

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIII



ONTOLOJİK DELİL VE ÇIKMAZLARI

Doç. Dr. Mehmet DAĞ

Ontolojik delile dilimizde varlık delili denmektedir. Bilindiği gibi, Ontoloji Yunanca iki kelimenin biraraya getirilmesinden doğmuş bir kavramdır. Bu kelimeler *on to*=*varlık* kelimesiyle *logos*=*bilgi* kelimesidir. Birleşik bir kavram olarak ontoloji, bu nedenle, varlık bilgisi veya daha doğru bir deyişle “*varlık nazariyesi*” anlamına gelir. Ontoloji, varlığı varlık olarak; bize görüldüğü gibi değil, hakikatta olduğu gibi ele alır ve inceler. Böylece denebilir ki, bu nazariye geçici olan şeylerle, başkasına bağlı ve şartlı olan şeylerle değil, bağımsız ve şartsız olan şeylerle ilgilenir. Bu anlamıyla varlık nazariyesi Parmenides’ten bu yana çeşitli filozofların meydana getirdikleri metafizik sistemlere ad olarak verilmiştir. Bu adı, bu felsefi sistemlere karşılık olarak kullanan ilk kişi XVIII. yüzyıl filozoflarından Christian Wolff’tur¹.

Wolff’un takipçisi olan Kant, onun kullandığı “*ontoloji*” kelimesinden türettiği, “*ontolojik delil*” deyişini, Allah’ın varlığının ispatı ile ilgili belli bir felsefi delilin adı olarak kullanan ilk kişidir. Allah’ın varlığı ile ilgili diğer deliller olgulardan elde edilen öncüllere dayandığı halde, ontolojik delil, “*kemâl ya da yetkinlik Allah kavramının bir parçasıdır*” şeklindeki tamamıyla kavramsal ve a priori önermelere dayanır. Daha açık bir deyişle kozmolojik delil ve düzen delili gibi ontolojik delil dışındaki Allah’ın varlığı ile ilgili deliller, Allah’ın ancak dolaylı olarak, istidlâl ve akilyürütme sayesinde bilinebileceğini ortaya koydukları halde, ontolojik delil, farklı olarak, Allah’ın doğrudan doğruya, hiçbir vasıtaya gerek kalmadan bilineceği üzerinde durur².

Ontolojik delil genel olarak *St. Anselm*’le başlatılır. Fakat bu delili felsefi bir biçimde ortaya koyan ve yaygınlaştıran *Descartes*’tir.

1 Richard Taylor, *Introduction, The Ontological Argument (from St. Anselm to Contemporary Philosophers)*, neşr.: Alvin Plantinga, Londra-Melburn 1968, s.VIII.

2 Gilbert Ryle, *Ontology maddesi*, *Encyclopedia of Britannica*, c.XVI, 1970, s.976.

St. Anselm'in delili, onun ünlü eseri *Proslogion*'da iki bölümden meydana gelmektedir. Zamanımız filozoflarından *Charles Hartshorne* ve *Norman Malcolm* bu iki bölümün ashnda iki ayrı delil teşkil ettiğine dikkati çekerek, o zamana kadar üzerinde durulmayan bir noktayı açıklığa kavuşturmuşlardır. Onlara göre belki *St. Anselm*'in de dikkatini çekmeyen bu iki farklı delil, kendi bütünlükleri içinde ele alınıp, tahlil edilmelidir. Şimdi bu iki delil üzerinde ayrı ayrı duralım.

St. Anselm'in birinci delili: Bu delil, ilk olarak *St. Anselm* tarafından ortaya konmuş ve *Descartes* tarafından geliştirilmiştir. Biz, hemen delile geçmeden, önce, *St. Anselm*'in ünlü delilini nasıl meydana getirdiğini görelim. *Anselm*'in anlattıklarına göre, o, sadece Allah'ın varlığını ispat etmekle kalmayıp, Allah'ın sıfatlarını da açıklığa kavuşturacak bir tek delil aramaktadır. Ontolojik delilin esası olan "yetkinlik (*kemâl*) varlığı gerektirir" fikri onu sürekli olarak uğraştırmış, önce bu hususu herhangi bir delil için hayalî ve yapma olarak reddetmiş, fakat onu reddetmek için hiçbir aklî neden bulamayınca, aradığı delilin bu noktadan hareket edilerek elde edileceği sonucuna varmıştır³.

St. Anselm delilini önce bir dua şeklinde ortaya koymaktadır. O, Yahudi-Hristiyan Allah'a içten inanmış bir kişidir. Dolayısıyla Allah'ın varolup olmadığını araştırmak onun için söz konusu değildir. Onun amacı, varolduğuna yürekten inandığı Yüce Allah'ın varlığını akıl vasıtasıyla anlamaya çalışmaktır. Bununla birlikte o, bu delilin sadece iknaî bir delil olmayıp, felsefî bir delil olarak amaçlandığını da açıkça belirtmektedir. Çünkü onun delilinde Allah'ın varlığına inançtan hareket edilmeyip, Allah kavramı, mutlak yüce varlık, kavramından hareket edilmiştir. Dolayısıyla bu delili kabul etmek için herhangi bir dinî inanç gereksizdir⁴.

St. Anselm'in ilk deliline göre, **Kutsal Kitap**'ta sözü edilen "*aptal*" bile Allah'ın mevcut olmadığına kalbiyle inandığında, Allah fikrine sahiptir. Burada ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Kendisinden daha mükemmeli (*yetkini*) kavranamayan şey, acaba sadece zihinde mi, yoksa hem zihinde hem de gerçekte mi mevcuttur? *Anselm*'e göre, onun gerçekte mevcut olması gerekir, çünkü sadece zihinde mevcut olsaydı, sırf bu nedenle, yani sadece zihinde mevcut olduğu için "*kendisinden daha*

3 R.Taylor, *Introduction, The Ontological Argument*, s.VIII.

4 Aynı eser, ss.VIII-IX.

yetkini olmayan şeyden daha aşağı seviyede olacak ve bizim hem zihinde hem de gerçekte mevcut olmak bakımından daha yetkin olan bir başka şeyi kavrayabilmemiz gerekecekti.” Bu ise kendisinden daha mükemmeli kavranamayan şeyden daha mükemmel bir şeyin bulunduğu anlamına gelir ki, böyle bir şey çelişiktir. O halde kendisinden daha yetkini olmayan varlık, gerçekte de var olmalıdır⁵.

Descartes’in ortaya koyduğu ontolojik delil, Anselm’in delilinin daha geliştirilmiş bir şeklidir. St. Anselm, imana bağlı olarak Allah’a kesin bir inançtan hareket etmiş ve delilini de az çok bir dua şeklinde ifade etmişti. Descartes’in amacı ise farklıdır. O, düşüncelerini Allah yerine, kendi şahsında temsil edilen bir şüpheliye yöneltir. Onun düşünceleri, şüphesini dağıtmak ve böylece kesin bilgiye ulaşarak, imanı sağlayacak bir delil ortaya koymaktır.

Descartes’e göre, metafizik hakikata ve kesinliğe götürün tek emin yol, açık ve seçik fikirlerin teşkili ve bunların aklen tahlil edilmesidir. Böyle bir şeyi geometrinin metodu temin edebilir. Bende geometrik şekil ve aritmetikteki sayı kavramı bulunduğu gibi, Allah kavramı, yüce ve mükemmel varlık kavramı da bulunmaktadır. Başka deyişle, Allah kavramı, matematik bir kavram kadar insan aklında açık ve seçiktir. O halde insanın, Allah’ın mahiyetini, ne olduğunu keşfetmesi için, matematik kavramlarda olduğu gibi, sadece Allah kavramının ihtiva ettiği şeyi keşfetmesi gerekmektedir. Nasıl bir şekil veya sayı hakkında ispatlayabileceğim bütün şeyler açık ve seçik olarak bu şekil ve sayının zatına ait ise, fiili ve ezeli varlığın Allah kavramının zatına ait olduğu da aynı ölçüde açık ve seçiktir. Çünkü varlık Allah’ın zatından veya tanımından ayrılamaz; tıpkı üçgenin üç açısının iki dik açiya eşit olmasının üçgenin zatından veya dağ kavramının vadi kavramından ayrılamayacağı gibi. Bizim varlıktan yoksun bir Allah’ı kavramamız, en azından vadisi bulunmayan bir dağ tasavvur etmemiz kadar kabul edilemeyecek bir husustur. Descartes, burada açıkça görüldüğü gibi, varlığın bir yüklem olduğunu; onsuz her varlığın mükemmel olmaktan uzak olacağını söylemekte ve varlığı kemâl, yani yetkinlikle aynı say-

5 *The Ontological Argument*, ss.3-6; Kar., J.Hick, *Introduction to the Argument in Recent Philosophy*, *The Many Faced Argument*, neşr.: J.Hick ve Arthur McGill, Londra-Melburn 1968, ss.209-210; R.Taylor, *Introduction*, *The Ontological Argument*, ss.IX-X; J.Hick, *Ontological Argument for the Existence of God*, *The Encyclopedia of Philosophy*, neşr.: Paul Edwards, New York-Londra 1967, s.538.

maktadır⁶. Descartes'in delilini kısaca ifade edersek, bende mükemmel bir Allah kavramı vardır; o halde Allah mevcuttur. Daha sonra göreceğimiz gibi, Descartes'in deliline yöneltilen eleştiriler, genellikle varlığın bir yüklem olup olamayacağı üzerinde duracaktır.

St. Anselm'in ikinci delili ise kısaca şöyledir: Kendisinden daha yücesi mevcut olmayan şey, her bakımdan en mükemmel şekilde mevcuttur; çünkü ondan başka herhangi bir şeyin mevcut olmadığı düşünülebildiği halde, kendisinden daha yücesi düşünülemeyen bir şeyin mevcut olmaması düşünülemez. O halde o, mümkün varlıkların aksine, zorunlu olarak mevcut olan varlıktır. Mevcut olmadığı düşünülemeyen bir şey mevcut olmadığı düşünülenenden daha yücedir. O halde mevcut olmadığı düşünülemeyen bir şey, "kendisinden daha yücesi düşünülemeyen bir şey" fikri için yeterlidir. Anselm böylece mevcut olmadığı düşünülemeyen varlıktan, ezeli, yani başlangıcı ve sonu bulunmayan, birbirini izleyen merhaleler şeklinde değil, bir bütün olarak daima mevcut olan varlığı anlar. Onca, eğer böyle bir varlık düşünülebilirse, onun aynı zamanda mevcut olması da gerekir; çünkü varlığı sona ermiş ya da henüz varolmamış ezeli bir varlık fikri, kendi kendisiyle çelişiktir⁷.

Eleştirilere geçmeden önce, burada St. Anselm ve Descartes'den önce yaşayan *İbn Sînâ*'da acaba ontolojik delil var mıydı? sorusuna değinmek istiyorum. Öyle görünüyor ki, *İbn Sînâ* da Descartes gibi kendi varlığının şüphesinden hareket etmektedir. Bu, özellikle onun psikolojisinde açık ve seçiktir. Burada *İbn Sînâ* boşlukta asılı duran, bütün aklı güçleri yerinde bir insan tasavvur etmektedir. Bu insan duyum-idraklerinden yoksun bırakılsa da, yine de mevcut olduğunu bilecektir. Buna göre, insanın kendi nefsi hakkındaki bilgisi, daha önceki tecrübelerine ve çeşitli duyum-idraklerine dayanmamaktadır. Dolayısıyla bu, zarurî, daha modern bir deyişle apriori bilgidir.⁸ *İbn Sînâ*'nın

6 *The Ontological Argument*, ss.31-35; J.Hick, *Introduction to the Argument in Recent Philosophy*, *The Many Faced Argument*, s.210; *Ontological Argument for the Existence of God*, *Encyc. of Philo.*, s.539; R.Taylor, *Introduction*, *The Ontological Argument*, s.XI.

7 *The Ontological Argument*, ss.4-5; J.Hick, *Introduction.*, *The Many Faced Argument*, s.210; *Ontological Argument for the Existence of God*, *Encyc. of Philo.*, ss.538-539.

8 *İbn Sînâ*, *Kitâb el-Mubâhasât*, *Aristû inde'l-Ârab*, neşr.: A.Bedevi, Kahire 1947, s.207; *Kitâb el-İşârât.*, neşr.: Forget, Leyden 1892, s.120; *Kitâb eş-Şifâ*, c.I, Tahran 1303/1886, ss.233 vd.; E.Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, s.198; F.Rahmân, *Avicenna's Psychology*, Oxford 1952, *Introduction*, ss.9 vd.; S.Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, Londra 1958, s.150.

burada amacı, sadece nefsin varlığını ispat etmek olduğu halde, mevcudu, biri ve zarurîyi tecrübeden önce elde edilen ilk bilgi, a priori bilgi olarak sayması⁹, onun bu sonuca ulaşırken insanın kendi varlığının şuuruyla, metafizik varlık şuuru arasında bir ilişki kurduğunu hatıra getirmektedir. Şüphesiz *İbn Sînâ* bunu, daha doğrusu böyle bir ilişki kurduğunu açıkça söylememektedir.

Onun ontolojik delili kullandığına bir başka delil de, zarurî olarak tecrübeden önce kavranan varlığı hem bu âlemdeki varlıklara hem de Allah'ın varlığına uygulamış olmasıdır. Aradaki fark, Allah'ın varlığı zatıyla aynı olduğu halde, diğer mevcutların varlığı onlara dışardan ilâve edilir. Ancak, bu âlemdeki varlıklarda mahiyet ve varlık ayırımı ve varlığın mahiyete eklenmiş olması, hiçbir zaman varlığın bir araz olmasını gerektirmez; o dış âlemde bir şeyin mevcut, somut bir varlık olarak görünmesini sağlayan bir ilkedir¹⁰.

Varlığın a priori bilgisine sahip olduğumuzu *İbn Sînâ* söylediği halde, *Şifâ* ve *Necât*'da Allah'ın varlığını ispatlarken kozmolojik delil üzerinde durmaktadır. Ancak *el-İşârât*'da bir metin vardır ki, onun bu delillerle birlikte ontolojik delile yakın bir delil kullandığını bize göstermektedir. *İbn Sînâ* diyor ki: Zorunlu varlığı ispat etmemiz için, sadece varlık kavramını tahlil etmemiz yeterlidir. Buna göre, biz zorunlu varlığın kendi varlığına sahip olduğunu biliyor ve onu zorunlu varlık olarak görüyoruz. Bu varlığın mahiyetini düşününce, bu varlık kendi varlığını ortaya koyar. Biz bunu *İbn Sînâ*'nın daha önce naklettiğimiz bir düşüncesine bağlarsak, şöyle diyebiliriz: Biz varlık fikrini, duyum-idraklerinin yardımı olmadan, kendi varlığımızı bilmekle elde edebildiğimiz için, zorunlu varlığın doğrudan bir sezgisine sahibiz. *İbn Sînâ* bir bakıma Allah'ın varlığının hem kozmolojik delille hem de varlık deliliyle ispat edilebileceğini kapalı bir şekilde de olsa ortaya koymak için Kur'an'dan şu âyeti naklediyor: "Gerçeği anlamalarına kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz" (*Fusilet*, XLI, 53)¹¹.

9 *İbn Sînâ*, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, neşr.: C.Anawati ve Sa'id Zâ'id, Kahire 1380/1960, s.29.

10 F.Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, *Medieval and Renaissance Studies*, c. c.IV, 1958, ss.4-8.

11 *Avicenne, Livre des Directives et Remarques*, fr.çev.: A.M.Goichon, Beyrut-Paris 1951, ss.371-372.

Böylece görülüyor ki, İbn Sînâ'da ontolojik delilin esasları bulunmaktadır. Ancak o, bu delili kendi bütünlüğü içinde ortaya koymamıştır; bu delilin esasları onun eserlerinde münferit parçalar halindedir.

Ontolojik delilin tenkidine gelince, bunu geleneksel tenkit ve modern filozofların tenkidi şeklinde iki grupta toplayabiliriz. Ancak her iki tenkit de yakından birbiriyle ilişkilidir.

Ontolojik delile yapılan tenkitlerden biri, *Aristo*'nun kıyas metodu-na yapılan itirazla ilgilidir. Bilindiği gibi, *Aristo*'nun kıyası ilmi meydana getirir. Kıyas sonunda elde edilen bilgi büyük önermeden doğrudan doğruya bilinmeyen bir şey olmalıdır. J.S.Mill'e göre, sonuç gerçekte büyük önermede bulunandan daha fazla bir şey ilâve etmemektedir. Nitekim ontolojik delilde yer alan düşünceyi bir kıyas şekline sokacak olursak, ortaya şöyle bir şey çıkar:

Allah'ın varlığı bir sezgi olarak doğrudan doğruya idrak edilir.

Sezgi gerçek bir bilgi kaynağıdır ve sezgi ile elde edilen fikrin gerçekliğini saptar.

O halde Allah'ın varlığı bir sezgi olarak doğrudan doğruya idrak edilir.

Burada görüldüğü gibi, büyük önermede yer alan konu ile yüklem aynıyla sonuçta da mevcuttur. Dolayısıyla bizim bilgimize hiçbir şey eklememektedir. Bu mantikî bakımdan *Sokrates*'in ölümlülüğünü şöyle bir kıyasla ispatlamaya benzer:

Xanthippe'in kocası ölümlüdür.*

Sokrates Xanthippe'in kocasıdır.

O halde Sokrates ölümlüdür.

Bu kıyas ancak *Sokrates*'in ölümü, *Xanthippe*'in kocası olmasının bir sonucu olursa, geçerlidir. Aksi halde burada bir istidlâlden söz edilemez¹².

Ancak delile karşı yapılan bu itiraz hatalı bir noktadan hareket etmektedir; çünkü ontolojik delili ileri sürenlerden hiçbiri *Allah*'ın mevcut olduğu hakkında sahip olduğumuz fikrin, ispat edilmesi için kıyasa dayandığını söylememektedir; bu fikrin gerçekliği doğrudan doğruya bilinir. Onlarca *Allah* hakkında sahip olduğumuz bilgi çeşidi, mucizevî bir

* *Sokrates*'in karısı.

12 H.A.Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, c.I, USA 1969, s.166.

vahiy kadar veya O'nun mevcudiyetinin şahsî bir tecrübesi kadar geçerli bir bilgidir¹³.

Ontolojik delile karşı yöneltilen eleştirilerden önemli biri, Schopenhauer'in de eleştirisini içersinde taşıyan St. Anselm'in çağdaşı Gaunilo'nun eleştirisidir. Gaunilo'ya göre, gerçek olmayan her çeşit şeyin, garip yaratıkların, meselâ hiçbir yerde mevcut olmadığı için hiç kimsenin göremediği harikulâde adaların insan zihninde bulunması pekâla mümkündür. İnsan sadece onların harikulâde güzellikte, hattâ mükemmel olduklarını kavramakla, onları varedemez. Ne de böyle bir şey bizim mükemmellik kavramımıza gizliden gizliye varlık kavramını sokmakla başarılabilir¹⁴. Schopenhauer de aynı düşünceye dayanarak, ontolojik delili, hokkabazın şapkasından tavşan çıkarması gibi, felsefî bir hokkabazlık olarak görmüştür. Şüphesiz hokkabaz, seyircilerin dik-kati başka tarafa çekilirken, tavşanı şapkaya koyar. İşte ontolojik delili savunan kimse de aynı şekilde "Allah mevcuttur" önermesini bir yerde öncüllere yerleştirir. Onu yeniden sonuçta meydana çıkarmakla sahte bir zafer elde etmek için bu işlemi mümkün olduğunca gizler¹⁵.

St. Anselm, Gaunilo'nun ve daha sonra Schopenhauer'in eleştirisini şu şekilde karşılar: Bu delil, yani ontolojik delil, yokluğu düşünülebilen adalara veya buna benzer bir başka şeye uygulanamaz; çünkü yokluğu düşünülebilen herhangi bir şey, her halukârda kendisinden daha büyüğü düşünülebilen şeyden daha eksiktir. Biz ancak bu firkiden, gerçekte ona karşılık olan bir şeyin mevcut olması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz¹⁶.

R. Taylor'un da ontolojik delille ilgili derlemeleri içeren kitaba yazdığı girişte belirttiği gibi, St. Anselm'in delilini doğru bir şekilde anlamak için, onun düşüncesinin iyi bir tahlilini yapmak gerekir. Anlatıklarına bakılırsa, St. Anselm iki tür varlık ayırdetmektedir: a) **Zihinde varlık**, b) **Gerçekte varlık**. Bir şeyin zihinde veya akılda mevcut olduğunu söylemek, o şey hakkında açık bir fikrin bulunduğunu veya bir kimsenin, yapılan tasviri doğru olarak anladığını söylemekten başka bir

13 Aynı eser, s.168.

14 *The Ontological Argument*, ss.6-13; Kar., J.Hick, *Ontological Argument for the Existence of God*, Encyc.of Philo., s.539.

15 *The Ontological Argument*, ss.65-67.

16 Aynı eser, ss.17-18; J.Hick, *Ontological Argument for the Existence of God*, Encyc.of Philo., s.539.

şey değildir. Meselâ, kanatlı atlar, ejderhalar, tek boynuzlu efsanevi keçiler v.b., tıpkı atlar, güneş, ay v.b. gibi zihinde bu şekilde mevcuttur; çünkü bütün bu şeyler, ister fiilen mevcut olsunlar ister olmasınlar, açık bir şekilde tasvir edilebilir ve bu tasvir insan zihnine nakledilebilir. Ayrıca kare şekilli daireler, renksiz cisimler ve ısıdan yoksun ateş gibi şeyler de zihinde varolabilir; çünkü bunlar da tasvir edilip, belirlenebilir ve onlara ait tasvirler anlaşılabilir. İnsan kare şekilli daireden, yani bütün noktaları merkezden eşit uzaklıkta olan dört kenarı eşit bir şekilden ne kastedildiğini anlamadıkça, bu tasvire uyan hiçbir şeyin gerçekte herhangi bir yerde mevcut olmadığını kesinlikle bilemez; çünkü o, bu şartlar altında, gerçek varlığı inkâr edilen şeyin ne olduğunu anlamayacaktır. Bu duruma göre, bir şey hakkında bir fikre sahip olmak, daha doğrusu onun açık bir kavramına sahip olmak, onun bir çeşit zihni tasvirine veya suretine sahip olmakla aynı değildir. Hiç kimse kare şekilli bir daireyi kavrayamaz. Descartes'in örneğini kullanacak olursak, gerçekte insan bin tane eşit kenarı olan bir dörtgeni tasavvur edemez. Ancak biz bu şeylerin kesinlikle ne olduklarını ve mutlak bir açıklıkla onların tanımlarında sözü edilmeyen bazı hususiyetleri çıkarabileceğimizi anlarız. Meselâ, dik açılı bir üçgen kavramından onun küçük açılarının toplamının, büyük açısına eşit olduğunu; kare şekilli bir daire kavramından da böyle bir şeyin gerçekte mevcut olmadığı sonucunu çıkarırız¹⁷.

Genel olarak varlıktan ise gerçekte varlık anlaşılmaktadır. Meselâ, güneşin, ayın, dünyanın mevcut olması bu anlamdadır; altın dağın, Merkür'ün uydularının varlığı bu anlamda değildir¹⁸.

Gerçekte ve zihinde varlık ashında birbirinden müstakil iki ayrı varlık hali değildir. Bir şey bir anlamda mevcut olup, diğerinde olmayabilir veya her iki anlamda da mevcut olabilir, yahut da hiçbir anlamda mevcut olmayabilir. Meselâ, güneş gerçekte mevcuttur, ancak zihinde de varlığı vardır, çünkü güneşten ne kastedildiğini anlarız. Fakat Merkür'ün uyduları zihinde mevcut olup, gerçekte mevcut değildir, zira Merkür'ün uyduları yoktur. Ancak gerçekte mevcut olup, zihinde mevcut olmayan şeyler de vardır. Meselâ, insanlar tarafından henüz keşfedilmemiş, dolayısıyla kavramını teşkil edemedikleri bütün nesnelere bu durumdadır. Nihâyet gerçek olmayan, hiç kimsede kavramı bulunmayan bir şe-

17 R.Taylor, *Introduction, The Ont.Arg.ss.XIII-XIV.*

18 *Aynı eser, s.XIV.*

yin her iki türden varlığı da yoktur. Eğer bir kimse ilk defa, gerçek olmayan ve o ana kadar hayal bile edilmeyen, hiç kimsede kavramı bulunmayan bir şeyin tasvirini uyduracak olursa, bu tasvir yapılmıcaya kadar o şeyin ne zihinde ne de gerçekte varlığından söz edilebilecektir¹⁹.

İmdi St. Anselm'e ve diğer ontolojik delil taraftarlarına göre, Allah fikri insanların zihninde "*kendisinden daha yücesi bulunmayan bir kavram olarak*" mevcuttur; çünkü mü'minlerin sahip olduğu Allah kavramı bundan başka bir şey değildir.

St. Anselm'e göre, biz meşru olarak zihinde bulunan bir varlık kavramından, onun gerçek varlığının tasdikine ya da inkârına geçebiliriz. Meselâ, bütün noktaları merkezden eşit uzaklıkta olan dört kenarlı bir düzlemden kastedilen şeyin açık kavramından, böyle bir varlığın gerçekte mevcut olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Böyle bir hükme varmanın uygun olup olmadığı hiç kimse tarafından şüphe ile karşılanmamıştır. Aksine bu, gerçekte mevcut olan veya mevcut olmayan bir şey hakkında insanın, zihnindeki bir şey kavramından sonuç çıkarmanın açık bir örneğidir. Burada yapılan şey, aslında bir şeyin sırf tasvirinden o şeyin imkânsız olduğu, daha doğru bir deyişle onun mevcut olmadığı sonucuna ulaşılmasıdır. Ontolojik delilin tenkitçileri, "*biz hiçbir zaman meşru olarak bir şeyin tasvirinden, onun hakikatta varlığı hakkında herhangi bir sonuca ulaşamayız*" derken şu noktaya dikkat etmemişlerdir: Çıkarılan bu sonuç bir şeyin yokluğu olduğu takdirde, sadece meşru bir istidlâl olmayıp, aynı zamanda yaygın bir istidlâldir. Bir kimse Allah'ın varlığının Allah kavramının mütalaası ile ispatlanamayacağını kabul edebilir, fakat sadece bizim şeyler hakkındaki kavramlarımızdan hiçbir sonuç çıkaramıyacağımızı iddia etmesi saçmadır²⁰.

Kare şekilli bir daire kavramı bizi, böyle bir şeyin gerçekte sadece şu veya bu mekân ve zamanda mevcut olmadığı iddiasından çok daha köklü olan bu şeyin mevcut olamayacağı, başka deyişle yokluğunun zorunlu olduğu sonucuna ulaştırır.

Böylece St. Anselm'in düşüncesinin temelinde yatan üç önemli kavram ortaya çıkmaktadır. Bunlar; a) **Mümkün varlık**, b) **İmkansız varlık** ve c) **Zorunlu varlık**'tır. Şüphesiz bu ayırım açık bir şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'da da bulunmaktadır. Onlara göre, mümkün varlı-

19 Aynı eser, ss.XIV-XV.

20 Aynı eser, ss.XV-XVI.

ğın varlığı da yokluğu da birbirine eşittir. Sırf bu nedenle o, varolmak için varlık yönünün ağır basmasını sağlayacak bir nedene muhtaçtır. İşte bu neden zorunlu varlık olan Allah'tır. Zorunlu varlık, mümkün varlıktan farklı olarak, yokluğu imkânsız varlıktır. Hal böyle olunca, imkânsız varlık da yokluğu zorunlu olandır²¹. Bütün bu hususlar St. Anselm'in anlattıklarında da, bu ölçüde açık olmasa da, ortaya çıkacaktır. Nitekim St. Anselm'in açıklamalarına bakılırsa, bir şey varolunca mümkün olarak mevcuttur, fakat onun mevcut olmadığını ifâde etmekte de mantıkî bir saçmalık yoktur. Meselâ, Britanya adaları mümkün olarak mevcuttur. Onlar gerçektir, fakat onlarsız bir dünya düşünmekte de hiçbir güçlük yoktur. Bir şey mevcut olmadığı takdirde ise, mümkün olarak yoktur, fakat onun mevcut olduğunu söylemekte de hiçbir mantıkî saçmalık bulunmamaktadır. Meselâ, Merkür'ün uydusunun yokluğu mümkündür. Uydu gerçek değildir, fakat onun gerçek olduğunu tasavvur etmekte hiçbir güçlük yoktur. Öte yandan kare şekilli bir dairenin yokluğu zorunludur; yani onun varlığı imkânsızdır. Daha teknik bir deyişle onun yokluğu kendi tabiatı veya zatı dolayısıyladır. Kare şekilli daire zihinde mevcuttur, çünkü böyle bir şeyin tanımını herhangi bir kimse anhyabilir, ama kavrayamaz. İnsan onu anladığı için böyle bir şeyin gerçekte mevcut olmadığını kesin olarak bilir. Onun hiçbir zaman ve hiçbir yerde mevcut olmadığına delil bulmak için, insanın bu tür varlıkları araması ve hiçbir yerde bulamaması gerekmez. İşte bu bakımdan onu varlıktan hareket ederek tanımlamamız imkânsızdır; çünkü onun kaybedeceği bir varlığı olamaz. İnsanın böyle bir şeyin yokluğunu ispat ederken, deliline onun mevcut olmadığı öncülünü gizlice sokmasına gerek yoktur. Onun yokluğu, tasvir edilen şeyi anlayan kimse için tamamıyla açıktır; ancak aptal böyle bir şeyin varlığına inanabilir²².

Anselm'e göre, imkânsız yokluk veya zorunlu varlık da tamamıyla kavranabilen bir şeydir. İnsan, yüce varlık olarak, kendisinden daha yücresi olmayan veya kavranamayan açık bir Allah kavramı teşkil edebilir. Böyle bir kavram herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir. İşte bu kavramın açıklığı ve herkes tarafından kolayca anlaşılabilmesi, böyle bir varlığın gerçekte mevcut olduğunun kesin güvencesidir. O, her yer ve zamanda mevcuttur; herhangi bir yer ve zamanda varolmadan yapamaz. İnsanın bu hususu ispatlamak için, böyle bir varlığı arayıp,

21 İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât I, ss. 35-36.

22 R.Taylor, *Introduction, The Ont.Arg.*, ss.XVI-XVII.

bulması gerekmez; kavramın kendisi, onun varlığı için yeterlidir; tıpkı kare şekilli bir daire kavramının, onun yokluğu için yeterli olduğu gibi. Böylece nasıl kare şekilli bir daire varlıktan hareket ederek tanımlanamazsa, zorunlu varlık olan Allah da varlığa intikal etmek suretiyle tanımlanamaz; çünkü kare şekilli bir daire varlığı kaybedemeyeceği kadar, Allah da varlığı kazanamaz. Aynı zamanda insanın zorunlu varlık olan Allah'ın varlığını ispatlarken, deliline O'nun mevcut olduğu öncülünün gizlice sokması gerekmez; O'nun varlığı, tasvir edilen şeyi gerçekten anlayan kimse için açıktır²³.

Doğrudan doğruya St. Anselm'e yöneltilen bir başka eleştiri de ünlü Hristiyan kelâmcısı St. Thomas'dan gelmektedir. Ona göre, Allah a priori olarak ispatlanamaz; çünkü Allah sözünü işiten herkes O'nun, kendisinden daha yücesi düşünülemeyen bir varlığı gösterdiğini anlamaz. Bazı kimselerin Allah'ın bir cisim olduğuna inandıklarını müşahade etmemiz de bunun kanıtıdır. Bir an için Allah kelimesiyle, kendisinden daha yücesi kavranamayan bir varlığın kastedildiğini herkesin bildiğini kabul etsek bile, buradan o kimsenin, Allah kelimesinin işaret ettiği şeyin fiilen mevcut olduğunu anladığını söyleyemeyiz. O sadece bu şeyin zihinde mevcut olduğunu anlar.

St. Thomas devamla diyor ki: Bir şey iki şekilde açık ve seçik olabilir: a) **Bizzat açık ve seçik, fakat bizim için açık ve seçik değil**; b) **hem bizzat hem de bizim için açık ve seçik**. Bu duruma göre, yüklemi konunun zatında bulunan bir önerme açık ve seçiktir: Meselâ, "*insan canlıdır*" önermesi. Eğer yüklem ve konunun zata herkesçe biliniyorsa, önerme herkes için açık ve seçik demektir. Meselâ, varlık, yokluk, bütün ve parça gibi herkesin bildiği terimlerden meydana getirilen ilk prensipler böyledir. Eğer yüklem ve konunun zata kendilerince bilinmeyen bazı kimseler varsa, bu önerme bizzat açık ve seçik olacak, fakat önermenin yüklem ve konusunu bilmeyen kimseler için açık ve seçik olmayacaktır. Meselâ, ruhanî cevherler mekânda değildir, önermesi. O halde "*Allah mevcuttur*" önermesi bizzat açık ve seçiktir; çünkü yüklem konuyla aynıdır. Biz Allah'ın zatını bilmediğimiz için, önerme bizim açımızdan açık ve seçik değildir. İşte bu nedenle Allah bizim çok daha iyi bildiğimiz nesnelere hareketle ispatlanabilir. Böylece St. Thomas, ontolojik delili reddedip kozmolojik delile yeniden dönmektedir²⁴.

23 Aynı eser, ss.XVII-XVIII.

24 Aynı eser, ss.29-30.

Burada ontolojik delilin önemli bir hususiyetinden söz etmek gerekmektedir; çünkü Skolastiklerin bu delili eleştirileri genellikle Allah fikrinin herkesçe doğrudan doğruya idrak edilemeyeceği noktasında toplanmaktadır. Eleştiricilere göre, sadece iyi yetişmiş filozoflar onu doğrudan bir hakikat olarak idrak ederler. Bu, şüphesiz dolaylı, ispata dayanan bilginin zamanla ispata gerek kalmadan vasıtasız bilgi haline gelmesi demektir. O halde St. Anselm, Descartes ve diğerlerinin Allah'ın varlığı ile ilgili a priori bilgilerini bu kategoriye sokmak gerekir. Nitekim Descartes, bir yerde "*ilk prensiplerden doğrudan doğruya çıkarılan önermeler bazan sezgi bazan da istidlâl ile bilinir ; bu bizim görüş açımıza, bilgimizin seviyesine göre değişir*" demektedir. Öte yandan Descartes, ilk delilinde Allah fikrini tek başına Allah'ın varlığına delil olarak almamıştır; çünkü böyle bir fikir pekâlâ keyfi ve hayalî olabilir. O halde eserden sebebe giderek, yani kozmolojik delille, Allah hakkında sahip olduğumuz fikrin doğruluğunun, ancak ona tekâbü'l eden gerçek bir nesne ile ortaya konabileceğini göstererek ispat etmek gereklidir. Bütün bunlara rağmen Descartes'in ontolojik delilinin kozmolojik delile bağlı bir delil olduğu sanılmamalıdır. Onda ontolojik delil müstakildir. Tıpkı bizdeki ben-şuuru kendi varlığımızın; duyum idrakimiz idrak edilen şeylerin varlığının delili olduğu gibi, bizim Allah kavramımızın mahiyeti de O'nun varlığının delilidir. Böylece Allah'ın varlığı hakkındaki bilgi vasıtasız bilgi olunca, menşei ne olursa olsun, Allah'ın varlığının istidlâl ile değil, ontolojik bakımdan kanıtlandığı belirtilmektedir; çünkü Allah'ın varlığını ontolojik bakımdan ispat etmek, onu doğrudan doğruya elde edilmiş bir gerçek olarak idrak etmek demektir²⁵. Nitekim aynı husus İbn Sînâ'nın yukarıda işaret ettiğimiz *el-İşârât*'ında geçen metinde de zikredilmektedir. İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlık hakkındaki doğrudan doğruya idrake ancak siddik olanlar (*sıddikûn*) sezgileriyle ulaşırlar²⁶.

Ontolojik delile karşı bugüne kadar çeşitli şekillerde ifade edilen en önemli eleştiri varlığın gerçek bir yüklem olduğu hususuna yöneltilmiştir. Bu delilin esası Kant'da bulunmakla birlikte, ilk izleri Descartes'in çağdaşı Pierre Gassendi'de görülmektedir.

Bilindiği gibi Descartes diyordu ki: "*Varlık Allah'ın zatından ayrılmadığı gibi, üçgenin açılarının iki dik açiya eşit olması üçgenin zatın-*

25 Wolfson, *adı geçen eser*, c.I, ss.168 vd., 172 vd.

26 Avicenne, *Livre des Directives et Remarques*, s.372.

dan, dağ fikri vadi fikrinden ayrılamaz." Descartes buradan şu sonuca ulaşıyordu: Dağın vadiden yoksun olması nasıl düşünülemezse, Allah'ın da varlıktan yoksun olması düşünülemez.

Gassendi önce, bu mukayeseye itiraz etmektedir. Onca böyle bir karşılaştırmaya girişmek doğru değildir; çünkü Descartes ilk merhalede Allah'ın zatı ile üçgenin zatını karşılaştırdığı halde, daha sonraki merhalede varlık sıfatla karşılaştırılmaktadır. Descartes'in doğru bir karşılaştırma yapması gerekiyorsa, ya bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşitliği, onun zatından ayrılmadığı gibi, Allah'ın kudreti de zatından ayrılamaz demesi, yahut da varlık üçgenin zatından ayrılmadığı gibi, Allah'ın zatından da ayrılamaz demesi gerekirdi.

Gerçekte bu âlemdaki somut nesnelere de varlık zatdan ayrılamaz. Meselâ, Eflatun'un varlığı nasıl zatından ayırdedilebilir? Biz böyle bir ayrımı ancak ve ancak zihinde yapabiliriz. Bir an için Eflatun'un artık mevcut olmadığını düşünelim, zat varlıktan ayrı olduğuna göre, onun zatı nerededir? O halde biz aynı şekilde zihinde Allah'ın varlığını zatından neden ayıramayalım?

Öte yandan Gassendi'ye göre, Descartes varlığı ilâhî yetkinliklerden (*mükemmelliklerden*) biri saydığı halde, bir dağın veya bir üçgenin yetkinlikleri arasında saymamaktadır. Gerçekte varlık ne Allah'ta ne de bir başka şeyde yetkinliktir; o, sadece yokluğunda hiçbir yetkinliğin bulunmadığı bir şeydir. Varlık olmadan ne yetkinlikten ne de eksiklikten söz edilebilir²⁷.

Gassendi'nin eleştirisine bir ölçüde bağlı olan Kant'ın eleştirisine geçmeden önce, Descartes'den sonra ontolojik delil üzerinde Spinoza ve Leibniz'in yaptığı değişiklikler üzerinde durmak yerinde olur.

Spinoza'ya göre, bir şeyin hem varlık hem de yokluk sebebinden söz edilebilir. Meselâ, eğer bir üçgen mevcutsa, onun varlığının bir sebebi bulunduğu kabul edilmelidir. Mevcut değilse, yine onu varolmaktan alıkoyan bir sebebi vardır. Bu sebep ya söz konusu olan şeyin zatında bulunur ya da onun dışındadır. Meselâ, kare şekilli bir dairenin yokluğunun sebebi kendi zatında bulunur; çünkü burada açıkça bir çelişki söz konusudur. Öte yandan cevherin varlığı kendi zatındandır, çünkü onun zatı varlığı gerektirmektedir²⁸.

27 *The Ontological Argument*, ss.45-48; kar., J.Hick, *Introduction to the Argument in Recent Philosophy*, *The Many Faceted Argument*, s.211.

28 *The Ontological Argument*, ss.50-51.

Üçgen veya dairenin varlığının sebebi ise kendi zatlarında bulunmayıp, tümel bir mahiyet olan uzamda bulunmaktadır. Başka deyişle üçgeni veya daireyi meydana getiren sebep uzam ya da imtidâd'tır²⁹.

O halde Allah'ın varlığını engelleyen veya varlığını yok eden hiçbir sebep verilemiyorsa, O'nun zorunlu olarak mevcut olduğu sonucuna kesinlikle varmamız gerekir. Eğer böyle bir sebebin bulunduğu söylenecek olursa, bu sebebin ya Allah'ın zatında bulunması ya da O'nun dışında olması, yani bir başka zat, bir başka cevherde olması gerekir. Eğer bu sebep Allah'ın zatında bulunsaydı, Allah'ın bu nedenle mevcut olduğu kabul edilirdi. Fakat farklı zatı olan cevherin Allah'la ortak hiçbir yanı yoktur. Dolayısıyla o Allah'ın varlığına sebep olamayacağı gibi, onu ortadan da kaldıramaz³⁰.

O halde bu sebep dışarda olamayacağına göre, onun Allah'ın zatında bulunması gerekir. Ancak, böyle bir şey çelişki doğuracaktır. Çünkü mutlak sonsuz ve mükemmel bir varlık hakkında böyle bir şey söylemek saçmadır. İşte bu nedenle biz Allah'ın varlığını yok edecek bir sebebin ne Allah'ın zatında ne de onun dışında bulunabileceğini ileri sürebiliriz. O halde Allah zorunlu olarak mevcuttur³¹.

Spinoza aynı delili bir başka şekilde de şöyle ifade etmektedir: Yokluğun bir şeyde kuvve halinde bulunması, kudretin kaldırılması demektir. Aksine varlık bir kudrettir. O halde eğer zorunlu olarak mevcut olan şey, sonlu varlıklardan başka bir şey değilse, bu sonlu varlıklar mutlak sonsuz olan bir varlıktan daha kudretlidir demektir. Ancak böyle bir şey saçmadır. Bu duruma göre, ya hiçbir şey yoktur ya da mutlak sonsuz olan varlık aynı zamanda zorunlu olarak mevcuttur. Birinci ihtimal saçma olduğuna göre, mutlak sonsuz olan varlık zorunlu olarak mevcuttur ve Allah'ın mutlak sonsuz olan varlık kudreti vardır³².

Görüldüğü üzere Spinoza ontolojik delili mantıkî bir önermeler dizisi içinde kozmolojik sayılabilecek delillerle pekiştirerek sunmaktadır. Böylece Spinoza hemen bütün klâsik delilleri ontolojik delil hüviyetine dönüştürmek çabası içindedir.

Spinoza, Descartes'den sadece delilin ifade edilmiş şeklinde ayrıldığı halde, Alman filozoflarından Leibniz, Descartes'in delilinde

29 Aynı eser, s.51.

30 Aynı eser, s.51.

31 Aynı eser, ss.51-52.

32 Aynı eser, ss.52-53.

önemli denebilecek bir değişiklik yapmaktadır. Onca ontolojik delil, geçerli olmakla birlikte eksiktir. Çünkü bu delil ispatlamayı amaçladığı bir şeyin mümkün olduğu noktasından hareket etmektedir. Eğer yüce varlık gerçekte mevcut olması mümkün olmayan bir varlık olsaydı, onun zorunlu bir varlığı olduğu sırf mantıki bir delille ispat edilemezdi. O halde bu yüce ve mükemmel varlık fikri mümkündür ve hiçbir çelişki ihtiva etmemektedir. Bir kimse aksini ispat etmedikçe, her varlığın, özellikle Allah'ın mümkün olduğunu düşünebiliriz. Bizim bugünkü bilgimiz muvacehesinde Allah'ın mevcut olduğuna hükmetmemiz ve bu hükme uygun olarak davranmamız gerekir. Leibniz böylece bu metafizik delili sonunda ahlâkî bir sonuca bağlamaktadır³³.

Kant, ontolojik delilin eleştirisini iki merhalede yapmaktadır. Birinci merhalede o, Descartes'in varlık kavramı ile Allah kavramı arasındaki analitik münasebeti kabul ederek işe başlar. Analitik münasebet ne demektir? Önce bunun üzerinde duralım. Kant'a göre, her hükümde konu ile yüklem arasındaki ilişki iki şekilde olur: 1. **Ya yüklem konuya dahildir;** 2. **Ya da yüklem konunun dışındadır, konuya dışardan yüklenmiştir.** Meselâ, "*cismin uzamı vardır*" önermesi analitik bir münasebeti göstermektedir; çünkü "*uzamı olmak*" cismin kendi anlamında mevcuttur. Fakat "*cisim hareketlidir*" dersek, bu hüküm sentetik bir hüküm olur; çünkü "*hareket*" cismin kendi anlamında bulunmayıp, ona dışardan verilmiştir. Aslında analitik ve sentetik hükümlere ilk dikkati çeken kişi Kant değildir. Bu ayırım İslâm kelâmîlarında ve filozoflarında da vardır. Zatî ve arazî sıfatlar veya bir sebebe bağlı olan ve bir sebebe bağlı olmayan haller arasındaki ayırım bir bakıma Kant'ın analitik ve sentetik hükümlerinin aslı unsuru olan, konuda bulunan, konuda bulunmayan yüklem ayırımıyla aynıdır. Kant'a göre, Descartes "*Allah mevcuttur*" önermesini analitik bir hüküm olarak ele almıştır; çünkü onca varlık, Allah'ın zatına ait bir yüklemidir. Descartes'in buradan ulaştığı sonuç, varlık fikri ile Allah fikri arasında zorunlu bir münasebetin bulunduğudur. Nitekim Descartes'e göre, "*üçgenin üç açısı vardır*" önermesinde de aynı zorunlu münasebet mevcuttur. Kant'a göre, bu zorunlu münasebet sadece hükümler veya önermeler söz konusu olduğunda geçerlidir. Acaba gerçekte de böyle bir zorunluktan söz edilebilir mi? Kant böyle bir şeyden söz edilemeyeceği fikrindedir; çünkü hükümlerin mutlak zorunluğu nesnelere mutlak zorunluğu ile aynı değil-

33 Aynı eser, ss.54-56.

dir. Hükümün mutlak zorunluğu sadece nesnenin veya hükümdeki yüklemnin şartlı zorunluğudur. Meselâ, ancak üçgen varoldukça üç açının onda bulunması mutlak zorunlu olur. Burada biz varlığı Allah'ın anlamına dahil etmek suretiyle ayniyet ilkesine uygun olarak onun varlığını vazetmekteyiz. Ayniyet ilkesine göre düzenlenen her önermede yüklemi reddedip, konuyu muhafaza etmek çelişki doğurur. Fakat hem konuyu hem de yüklemi reddettiğim takdirde bu çelişki ortadan kalmaktadır. Meselâ, “*üçgen üç açılıdır*” önermesinde yüklemi reddedersem bir çelişki doğduğu halde, konuyu da onunla birlikte reddedersem böyle bir çelişki ortadan kalkar. Aynı şey mutlak zorunlu varlık için de doğrudur. Eğer ben “*Allah mevcuttur*” önermesinde “*mevcuttur*” yüklemimi reddedersem, Allah'a ait bütün yüklemeleri kendisi ile birlikte reddetmiş olurum ve hiçbir çelişki sorunu doğmaz. Başka deyişle “*Allah var-değildir*” demekle, “*üçgen üç açılı değildir*” dediğim zaman düştüğüm çelişkiye düşmem³⁴.

Bu delilde “*varlık gerçek bir yüklem değildir*” görüşü kapalı olarak ortaya çıkmaktadır. Yani varlık, belli bir gerçek mevcudun tanımında bulunmaz. Bu husus Kant'ın eleştirisinin ikinci bölümünde daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre, “*vardır*” kelimesinin görevi bir kavrama yeni bir şey eklemek olmayıp, kavrama tekâbül eden bir gerçekliği ortaya koymak veya tasdik etmektir. Eğer varlık sırf gramatik bir yüklem olmayıp, gerçek bir yüklem olsaydı, Allah'ın tanımının bir kısmını meydana getirebilir ve böylece “*Allah mevcuttur*” şeklinde analitik bir hakikat olabilirdi. Fakat varlık bildiren önermeler daima sentetiktir, tanım bakımından değil, sadece fiili alanda doğru veya yanlışır. “*Acaba falan şey mevcut mudur*” sorusu sadece tecrübede bilinebilir. Varlık mantiken, sırf bir hüküm bağıdır. Meselâ, “*Allah kâdirdir*” önermesinde iki kavram vardır. Bunlardan her birinin objesi bulunmaktadır. “*Dır*” bağı ise yeni bir şey vermemektedir; sadece yüklemi konuya nispetle ortaya koymaya hizmet etmektedir. Eğer konuyu (*Allah'ı*) bütün yüklemeleri ile (*meselâ, kudret, ilim v.b.*) birlikte ele alıp, “*Allah mevcuttur*” dersek, Allah kavramına yeni bir yüklem ilâve etmiş olmayız. O halde “*vardır*” ve “*mevcuttur*” un görevi, bir kavramın muhtevasına bir şey ilâve etmek olmayıp, bir kavrama karşılık bir nesnenin varlığını ortaya koymaktır. Varlık, yüklem olarak konuya hiçbir şey ilâve etmediğine göre, gerçekte varolan bir şey, mümkün ve hayalî olandan fazlasını ihtiva etmez. Gerçek yüz lira ile hayalî yüz lira sayı bakımından aynıdır;

34 Aynı eser, ss.57-61.

aralarındaki fark, birinci durumda kavram, gerçek bir şeye tekâbül eder; ikinci durumda ise etmez³⁵.

Daha önce Kant'ın analitik ve sentetik hükümler arasında yaptığı ayırımın İslâm filozoflarında ve kelâmcılarında da bulunduğu dikkati çekmiştik. Onlar bu ayırımı bildikleri için, analitik bir önermede ne tür bir münasebetin ifade edildiğini kendilerine sormuşlardır. Onlar, böyle bir münasebetin gerçek olmayacağı ve dolayısıyla hükmün de gerçek olamayacağını kabul eder görünüyorlar. İbn Sînâ'ya göre, “Allah mevcuttur” önermesinde, Allah'ta zat ve varlık aynı olduğu için önerme totolojiktir ve “Allah Allah'tır” demekle aynıdır.

İbn Sînâ “mevcut” terimini açıklarken bu konuda yeterli ayrıntıları bize vermektedir. Onca varlık ilk ya da temel kavramlardan biridir. Nasıl biz hüküm sahasında, daha üst derecelerde olanlardan çıkarılamayan temel öncüllerden hareket edersek, kavramlar sahasında da temel kavramlar olarak hizmet gören kavramlar bulunmaktadır. Eğer temel kavramlar ve türetilmemiş fikirler bulunmasaydı, sonsuzca ilerlemek zorunda kalacaktık (*teselsül gerekecekti*). Varlık ve birlik fikri, bu nedenle, hareket noktasıdır ve hakikata ait olan bütün diğer kavramlarımız onlara dayanır. Varlık, soyutlamadan elde edilen en genel bir kavram değildir. Onun altına bütün kategorileri soktuğumuz en yüksek cins de değildir. O, kategorilere hakikatin verilmesini mümkün kılan vasıtasız ilk fikirdir. Varlık bizzat mevcut olmayan nesnelere eklenmiş bir araz ya da sıfat olmayıp, onlar hakkında bilgi verici önermelerin ortaya konmasının ilk şartıdır. O halde sırf bir şeyin varlığından söz etmek totolojiktir (*devr*). İlk ve vasıtasız olma niteliği dolayısıyla varlığı her tanımlama teşebbüsü akim kalır³⁶.

İbn Sînâ'ya göre, “mevcuttur” un iki anlamı vardır. Biz çoğunlukla mahiyetlere bir çeşit varlık atfederiz. Bu tür önermelerde, sadece varlığın ifâdesi, yüklendiği konuya hiçbir şey ilâve etmez; çünkü burada “varlık” genel anlamda kullanılan “bir şeydir” le aynıdır ve dolayısıyla bu tür önermeler hiçbir fayda sağlamaz. Fakat biz aynı zamanda mahiyetler hakkında mekân ve zamanda belirli bir varlığı bulunduğunu da söyleriz. Meselâ deriz ki: “*Fil nev'i mevcuttur*”. Bu durumda varlığın ifadesi yararlıdır; çünkü o, konu hakkında yeni bir şey söylemektedir ve

35 Aynı eser, ss.61-64.

36 İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât I, ss.29-30.

dolayısıyla hakikat hakkında bilgi vermektedir³⁷. Hal böyle olunca, öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'ya göre, analitik ve dolayısıyla totolojik olan "*Allah mevcuttur*" önermesi açıklayıcı bir önermedir. Daha açık bir deyişle bu hüküm, Allah ya da zorunlu varlık kavramlarının tahlilinden doğrudan doğruya elde edilen açıklayıcı bir hükümdür. Bu nedenle denebilir ki, ontolojik delilde gerçek bir istidlâl yoktur. Daha önceden büyük önermeden bilinen şeye hiçbir şey ilâve etmez; fakat büyük önermede sadece kapalı olarak bulunan bir hakikatı ortaya çıkarır. Ontolojik delil vasıtasız bir şuur olayının delil haline konmasıdır. İbn Sînâ'ya göre işte bu vasıtasız şuur olayı tecrübesinden geçenler, sadece yüksek bir akıl seviyesinde olan sıddiklerdir. İbn Sînâ'nın bu görüşü, onun insan aklını, **maddi akıl**, **kazanılmış akıl** ve **bi'l-fill akıl** şeklinde derecelendirmesi ile de uyum halindedir. Öyle görünüyor ki, sıddikler **bi'l-fîil akıl** seviyesinde faal akılların en fazla aydınlattığı kişilerdir. Onların bu seviyede kozmolojik delile hiçbir ihtiyaçları yoktur.

Ontolojik delile yöneltilen daha sonraki eleştiriler genellikle varlığın gerçek bir yüklem olmadığı noktasında toplanmaktadır; çünkü ontolojik delile karşı ileri sürülen en kuvvetli eleştiri olarak kabul edilmektedir.

Bertrand Russell, Kant'ın başlattığı bu eleştiriye geliştirmeye çalışmaktadır. Russell, müspet ve menfi varlık önermelerinin tahlilinden hareket etmektedir. Buna göre, x'lerin mevcut olduklarını söylemek, x'in tasvirine karşılık olan nesnelerin mevcut olduğunu söylemektir. x'lerin mevcut olduğunu inkâr etmek ise, bu tür nesnelerin mevcut olduklarını inkâr etmek demektir. "*Mevcuttur*" sözünün görevi, öyleyse, belli bir kavramın o andaki durumunu tasdik etmektir. Nitekim "*inekler mevcuttur*" önermesi, "*onlar varolma sıfatına sahiptir*" şeklinde inekler hakkında söylenmiş bir hüküm olmayıp, inek tasvirine uygun bazı durumların bulunduğunu ifâde etmektedir. Hal böyle olunca, ontolojik delilde sorulması gereken soru, acaba mükemmel bir varlık, mükemmel olmak için, diğer sıfatlarıyla birlikte varlık sıfatına da sahip olmalı mıdır, sorusu değil, mevcut olan mükemmel bir varlık kavramının acaba dış dünyada bir karşılığı var mıdır, sorusudur. Şüphesiz bu soru, ontolojik delilde iddia edildiği gibi, a priori olarak Allah kavramının tetkikiyle belirlenemez. Düşünce ve dış âlemin mahiyeti o kadar birbirinden fark-

37 Aynı eser, s.31.

lıdır ki, belli bir varlığın düşüncesinden gerçekte o türden bir varlık vardır sonucuna geçerli bir istidlâlde bulunamayız³⁸.

Kant ve Russell'ın, "*varlık gerçek bir yüklem değildir ; çünkü konuya yeni bir şey eklememektedir*" şeklinde ontolojik delile yaptıkları itirazlar, genellikle geçerli olarak kabul edilmiş ve son yazarlarca bir şeyin kavramından o şeyin gerçek varlığına geçerli bir istidlâlde bulunulacağı hususu terkedilmiştir. Konuyu son yıllarda yeniden ele alan Charles Hartshorne ve Norman Malcolm da aynı yolu izleyenler arasındadır.

Malcolm'a göre, varlığın kemâle (*yetkinlikle*) aynı sayılması garip bir görüştür; çünkü varlık hiçbir zaman bir şeyin mükemmel olduğunu ifâde etmemektedir. Biz, "*yaptıracağımız ev ateşe dayanıklı olursa, ateşe dayanıklı olmadığı zamankinden daha iyi olacaktır*" dersek, bu cümle doğrudur ve anlamlıdır; fakat "*bu ev mevcut olursa, mevcut olmadığı zamankinden daha iyi bir ev olacaktır*" demenin hiçbir anlamı yoktur. Yine "*doğacak çocuk namuslu olursa, namuslu olmadığı zamankinden daha iyi bir insan olacaktır*" sözü de doğru ve anlamlıdır; fakat "*bu çocuk mevcut olursa, mevcut olmadığı zamankinden daha iyi bir insan olacaktır*" sözü hiçbir şey ifâde etmemektedir. Norman Malcolm'a göre, St. Anselm 2. delilinde bu güçlüğü bertaraf etmektedir; çünkü o, bu delilde yokluğun mantıken imkânsızlığının bir kemâl, bir yetkinlik olduğunu söylemiştir. Başka deyişle zorunlu varlık=yetkinlik demiştir. Hal böyle olunca "*bir şey zorunlu olarak mevcutsa, zorunlu olarak mevcut olmadığı zamankinden daha yücedir*" sözünü anlamlı bir şekilde söyleyebiliriz³⁹.

Malcolm, devamla şöyle bir örnek veriyor: Ahşap evimi bir marangoz inşa etmiştir. Bu evin varolması yaratıcı bir faaliyete bağlıdır. Onun varlığının devamlı olması ise çeşitli şeylere bağlı olabilir. Meselâ, üzerine devrilen bir ağaç tarafından çökertilmemesi, ateşe dayanıklı olarak yapılması v.s. Allah kavramı üzerinde duracak olursak, ister inançlı ister inançsız olalım, O'nun herhangi bir şeye dayanması, Allah kavramının genel anlamıyla bağdaşmaz. O'nun bir şeye bağlı olduğunu düşünmek, O'nun varlığının daha aşağı bir seviyede olduğunu düşünmek demektir⁴⁰.

38 B.Russell, *General Propositions and Existence*, The Many Faced Argument, ss.219 vd.; kar., J.Hick, *Introduction to the Argument in Recent Philosophy*, The Many Faced Argument, ss. 213-215; *Ontological Argument for the Existence of God*, Encyc.of Philo., ss.539-540.

39 N.Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, The Many Faced Argument, ss.301-305.

40 Aynı makale, s.306.

Malcolm'a, göre, dilde bağımlılık ve eksiklikle, bağımsızlık ve üstünlük kavramları arasında kesin bir ilişki mevcuttur. Bağımlılık ve bağımsızlıkla yakından ilişkisi olan diğer iki kavram da sınırlılık ve sınırsızlık kavramıdır. Meselâ, otomobil motorunun yakıtı ihtiyacı vardır; dolayısıyla bu, onun için bir sınırlamadır. O halde bir motorun çalışması yakıtı bağıdır demekle, yakıtla sınırlıdır demek aynı şeydir. Aynı işi yapan, fakat yakıtı muhtaç olmayan bir motor üstün bir motor olacaktır⁴¹.

Eğer Allah mutlak sınırsız bir varlık olarak kavranıyorsa, O'nun hem varlığı hem de faaliyeti bakımından sınırsız bir varlık olarak kavranması gerekir. Bu durumda hiçbir şey Allah'ı varolmaktan alıkoyamaz. Ayrıca Allah kendi kendisini de varolmaktan alıkoyamaz; çünkü böyle bir şey kendi kendisiyle çelişiktir. Bu noktada Malcolm, Spinoza'nın görüşünü de tasvip etmektedir⁴².

Malcolm diyor ki, bu hükme şöyle bir itirazda bulunulabilir: Allah'ın varlığını engelleyecek hiçbir şey bulunmasa da, O'nun mevcut olmadığı düşünülebilir; mevcut olduğu takdirde ise böyle bir şey tesadüfen vuku bulacaktır. Malcolm'a göre, biz, Allah'ın varolmaması pekala mümkündür varsayımından, mevcut olduğu takdirde O'nun süresi vardır ve ezeli değildir, sonucuna varırız. Böyle bir şey ister istemez şu soruları hatıra getirecektir: "*Acaba Allah ne kadar zaman mevcut oldu?*" "*Gelecek hafta da varolacak mı?*" "*Dün vardı, acaba bugün ne olacak?*" Bu gibi soruların Allah hakkında sorulması saçmadır; çünkü Allah'ın varlığı sonsuz süre içinde değil, ezeldir, başı ve sonu yoktur, mutlak surette sınırsız varlıktır⁴³. Burada hemen şunu belirtmeliyiz ki, bu, aynı zamanda İslâm filozoflarının, özellikle İbn Sînâ'nın ve onun etkisinde kalan St. Thomas gibi Hristiyan kelâmcıların da görüşüdür.

Malcolm, St. Anselm'i yine İbn Sînâ'nın görüşlerine pek yabancı olmayan bir şekilde şöyle yorumluyor: St. Anselm'e göre, mümkün varlık ve mümkün yokluk kavramı Allah'a uygulanamaz; çünkü kendisinden daha yücesi kavranamayan varlığın, kavranabildiği takdirde, mevcut olması gerekir. Başka deyişle O'nun varlığı ya mantıken zorunlu ya da mantıken imkânsız olmalıdır. Anselm'in Allah'ın varlığı zorunludur görüşünü reddetmenin en mâkul yolu, Allah kavramının kendi

41 Aynı makale, s.307.

42 Aynı makale, s.307.

43 Aynı makale, s.307-308.

kendisiyle çelişik ve saçma olduğunu ileri sürmektir. Eğer böyle olmadığını düşünürsek, Allah'ın zorunlu olarak varolması gerekir⁴⁴.

Malcolm bu hususu iyice aydınlatmak için Allah'ın sıfatlarını ele almanın yardımcı olacağını söylemektedir. Onca kudret Allah'ın sıfatı olmayıp, zorunlu kudret Allah'ın sıfatıdır; yine ilim tek başına Allah'ın sıfatı olmayıp, zorunlu ilim Allah'ın sıfatıdır. Bizim, insanın bilgisi ve kudreti hakkında olduğu gibi, Allah'ın bilgisi ve kudreti hakkında, bunları tayin edecek ölçülerimiz yoktur. Bunlar bizim Allah kavramımızın gereklerinden başka bir şey değildir; Allah kavramının içinde bulunan sıfatlardır. İşte bu nedenle zorunlu varlık da, zorunlu kudret ve zorunlu bilgi gibi Allah'ın sıfatlarındandır. Biz "*Allah zorunlu olarak mevcuttur*" önermesini, "*Allah'ın varlığı mümkündür*" önermesinde olduğu gibi, herhangi bir şeyden çıkaramayız. O halde "*Allah zorunlu olarak mevcuttur*" önermesi a priori bir önermedir. "*Allah mevcuttur*" önermesi, eğer bu önerme de yine a priori bir önerme olarak anlaşılırsa, ancak "*Allah zorunlu olarak mevcuttur*" önermesini izler. Bu durumda her iki önerme birbirine eşittir ve Anselm'in delili bu anlamda Allah'ın varlığının bir delilidir⁴⁵.

Malcolm daha sonra ontolojik delile yöneltilen bazı eleştirileri incelemektedir. Önce Kant'ın daha önce sözünü ettiğimiz "*varlığı kaldırırsak, Allah bütün sıfatlarıyla birlikte ortadan kalkar ve hiçbir çelişki doğmaz*" şeklindeki eleştirisini ele alıyor. Onca bir kimse Allah kavramını doğru bir şekilde anlayınca, konuyu reddedemeyeceğini görür. Bu durumda "*Allah mevcut değildir*" önermesi kesinlikle yanlış bir ifadedir. St. Anselm, delilinde "*Allah mevcuttur*" önermesinin "*Allah kâdirdir*" önermesiyle aynı ölçüde a priori olduğunu ispat etmektedir. Günümüz filozoflarından çoğu varlığı sıfat olarak reddetmenin ontolojik delili iptal edeceğini ileri sürerler. Fakat mümkün varlığa sahip olan şeylerin bir sıfatı olarak varlığı kabul etmek hata ise de, zorunlu varlığı Allah'ın bir sıfatı olarak görmenin bir hata olduğu söylenemez. J.N.Findlay, Anselm'in deliline karşı diyor ki: "*Akli zarurete dayanan Allah'ın varlığı hakkındaki delilin genellikle saçma olduğu kabul edilmiştir : Sırf soyut kavramlarla somut varlık arasında köprüler kurmanın mümkün olduğu düşünülemez*". Malcolm'a göre, meseleyi bu şekilde ortaya koymak, yapmamız gereken ayırımı müphem bırakır. Somut varlık mümkün varlık

44 Aynı makale, ss.308-309.

45 Aynı makale, ss.309-310.

demek midir? Eğer somut varlık mümkün varlık demekse, somut varlıkla soyut kavramlar arasında köprüler kurmak, hem Anselm hem de Descartes'in saçma olarak reddettikleri, mükemmel ada kavramından bir adanın varlığını çıkarmaya benzer. Anselm, sadece "*Allah, kendisinden daha yücesi düşünülemeyen bir varlıktır*" önermesinden "*Allah zorunlu olarak mevcuttur*" önermesini çıkarmıştır ki, bu da "*Allah mutlak sınırsız varlıktır*" önermesine eşittir. İmdi Kant diyor ki: "*Ben yüce bir hakikat olarak eksiksiz bir varlığı düşündüğümde, onun mevcut olmadığı sorusu yine de olduğu gibi kalmaktadır*". Fakat "*kendisinden daha yücesi düşünülemeyen bir varlık, zorunlu varlıktır*" şeklinde ifade edilen Anselm'in delilini anlayan kimse için, bu varlığın mevcut olup olmadığı sorusu yoktur. Nitekim Euclides'in ispat ettiği "*asal sayıların sonsuzca varlığı*" da bu konuda hiçbir sorun bırakmamaktadır⁴⁶.

Daha sonra Kant, "*bütün varlık önermeleri sentetiktir*" sonucuna varmaktadır. Malcolm'a göre, acaba "*Allah zorunlu olarak mevcuttur*" önermesi gerçekten bir varlık önermesi midir? Nitekim Euclides'in "*sonsuz sayıda asal sayılar vardır*" önermesini bir varlık önermesi olarak ele almaya imkân var mıdır? O halde bütün varlık önermelerinin hep aynı anlamda olduklarını söylemek yanlıştır. Malcolm, varlık önermelerinin bu farklı anlamlarına bir kaç örnek vermektedir: "*Alçak basınç alanı göller bölgesi üzerinde bulunmaktadır*". "*Halâ onun hayatta olduğuna dair bir ihtimal mevcuttur*". "*Karnımdaki acı halâ mevcudiyetini sürdürmektedir*"⁴⁷.

Kant'ın "*bütün varlık önermeleri sentetiktir*" hükmü zamanımızda "*bütün varlık önermeleri mümkündür*" dogmasının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Malcolm, bununla ilgili olarak, çeşitli görüşleri nakletmekte ve Prof. J.N. Findlay üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Gilbert Ryle'a göre, bir şeyin varlığı hakkındaki bir hüküm, bir şeyin vukuu hakkındaki herhangi bir hüküm gibi, mantıken çelişkiye düşmeden inkâr edilebilir. Prof. J.J.C. Smart'da diyor ki: "*Varlık bir sıfat değildir. Allah'ın mevcut olduğunu inkâr etmekte hiçbir çelişki yoktur. Mantıken zorunlu bir varlık kavramı, daire şeklindeki kare kavramı gibi kendi kendisiyle çelişik bir kavramdır. Hiçbir varlık önermesi mantıken zorunlu olamaz, çünkü mantıken zorunlu bir önermenin doğruluğu, bizim kendi sembolik anlatımımıza bağlıdır.*" Prof. K.E.M. Baier

46 Aynı makale, ss.310-312.

47 Aynı makale, s.312.

ise aynı noktayı bir başka şekilde şöyle ifade ediyor: “*Mantiken zorunlu bir varlık kavramının kendi kendisiyle çelişik olduğu artık ciddi bir tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. Mevcut olarak kavranabilen herhangi bir şey yok olarak da aynı ölçüde kavranabilir.*” Hume, “*mevcut olarak kavradığımız bir şeyi yok olarak da kavrayabiliriz. O halde yokluğu çelişki gerektiren hiçbir varlık yoktur*” derken aynı şeyi anlatmak istemektedir.⁴⁸

Malcolm, daha önce de söylediğimiz gibi, Prof. J.N. Findlay’ın aynı yöndeki görüşleri üzerine ağırlık vermekte ve eleştirisinde Findlay’ın şahsında diğerlerini de hedef edinmektedir. Findlay’e göre, önermelerdeki zorunluluğun tabiatı sadece bizim kelimeleri kullanımımızı ve dilin keyfi kurallarını yansıtır. Dinî tutum, objesinde öylesine bir üstünlük görür ki, ibadet eden kişi bu objeye nispetle bir hiçtir. Bu obje, yani tapınılan varlık her şeyin üstündedir; sınırsız ve sonsuz bir varlıktır. Buna göre, ibadete layık olan nesne hiçbir zaman mevcut olması mümkün bir şey olamayacağı gibi, diğer nesnelerin ona dayanmaları sadece mümkün olan bir şey de olamaz. O halde dinde saygı duyulan gerçek objenin karşısında fiilen bağımsız hiçbir hakikat bulunamaz. Onun karşısında böyle bir hakikatın bulunması tamamıyla mantıksızdır. Diğer bütün şeylerin varlığını hiçbir şekilde onsuz düşünemeyeceğimiz gibi, onun yokluğunu da herhangi bir şekilde düşünemeyiz. Findlay’e göre, bütün bunları birbirine eklersek, sadece Allah’ın mevcut olmadığı değil, aynı zamanda ilâhî varlığın ya anlamsız ya da saçma olduğu sonucu çıkar. Çünkü eğer Allah dinî talepleri ve ihtiyaçları karşılayacaksa, O’nun her bakımdan kaçınılmaz bir varlık, varlığını ve sahip olduğu yetkinlikleri kavrayamayacağımız bir Allah olması gerekir. Öte yandan böyle bir varlıktan söz etmek ve ona varlık isnat etmek açık ve seçik olarak saçmadır. St. Anselm için ünlü deliline ulaştığı gün gerçekten kötü bir gündür; çünkü o gün sadece yeterli bir dinî objenin ne olduğunu değil, aynı zamanda bu objenin zorunlu yokluğunu da bütün çıplaklığı ile ortaya sermiştir⁴⁹.

Malcolm, Findlay’ın ve diğer bazı modern filozofların “*mantiken zorunlu hakikat sadece bizim kelimeleri kullanımımızı yansıtır*” şeklindeki görüşünü kabul etmekle birlikte, dilin kurallarının her zaman keyfi olduğu görüşünü reddetmektedir. Malcolm, bu görüşün bizi Allah’ın varlığının ya anlamsız ya da imkânsız olduğu sonucuna nasıl ilettiğini me-

48 Aynı makale, ss.312-313.

49 Aynı makale, ss.313-314.

rak etmektedir. Acaba Findlay bu sonuca nasıl ulaşmaktadır? Findlay kendisi, Malcolm'a göre, bu soruya cevap vermemektedir. O halde onun bu sonuca nasıl ulaştığını ortaya koymak gerekir. Şüphesiz Findlay bununla, hiçbir şeyin zorunlu nitelikleri bulunamayacağını kastedemez; çünkü böyle bir şey matematiğin anlamsız ya da imkânsız olduğunu içerecektir. Onca mantıkî zorunluk kelimelerin kullanılışını yansıtır görüşü hiçbir şeyin zorunlu nitelikleri yoktur anlamına gelmeyip, varlık bir şeyin zorunlu niteliği olamaz demektir. Başka deyişle, "Allah mevcuttur" önermesi de dahil olmak üzere "x mevcuttur" şeklindeki her önerme mümkün olmalıdır. Öte yandan bizim Allah kavramımız, O'nun varlığının zorunlu olmasını, yani "Allah mevcuttur" önermesinin zorunlu bir hakikat olmasını gerektirmektedir. Bu durumda zorunluk hakkındaki modern görüş, şöyle bir şeyi kanıtlamaktadır: Allah kavramının gerektirdiği şey, gerçekleştirilemez; dolayısıyla Allah mevcut olamaz⁵⁰.

Malcolm buna şu şekilde cevap veriyor: Mantıkî zorunluğun kelimelerin kullanılışını yansıttığı görüşü hiçbir zaman her varlık önermesinin mümkün olması gerektiği anlamını içermez. Bu görüş, bizim kelimelerin kullanılışına bakmamızı gerektirir, onun hakkında bir takım a priori tezler uydurmamızı değil. . . **Kutsal Kitap'ta** "Mezmunlar" bölümünde, "dağlar yaratılmadan, hattâ yeryüzünü ve kâinatı yaratmadan önce de sen Allah'tın" (bk.XC. Mezmur) denmektedir. Burada zorunlu varlık ve Allah'ın ezeliği ifade edilmektedir. Karmaşık düşünce sistemlerinde ve "dil oyunlarında" Allah zorunlu varlık durumuna sahiptir. Bundan hiç kimsenin şüphesi yoktur. O halde Wittgenstein'la birlikte diyebiliriz ki, "bu dil oyunları her zaman oynanmaktadır". Bu durumda biz haklı olarak Allah'ın zorunlu bir varlık olarak görüldüğü düşünce sistemlerinin varlığını, Hume ve diğerlerinin ileri sürdüğü "hiçbir varlık önermesi zorunlu olamaz" kaidesinin bir inkârı olarak kabul edebiliriz⁵¹.

Yukarıda eleştirilerle birlikte uzun uzadıya açıkladığımız, Malcolm'un St. Anselm'e ait ontolojik delilin ikinci şeklinin yorumunu ve bu arada hemen hemen aynı görüşü paylaşan Hartshorne'un açıklamalarını özetleyecek olursak, onlara göre, ezeli ve zatıyla varolan bir varlık olarak Allah kavramı öyle bir kavramdır ki, onunla ilgili olarak "Allah var mıdır" sorusu sorulamaz. Böyle bir kavram ya mantiken zorunludur ya da mantiken imkânsızdır. Mevcut olan fakat mevcut olma-

50 Aynı makale, s.314.

51 Aynı makale, ss.314-315.

ması düşünülebilen bir varlık Allah'tan daha aşağıda yer alır; çünkü varlığı mümkün olan değil, zorunlu olan bir varlık, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey olabilir. Eğer böyle bir zorunlu varlık mevcut değilse, onun yokluğunun mümkün olmaktan çok zorunlu bir hakikat olması gerekir. O halde Allah'ın varlığı ya mantıken zorunlu ya da mantıken imkânsızdır. O'nun imkânsız olduğu henüz ortaya konmuş değildir, yani böyle bir varlık kavramının kendi kendisiyle çelişik olduğu gösterilmemiştir. İşte bu nedenle biz Allah'ın zorunlu olarak varolduğu sonucuna varabiliriz⁵².

Ancak C. Hartshorne ve N. Malcolm'un ortaya koyduğu ontolojik delilin bu şekli, John Hick'e göre, birbirinden farklı iki zorunlu varlık kavramının birbirine karıştırılmasından doğmuştur. Bu iki kavram, mantıkî zorunluk kavramı ile ontolojik veya olgusal zorunluk kavramıdır. Modern felsefede mantıkî zorunluk sadece önermelere uygulanan bir kavramdır; bir önerme, onu meydana getiren terimlerin anlamları bakımından doğru ise, mantıken zorunludur. Fakat varlık bildiren önermeler, Empiristlerin ortaya koydukları temel ilkeye göre, mantıken zorunlu olamazlar. Başka bir ifadeyle, "*bir şey mevcut mudur, yoksa değil midir*" sorusu tecrübî hakikata ait bir sorudur, dilin kuralları ile ilgili bir soru değildir. Bu duruma göre, mantıken zorunlu bir varlık kavramı kabul edilemez; çünkü böyle bir varlık kavramını kabul etmekle "*Allah mevcuttur*" şeklindeki varlık önermesi mantıken doğrudur ya da tanım bakımından mantıken doğrudur demek arasında hiçbir fark yoktur. Öte yandan Hartshorne'nun delilindeki "*Allah mantıken zorunlu bir varlıktır*" önermesi, Anselm'de "*Allah ontolojik ve olgusal açıdan zorunlu bir varlıktır*" şeklinde görülmektedir; çünkü Anselm, yokluğu düşünülemeyen bir varlıktan başlangıcı ve sonu olmayan, daima bir bütün olarak mevcut bir varlığı kastetmektedir. "*Allah'ın varolması, zorunlu olarak varolması demektir*" sözünü bu şekilde yorumlayınca, ondan Allah'ın varlığının ontolojik bakımdan ya zorunlu ya da imkânsız olduğu sonucunu geçerli bir şekilde çıkarabiliriz; çünkü eğer ezeli bir varlık mevcutsa, onun ezeli olarak kavranmasına uygun olarak, yokolması imkânsızdır: O halde O'nun varlığı zorunludur. Eğer böyle bir varlık mevcut değilse, O'nun ezeli olarak kavranmasına uygun olarak varolması imkânsızdır. O halde O'nun varlığı imkânsızdır⁵³.

52 J.Hick, *adı geçen makale*, Encyc.of Philo., s.540.

53 Aynı makale, s.540.

Böylece görülüyor ki, bütün bu çabalar bizi ezeli bir varlığın gerçekte mevcut olduğu sonucuna götürmemektedir. Bunlar bizi sadece şu sonuca iletmektedir: Eğer ezeli bir varlık mevcutsa, O'nun varlığı ontolojik bakımdan zorunludur; eğer böyle bir varlık mevcut değilse, 'Onun mevcut olması imkânsızdır. Malcolm ve Hartshorne'un delili "*Allah'ın varlığı ontolojik bakımdan ya zorunlu ya da imkânsızdır*" sonucuna şu muhâkemenin sonra ulaşmaktadır: Allah'ın varlığının (sadece ontolojik bakımdan değil) mantıklı bakımdan da zorunlu veya imkânsız olduğu ortaya konmuştur; öyleyse ikinci seçeneği (yani Allah'ın varlığının mantıken imkânsız olduğunu) iptal ederek, Allah zorunlu olarak mevcuttur ve dolayısıyla Allah vardır sonucuna ulaşılabilir. Böylece görülüyor ki, önce zorunludan ontolojik bakımdan zorunlu olan anlaşıldığı halde, "*Allah'ın varlığı ontolojik bakımdan ya zorunlu ya da imkânsızdır*" önermesinden sonra ondan "*mantıken zorunlu*" kastedilmektedir. Karışıklık işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. O halde ontolojik delil, Allah kavramının, O'nun varlığı, hattâ zorunlu varlığı düşüncesini içerdiğini ortaya koyduğu halde, ezeli olarak mevcut olan bir varlık kavramının hakikatta da örneği bulunduğunu ortaya koyacak adımı atamamaktadır⁵⁴.

Norman Malcolm, St. Anselm'in ikinci ontolojik delilinin felsefi tahlili yanında, bu delilin bazı özelliklerine de dikkati çekmektedir. Onca Allah'ın varlığı ya mantıken imkânsızdır ya da mantıken zorunludur. O'nun imkânsız olduğu henüz ortaya konmuş değildir; o halde Allah zorunlu olarak mevcuttur. Malcolm Allah kavramının imkânsızlığının veya kendi kendisiyle çelişikliğinin ne şekilde ispatlanacağını bilmediğini, fakat böyle bir ispata gerek bulunmadığını söylüyor. Onca her kavramda olduğu gibi Allah kavramında da insan düşüncesinin ve tecrübesinin büyük rolü vardır. İnsan daima Anselm'in "*kendisinden daha yücesi düşünilemeyen bir varlık*" ibâresinin nasıl olup da bir anlam ifade ettiğini, insanların niçin sonsuz bir varlık kavramı teşkil ettiklerini merak etmektedir. Malcolm'a göre, bu sorulara cevap vermek için sonsuz varlık kavramına sebep olan bir takım beşerî olguları anlamak gerekir. Malcolm, bu konuda yetersizliğini kabul etmekle beraber, şu örneği vermektedir.

İnsanın yaptığı, düşündüğü veya hissettiği bir şeyden ötürü suçluluk hissi diye bir olgu vardır. İnsan bu suçluluktan kurtulmak ister. Ba-

⁵⁴ Aynı makale, s.540; *A Critique of the Second Argument, The Many Faced Argument*, ss.347-348.

zan bu suçluluk o kadar fazla hissedilir ki, insan ne kendisinin ne de bir başkasının affının onu ortadan kaldıramayacağından emindir. Yine de insan garip bir şekilde bu ölçüsüz suçluluğun giderilmesi için şiddetli bir arzu duyar; bu ölçüsüz suçluluğa karşılık ölçüsüz bağışlanma diler. Ruhtaki bu fırtınadan suursuz ve her ölçünün ötesinde rahmet ve mağfiret kavramı teşekkül eder. Malcolm 'a göre işte bu, Yahudi-Hristiyan Allah kavramının önemli bir hususiyetidir. Nitekim Kierkegaard da Hristiyanlığın doğruluğuna delil olarak, günah korkusu ve vicdanın ağır baskısının insana verdiği azaptan doğan şiddetli duyguları göstermektedir⁵⁵.

Ontolojik delilin psikolojik bir temele dayandığı hususunda bazı ilerler daha önce de belirttiğimiz gibi, Anselm'de bulunmaktadır. Anselm, Gaunilo'nun itirazına karşı, kendisinden daha yücesi kavranamayan bir varlık fikri ile kendisinden daha mükemmeli kavranamayan bir ada fikri arasında benzerlik olduğunu reddederek, şunları söylemektedir: "*ben bunun tamamıyla yanlış olduğunun tahkiki için senin imanına ve vicdanına çağırıda bulunuyorum*"⁵⁶. Burada psikolojik olarak şahsî tecrübe ile tarihî ve sosyal gelenek söz konusudur⁵⁷.

Ontolojik delilin bu psikolojik temeli daha sonraları dindar existentialistler ve Fransız teemmül felsefesi tarafından ele alınarak geliştirilmiştir.

Hristiyan kelâmcılardan existentialist eğilimler taşıyan Karl Barth ve Paul Tillich'e göre, Anselm'in delili bize Allah'ın mevcut olduğunu değil, sonluluğun Allah sorununu ortaya koyabileceğini gösterir. İnsan kendi sonluluğunun bilincinde olduğu için, sonsuzluğun da bilincindedir. Yine kendi mümkün varlığının bilincinde olduğu için, kayıtsız ve şartsız olanın da bilincindedir. İşte bütün bunlardan dolayıdır ki, Allah meselesi, beşerî bir meseledir⁵⁸.

Fransız teemmül felsefesi taraftarlarından bir grup, bu felsefeyi ontolojik delil istikametinde geliştirirler. Biz burada bu grup içersinden ikisinin, Maurice Blondel ile Jacques Paliard'ın görüşleri üzerinde duracağız.

55 N.Malcolm, *adı geçen makale*, The Many Faced Argument, s.319.

56 *The Ontological Argument*, ss.13-14.

57 Wolfson, *adı geçen eser*, c.I, s.171.

58 A.J.McKelway, *The Systematic Theology of Paul Tillich*, Richmond, Virginia 1965, ss. 117-119; K.Barth, *A Presupposition of the Proof: The Name of God*, The Many Faced Argument, ss.119-134; *Proslogion III: The Special Existence of God*, The Many Faced Argument, ss.135-161.

Teemmül, düşüncenin kendi üzerine katlanmasıdır. Bundan da açıkça anlaşılacağı üzere, teemmül felsefesi insan şuurundan hareketle metafiziğe açık bir kapı bırakmak çabasıdır. Teemmül felsefesinin amacı, sadece bizi içimizde olana iletmek olmayıp, aynı zamanda mutlak olanı ortaya koymaktır. Bu felsefe genellikle iç hayatın sadece evrensellikle münasebeti içinde düşünölebileceğinin idrakinden hareket eder. İşte bu münasebet ruhi anlamda kendi varlığımızı teşkil eder. Şuurla evrensellik arasında bir ilişki olmadan, hakikatı, bizim kendimize ulaşmamızı sağlayan hakikata ve değerlere açık bulunma şeklinde değil, dışardan bize verilmiş olarak kavrarız. Özellikle bize ait olanı tasdik ederken, bizde sınırlı olanı aşarız. Bu yönelme, aşma sayesinde ruh sahasına girmiş oluruz. Bizde esas olan unsur, evrensel olanla ilişkimizdir. Dolayısıyla bizim faaliyetimiz, yöneldiği, içersine dahil olduğu değerlere iştirak eder. Faaliyetimizin bu şekli üzerinde düşünmek, bize faaliyetimizi şartlandıran ve sadece bir düşünce faaliyetine indirgenemeyen belirleyici bir ilkeyi kavramamızı sağlar. Biz bu ilkeyi, fikri faaliyetimizi sürdüren ve kaynağı bakımından olmasa da eserleri bakımından iç hayatımıza ait olan bir mevcudiyet hali içinde kabul ederiz. Eğer onu, bizi belirleyen bir şey anlamına alırsak, herhangi bir şekilde elde edemeyiz; fakat biz mutlak olanı da inkâr edemeyiz; çünkü onsuz düşüncenin ilerlemesinden söz edilemez. Teemmüli kesinliğe biz ancak bu şekilde varırız. Bunu, düşüncenin kendi üzerine katlanma çabasıyla elde ederiz. Teemmül, sahip olduğumuz en yüksek bir bilgi çeşididir. O, verilenin düşüncesini aşar ve sezgi durumuna ulaşmaksızın, bizim iç varlığımızın kaynağında bulunana tasdik eder. Bu nedenle Lachelier, metafiziği, “*aydınlığın kaynağına geri akmasıdır*” şeklinde tanımlamaktadır⁵⁹.

Görüldüğü gibi, bu felsefe taraftarlarına göre, felsefe, “*zihnin düşünme faaliyetinde iken kendisini teemmülle mütalaa etmesidir*”. İnsan şuurunun, evrensel ve mutlak olana yönelen bir dinamizmi vardır. Bu şuur daima elde ettiğimizin ötesindeki bir iyilik, bildiği şeyin ötesindeki bir hakikata uzanır. Bu şekilde açıklanan şuur dinamizmi her ferdin zihni faaliyetinde bulunmaktadır. İnsan zihni bu dinamizmi sayesinde mükemmel olan Allah fikrinden bilgi edinir. Blondel ve Paliard bu noktada ontolojik delille kendi felsefeleri arasında bir ilişki kurmaktadırlar.

59 Aimé Forest, *St. Anselm's Argument in Reflexive Philosophy, The Many Faced Argument*, ss.275-277.

Her ikisinin deyişiyile, ontolojik delil teemmül felsefesi sayesinde yeni bir anlam ve canlılık kazanmıştır⁶⁰.

Blondel'e göre, ontolojik delil gücünü tek başına olmamasından almaktadır. Onu tam olarak anlamak için, mutlak olana çeşitli şekillerde yönelen düşünce hareketinin ortaya koyduğu kanıtlara nispetle ele almamız gerekir. Bu suretle biz, farklı delillerin durumunu ele alabiliriz. İncelediğimizde görülür ki, bu deliller birbirlerini desteklemekte ve sadece kendi terkibî bütünlükleri içinde değer taşımaktadırlar. Böylece Blondel, halkın çeşitli şekillerde ifâde ettiği Allah'ın varlığı ile ilgili sadece bir tek delil bulunduğunu değil, her muhâkeme zincirinin kendi anlam ve değeri olduğunu kabul eder. Onca ilk deliller, onları tamamlayan delillerin bir hazırlığı durumundadır. Düşünce, ontolojik delilin tesisine kalkışınca, kendi esas niyetini tanımış olur. Kant gibi, Blondel de, deliller arasında yakın bir ilişki bulunduğunu kabul eder; fakat o, ontolojik delilde mutlak olana yücelme kabiliyetinde olan tamamlanmış bir düşünce şekli görmektedir. Onca bu delilde değerli olan husus, bu delilin, öteki delillerden daha iyi bir şekilde, içkinlik ve aşkınlık münasebetinin içerdiği hususları yansıtmasıdır. Bu delil, bizim ruhî içkinlik hareketimizde ilahî mevcudiyeti görmemizi sağlar. Bu hareket içerden bizim ruhî canlılığımızı korur. Allah, mevcudiyetin bir sırrıdır. O halde her delil, üstün düşünce çabasını bütün çıplaklığıyla ortaya koyan kısmî bir hakikatı ifâde eder⁶¹.

İmkân delili, bir zorunlu varlık bulunduğunu görmemizi sağlar. Eğer imkân bir varlığın şartı ise, imkân kendi kendisinin sebebi olamayacağı için, mümkün varlıkta bizatihi varlıkla bir ilişki bulunduğunu, temelde mutlak olana dayandığını adım adım kavramaya yöneliriz. Onca bu delilin gücünü ortaya koyan en büyük özelliği, mutlak olanın sadece dışarda bulunma hususiyetinin tasdik edilmesi değildir; aynı zamanda mümkün varlığın, onun mevcudiyetini, aşkınlığı ile aynı zamanda, ortaya koyması gerekir. Zorunlu varlık sadece imkân sahası dışında bulunmayıp, bu imkân sahasını koruyan ve ona varlık veren bir hakikattir. Blondel, varlığın hakikatı ile onu tasdik eden şuur dinamizminin ortak noktasını göstermek suretiyle, tamamıyla klâsik olan bu düşünceyi haklı çıkarmaya çalışır. Bu amaçla ontolojik delili de şu sözlerle ifade eder. "*Bu delil, zorunlu bir ideal hayâline dayanmak yerine, bizzat gerçek*

60 Aynı makale, ss.277, 283-284.

61 Aynı makale, ss.277-278.

olanın zorunluğuna dayanır. Fiillerimizin hiçbir şey ve olguların tamamıyla boş olduğunu ileri sürmeye gerek yoktur. İnsan yaptığı işlerde, duyularının canlılığında, fiillerinde ve duyduğu hazlarda garip bir zavallılık ve şaşkıncu bir bütünlük tecrübesi geçirir⁶².

Teleolojik (Gâyi) delil de sadece hikmetin zorunluğu değil, fakat onun mutlaklığı sonucuna varır. Sebebliliği örnek olarak alır. Bizim, kendimizde ve şeylerde kendiliğinden taklit ve teemmülleri üreten ve dolayısıyla bizzat kendisi olmak için bir modelin kemâlini davet eden bir hikmeti tanımamızı sağlar. Bu şekilde bu delil, bulunmayan bir sebebi değil, etkinlikten ziyâde örnek olarak kavranan bir mevcudiyeti görme-ye iletir. Başka deyişle ontolojik delil, bizi zorunluğun veya hikmetin tasdikine değil, yetkinliğin (*kemâlin*) tasdikine yüceltir. Kendisinden önce gelen bir düşünce hareketini tamamlar; diğer delillerin ifâde ettiği şu hakikatı açıklar “İlahî mevcudiyet, belli bir faaliyet şekli olarak ele aldığımız düşüncemizin kendi içersinde tezâhür eder”. İşte Blondel’in üzerinde durduğu husus, bu kemâl (*yetkinlik*) fikridir; o, bu fikrin canlı hakikatını, bizdeki faal mevcudiyetini göstermek ister⁶³.

Kemâl (*yetkinlik*), bizim için, hayattan daha az görülen bir şeydir. O nazariyattan doğmayıp, her düşünce hareketine ve faaliyetine bağlıdır. Kendisinden sadece bir başka soyut kavram çıkaracağımız bir soyut kavram değildir. O, kendisinden bir hakikat çıkardığımızı iddia ettiği-
miz bir ideal de olmayıp, kendisinde idealin de bulunacağı bir hakikattır. Bu sebeple onda itiraz edeceğimiz bir şey aramak, başka deyişle ideal olandan farklı bir hakikat aramak gereksizdir⁶⁴.

Daha önce de söylediğimiz gibi, ilahî mevcudiyet bizim faaliyetimizin kökeninde bulunur. Allah’ın varlığının tasdikinde kendisini gösteren fikri faaliyeti meydana getiren odur. Allah, kendisine doğru yönelen düşüncenin kendi içinden fiilen tanınır. O, sonsuz fikrinde mevcut olan sonsuzdur. Blondel, ontolojik delilin değerini şu sözlerle belirtiyor “Bu delil bizim sadece istidlâle bir hakikata ulaşmamızı sağlamayıp, aynı zamanda içimizde tezâhür eden bir hakikata ulaşmamızı da sağlar. Bu mevcudiyet öyle bir mevcudiyettir ki, onun hakkında, kendi içimizden daha içerdedir, diyebiliriz”. Blondel’e göre, Allah fikri bizde statik değil, dinamik bir tarzda bulunmaktadır. Düşünce ile mutlak arasındaki

62 Aynı makale, s.278.

63 Aynı makale, ss.278-279.

64 Aynı makale, s.279.

ilişkiyi ortaya koymak için düşüncenin kendisinde bulunan faaliyetten hareket etmek gerekir. Düşüncenin her şeyle ilgisi vardır. İşte bu nedenle kesin mevcudiyet ve varlık delili sadece ve sadece düşünceden elde edilir. Bu tarzda anlaşılınca faaliyetin, sadece ne olduğumuz değil, aynı zamanda bizim temelimizde bulunan şeyi kavramamızı sağlaması bakımından da yararı vardır. Biz kendi kendimizle denge kurmaya çalışırız, fakat bizde mevcut olan Allah fikri, bizimle kendi benliğimiz arasında sırf kendimize ait olanın mütalaasıyla aşamayacağımız bir mesafe yaratır. Ne olduğumuzun şuuruna vardığımız fiilin tâ derinliklerinde biz, iç hayatın ötesini tanımış oluruz, zira ruhlarımızın dinamizmini meydana getiren budur⁶⁵.

Öyle görünüyor ki, Blondel'in bu düşüncesinde ona ilham veren Hristiyanlığın teslis ilkesidir. Nitekim diyor ki: "*Teslis mutlak olana aktarılan ontolojik delildir. İşte bu noktada ontolojik delil bir delil olmayıp, hakikatın tâ kendisi ve varlığın canlılığıdır. Biz Allah'ı kendi zatında değil, kendimizde idrak ederiz*"⁶⁶.

Jacques Paliard, kendi deyişiyle, ruhî olanı akli olandan daha kesin hatlarla ayırdığı için M. Blondel'den ayrılmaktadır. Paliard'a göre, bizim şuurumuz bir faaliyet, bir ilerlemedir. Biz, onu tabiattaki bir oluş olarak değil, ruhun kendi kendisini fethetmek ve zatını idrak etmek için çaba harcamasını sağlayan bir doğuş" (genesis) olarak ele almalıyız. Ruh, kendi kendisine dışardan verilmeyip, hazırdir. Kendi iç dinamizminde kendisini yakalar. Şuurun ilerlemesi, iç ikiliğin, yani düşünce ve hayat ikiliğinin aşılmasından ibarettir. Ontolojik delil, iştirak ettiğimiz ve bütün ruhî faaliyetlerin ilkesi olan gizli bir mevcudiyeti tanımaya götürmekle ortaya çıkan sorunu çözümlememizi sağlar. Paliard'a göre, St Anselm'in eserinin güzelliği ruhun hareketi ile aklın istekleri arasındaki birlikte yatar. Bu ikisi birlikte, ruhun ve aklın refahını araştırır. Mistik hayat bizzat ontolojik delilin somut bir ifadesidir⁶⁷.

Görülüyor ki, gerek Blondel ve gerekse Paliard'a göre, ontolojik delil, benim düşünme faaliyetimle bende faaliyette olan ve bu fiilleri gerçekleştirmeye iten Allah fikri arasındaki özel münasebeti açıklığa kavuşturur. Allah fikri, benim her düşüncemin kaynağı olduğu için, zihnin karşı karşıya bulunamadığı, tasavvur edemediği, aşamadığı ve dolay-

65 Aynı makale, ss.279-280.

66 Aynı makale, s.281.

67 Aynı makale, ss.283-284.

ısıyla şüphe veya inkâr edemediği bir varlığın kavramıdır. Allah fikri benim düşünce faaliyetimden doğup, gerçek olmayan bir varlık imkânına sahip olamaz; çünkü o, bendeki bütün düşünme fiillerinin temelidir. Başka deyişle, insan düşüncesinin, kendi iç kaynağı olan bir varlığın gerçekliğini inkâr etmesi imkânsızdır. Böylece ontolojik delili ele alan temmül felsefesi taraftarları, mistik tecrübeyi ontolojik delilin somut bir ifadesi olarak görmekteyler. Daha önce de gördüğümüz gibi, İbn Sînâ zorunlu varlığın doğrudan doğruya idrakini mistik tecrübeyi geçirenler için mümkün görmekte ve bu açıdan özellikle J. Paliard'la birleşmektedir.

Ontolojik delil, Anselm'den başlayarak çağdaş filozoflara kadar hemen herkesin şu veya bu şekilde ilgisini çekmiştir. Ancak açıkça görüldüğü gibi, onun psikolojik ciheti her zaman ağır basmıştır. Bu delil bir ispatlama olmayıp, ilahî varlığın doğrudan doğruya idrak edilmesidir. Onu klâsik bir kanıt şekline sokmak doğru değildir. Nitekim bugün delilin bu yönüne ağırlık verilmiştir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu delil üzerinde bugün de tartışmaların sürüp gitmesi, onun ciddiye alındığının ve ciddiye alınması gerektiğinin önemli bir kanıtıdır.