Physico-Theology*, Georg Olms Verlag, 1976.
- Descartes, René, [AT], *Oeuvres de Descartes / Publiées Par Charles Adam & Paul Tannery Sous Les Auspices Du Ministère de L’instruction Publique*, Paris: Vrin, 1897.
- Fisher, Mark, and Eric Watkins, 1998, “Kant on the Material Ground of Possibility: From ‘The Only Possible Argument’ to the ‘Critique of Pure Reason’”, *Review of Metaphysics*, 52(2): 369–95.
- Flew, Antony, 2008, *There Is a God: How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, New York: HarperOne.
- Forgie, J. William, 2003, “The Alleged Dependency of the Cosmological Argument on the Ontological”, *Faith and Philosophy*, 20(3): 364–70.
- Gaskin, J. C. A., 1978, *Hume’s Philosophy of Religion*, London: Macmillan.
- Gauch Jr., Hugh, 2011, “Natural Theology’s Case for Jesus’ Resurrection: Methodological and Statistical Considerations”, *Philosophia Christi*, 13(2): 339–56.
- Gauch Jr, Hugh G., 2013, “The Methodology of Ramified Natural Theology”, *Philosophia Christi*, 15(2): 283–98.
- Hauerwas, Stanley, 2001, *With the Grain of the Universe: The Church’s Witness and Natural Theology*, Grand Rapids, Mich: Brazos Press.
- Hoffman, Joshua, and Gary Rosenkrantz, 2002, *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell.
- Holder, Rodney, 2013, “Why We Need Ramified Natural Theology”, *Philosophia Christi*, 15(2): 271–82.
- Hume, David, 1779 [2007], *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, edited by Dorothy Coleman, *Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, 1763, *The Only Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God*, reprinted in Kant 1902: vol. 2.

—, 1781/1787, *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer and Allen W. Wood (eds), 1998, (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York: Cambridge University Press.

—, 1830, *Lectures on Rational Theology*, in Volume 28 (pp. 988–1529) of *Gesammelte Schriften*, 29 vols., Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902–.

—, 1996, *Religion and Rational Theology*, Allen W. Wood (ed.) and George di Giovanni (trans.) 1996, (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1676, “Two Notations for Discussion with Spinoza”, in Leibniz [1969]: 167–8.

—, 1677, “Letter to Arnold Eckhard” in Leibniz [1969]: 177–80.

—, 1678, “Letter to Countess Elizabeth, On God and Formal Logic”, in Leibniz [1989]: 237–39.

—, 1684, “Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas”, in Leibniz [1969]: 292–3.

—, 1692, “Critical Thoughts on the General Part of the Principles of Descartes” in Leibniz [1969]: 386.

—, 1699, “From the Letters to Thomas Burnett, On Substance”, in Leibniz [1989]: 287–88.

—, 1714, “Monadology”, reprinted in Leibniz 1969: 643–653.

—, [1969], *Philosophical Papers and Letters*, second edition, edited by Leroy E. Loemker, Vol. 8. 32. Dordrecht: D. Reidel.

—, [1989], *Philosophical Essays*, Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, 1st edition, Indianapolis: Hackett Publishing.

- Leslie, John, 2002, *Universes*, London; New York: Routledge.
- Lewis, David, 1970, “Anselm and Actuality”, *Noûs*, 4(2): 175–88.
- Locke, John, 1695, *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, edited by John C Higgins-Biddle, Oxford: Clarendon Press.
- MacDonald, Scott, 1998, “Natural Theology”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge.
- Mackie, J., 1982, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Manson, Neil A. (ed.), 2003, *God and Design: The Teleological Argument*, London: Routledge.

- Montaigne, Michel de, 1580, 'Apology for Raymond Sebond,' in *The Essays of Michel de Montaigne*, Bk II, Ch. XII, edited by M. A. Screech, London: Allen Lane: Penguin Press, 1991.
 - Moreland, J. P., 2008, *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, London: Routledge.
 - Newman, Robert C., John A. Bloom, and Hugh G. Gauch Jr., 2003, "Public Theology and Prophecy Data: Factual Evidence That Counts for the Biblical World View", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 46(1): 79–110.
 - Olding, Alan, 1990, *Modern Biology and Natural Theology*, New York: Routledge.
 - Oppy, Graham, 1996, *Ontological Arguments and Belief in God* (1st edition), Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2003, "Modal Theistic Arguments", *Sophia*, 32(2): 17–24.
- , 2006, *Arguing About Gods*, New York: Cambridge University Press.
- , 2009, "Cosmological Arguments", *Noûs*, 33(1): 31–48.
- Paley, William, 1794, *A View of the Evidences of Christianity*, London: J. Davis/R. Faulder.
- , 1802, *Natural Theology; Or, Evidence of the Existence and Attributes of the Deity*, London: Wilks and Taylor.
- Pasternack, Lawrence, 2001, "The Ens Realissimum and Necessary Being in the Critique of Pure Reason", *Religious Studies*, 37(4): 467–74.
 - Pereboom, Derk, 1996, "Early Modern Philosophical Theology", in *A Companion to the Philosophy of Religion*, edited by Philip Quinn and Charles Taliaferro, 1st ed., 103–10. Oxford: Blackwell.
- , 2010, "Early Modern Philosophical Theology", in *A Companion to the Philosophy of Religion*, edited by Philip Quinn, Charles Taliaferro, and Paul Draper, 2nd ed., 114–23. Oxford: Blackwell.
- Plantinga, Alvin, 1979, "Is Belief in God Rational?", in *Rationality and Religious Belief*, 7–27. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- , 1981, "Is Belief in God Properly Basic?" *Noûs*, 15(1): 41–51.
- , 1984, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Plantinga, Alvin and Nicholas Wolterstorff (eds.), 1983, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
 - Polkinghorne, John, 2009, *Theology in the Context of Science*, New Haven: Yale University Press.

- Proops, Ian, 2014, "Kant on the Cosmological Argument", *Philosophers' Imprint*, 14(12): 1–21.
 - Pruss, Alexander, 2006, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, New York: Cambridge University Press.
 - Rowe, William L., 1975, *The Cosmological Argument*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
 - Sebond, Raymond, 1436 [1569], "La Theologie Naturelle de Raymond Sebond, Traduicte Nouvellement En François Par Messier Michel, Seigneur de Montaigne", Translated by Michel de Montaigne.
 - Stang, Nicholas F., 2010, "Kant's Possibility Proof", *History of Philosophy Quarterly*, 27(3): 275–99.
 - Stump, Eleonore, 2010, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Clarendon Press.
 - Sudduth, Michael, 2009, *The Reformed Objection to Natural Theology*, Ashgate Publishing, Ltd.
 - Swinburne, Richard, 2003, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
 - Taliaferro, Charles, 2005, *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century, The Evolution of Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
 - Van Cleve, James, 1999, *Problems from Kant*, New York: Oxford University Press.
 - Van Inwagen, Peter, 1977, "Ontological Arguments", *Noûs*, 11(4): 375–95.
- , 2009, "Some Remarks on the Modal Ontological Argument", *Philo*, 12(2): 217–27.
- , 2012, "Three Versions of the Ontological Argument", in *Ontological Proofs Today*, edited by Mirosław Szatkowski, 50:143. Ontos Verlag.
- White, Roger, 2000, "Fine-Tuning and Multiple Universes", *Noûs*, 34(2): 260–76.
 - Wolterstorff, Nicholas, 1984, "Introduction", in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, 1–15. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
 - Yong, Peter, 2014, "God, Totality and Possibility in Kant's Only Possible Argument", *Kantian Review*, 19(1): 27–51.