

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, C. 4, s. 12, ss. 31-48.

Düzen ve Gâye Delili Üzerine Bir Analiz

*Ferit Uslu**

ABSTRACT

An Analysis on Teleological Argument for the Existence of God

In this paper, I examine the logical structure of teleological argument and D. Hume's critiques about it, then evaluate the arguments power and significance.

Hume's critiques can be summed up in two main points. 1. About the premise of the argument: The concept of "theological order" is based on an anthropomorphic analogy and this is inappropriate. 2. About the conclusion of the argument: The Argument doesn't lead us to the God of theistic religions. In the paper, different concepts of order are analyzed and according to this analysis Hume's critiques are discussed widely in the light of R. Swinburne's new formulation of the argument. At the end, in the light of those discussions, I investigate power and significance of the argument.

Keywords: 1. God, 2. Argument, 3. Teleology 4. Order, 5. Design, 6. David Hume 7. Richard Swinburne, 8. Causal explanation, 9. Teleological explanation.

Giriş

Bu çalışmanın amacı, düzen ve gâye delilinin (D.G.D.) mantıkî yapısını tahlil etmek ve bir delil olarak gücünü değerlendirmektir. Mantıkî yapısını tahlilden maksadım, D.G.D.'nin ana kavramlarını ve öncülünü inceleyerek, öncülden sonuca ulaşılırken kullanılan akıl yürütme biçimlerinin yapısını ortaya çıkararak onları tahlil etmektir. Bir delil olarak gücünü değerlendir-

* **Arş. Gör.**, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

mekten maksadım ise, sonucun delilin öncülünden ne derece meşrû bir şekilde çıkarılabileceği ve elde edilen sonucun teizm için ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktır. Bunu yaparken delile yöneltilen eleştirilere değinecek, bunların gücü ve değeri üzerinde duracak ve bu eleştirileri göz önünde bulundurarak geliştirilen delilin çağdaş formüllemelerini de ele alacağım.

Aslında tek bir D.G.D.'nden değil, düzen ve gâyeye yüklenen anlamlara göre değişen, pek çok düzen ve gâye delilinden söz etmek daha doğrudur. Mesela, yıldızlarla süslenmiş gökyüzünün güzelliğinden hareketle geliştirilen bir delil estetik düzen fikrine dayanmaktadır. Öte yandan, zaman zaman farklı düzen delilleri iç içe de olabilir. Sözgelimi, yıldızlarla süslenmiş gökyüzü tablosu, gökyüzünde görülen cisimlerin mükemmel düzenliliği ile birlikte ele alınarak, estetik düzen delili ile kozal düzen delili birbirine destek olacak şekilde tek bir form altında ifade edilebilir.¹ Bu sebeple, bir kavram karışıklığına yol açmamak için, bu incelemede düzen ve gâye delillerinden genel anlamda bir delil türü olarak bahsedildiğinde tekil bir kullanım tercih edilerek "düzen ve gâye delili" (kısaca D.G.D.) denilecek, fakat D.G.D.'nin birbirinden farklı formüllemeleri söz konusu edildiği yerlerde ise "düzen ve gâye delileri" (kısaca D. G. delilleri) şeklinde çoğul ifade kullanılacaktır.

Kimi düzen ve gâye delillerinin düzen kavramına, kiminin de gâye kavramına ağırlık verdiğini görmekteyiz. Fakat bunları farklı deliller değil, bir delilin değişik formüllemeleri olarak ele almak daha doğru gözükmektedir.

Her iki formüllemesini de göz önünde bulundurarak, D.G. delillerindeki akıl yürütmenin en genel şekliyle şu basamaklardan oluştuğunu söyleyebiliriz:

Öncül: Evrende gâyeli bir düzen (bir organizasyon, bir adaptasyon) kendini göstermektedir.

Sonuç: Öyleyse bu gayeli düzen bilgi ve hikmet sahibi bir düzenleyici tarafından meydana getirilmiştir.

Kant'a göre, D.G.D.'ndeki akıl yürütmenin bu iki basamağı arasında, öncülünden sonuca geçmeye hizmet eden bir basamak daha vardır. Bu ara öncül şöyledir: Söz konusu gayesel düzen evrendeki şeylerin bir kısmı tarafından veya evrenin tümü tarafından sağlanmış olamaz.²

Aşağıda D.G.D.'nin bu iki akıl yürütme basamağını ayrı başlıklar altında ele alarak, temel kavramlarını analiz edip, değerlendireceğiz.

A. ÖNCÜL: EVRENDEKİ DÜZEN

1. Düzen Kavramı

Düzen kavramının çok açık ve üzerinde uzlaşmış tek bir anlamı yoktur. Ayrıca çağlar boyunca sürekliliğini koruyan, evrenle ilgili değişmez bir düzen tasavvuru da olmamıştır.

1 William P. Alston, "Teleological Argument for the Existence of God" *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, c. VIII, London-New York, 1967, s. 84.

2. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993, s. 302, § A, 625, B 653.

Düzen kavramı, evrende meydana gelen olay ve süreçlerin birbiriyle ilişkisini açıklamak için kullanıldığında, bu kavrama birbirinden farklı anlamlar yüklendiği görülür. Eğer evrenin belli parçaları/olayları, zaman ya da mekansal bir yakınlık içerisinde ortaya çıkıyor ve bu, fark edilir sürekli değişmezlikler ya da tekrarlar içinde oluyorsa buna *kozal düzen*, bu düzen bir gâyeye hizmet eder tarzda organize olmuşsa buna da *gâyesel düzen* denir.³

a. Gâyesel Düzen

İçinde zımnın dahi olsa gâye fikrinin olduğu düzen tasavvurlarına gâyesel (teleolojik) düzen denilmektedir. Gâyesel düzenle ilgili ayırt edici özellik, onun, belirli bir 'sonucu' meydana getirmek için gerekli olan süreç ve yapı-lara dayalı bir düzen fikrini esas almasıdır. Gayesel anlamada bir grup elementin *düzenlendiğini* söylemek, onların belli bir yapı meydana getirmek için bir birbirleriyle özel bir ilgiye ait bir takım "nedenler" doğrultusunda ilişkilendirildiklerini söylemektir.⁴

Gâyesel düzen kavramını diğer düzen kavramlarından, özellikle de kozal düzen kavramından ayırt edebilmek için olguları açıklamamanın iki farklı yolundan söz etmek yerinde olacaktır. Bunlardan biri *kozal açıklamadır*. Buna bilimsel açıklama da denebilir. Kozal açıklamada esas olan, olayları/olguları, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde devam eden tekrarlanmalar şeklinde açıklamaktır. Diğer *gâyesel açıklamadır*. Bu da bir olgunun bir kişi tarafından bir amacı ve gâyeyi gerçekleştirmek için meydana getirildiğini söylemek suretiyle yapılan açıklamadır.⁵ Bu yüzden buna "kişisel açıklama" da denilmektedir. Gâyesel açıklama, varlığa çıkanın "ne için" var olduğunun açıklanması şeklinde de tanımlanır.⁶

Tabii bilimler kozal açıklamayı esas alırlar ve tabiatta hüküm süren kanunları keşfetmeye çalışırlar. Tabii bilimlerin nihaî olarak hedeflediği şey, tüm evreni açıklayabilecek en genel tabiat kanunlarına ulaşmaktır.⁷ Evrenle ilgili gâyesel açıklama ise, evrendeki düzenin var olmasının "nedenini" ortaya koymayı amaçlar. İşte D.G.D.'nin evren hakkında yapmayı amaçladığı bu türden bir açıklamadır. Bu sebeple, D.G.D. açısından evrendeki düzen, son tahlilde, gâyesel bir düzen olmaktadır.

Evrendeki Düzen Hakkında Farklı Gâyesel Açıklamalar

"Evrendeki yapı ve süreçlerin gâyesel açıklaması nedir?" sorusu karşısında birbirinden farklı cevaplar verilebilmektedir. Bu cevaplara göre D.G. delilleri de değişiklik arz ederler. Bu cevapları temelde iki kategoride toplayabiliriz.

3 Alston, a.g.m., s. 84.

4 Alston, a.g.m., a.y.

5 Richard G. Swinburne, "Tasarım Kanıtı", çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, der. Cafer Sadık Yaran, Samsun, 1997, s. 115-116.

6 İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikat: Kelam Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, 1996, s. 159.

7 Stephen W Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Sabit Say, Murat Uraz, 8. baskı, İstanbul, 1993, s. 27.

i. Evreni Bir Bütün Olarak Ele Alan Gâyesel Açıklamalar

Bu tür gayesel açıklamalar evreni bir bütün olarak ele alıp, onu İlahî bir gâyenin vasıtası olarak görme eğilimindedirler. Bu bakış açısına göre kurulan D.G. delilleri de “bir bütün olarak evrenden hareket eden D.G.D.” olarak nitelenir.⁸ Bu yaklaşımda, insanların bilinçli bir plana ve gâyeye göre meydana getirdikleri sanat eserleriyle kurulan analojinin -bu analojinin kitiği ileride yapılmaktadır- tesiri oldukça fazladır.⁹ Burada İlahî gâye'nin ne olduğu hakkında genel olarak iki farklı yorum vardır.

Kimileri için bu gâye, tek tek olaylarda ya da evrenin bütününde değildir, evrene aşkındır ve evren içinden çıkarılamaz. Mesela, İbn Sina'ya göre, evrenin var edilmesindeki İlahî gâye (*el-gâyetü'l-İlahiyye*) Allah'ın sonsuz cömertliği ve inâyetidir. Bu cömertlikte vermek, almak için olmadığından, hiçbir şekilde Allah'a bir eksiklik ve yaratıklarına muhtaç olma özelliği atfedilmiş olmaz.¹⁰

Bu görüşle ilgili iki sorun vardır. Bunlardan birisi teolojik, diğeri ise felsefidir. Teolojik itiraz şudur: Tanrı'ya bir gâye atfetmek, O'nun kendinde bulunmayan bir ihtiyacını karşılaması anlamına geleceği için, O'na bir eksiklik atfetmek olmayacak mıdır?¹¹ Felsefi sorun ise şudur: Eğer bu gâye hiçbir ihtiyaç ve amaçtan kaynaklanmıyorsa, bu durumda “amacı olmayan gâye” ne anlama gelmektedir? Sonsuz mükemmellikte olan ve hiçbir yönden yaratıklarına benzemeyen Allah'ın, “cömertlik”le nitelenmesi ne anlama gelmektedir? Bunun antropomorfik olmayan bir anlamı var mıdır?¹²

Evrenin bir bütün olarak, İlahî bir gâyeyi gerçekleştirmek için yaratıldığını ileri süren diğer bir görüş, bu gâyenin, evrenin içinde ve onun sahip olduğu iç-düzenin bir hedefi olduğu şeklindedir. İnsan ırkının varlığa çıkması ve bir sonraki aşama olarak da bu dünyada ahlaki gelişimini tamamlaması, bu yaklaşımı benimseyenlerce çoğunlukla evrendeki düzenin gâyesi ve evrenin yaratılış nedeni olarak görülür.¹³ Bu yaklaşım görüldüğü gibi evrenin, ortak bir düzene sahip olarak görülmesine ve uyum sağlayan yapıları ortak olarak destekleyen bütüncül bir sistem olarak düşünülmesine dayanmaktadır.¹⁴ İbn Rüşd'ün inâyet delili böyle bir yaklaşımı esas alan D.G.D. formüleştirmesine iyi bir örnek teşkil etmektedir.¹⁵ Çağımızda ise inâyet deliline benzer bir delili F. R. Tennant, 1930'da kaleme aldığı *Philosophical Theology*¹⁶ (cilt II, Cambridge-New York, Cambridge U.P.) adlı eserinde ileri sürmüştür.

8 Alston, a.g.m., s. 86.

9 Alston, a.g.m., s. 85, 86.

10 İbn Sina, *es-Şifâ: İlahiyyât*, neşr. G. C. Anawati, Said Zayed, y.y., t.y., s. 289-297.

11 Alaaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'l-Zuhr)*, çev. Recep Duran, Ankara, 1990, s. 172.

12 Alston, a.g.m., s. 86.

13 Alston, a.g.m., s. 86; John Hick, *Arguments for the Existence of God*, London, 1979, s. 35.

14 Alston, a.g.m., a.y.

15 İbn Rüşd, *el-Kesf an Menâhici'l Edille fi Akâidi'l-Mille (Felsefetü İbn Rüşd içinde, 2. baskı, Beyrut, 1399/1979)*, s. 60.

16 F. R. Tennant, *Philosophical Theology* vol. II, Cambridge-New York, Cambridge U.P., 1930, ch. 4.

Fakat bu görüşü benimsemenin önünde de bir takım sorunlar vardır. William Alston'un da dediği gibi, insanın ahlâkî tekâmülünün tüm kozmik süreci ilgilendirir bir değeri olup olmadığıyla ilgili var olan ciddi kuşkular bir yana, evrende yer alan ve ortaya çıkan her şeyin insanî tekâmülle alâkalı olduğuna dâir emâreler bulmak mümkün görünmemektedir.¹⁷ Eski kozmolojinin insan merkezli Batlamyuscu evren tasavvuru böyle bir anlayış için uygun bir zemin teşkil etmekteydi, fakat günümüzde tüm evrenin insan için yaratıldığını düşünmek çoğu filozof açısından kabul edilebilir bir iddia değildir.¹⁸

Evrenin tümüyle ilgili bir gâyesel düzen fikri üzerine kurulu olan bir D.G.D.'in göğüslemesi gereken diğer bir önemli eleştiri, bizim kendi perspektiflerimizin sınırları içerisinde evrenin tümünü kuşatan bir bakış açısını güvenilir bir yolla geliştirip geliştiremeyeceğimizdir.¹⁹ Bu soruya verilecek cevabın niteliği ve tatminkârlığı bu tür delillerin geçerliliğini doğrudan etkileyecektir.

ii. Evrendeki Tekil Durumlardan Hareket Eden Gâyesel Açıklamalar

Evrendeki düzenin gâyesi nedir sorusuna verilebilecek cevaplar arasından ikinci kategoriye oluşturanlar, birincilerden farklı olarak gâyeyi evrenin tümünde aramazlar. Bu yaklaşımda tek tek olgular, yapılar ve süreçler ele alınarak onlardaki gâyeliliğin gösterilmesi hedeflenir ve bunlardan hareketle bir gâye koyucuya ulaşılır. 18. yüzyıl felsefecilerinden William Paley'in (1743-1805) ileri sürdüğü D.G.D., tekil durumlardan yola çıkarak onlardaki gâyeliliği göstermeye çalışanlar arasında en meşhur olanlardandır. Paley, düzenin bir göstergesi olarak insan gözü üzerinde yoğunlaşır ve gözü meydana getiren pek çok parça ve bölümün görmeyi meydana getirmek için son derece uyumlu bir şekilde nasıl çalıştığı üzerinde durur. Sonuç olarak o, göz dokularının tümünün bir gâyeye (burada gâye görmenin sağlanmasıdır) yönelik olarak çalışmasının ancak tabiat üstü bir düzen koyucu fikriyle açıklanabileceğini çıkarır.²⁰

Paley'inki gibi tekil nesnelere/durumlara ait gâyesel açıklamalarla ilgili önemli bir güçlük, tekil durumların gâyesinin göz örneğinde olduğu kadar her zaman açık olmamasıdır. Mesela, belli bir yerde bulunan bir taşın gâyesinin bir su akıntısının yolunu değiştirmek olduğu söylendiğinde, bundan onun bir planlamanın sonucu olduğu yorumu çıkarılabilir. Halbuki taşın bu şekilde duruşundan doğan gâye, tamamen doğal sebeplerden doğan bir gâye olarak da yorumlanabilir. Böyle bir yorum, hiçbir nesnenin tüm koşullar altında geçerli olan mutlak ya da tek bir gâyesinden söz edilemeyeceği düşüncesine dayanır. Bu anlayışa göre, her hangi bir taşın bir gâyesinden söz edilmesi, bu gâyenin taşın kendisinin özü gereği sahip olduğu ya da önce-

17 Alston, a.g.m., a.y.

18 Hick, a.g.m., s. 35.

19 David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London, 1986, s. 170.

20 William Paley, *Natural Theology; or Evidences of the Existence and Attributes of Deity*, 12. edition, chp. 3, s. 18 vd., <http://www.hti.umich.edu/cgi/p/pd-modeng/pd-modeng-idx?type=HTML&rgn=TEI.2&byte=53049319>.

den donatıldığı bir gâye değildir. Aksine bu gâye, taşın bulunduğu ortam içinde belli bir biçimde iş gördüğü anlaşıldıktan sonra belirlenmiştir. Ancak aynı taş, ortamın değişmesine bağlı olarak, başka gâyelerle de iş görebilir. Bu durumda, tekil nesne/durumlardan hareket eden D.G. delillerinin dayanağı olan ortada tek bir gâye bulunduğu varsayımı, ileri sürülebilecek tek mâkul yorum olmaktan çıkmaktadır.

Bu tür gâyesel açıklamaların içerdiği diğer bir güçlük ise, açıklamanın tamamıyla insan eseri düzeneklerle evrendeki yapılar arasında kurulan analogiye dayanmasıdır. Sözgelimi Paley bu analogiyi, gözü mekanik bir saate benzeterek kurmaktadır. Özellikle içerdiği bu analogik anlamdan ötürü, ileriki sayfalarda ele alacağımız gibi, bu tür gâyesel açıklamalar eleştirilmektedirler. Ayrıca Darwin'in canlı türlerinin menşei ile ilgili evrim teorisi pek çok kimseye göre, Paley'in, vücudumuzdaki ve diğer canlı organizmalardaki organların gâyesel bir düzenlilik içinde nasıl oluştuğuyla ilgili çoğu sorusuna cevap vermektedir.²¹ Bu eleştirilerin tahlilini yeri geldikçe yapacağız.

b. Kozal Düzen

Bir başka düzen çeşidi de kozal düzendir. Kozal düzen gâyesel düzenden farklı olarak mekanik bir evren tasavvurunu esas alır. Mekanizm, gâye kavramını metafizik bir kavram olarak değerlendirip bilimsel bulmadığı için, açıklamalarında gâyesel düzen fikrine yer vermez.²² Kozal düzen anlayışında tüm fiziksel olayların nihai açıklamaları, öncesindeki fiziksel olaylar ve bilinen nedensellik yasalarına göre yapılmaktadır.²³

Newton sonrası çağdaş bilimin kozal açıklamayı kendine yegâne açıklama yolu olarak seçtiği görülmektedir. Özellikle kartezyen felsefe ve Newton mekaniğiyle gelişen bu yeni düzen anlayışıyla, tabiattaki olayları birbirine bağlayarak, onların dışındaki bir kuvvete doğrudan baş vurmaksızın, evrenin içindeki her şeyi fizik yasalarıyla açıklamanın mümkün olduğu kanaati hâkim olmuştur.²⁴ Newton mekaniğinin altın çağını yaşadığı 18. ve 19. yüzyıllarda, evren kozal kanunlar tarafından idare edilen devâsa bir makine şeklinde tasavvur edilmekteydi. Tanrı'nın varlığı kabul edilse de, doğa felsefesinin temeli seküler bir kozal düzen anlayışına dayanıyordu.²⁵ Bu yüzyıllarda yaşayan bilim adamları, tabiattaki ilâhî kanunları keşfettiklerine inanıyorlar ve onları, evreni yöneten değişmez nesnel kurallar olarak görüyorlardı.²⁶ Bu kurallar bizzat evrenin nesnel kuralları olunca da, onları koyan bir düzen koyucuya ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu dönemdeki D.G. delillerinin böyle bir bakış açısına ve doğa felsefesine dayandığını söyleyebiliriz.

21 J. J. C. Smart, "The Existence of God", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by Antony Flew, Alasdair Macintyre, 7. impression, London-Beccles, 1969, s. 43.

22 Kutluer, a.g.e., s. 148.

23 Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İstanbul, 1995, s. 100.

24 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 18.

25 Trusted, a.g.e., s. 101.

26 Süleyman H. Bolay, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul, 1989, s. 85; Trusted, a.g.e., s. 171.

18 ve 19. yüzyıllarda "tabiat kanunları"na duyulan söz konusu büyük güven ve saygı, D.G.D.'nin altın çağını yaşamasına neden olmuştur.²⁷ Bu dönemin D.G. delillerinde görülen ortak özellik evrenin büyük bir saate veya makineye benzetilmesidir (mesela William Paley'in delili bunun klasikleşmiş en iyi örneklerinden biridir). Bu yüzden bu tür formülleştirmele- re, günümüzde analogik D.G.D. de denmektedir.²⁸ Analogik D.G. delilinin/delillerinin kanıtladığı Tanrı, yaşayan organizmaların yaratıcısı veya güzel ve estetik eserleri meydana getiren sanatkar değil, evrenin Ulu Mimarı ya da devasa makine ve tezgahların mucit ve düzenleyicisidir.²⁹ Büyük ölçüde tabii din anlayışlarından beslenen ve deist bir dünya görüşüne hizmet eden D.G.D.'nin bu şekildeki formülştirmelerinin pek çoğunda Tanrı'nın kendine özgü inâyetine, evrene müdahalesine fazlaca yer yoktur. Tanrı sadece, evrenin yaratılmasından ve mevcut düzenini sağlayan kurallarını tayin etmekten sorumlu görülmektedir.³⁰

2. Hume'un Düzen Kavramına Yönelttiği Eleştiriler*

D. Hume'un D.G.D.'ne yönelttiği eleştiriler pek çok olmasına rağmen,³¹ bunlardan düzen kavramıyla ilgili olanları iki grup altında toplamak mümkün gözüküyor: 1. Hume'un doğrudan düzen kavramıyla ilgili eleştirileri ve, 2. Düzen kavramıyla kurulan analogiye yönelik eleştirilerdir. Evrene yüklenen düzen kavramı temelde analogik olduğundan, aslında her iki eleştiri türü, bir eleştirinin birbirini tamamlayan iki yönü olarak da ele alınabilir. Biz de bu sonuncu yaklaşımı benimseyerek, iki eleştiriyi birlikte inceleyeceğiz.

Birincisi, ortaçağ tabiat filozoflarını gâyesel düzen fikrine sarılmaya iten önemli nedenlerden biri, Tanrı'nın mükemmelliğine ve mutlaklığına gönderme yapmaksızın olayların art arda gelişlerindeki düzenliliğe ve tabiat kanunlarının değişmezliğine güvenmenin onlara anlamsız görünmesidir.³² Özellikle doğa felsefeleri ve kozmolojileri sebebiyle, onlar açısından gâyesel düzen kavramı ile Tanrı'nın varlığı inancı, kendi aralarında hiçbir çelişkiye sebep olmadan tam bir tutarlılık arz ediyordu. Yeniçağın başların-

27 M. H. Carré, "Phisicotheology", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, c. VI, London-New York, 1967, s. 300.

28 Michael Peterson, William Hasker vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York-Oxford, 1991, s. 80-81.

29 Carré, a.g.m., s. 300.

30 Trusted, a.g.e., s. 172.

* Hume'dan sonra D.G.D.'ne yapılan eleştiriler, onunkilerin tekrarı olmaktan fazlaca öteye gitmemiştir. Bu yüzden, Kant'ınkiler de dahil olmak üzere yapılan diğer eleştirileri ayrıca zikretmeyi gerekli görmedik.

31 Hume'un D.G.D.'ne yönelttiği önemli eleştirilerden biri, düzensizlik olarak nitelenebilecek afet ve felaketlerin ve insandan kaynaklanan kötülüklerin varlığının gâyeli bir düzenin olmadığını gösterdiği şeklindedir. "Kötülük problemi" olarak da nitelenen bu sorun, tek başına bir makale konusu olacak şekilde başlı başına bir incelemeyi gerektirdiği için burada ele alınmayacaktır. Kötülük problemiyle ilgili eleştirisi dışında D. Hume'un D.G.D. ile ilgili tüm eleştirilerini iki başlık altında toplamak mümkündür: 1. Alemle ilgili müşahedelerimizden gayesel bir düzen fikrine ulaşamayız. Eğer ulaşıyorsak bu temelsiz bir analogiye dayanmaktadır, 2. Böyle bir gayesel düzen kavramına ulaşılsa bile bu kavram bizi teizmin Tanrı'sına iletmez.

32 Trusted, a.g.e., s. 132.

da gâyesel açıklama düşüncesi terk edilmesine ve Tanrı'ya gönderme yapılmaksızın, evren kendi içinde mekanist kanunlarla açıklanmaya başlanmasına rağmen, evrendeki düzenin varlığı yine Tanrı'yla temellendiriliyordu. Mesela Descartes, tabiatın sahip olduğu tekdüzeliği ve düzeni, Tanrı'nın değişmez ve kusursuz oluşuna bağlamaktaydı. Buradan yola çıkarak o, tabiat kanunlarının değişmez ve kat'i olduğu sonucunu çıkarmıştır.³³ Halbuki bu açıklama o dönemde yeni gelişen kozal açıklama yöntemi için kabul edilebilir değildi. Çünkü bu, kozal düzen fikrini bir noktadan sonra bırakıp, tekrar eski gâyesel düzen fikrine dönmek anlamına gelmektedir.

Kozal düzen anlayışı, haricî bir açıklayıcıyı zorunlu olarak gerektirmektedir. Hatta onun gâyeli bir düzen olması da gerekmez, o gâyesiz, kör, tesadüf eseri vücut bulmuş bir düzen de olabilir. Daha doğrusu kozal açıklama bu düzenin nasıl ve niçin var olduğunu bize vermiyorsa bu soruyu sormanın bir anlamı da yoktur. İşte bu nokta, Ortaçağ'da soruları ve yöntemleri benzer olan din ve bilimin bir birinden kopmasında önemli rol oynamıştır. Bunun din açısından anlamı, daha sonra *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu gibi, metafiziğin ve teolojinin (kanıta dayalı) bir bilim olarak imkanının ortadan kalkması şeklinde olmuştur. Bu durumda hâlâ, tabiatta gayeli/planlı bir düzenin var olduğu, "kesin kanıtları olan bir gerçeklik" olarak görülmeye devam edilebilir miydi? İşte Hume'un, şüpheli bir edayla sorgulamaya giriştiği budur.

Hume'un, *Doğal Din Üzerine Söyleşiler*'de göstermeye çalıştığı temel husus, deneyimlerimize dayanarak evrende kozal bir düzenin var olduğunu iddia edebileceğimiz, fakat bu kozal düzen anlayışının bizi bir gâyeye ve dolayısıyla bir düzen koyucuya götürmeyeceği hususudur. Çünkü Hume'a göre, bir gâyeye ve düzen koyucuya ancak gâyesel düzen fikri götürebilir; böyle bir düzen fikri ise hem temelsizdir, hem de hatalı bir analogiye dayanmaktadır.

Şöyle ki, Hume'a göre, analogik düzen delillerinde, delil ileri sürülürken insan elinin eseri olan ürünler çoğunlukla model kabul edilmektedir. Bunun sebebi, bu eserlerin çoğunlukla bir düzene sahip olmalarıdır. Fakat insan ürünü eserler ile tabiatdaki eserler arasında önemli bir fark vardır. İnsan eserleri söz konusu olduğunda biz, eserin parçalarını gâyeye uyumlu hale getiren 'neden'i biliyoruz. Fakat tabiat olaylarında böyle bir müşâhedemiz olmadığından parçalarla gâye arasında uyum sağlayan kaynak, bizim için aşikâr değildir. Bu konuda elimizdeki yegâne belirti, böyle bir uyumun sağlanmasının bildiğimiz tek yolunun akıllı bir düzenleyiciyle olduğudur.³⁴

33 Descartes'in bu konuyla ilgili şu ifadesi hayli dikkat çekicidir: "Umumî olarak gözden geçirdiğim tabiat mefhumu ile, asıl olarak Tanrı'dan veyahut Tanrı'nın yaratılmış şeylerle kurduğu düzen ve durumdan başka bir şey kastetmiyorum." (R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, 2. baskı, İstanbul, 1962, s. 210-211.)

34 Böyle bir analogiyi çok çarpıcı bir şekilde Cicero'nun şu sözlerinde görmemiz mümkündür: "Bir kimse için, kendisinde bir zihin ve anlayış bulunduğu fakat evrenin, kendi aklının zor kavradığı şeyleri devindirip yöneten bir aklının bulunmadığına inanmaktan daha saçma bir kendini beğenmişlik olabilir mi?" (John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, 2. baskı, İstanbul, 1996, s. 355.)

İşte Hume, böyle bir akıl yürütmeden hareketle kurulan analogiyle, evrendeki düzenin kaynağının, düzen koyucusunun zihninde bulunan *a priori* bir düzen fikri olduğunu ileri sürerek açıklamanın ne ölçüde yerinde bir düşünce olduğunu eleştirir.³⁵ Hume'a göre, tabii bir sürece, sırf gerçek anlamda gâyeli olan insan ürünü süreçlere benzediği için gâyelilik atfetmek asla haklı gösterilemez; bu kendi düşüncelerimizi tabiatın işleyişine yansıtılmaktan başka bir şey değildir.³⁶

İkincisi, kozal bir düzen kavramından hareket etmek de, Hume'a göre, D.G.D.'nin hedefine hizmet etmekten uzaktır. Zira var olan her evren, var olabilmek için barındırdığı unsurların tutarlı ve kararlı bir kompleksine sahip olması gerekir. Buna göre, evrende kozal bir düzenin olduğunu gösterilmesi, bundan Tanrı'nın varlığının çıkarsanmasını gerekli kılmaz. Çünkü aynı zamanda bu düzenin İlahî faaliyetin dışında hiçbir nedene dayanmadığının da gösterilmesi gerekmektedir. Fakat bu, tam da düzen delilini yapamadığı şeydir. Çünkü Hume, natüralist bir söylemle de evrendeki düzenin açıklamasının prensip olarak yapılabileceğini ileri sürer. Onun, "Epikürcü hipotez" dediği bu açıklamaya göre, evren belli sayıda kendi halinde hareket eden atomlardan oluşmaktadır. Eğer bu atomların sonuçta belli bir düzen oluşturabilecekleri olası bir kombinasyon biçimleri varsa, bunlar sınırsız bir zaman içinde er ya da geç bu kombinasyona ulaşacaklardır. Belki de bizim içinde yaşadığımız evren, uzun süren bir kararsızlık ve düzensizlik sonrası şans eseri düzene kavuşan böyle bir evrendir.³⁷ Nitekim Hume'dan kısa bir süre sonra Darwin, biyolojik sahada kendi kendine işleyen bir evrim sürecinin varlığını ortaya atarak, Hume'un Epikürcü hipotezine destek olabilecek bir örnekleme sağlamıştır.³⁸

Üçüncüsü, Hume'a göre, evreni bir makineye benzetmenin de bir temeli yoktur. Çünkü dünyamızın bitkiler, hayvanlar gibi canlılardan oluştuğu düşünülürse, onu organik olarak düşünmek mekanik olarak düşünmekten daha az akla yatkın değildir. Öyleyse "Eğer evren" der Hume, "insan eserlerine benzemekten daha çok hayvan vücutlarına ve bitkilere benziyorsa, nedeninin de berikinden çok onlarınkine benzemesi daha olasıdır; dolayısıyla kökeni akla ve tasarıya değil, üreme ve bitmeye yorulmalıdır. [...] Öyleyse dünyanın nedeninin, üreme ya da bitmeye benzer bir şey olduğunu çıkarabiliriz."³⁹

Hume, bu sözlerle, evrende aklın yanında pek çok yönlendirici tabii ilkenin de var olduğuna dikkat çekmektedir. Her ilke kendi tabii ortamında etkindir: üreme, hayvanlar alanında; bitme, bitkiler alanında vs. Bu sebeple ona göre, aklın, diğer ilkeler arasında öne çıkarılarak tüm evrenin yönlendirici ilkesi olduğunu ileri sürmenin hiçbir gerekçesi olamaz. O şöyle sorar: "Beynin düşünce dediğimiz bu küçük kumultısının ne özelliği vardır ki, onu

35 David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 3. baskı, Ankara 1995, s. 158.

36 Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, İzmir, 1986, s. 85.

37 Hume, *a.g.e.*, s. 191-197.

38 Hick, *a.g.e.*, s. 10, 11.

39 Hume, *a.g.e.*, s. 185, 186.

böyle bütün evrenin örneği yapmamız gereksin? [...] Pekalâ varsayabileceğimiz üzere, eğer düşünce, [evrende] bu daracak köşeye [dünyaya] özgüyse ve burada bile sınırlı bir eylem alanına sahipse, ona ne hakla her şeyin ilk nedeni gözüyle bakabiliriz?"⁴⁰

Dördüncüsü, Hume açısından, bu akıl yürütmede zayıf olan bir başka husus da, fizikî düzenin bir açıklamaya ihtiyacı olduğunu farz ederken zihni düzenin (İlahî gâye ve hikmetin) bir açıklamaya ihtiyacı olmadığını düşünmektir. O, Philo'nun ağzından şöyle sorar: "Yok eğer bir yerde duracak ve daha ileri gitmeyeceksek, niçin oraya [Tanrı fikrine] kadar gidelim? Niçin maddî dünyada durmayalım?"⁴¹

3. Hume'un Düzen Kavramıyla İlgili Eleştirilerinin Tahlili

Bu bölümde Hume'un eleştirilerini tahlil ederken ağırlıklı olarak Richard G. Swinburne'un görüşlerini göz önünde bulunduracağız. Zira Swinburne, Hume'un yukarıdaki tüm eleştirilerine rağmen D.G.D.'nin geçerli bir formunun hala kurulabileceği kanaatindedir.⁴²

Şimdi düzen kavramıyla ilgili Hume'un eleştirilerini sırasıyla ele alıyoruz.

Hume'un aktardığımız itirazlarından birinci ve ikincisi insan eliyle meydana getirilmiş düzenlerle evrendeki düzen arasında D.G.D.'nin kurduğu analogiye yöneliktir. R. Swinburne, tüm analogik çıkarımların hatalı olmadığını, günümüzde kimi geçerli analogik modellemelerin bilimde de yaygın olarak kullanıldığını belirtir. Analogiler, sadece bilimsel teorileri anlamada değil, onları ispatlamak için de kullanılmaktadır. Swinburne'e göre, tümevarımsal bir form içerisinde ifade edilen D.G.D.'nin dayandığı analogik çıkarım, bilimsel çıkarımlarda kullanılan analogik modellere uygunluk arz etmektedir.⁴³

Öyleyse Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için, D.G.D.'nde analogik bir akıl yürütmenin kullanılmasında biçimsel bir hata yoktur. Fakat Swinburne'un de belirttiği gibi, analogik delillerde önemli olan ve dikkat edilmesi gereken husus, benzetilen şeyler arasındaki benzerliğin ne kadar büyük olduğudur. Çünkü benzerlik ne kadar fazlaysa, delil de o ölçüde güçlü olacaktır.⁴⁴ Bu durumda, D.G.D.'in de kullanılan analogideki benzerliğin ne kadar fazla olduğu önem kazanmaktadır.

Diğer taraftan analogik deliller, gücünü sadece iki taraftaki benzer noktaların fazlalığından almaz, ayrıca böyle bir delille ortaya konan teori, konuyu, alternatif teorilere göre daha basit, ve tutarlı bir şekilde açıklayabilmelidir. Çünkü, mümkün oldukça az sayıda açıklama çeşidinin kabul edilmesi gerektiği temel bir açıklama prensibi olarak kabul edilmektedir.⁴⁵ Swin-

40 Hume, *a.g.e.*, s. 157.

41 Hume, *a.g.e.*, s. 170. Hume'un D.G.D.'ne yönelttiği eleştirilerle ilgili ayrıca Türkçe'de şu kaynaklara bakılabilir: Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 3. Baskı, İstanbul, 1992, s. 71-74; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998, s. 64-66.

42 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 83.

43 Richard G. Swinburne, "Teizm ve Bilim", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran, Samsun, 1997, s. 112.

44 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 92.

45 Swinburne, *a.g.e.*

burne, D.G.D.'nin evren hakkında ileri sürdüğü açıklamanın, empirik konuların düşünülebilen en basit açıklamasını verdiğini ileri sürer. Çünkü delilin ileri sürdüğü şekilde, cismanî olmayan, bilgi ve hikmet sahibi bir düzen koyucu, evrendeki düzenin ve tabiat kanunlarının varlık nedeni olarak kabul edildiğinde tüm evreni tek bir ilkeyle açıklamak mümkün olmaktadır.⁴⁶

Öte yandan Swinburne, evrendeki yapı ve olaylarla insan eserleri arasında ve insan ile Tanrı arasında farkın bulunması, ikisi arasında kurulan benzerliği, dolayısıyla delilin gücünü zayıflattığını kabul eder.⁴⁷

Sonuç olarak, D.G.D.'ndeki analojik akıl yürütme hatalı değildir. Bununla birlikte, kurulan analojideki benzerlik sorun oluşturmaktadır. Başka bir anlatımla delilin gücünü, analoginin gücü tayin edecektir. Bu analojideki benzetme kimilerine son derece zayıf, kimilerine de güçlü görünebilir. Öyleyse sonucu, büyük ölçüde delili inceleyenlerin kişisel kararı belirleyecektir. Kişiler bu konuda karar verirken bir seçim yapmaları gerekmektedir. Swinburne'un de dediği gibi, bu konudaki seçimlerini iki önemli soru karşısında verecekleri cevaplar belirleyecektir.⁴⁸ Birincisi, tabiat kanunları ve evrenin, başlangıç koşullarında sahip oldukları düzen ve ahenge şans eseri sahip olmalarının ne kadar olası olduğudur. İkincisi ise, evrenin yasalarını ve maddesinin niteliklerini, en son açıklanamaz olgular olarak mı kabul etmeliyiz, yoksa gâyesel bir açıklama yapıp Tanrı'yı işin içine dahil ederek, onların ötesine mi geçmeliyiz? Bu sorulara karşısında takınacağı tavır ve vereceği cevaplar, kişinin D.G.D.'ndeki analoginin gücüyle ilgili kararını belirleyecektir.

Hume'un üçüncü itirazı, evrenin, insan eseri bir makineye benzetilmesinin meşrûluğunu sorgulamaya yöneliktir. Swinburne'a göre, bu eleştiri mekansal bir düzenliliğe karşı etkili olabilir, fakat zamansal düzenlilik hakkında fazla güçlü değildir. Bunun nedenini açıklamak için önce Swinburne'un yaptığı zamansal ve mekansal düzen ayrımını ortaya koymak yerinde olacaktır.

Mekansal düzen, Swinburne tarafından "birlikte bulunma düzenlilikleri" olarak da isimlendirilebilir. Mekansal düzen, zamanın herhangi bir anında bir mekandaki düzenliliktir. Mesela, bütün yolları birbirine dik açılı olan bir şehirde, bir kütüphane katalogunda fişlerin yazar soyadlarına göre sıralanmasında mekansal düzen vardır. Yine, bir otomobilin, sadece birkaç manivelayı döndürerek ve birkaç düğmeyi itip, çekerek düzenli hareketler yapacak şekilde birbirine uyarlanmış parçalardan meydana gelmesi mekansal düzene bir örnektir.⁴⁹

46 Swinburne, a.y.

47 Swinburne, a.g.m., s. 93.

48 Swinburne, "Teizm ve Bilim", s. 124.

49 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 84. Swinburne'a göre, mekansal düzen fikrinde mekanik evren tasavvurunun büyük rolü olmuştur. Bu sebeple, 18. ve 19. yüzyıllarda doğa felsefesine, neredeyse bütünüyle, mekansal düzen fikri egemen olmuştur. Bu yüzyıllarda geliştirilen mekansal düzen delilleri, biyolojik organizmaların hayatlarını ve nesillerini devam ettirecek mükemmel bir iç-uyuma ve çevreleriyle dış-uyuma sahip oldukları öncülü üzerine kuruludur; aynı mekanı paylaşan (bu tek bir organizmadaki azalar da olabilir, daha geniş ölçekte tabiattaki denge ve düzeni oluşturan organik ve inorganik unsurlar da olabilir) varlıkların bir arada uyum içinde var oldukları fikrinden hareket eder (Swinburne, "Teizm ve Bilim", s. 123).

Zamansal düzen, Swinburne tarafından “birbiri ardından gelme düzenlilikleri” şeklinde de adlandırılır. Mesela, bir şarkının söylenmesi esnasında birbiri ardından gelen notaların oluşturduğu, yine bir dansçının dansını icra ederken vücut hareketlerinin düzenli dans modellerine göre oluşturduğu düzen birbiri ardından gelme düzenlilikleridir.⁵⁰ Evrende zamansal düzenlilik, tabiat kanunları olarak, yani nesnelere birbiri ardına düzenli tekrarlanmalarla gelmeleri şeklinde kendini gösterir.⁵¹

Zamansal ve mekansal düzenlilikler arasındaki bu farktan dolayı, Swinburne’ye göre, birlikte bulunma düzenliliklerini bitme ve üreme teorileriyle açıklamak makûl olabilse de, birbiri ardından gelme düzenliliklerini bu şekilde açıklamak makûl görülemez.⁵² Zira mekansal düzenliliğin sebebi tabiat kanunlarıdır. Fakat tabiat kanunları, üreme veya bitme kavramlarıyla açıklanamaz.

Ayrıca üreme modelinde, canlıların menşei problemiyle ilgili soru, sürekli bir önceki nesle götürülerek, geriye yönelik olarak sonsuza dek sorulabilir. Oysa onların, bilinçli bir düzenleyici tarafından yaratıldığı söylenirse süreçle ilgili tatmin edici bir cevap verilmiş olur.⁵³

Hume, bu cevaba muhtemelen şöyle karşılık verirdi: Bu taktirde neden düzenleyicinin zihninin bu şekilde mükemmel bir düzenlemeye uyumlu hale getirildiğini sormayalım?

Bu eleştiriye cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Bir neden, ortada duran sonuçların karakteristik özelliklerini basit bir yolla ve makûl bir şekilde tutarlı olarak açıkladıkça ve başka daha makûl bir açıklama imkanı yoksa, her zaman geçerli kabul edilir. Bu bilimsel metodun doğası gereğidir.⁵⁴ Dolayısıyla konumuz olan evrendeki düzen hakkında da Tanrı postulatı onun yeterli ve makûl bir açıklamasını veriyorsa daha ileri gitmenin bir anlamı yoktur. Çünkü bu neden, bir “yeter neden” olarak evrendeki düzenin tam bir açıklamasını vermektedir.

Hume’un dördüncü itirazda ifade edilen “Yok eğer bir yerde duracak ve daha ileri gitmeyeceksek, niçin oraya kadar da gidelim? Niçin maddî dünyada durmayalım?”⁵⁵ sözüne gelince, bu eleştiri için söylenebilecek şey yukarıda Hume’un ilk eleştirisini değerlendirirken sonuç olarak söylediğimiz seçimlerden ikincisiyle doğrudan ilgilidir. Yani her insan bu konuda bir seçimle karşı karşıyadır ve herkes kendi seçimini kendisi yapacaktır: Ya evrenin nihâf açıklaması için gâyesel bir açıklamaya baş vurmaya kabullenecek ya da bunu gereksiz görecektir.

50 Swinburne, “Tasarım Kanıtı”, s. 90.

51 Swinburne, a.g.m., s. 84, 87.

52 Swinburne, a.g.m., s. 98.

53 Alston, a.g.m., s. 85.

54 Swinburne, a.g.m., s. 96.

55 Hume, a.g.e., s. 170.

B. Sonuç: Düzen koyucunun Varlığı

D.G.D.'yle sonuç olarak, genel anlamda teizmin Tanrı'sı, özelde ise Yahudiliğin, Hıristiyanlığın veya Müslümanlığın Tanrı'sı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Acaba yukarıda ele aldığımız tüm eleştiriler bertaraf edilmiş olsa bile, delilin öncülü kendisinden bu sonucu meşrû bir şekilde çıkarmamıza elverişli midir? Bu soruyu farklı bir şekilde soracak olursak, D.G.D.'nin öncülünden hareketle, meşrû olarak nasıl bir Tanrı kavramına ulaşabiliriz?

İşte D. Hume'un Doğal Din Üzerine Söyleşiler'de sorguladığı bir başka nokta da budur. Şimdi Hume'un bu yöndeki eleştirisini ele alacağız.

Hume'a göre, tabiattaki görünümlerden yola çıkarak, diğer bir deyişle a posteriori bir akıl yürütme sonucunda ulaşılan bir Tanrı kavramı, hiçbir zaman bize tek-Tanrılı dinlerin tasvir ettiği sonsuz ve mükemmel Tanrı kavramını vermez. Çünkü sınırlı ve nâkıs bir evren "sonuç"u, bizi sonsuz ve mükemmel bir Yaratıcı "neden"ine götürmez. İlahî nedenle ilgili söyleyebileceğimiz şey, gözlemlediğimiz sonucun bize verdikleriyle sınırlıdır.⁵⁶

Hume'un bu eleştirisine benzeyen bir eleştiri Saf Aklın Tenkidi'nde Kant şu cümlelerle ileri sürer: "Zorunlu ve kendine-yeterli bir aslı varlığa ilişkin aşkın fikir öylesine ezici bir büyüklüktedir ve her zaman koşullu olan tüm duyusal şeylerden öylesine yüksektir ki, bir yandan böyle bir kavramı doldurmak için hiçbir zaman tecrübeye ait bir gereç bulunmazken, öte yandan, koşulsuz, her zaman boş yere koşullunun alanında aranır ve hiçbir duyusal birleşimin yasası bize onun bir örneğini ya da en küçük bir ipucunu bile veremez."⁵⁷

Kant'a göre, sonludan sonsuz, kontenjandan zorunlu ancak D.G.D.'den kozmolojik delile sıçranarak çıkarsanabilir, bu sonuncusu da örtük bir ontolojik delildir. Böylece Kant'a göre D.G.D. her ne kadar başlangıçta her şeyi tecrübeden türetilen inandırıcı kanıtlar üzerine kurmuş olsa da, sonuçta amacına saf akıl yoluyla ulaşmış olmaktadır.⁵⁸

Sonuç olarak Hume ve Kant'a göre, D.G.D.'nin bizi ulaştırdığı Tanrı'nın ve sıfatlarının sonsuz olduğu ileri sürülemez. Hatta Hume'a göre, O'nun tek bir Tanrı olduğu da söylenemez; bir çok insanın bir binayı yapmak için bir araya gelerek iş birliği yapmasında olduğu gibi, bu düzenin de Tanrular topluluğu tarafından kurulmadığına bir delil yoktur.⁵⁹

Bu eleştiriler şunu haklı olarak ortaya koymaktadır: D.G.D. tek başına ele alındığında, bizi teizmin Tanrı'sına, İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un Tanrı'sına götürmemektedir. Fakat bunu dememiz, bu konudaki Hume'un tüm eleştirilerinin kendisinin zannettiği kadar yerinde ve güçlü olduğu anlamına gelmemektedir.

56 Hume, *a.g.e.*, s. 175-177.

57 Kant, *a.g.e.*, s. 301, A §621, B §649.

58 Kant, *a.g.e.*, s. 303, A §629, B §657.

59 Hume, *a.g.e.*, s. 177-178.

İlkin Hume'un, eleştirisinde görüşlerine dayanak yaptığı sebebin sonuçla orantılı olması gerektiği⁶⁰ şeklindeki ilkesini ele alalım. Bu ilke, günümüzde de bilimsel bir ilke olarak işlerliğini sürdürmektedir. Fakat eğer bu ilke Hume'un yaptığı gibi en katı yorumuyla tüm bilime evrensel bir ilke olarak tatbik edilecek olursa, bilimin terk edilmesini sonuç verecektir. S'nin sebebinin sadece S üretmek olduğu şeklinde bir açıklama totolojik bir açıklama olarak bilimize hiçbir şey katmayacaktır. Öyleyse Swinburne'un dediği gibi, olgu gerçekleriyle ilgili bir açıklamada, bir "sebeğin" "sonucu" meydana getirmek için yeterli olandan başka bazı karakteristiklerinin de yer alabileceği mâkul karşılanmalıdır.⁶¹

Swinburne, Hume'un neden bir değil de birden fazla Tanrı'nın olduğunu düşünmeyelim, şeklindeki eleştirisine, yine onun eleştirisinin devamında söylediği bir ilkeyle cevap verir.⁶² Hume, "Zorunluluk olmadıkça sebepleri çoğaltmak gerçek felsefeye aykırıdır" demektedir.⁶³ Evrenin tek bir düzen koyucusu olduğu hususunda elimizde ipuçları vardır. Çünkü evrenin mevcut düzeninden sorumlu birden fazla Tanrı varsa, bu taktirde evrenin değişik bölgelerinde farklı Tanrıların farklılıklarını yansıtacak karakteristik özelliklerine ait işaretlerin gözlenmesi beklenirdi. Fakat bilimsel kanunlar tüm evrende tek bir düzenin hâkim olduğunu ve tabiat kanunlarının evrensel ölçekte geçerliliğe sahip olduklarını göstermektedir. Elbette bu akıl yürütme bize düzenin tek Tanrı tarafından sağlandığını kesin olarak kanıtlamaz, çünkü tek bir düzen birden fazla düzenleyicinin işbirliği ve mutabakatıyla da kurulabilir. Fakat bu, teizmin açıklamasına göre daha karmaşık bir açıklamadır ve Hume'un, zorunluluk olmadıkça sebepler çoğaltılmama ilkesine ters düşer. Öyleyse teizmin iddiasının daha yüksek bir olasılığa ve geçerliliğe sahip olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, D.G.D.'den tek başına sonsuz ve zorunlu bir Tanrı fikri çıkmasa da, Tanrı'nın düzen koyucudan öte bir takım sıfatlarını ondan çıkarsayabiliriz.

C. Düzen ve Gâye Delilinin Bir Delil Olarak Gücü ve Değeri:

Yakın dönem teolog ve filozofları, Tanrının varlığıyla ilgili delilleri kesin birer ispat olarak görmekten vazgeçmişlerdir. Bunun bir nedeni, önce Hume'un sonra da Kant'ın delillere yönelttiği eleştirilerin delilleri ileri sürenleri daha az iddialı olmaya sevk etmesidir. Başka bir önemli nedeni de, çağdaş epistemolojideki totolojik olmayan hiçbir bilginin özellikle de tümevarımsal bilgilerin mantıksal kesinlik ifade etmeyeceği, ancak yüksek olasılıklı bir doğruluğa sahip olabileceği şeklindeki genel uzlaşdır. Mesela R. Swinburne, geliştirdiği D.G.D.'nin tümevarımsal bir delil olduğunu söyler. Ona göre, doğru tümevarımsal bir delilde, öncüller sonucu ancak belli bir dereceye kadar

60 Hume, *a.g.e.*, s. 175.

61 Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 94.

62 Swinburne, *a.g.m.*, s. 98.

63 Hume, *a.g.e.*, s. 177.

olasi kılabilirler, fakat zorunlu kılamazlar.⁶⁴ Swinburne'e göre, D.G.D. Tanrı'nın varlığı hipotezini, "yüksek oranda olası" bir geçerliliğe sahip kılmaktadır.⁶⁵ Benzer şekilde, F. R. Tennant, geliştirdiği D.G.D.'nin değeri hakkında konuşurken, onun teist hipotezi büyük ölçüde "olası" ve "mâkul" kıldığını ileri sürmektedir.⁶⁶

* Swinburne, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtları birer "hipotez" olarak görmektedir. Ona göre bu hipotezlerin, cevap aradıkları sorular göz önünde bulundurulduğunda, bilimsel hipotezler olarak görülmesi mümkün olmasa da, bilimsel düşünce ve akıl yürütmenin kalıplarına tam uygun olmaları sebebiyle birer hipotez olarak görülmelerinde bir yanlışlık yoktur.⁶⁷ Ona göre, hangi türden olursa olsun bir hipotez, üç ölçütü yerine getirdiğinde doğru olma olasılığını önemli ölçüde artırır. Birincisi, hipotezin delil olarak ileri sürdüğü olguların normal şartlar altında gerçekleşmesi çok olası olmamalıdır. Buna göre, evrendeki düzenin bir düzen koyucunun varlığını yüksek bir olasılıkla gösteren bir delil olabilmesi de, normal şartlarda bir düzenin kendi kendine tesadüfen oluşmasının beklenmemesine bağlı olacaktır. İkincisi, eğer hipotez doğruysa, ona uygun olguların meydana gelmesi çok daha fazla muhtemel olmalıdır. Üçüncüsü, hipotez basit olmalıdır. Çünkü basit hipotezler, Hume'un da belirttiği ilke gereğince, karmaşık hipotezlere göre daha fazla doğru olma olasılığına sahiptirler.⁶⁸

Neden düzenli bir evren vardır? Neden evrende bir düzen vardır da kaos yoktur? Evrenin gelişi güzel bir düzensizlik içinde olması ve hatta hiçbir zaman var olmaması, bu şekilde düzenli var olmasından çok daha yüksek bir olasılıkla, çok düşük bir olasılık olan bu düzen neden vardır? Swinburne'e göre, bu soruları, en basit, kolay ve mantıklı bir şekilde Tanrı'nın varlığıyla açıklayabiliriz. Öyleyse Tanrı'nın varlığı hipotezi, yüksek olasılığı olan bir doğruluğa sahiptir. Düzenin tesadüfen var olması hipotezi ise, birincisine göre, çok daha karmaşık, dolambaçlı ve akla yatması zor açıklamalar gerektirdiği için düşük olasılıklı bir hipotezdir.⁶⁹

Bu açıklamalardan hareketle D.G.D.'nin, alemdeki düzenin tek bir Tanrı tarafından meydana getirildiğini büyük ölçüde olası ve makul kıldığını söyleyebiliriz.⁷⁰

Sonuç

D.G.D.'in gücünün, büyük ölçüde, insan eseri gayeli düzenlerle evrende görülen düzen arasında kurulan analogiye bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu

64 Swinburne, "Teizm ve Bilim", s. 110.

65 Swinburne, a.g.m., s. 121-122.

66 Hick, a.g.e., s. 21.

67 Swinburne, a.g.m., s. 119-120.

68 Swinburne, a.g.m., s. 114.

69 Swinburne, a.g.m., s.121-122.

70 Hume, Tanrı'nın varlığının yokluğuna göre daha olası olduğunu da iddia edilemeyeceğini, çünkü "olasılık" kavramının bu bağlamda doğru bir biçimde kullanılmadığını ileri sürer (Hume, a.g.e., s. 158-159.) Bu iddia daha ayrıntılı bir şekilde daha sonra J. Hick tarafından da tekrarlanmıştır (Hick, a.g.e., s. 27.) Bu konu başlı başına ayrı bir incelemeyi gerektirdiğinden burada onun değerlendirmesi yapamayacağız.

analojinin ne kadar geçerli olduğu ise, kişilerin aleme bakışı ve değerlendirmelerine bağlı olduğu görünüyor. Analojinin geçerli olduğuna inanan biri için D.G.D. iknâ edici olacaktır, fakat evrendeki düzenin insan eseri olan düzenlere benzetilemeyeceğini düşünen kişiler için D.G.D. fazla bir anlam taşımayacaktır.

Bir diğer husus, D.G.D. bizi, evrenin Ulu Mimarına, Yüce Sanatkârına götürse de, zorunlu olarak ve kesin bir biçimde teist dinlerin Tanrısına, yani tek, sonsuz sıfatlara sahip, iyi bir Yaraticıya götürmekte yetersizdir.

Bir başka husus da şudur: Tümevarımlı olarak kurulmuş bir D.G.D. bizi ancak olasılıklı bir sonuca götürmektedir. Olasılık içeren bir sonuç yerine kesinlik taşıyan bir sonuç elde etmek için, delilin tündengelimli bir akıl yürütme formunda kurulması gerekmektedir. Bu durumda, "Evren düzenlidir", "Her düzenin bir düzen koyucusu vardır" şeklindeki önermeler delilin öncüllerini oluşturacaklardır. Fakat bu öncüller zaten kanıtlanmak istenen sonuçlar olduklarından, böyle bir akıl yürütme bir savı-kanıtsama hatasına yol açar ve mantıkî açıdan hatalı bir akıl yürütme olur. Mantık hatasına düşmemenin yolu, delili tümevarımlı olarak kurmaktır. Bu durumda da delille, ancak olasılıklı bir sonuç ortaya konabilmektedir. Diğer bir deyişle, delil bize, "Evrendeki düzenin nedeni büyük olasılıkla Tanrı'dır" önermesini vermektedir. Bu önermede, tüm eleştirilere rağmen olasılık teriminin doğru kullanıldığını düşünsek bile, böyle olasılıklı bir kanıtın bizi olasılıklı, diğer bir deyişle şüpheli bir imana ulaştırmaktan ileri götüremeyeceği ortadadır. Halbuki dinî iman, tabiatı gereği olasılıklı ve şüpheli olamaz. Dindar bir kişinin, "Tanrı herhalde büyük olasılıkla var" diyerek inanması, inanmanın gramerine aykırıdır.

Ulaştığımız bu sonuçlardan hareketle, D.G. D.'nin gücü ve değeri hakkında şunları söyleyebiliriz:

1. Yukarıdaki sebeplerden dolayı delil, "tek başına" ele alındığında, Tanrı'ya şüphe içermeyen kesin bir imanı temellendirmek için yeterli gözükmemektedir.

2. Delilin, var olan bir imandan hareketle ve inançlı bir kişinin bakış açısıyla evrenin tasvirini verdiğini ve bu tasvirin çizdiği tablonun "içinden" bakıldığında makûl dayanaklara sahip olduğunu gösterdiğini söylemek daha doğru gözükmektedir. Bu sebepten ötürü D.G.D.'ni, kesin kanıtlara dayalı evrensel geçerliliğe sahip öncüllerden kurulu bir delil olarak değil de, G. Mavrodes'in teklif ettiği şekilde,⁷¹ geçerliliği kişiye bağlı kanıt olarak düşünmek uygun olacaktır.

Bir akıl yürütmenin hem bir "kanıt" olarak değerlendirilmesi hem de geçerliliğinin kişiye bağlı olması ilk bakışta çelişkili gözükmektedir. Fakat Mavrodes, bir kanıtın geçerliliğinin kişiye bağlı olmasıyla, onun objektif unsurlar içermekle birlikte, tam anlamıyla evrensel öncüllerden kurulmadığını ifade etmek istemektedir. Zira ona göre, insanlar bir konuda kanıt ola-

⁷¹ Peterson, Häsker, vd., a.g.e., s. 69.

rak değerlendirilebilecek yeni bir veri ile karşılaştıklarında, ona boş, önvarysımsız bir zihinle yaklaşmazlar. Zihinlerimiz her zaman bir takım önvarysımların ve önceden edindiğimiz yargıların etkisi altındadır. Bu sebeple, her kanıt bir takım ön-bilgilere dayanır. Fakat bu ön-bilgilere her kişi sahip olmayabilir. Dolayısıyla bilgi, her zaman 'belli bir kişinin bilgisi'dir. Bir kanıtın belli bir kişiye göre geçerli bir kanıt olduğunu söylemek, geçmişteki bilgi birikimine dayanarak *birisinin* onun geçerliliğini bildiğini ileri sürmektir. Her rasyonel varlığın, o kanıtın geçerli olduğunu bilmesi gerekli değildir, o, kendisinin geçerli bir akıl yürütme olduğunu bilen birisi için bir kanıttır.⁷²

Bununla birlikte, Mavrodes'e göre, böyle bir akıl yürütmenin tamamıyla kişiye bağlı olmaması ve onun bir "kanıt" olarak görülebilmesi için bir takım kriterleri yerine getirmesi gereklidir. Bunlar: 1. Kanıttaki akıl yürütme, geçerli olmalıdır. Yani öncülleri doğru olmalı ve sonuç, bu öncüllerden akıl yürütme kurallarını çığnmeden geçerli bir biçimde çıkarılmalıdır. Bu şart, kanıtın objektif yeterlilik yönünü oluşturmakta ve onu tamamen rölatif, keyfi bir akıl yürütme olmaktan kurtarmaktadır. Ayrıca, bu şartla kanıtın sıhhatinin denetlenebilirliği de mümkün kılınarak, doğruluğunu tartışmak için gerekli olan rasyonel zemin oluşturulmuş olmaktadır. 2. Kanıtların işlevi bizim bilgimizi genişletmektir. Bu ise iki şeyi gerekli kılar: a.) Öncüller, sonuca göre daha kolay kabul edilebilir olmalıdır, b.) Öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğuna bağlı olmamalıdır. Kısaca bir kanıtın geçerli olabilmesi, kişi tarafından geçerliliğinin bilinmesiyle, ayrıca o kişinin, sonuçtan bağımsız olarak, kanıtın öncüllerinin doğru olduğunu da bilmesiyle mümkün olur.⁷³

Bu çerçevede, D.G.D.'nin kişiye bağlı bir kanıt olduğunu söylemek, onun geçerli olduğunun kabul edilebilmesi için gerekli olan evrendeki düzenle insan eserleri arasındaki düzen arasında kurulan analojinin geçerliliğinin kişisel karara bağlı olduğunu söylemektir. Bu ise, daha önce belirttiğimiz gibi, şu sorunun cevabının hayatın anlamına dâir kişinin nihaî yaklaşımına ve tercihinine bağlı olduğu anlamına gelmektedir: "Evrenin yasaları en son açıklanamaz olgular olarak mı kabul edilmeli yoksa onların ötesine geçilerek gâyesel bir açıklaması yapılmalı mı?" Öte yandan, bir kanıtı tamamen kişiye bağlı olmaktan kurtarıp nispeten objektif bir kanıt yapan Mavrodes'in ileri sürdüğü iki koşulun D.G.D.'nin ne ölçüde sağladığı sorulabilir. Bizim kanaatimiz, incelememizin başından bu tarafa ortaya koymaya çalıştığımız gibi, D.G.D.'nin bu iki koşulu yerine getirdiği ve kişiye bağlı bir kanıt olarak değerlendirilebilmesi için gerekli olan nispi objektifliğe sahip olduğu yönündedir. Bu da onu, tamamıyla kişiye bağımlı olmaktan kurtarıp, bir kanıt yapmaktadır.

72 Peterson, Hasker, vd., a.g.e., s. 69.

73 Peterson, Hasker, vd., a.g.e., a.y.