

Uluslararası  
Fârâbî  
Sempozyumu Bildirileri

Düzenleme Komitesi  
Prof. Dr. Hayrani Altıntaş  
Yard. Doç. Dr. Gürbüz Deniz  
Arş. Gör. Şenol Korkut

Elis Yayınları  
Ankara 2005

**Elis Yayınları: 30**

*Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Editörler

*Dr. Fehrullah Terkan  
Arş. Gör. Şenol Korkut*

Ofset Hazırlık  
*Fadime Özger*

Dizgi  
*Ankara Dizgi Evi*

Kapak  
*Elis*

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı  
*Özkan Matbaacılık*

Birinci Basım  
*Mayıs 2005*

ISBN: 975 - 8774 - 29 - 8

**Elis Yayınları**

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara  
Tel/faks: (0312) 341 06 90

Web: <http://www.ankaraokulu.com/elisyayinlari.html>  
e-mail: [elis@ankaraokulu.com](mailto:elis@ankaraokulu.com)

## FÂRÂBÎ VE TANRI'NİN BASİTLİĞİ MESELESİ

Mehmet Sait Reçber\*

Tanrı tasavvurunun gerek felsefede gerekse teolojide en az Tanrı'nın varlığı kadar önemli ve hatta birincisinin ikincisine mantıksal bir öncelik teşkil ettiği açıktır. Diğer varlıkların mahiyeti hususunda olduğu gibi, Tanrı tasavvuruna ilişkin dile getirilebilecek herhangi bir doğruluk iddiası en temelde O'na atfedilen özsel niteliklere bağlı olacaktır. Tanrı'nın *ne* veya *nasıl* bir varlık olduğuna ilişkin bir sorunun karşılığı teistik geleneklerde çoğunlukla O'na atfedilen "her şeyi bilmek," "her şeye gücü yetmek," "mutlak iyilik" vb. bir takım nitelikler olmaktadır. Tanrı'yı bu niteliklerle vasfetmek, "nasıl bir Tanrı"ya inanıldığını ortaya koymak için kaçınılmaz olduğu gibi, farklı Tanrı tasavvurlarını birbirinden ayırmak için de gereklidir. Dahası "doğruluk" sorusunun Tanrı tasavvurları için zorunlu olduğu dikkate alındığında, doğru bir tasavvuru doğru-olmayan bir tasavvurdan ayırmak için de, aynı şekilde, söz konusu Tanrı tasavvurunun içerdiği/gerektirdiği nitelikler çekirdek bir işlev görecektir.

Peki ama, teizmin Tanrı'ya atfettiği bu niteliklerin O'nunla ilişkisini nasıl anlamalı? Tanrı'ya atfedilen bu özsel nitelikler ile bu niteliklerin bir şekilde kaynaklık ettiği tasavvurun (ve hatta mahiyetin) Tanrı'yla veya O'nun zatiyla ilişkisi ne olabilir? Tanrı'nın zatından başka bir takım niteliklerinden/sıfatlarından söz edilebilir mi? Bu nitelikler Tanrı'nın zatiyla özdeş olabilir mi, olamaz mı? Özdeş işler, hangi anlamda özdeştirler? Tanrı'ya söz konusu teistik nitelikleri atfetmekle birlikte bu niteliklerin ontolojik bir "basitlik" çerçevesinde ele alınarak O'nun zatiyla bir şekilde özdeşleştirilmesi gerektiğini savunan ve bunu da Tanrı'nın özsel bir niteliği ve dolayısıyla O'na ilişkin tasavvurun ayrılmaz bir ögesi olarak gören düşünürlerle değişik felsefi teolojilerde rastlamak mümkündür. Biz burada

\* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

günümüz felsefi teolojisinde sistematik bir konu olarak ele alınan ve çokca tartışılan bu “İlahi basitlik (*divine simplicity*)” düşüncesini evvela Fârâbî'nin ilgili görüşleri çerçevesinde ele alacak, daha sonra da bu yaklaşımın felsefi açıdan bir çözümlemesini ve değerlendirmesini sunmaya çalışacağız.

Ontolojik açıdan Tanrı'nın mutlak anlamda basit bir varlık olduğu düşüncesi özellikle Orta Çağ felsefesinde ve teolojisinde istisnai bir yere sahiptir. Günümüz felsefi teolojisinde de büyük tartışmalara konu olan bu sezgiye göre, Tanrı herhangi bir ontolojik bileşiklikten uzaktır: ne Tanrı'nın *varlığı* ile *mahiyeti* arasında ne de farklı sıfatları arasında nihai anlamda ontolojik bir ayrıma gidilebilir. Temelde böyle bir sezgiye dayanan İlahi basitlik düşüncesinin değişik bir takım metafiziksel/teolojik gerekçeleri bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki bunlardan en başta geleni nihai veya ilk varlık olarak düşünülen Tanrı'nın, deyim yerindeyse, paradigmal statüsünü korumaktır. Bir başka açıdan ifade etmek gerekirse, basitlik düşüncesi *zorunlu* varlık (*vacib'ul-vucûd*) olarak Tanrı ile varlığını O'na borçlu olan diğer bütün *mümkün* (yaratılan) varlıklar arasında temel bir ontolojik farklılığı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ve Tanrı'nın varlığı, varlıkları için bir nedene dayanan mümkün varlıklardan farklı olarak, herhangi bir nedene dayanmaz; O'nun neden varolduğuna dair *herhangi* bir gerekçe/açıklama yoktur. Tanrı kendi zatından başka hiçbir şeye dayanmayan ve diğer bütün varlıklardan ontolojik olarak bağımsız bir varlıktır (*divine aseity*). Bu açıdan bakıldığında basitlik düşüncesi Tanrı'ya mahsus bir “nihailik varsayımı”<sup>1</sup>ni ifade eder. Buna göre, bir şeyin neden varolduğuna ilişkin bir açıklamanın nihai kaynağı Tanrı iken, O'nun neden varolduğuna dair herhangi bir açıklama olamaz. Yani hiçbir açıklama Tanrı'nın nihai ve her anlamda basit olan varlığının ötesine geçemez.<sup>1</sup>

Şimdi, Tanrı'ya ilişkin güçlü bir sezgiyi barındırıyor görünen basitlik düşüncesinin Fârâbî tarafından neden ve nasıl savunulduğunu geçebiliriz. Fârâbî'ye göre, bütün varlıkların ilk nedeni olarak

1 Alvin Plantinga “*divine aseity*” olarak adlandırdığı bu sezgiyi, Brian Leftow “Nihailik Varsayımı (*the Ultimacy Assumption*)” olarak ifade etmektedir. Bkz. Plantinga, *Does God Have a Nature? The Aquinas Lecture* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), s. 1; Leftow, “Is God an Abstract Object?” *Nous* 24 (1990), ss. 584-585.

Tanrı onlardan farklı olarak her türlü eksiklikten uzak olup, O'nun varlığından daha üstün ve daha önce gelen bir varlığın bulunması imkansızdır. Dolayısıyla "yokluk" ve "zıtlık" gibi nitelikler sadece diğer varlıklar için geçerli olup, Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir yokluk veya bilkuvvelikten ya da imkandan söz edilemez. Bu yüzden de Tanrı ezeli olup, varlığının sürekliliği kendi zatından ve cevherinden olduğundan varlığının sürekliliği kendinden başka bir nedene/varlığa bağlı olmayıp, O'nun varlığına ilişkin hiçbir nedensel açıklama olamaz. Aynı şekilde, her türlü maddeden ve mevzudan münezzehten olan İlk Varlığın bir formu (*sûreti*) da yoktur, çünkü form ancak maddeyle bir arada varolabilir. Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın bir formunun olduğu varsayılacak olursa, O'nun iki bileşenden (cüzden), yani *form* ve *maddeden* oluştuğunu düşünmek gerekecek ve bu bileşenlerden her biri O'nun varlığı için bir neden teşkil edecektir. Bu da, Tanrı'ya ilişkin en temel varsayım olan "varlığının bir nedeninin bulunmaması"yla açık bir şekilde çelişecektir.<sup>2</sup>

Öyleyse, bir varlığa atfedilebilecek bir tür bileşiklik onun varlığına dair nedensel bir açıklama gerektireceğinden böyle bir varlık İlk Varlık, yani Tanrı olamaz. Herhangi bir bileşiklik içeren bir varlık, tanımı gereği, kendisini oluşturan bu bileşenlere ontolojik olarak bağlı kalacak; bu bileşenlerden her birini onun varlığı için bir neden teşkil edecektir. Oysa, zorunlu varlık olan İlk Varlığın bir nedene veya nedenlere dayanması düşünülemeyeceği içindir ki o bileşik değil, basit olmalıdır. Tanrı'nın "İlk Varlık" olmak noktasındaki nihai ontolojik statüsüne ancak bu yolla bir anlam verilebilir. Aslında, böyle bir basitlik sezgisi, Fârâbî'ye göre, birden fazla Tanrı olmayacağını, O'nun eşi, benzeri veya bir ortağının olmayacağını da bir bakıma garantisidir. Öyle ki, iki Tanrısal varlık düşünülecek olursa, onların ayrı varlıklar olduğunu düşünebilmek için, aralarında hem bir ortaklık hem de bir ayrıklık bulunması gerekecek ve ortak-olan kısım ile ortak-olmayan kısım farklı şeylere delalet edecektir. Bu durumda, bir taraftan, bu varlıkları birbirinden ayıran bu farklılığın delalet ettiği kısım, diğer taraftan aralarındaki ortaklığın delalet ettiği kısım her birinin varlığının birer bileşeni olacaktır. Bu

2 Fârâbî, *Kitâbu Ârâ' Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla*, (Beyrut: Dâr'ul-Meşrik, 2002), ss. 37-38.

bileşenler de her birinin zatını oluşturmak noktasında varlıklarının birer nedeni olacaklardır. Böyle bir yaklaşım her iki varlığı da ontolojik olarak önceleyen nedenlere yer verdiği için onlardan birisinin ilk veya nihai varlık olduğunu düşünmek mümkün olmayacaktır. O halde Tanrı'ya atfedilen "İlk Varlık"ın ontolojik statüsü en temelde O'nun varlığı ile başka bir varlık arasında herhangi bir ortaklık ve ayrıklığın bulunmamasını zorunlu kılar. Bu da Tanrı'nın basitliğini gerektirir.<sup>3</sup> Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın basit olmadığını düşünmek O'nun varlığı ile diğer varlık veya varlıklar arasında bir ortaklık ve ayrıklığa delalet edeceğinden bu düşünce birden fazla Tanrısal varlığa *bilfiil* veya *bilkuvve* imkan tanıyacaktı. İlk Varlık olan Tanrı için böyle bir imkan söz konusu olamayacağına göre, O'nun basit bir varlık olduğunu düşünmek gerekir.

Basitlik tezinin barındırdığı önemli iddialardan birisi de Tanrı'ya ilişkin bir tanımın/tanımlamanın mümkün olamayacağıdır. Tanrı için bir tanım getirmek, Fârâbî'ye göre, yine O'nu (cevherini/zatını) oluşturan bileşenlerin varlığını öngörecektir. Her tanımın sözsözsel bir bölümlenmeye dayandığını dikkate aldığımızda, Tanrı'ya ilişkin bir tanımda da yeralan anlamların her birinin O'nu oluşturan (*cevherlendiren*) bir bileşene (*cüz'e*) delalet edecektir. Bu da yine Tanrı'nın varlığına dair nedenlerin bulunduğunu kabul etmektir. Nasıl ki, bir tanımda yer alan tek tek sözcüklerin anlamları tanımın temel unsurlarını oluşturmak açısından onun için birer neden oluşturuyorlarsa, aynı şekilde, *tanımın* ihtiva ettiği bu anlamların *tanımlanan* da delalet ettiği farklı bileşenler de tanımlanan için birer neden oluşturacaklardır. Dolayısıyla, Tanrı'nın bir tanımının olabileceğini düşünmek bizi O'nun, tıpkı form ve maddeden oluştuğunu düşünmek gibi, varlığı için bir takım nedenlerin bulunduğu düşüncesine götürmektedir. Bu da, bir kez daha, İlk Varlık olarak Tanrı'nın varlığının hiçbir nedeninin olmayacağına dair temel sezgimizle çelişir. Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın bir (*vahid*) olmasının temel anlamlarından biri O'nun hiçbir şekilde bölünmemeye konu olamayacağıdır. Çünkü Tanrı, cevheri itibarıyla bölünemeyen/bileşik olmayan bir varlıktır.<sup>4</sup>

3 Bkz. *age*, ss. 39-40.

4 *Age*, ss. 44-45.

O halde tanımlanabilen her varlık cevheri itibariyle basit değildir. Klasik anlamda tanımın, bir varlığın diğer varlıklarla olan ortaklığını ve ayrıklığını ifade ettiğini; yani *cinsine* ve *faslına* referansta bulunduğunu düşündüğümüzde, tanıma konu olan bir varlığın zorunlu olarak bileşik olacağı açıktır. Fârâbî'nin İlk Varlık hakkında daha önce değindiğimiz O'nun diğer varlıklarla herhangi bir ortaklık ve ayrıklığının olmayacağı düşüncesini dikkate aldığımızda onun, Tanrı'nın bir *cinsi* veya *faslı* olmayacağından bir tanımı da olmayacağı düşüncesini daha iyi anlayabiliriz.<sup>5</sup> Tanımlanabilen her varlık bileşik; bileşik olmayan hiçbir varlık (ki bu sadece İlk Varlık olan Tanrı'dır) da tanımlanamaz. Peki tanımlanamayan bir varlığın (bir) mahiyetinden söz edilebilir mi? Bir başka ifadeyle, Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın bir mahiyeti var mı?

Tanımın temelde cins ve fasla dayandığını göz önüne aldığımızda, tanıma konu olmayan bir varlığın mahiyetinden de söz edilemeyeceği açık olsa gerektir. Çünkü diğer varlıklarla bir cins bağlamında ortaklık içermeyen ve yine bir fasl bağlamında söz konusu cinsten ayrılmayan bir varlığın mahiyetini, yani "ne olduğunu" yanıtlamanın bir imkanı yoktur. Bunu meşhur bir örnekle açıklayacak olursak, "insan nedir?" sorusuna verilecek yanıtın referansı esasen insana ilişkin tanımsal unsurları bir araya getiren "akıllı canlıdır" şeklindeki mahiyetidir. Ve bu şekilde kavranan mahiyet bir "genellik" ve "paylaşılabilirlik" ifade ettiği gibi, bir "bileşiklik" de ifade etmektedir. Çünkü insanın mahiyetine ilişkin dile getirilen "akıllı canlıdır" tanımı, görüldüğü gibi, "akıllılık" ve "canlılık" gibi iki özsel bileşeni içermektedir. Bu durumda, herhangi bir mahiyet bileşiklik ifade edeceğine göre, en azından bu anlamda, Tanrı'nın bir mahiyetinden söz edilemez. Diğer yandan, mahiyet bir "genellik" ve "paylaşılabilirlik" ifade ettiği için<sup>6</sup> de -çünkü "akıllı canlıdır" yargısı sadece bir varlığa münhasır değildir- Tanrı'nın bir mahiyetinin olmaması gerektiği sonucuna varılmalıdır. Çünkü Tanrı'nın İlk Varlık olarak biricik ontolojik statüsünü dikkate aldığımızda, O'nun gerçekliğinin (hakikatinin) birden fazla varlık için doğru olmayacağını, bunun

5 *Kitâbu'l-Fusûs*, (Haydarabad, 1345), ss. 4-5. Krş. Gazâli, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. Mourice Bouyges, (Beyrut: Dar'ul-Meşrik, 1990), s. 141.

6 Bkz. *Kitâbu'l-Fusûs*, s. 4.

ontolojik bir imkansızlık olduğunu görürüz. Dolayısıyla, eğer mahiyet, temelde *bilfiil* veya *bilkuve* paylaşılabilir bir şey ifade ediyorsa, Tanrı'nın bir mahiyeti olamaz.

Diğer yandan, bizzat *varlık* ve *mahiyet* ayrımı da bir ikilik, bileşik ifade edeceğinden, öyle görünüyor ki, böyle bir ayrım da Tanrı için geçersiz olmalıdır. Bu noktada Fârâbî'nin Tanrı'nın mahiyeti ile varlığını bire bir özdeşleştirmedeğini düşünsek de, onları birbirinden ayrı görmediğini söyleyebiliriz. Nitekim Fârâbî, varlıkları mahiyetleri ve bireysel gerçeklikleri (*huviyye*) açısından değerlendirirken, gerçeklikleri mahiyetlerinden ayrı olan varlıkların gerçekliklerini başka bir varlığa borçlu olduklarını, böylece onların varlıkları için nedenlenmiş olduklarını ve bu nedensel zincirin gerçekliğinden ayrı bir mahiyeti bulunmayan İlk Varlık'ta son bulmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.<sup>7</sup> Yine zâtı itibarıyla zorunlu olan bir varlığın ayrımlara (*fusûl*) konu olmayacağına dikkat çekerek Tanrısal basitliğe vurgu yapan Fârâbî, aksi halde, bu ayrımların O'nun varlığını ya da mahiyetinin bir bileşeni olacağını düşünür. Böyle bir şey ise "mahiyeti varlığının kendisi" olan bir zorunlu varlık için doğru olmaz.<sup>8</sup> Fârâbî'nin bu düşüncelerinden, onun Tanrı'nın bir mahiyeti olduğunu doğrudan inkar etmediği düşünülse de, böyle bir mahiyetin herhangi bir bileşiklik içermemesi gerektiği açıktır. Kaldı ki Tanrı'nın basit bir mahiyete sahip bile olsa bu, O'nun bizzat varlığından başka bir şey değildir.

Tanrı'nın basitliğinin temel gerekçelerinden biri de, Fârâbî'ye göre, O'nun mutlak manada *bilfiil* bir varlık olup, kendisinde herhan-

7 Fârâbî, *Kitâb'ul-Fusûs*, s. 3. Fârâbî'nin burada mümkün varlıklara referansla kullandığı "nedenlenmiş mahiyet" (*el-mâhiyyet'ul ma'lûle*) kavramını dikkate aldığımızda onun sanki nedenlenmemiş bir mahiyeti de varsaydığını ve bunun da ancak "varlığından başka bir mahiyeti bulunmayan" Tanrı'ya ait olabileceğini düşündüğü gibi bir sonuca varılabilir. Yine *Fusûlu'l Medeni* adlı eserinde Fârâbî doğrudan Tanrı'ya (veya İlk Varlığa) referansta bulunmadığı halde, "bir şey, kendi varlığının, mahiyetinin ve cevherinin tamamlanması için yeterliliğe sahipse, kendi türünden, kendisinden başka herhangi bir şeyin bulunması imkansızdır" (*Fusûlu'l-Medeni*, nşr. D. M. Dunlop, çev. H. Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Ü. Yay., 1987), s. 59) derken sanki O'na bir mahiyet atfedilebileceğini düşünmektedir. Ancak yukarıda mahiyetin doğasıyla ilgili mülahazaları dikkate aldığımızda böyle bir yoruma oldukça temkinli yaklaşmak gerektiği de ortadadır.

8 *Kitâb'ul-Fusûs*, s. 4.



gi bir *bilkuvveliğ*in (potansiyelliğ) bulunmamasıdır. Tanrı maddi bir varlık olmadığı için cevheri itibariyle "bilfiil akıl" dır ve bir formun *bilfiil akıl* ve *bilfiil makul* olmasına engel oluşturan da maddedir. Dolayısıyla, maddeden bütünüyle münezze olan Tanrı hem bilfiil akleden, hem de bilfiil akledilendir. Ancak, Fârâbî'ye göre, bütün bunlar Tanrı'nın ontolojik basitliğine bir halel getirmez: Tanrı "akıldır, akledendir ve akledilendir," ama birbirinden farklı gibi görünen bu olgular Tanrı'da herhangi bir ayırım, çokluk veya bileşikliği gerektirmeyip, hepsi bölünmeyen ve çokluk içermeyen bir tek basit İlahi zata delalet ederler. Tanrı'nın zatını bilmesinde de bir bileşiklik söz konusu olmayıp, zati hakkındaki bilgisi kendi cevherinin bilinmesinden başka bir şey ifade etmediği için, O'nun bilmesi, bilinmesi, bilgisi (ki Tanrı bilendir, bilinendir ve bilgidir) aynı şekilde farklı olgulara değil, bir tek zata /cevhere delalet ederler.<sup>9</sup> Aslında bu olgu Fârâbî'nin "bir" kavramına verdiği anlamlardan biridir: akıl, âkil ve ma'kûl sadece görünürde farklı olup hepsi temelde bir tek manaya delalet ettiğinden söz konusu varlıkta (veya mahiyetinde) herhangi bir bölümlenimin/çokluğun olduğunu ifade etmezler.<sup>10</sup>

Keza, Fârâbî'ye göre, Tanrı'ya attığımız sıfatlar da O'nda herhangi bir çokluğun olduğu anlamına gelmez, çünkü bütün bu sıfatlar kendisinde hiçbir eksiklik bulunmayan Tanrı'nın mükemmel ve basit zatından başka bir şeye delalet etmezler. Burada ilahi sıfatların Tanrı'da herhangi bir bileşikliğe yol açmadığı düşüncesini bütün bu sıfatların bir tek ilahi zatta zorunlu bir şekilde buldukları, ve böylece O'ndan başka hiçbir varlık için doğru olmadıkları veya olamayacakları şeklindeki basit bir *kaplamsal özdeşlik* olarak yorumlamak Fârâbî'nin ne kastettiğini anlamak için yeterli görünmemektedir. Çünkü Fârâbî bütün bu sıfatların Tanrı'da herhangi bir çokluğa veya bileşikliğe delalet etmediğini söylerken, aynı zamanda, bu sıfatları içlemsel (anlamsal) bir özdeşlik bağlamında görmek eğilimindedir. Bir başka ifadeyle, ilahi sıfatlar Tanrı'nın zatında ontolojik bir bile-

9 *Kitâbu Ârâ' Ehlî'l-Medîneti'l-Fâdila*, s. 47. Gazâlî'nin yerinde işaret ettiği gibi (age, s. 127), 'filozoflar'a göre, bütün bu farklı anlamların referansı aynıdır. Çünkü hepsi sonuçta Tanrı'nın zatına ve zatını idrak etmesine veya akletmesine dayanmaktadır ki Tanrı salt akıl olduğundan O'nun zatını akletmesi zatiyla özdeşdir.

10 Fârâbî, *Kitâb'ul Vâhid ve'l-Vahde*, thk. M. Mehdi (Kazablanka: Dar Tupkal, 1989), ss. 54-55.

şiklik veya çokluk ifade etmedikleri gibi, semantik bir bileşiklik veya çokluk da ifade etmemektedirler ki bu, Tanrı'nın bir tanımının olmayacağı iddiasıyla örtüşmektedir. Fârâbî'nin düşüncesindeki bu eğilim, onun farklı ilahî sıfatları "ilim" sıfatı çerçevesinde ele almasında açıkça görülebilir. Örneğin, Tanrı'nın *hayy* (diri) veya *hayat* olarak adlandırılması esasen ilim sıfatından başka bir şeye delalet etmez; çünkü, Fârâbî'ye göre, "hayy, O'nun akledilenin en iyisini en iyi akılla akletmesi veya bilinenin en iyisini en iyi bilgiyle bilmesidir."<sup>11</sup>

Kısacası, Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın İlk Varlık olarak "bir" olmak noktasındaki ontolojik statüsü ancak O'nun her türlü çokluktan/bileşiklikten uzak ve böylece her anlamda "basit" bir varlık olduğu düşüncesiyle temin edilebilir. Gazâlî'nin özetlediği gibi, (filozoflar'a göre), Tanrı'nın basitliği düşüncesi beş temel iddiayı içermektedir: (i) Tanrı ne gerçekte ne de düşüncede herhangi bir niceliksel ayrıma konu olamaz; (ii) Tanrı için iki farklı anlama delalet edecek form ve madde gibi bir ayrıma gidilemez (dolayısıyla, Tanrı maddi bir varlık değildir, çünkü madde forma, form da maddeye muhtaçtır); (iii) Tanrı ile ilim, irade, kudret vb. sıfatları arasında bir ayrıma gidilemez, çünkü bu durumda Tanrı'nın zatı ile sıfatları arasındaki müştereklik, O'nun "bir"liğini ve "basit"liğini ortadan kaldırır; (iv) Tanrı'nın herhangi bir şekilde cins veya türden oluşan (bir renk olarak "siyah"ın bir cins olan "renksellik (*levniyye*)"ten ayrılmasında olduğu gibi) bir bileşiklik içermesi söz konusu olamaz; ve son olarak, (v) Tanrı'nın varlığı bir mahiyete izafe edilmeyeceğinden O'nda bir mahiyet-varlık ayrımına gidilemez.<sup>12</sup>

Görüldüğü gibi, Tanrı'nın basitliğine ilişkin bu iddiaların her biri ayrıntılı tahlillere ve değerlendirmelere muhtaçtır ve bu konular, bilindiği gibi, İslâm ve diğer teistik felsefe-kelam geleneklerinde uzun tartışmalara konu olmuştur. Biz burada bu tezlerin her biri üzerinde ayrı bir tartışmaya girmek yerine, bir bütün olarak "basitlik" düşüncesinin anlaşılabilirliği ile bu düşüncenin Tanrı tasavvuru açısından nasıl değerlendirilebileceği üzerinde duracağız.

<sup>11</sup> *Kitâbu Ârâ' Ehlî'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 47.

<sup>12</sup> Gazâlî, *age*, ss. 119-120. Bunlardan başka Tanrı'nın gerek kendisi ve gerekse kendi dışındaki varlıklar hakkındaki bilgisinin "basitlik" düşüncesiyle nasıl bağdaştırılabileceği başlı başına ele alınması gereken bir konudur.

Tanrı'nın veya İlk Varlığın maddi ve maddi-olmayan diğer bütün varlıklardan farklı olduğu ve bu yüzden de onlara ilişkin bir akıl yürütme yoluyla anlaşılacak/açıklanamayacak bir ontolojik gerçekliğe sahip olması gerektiği tartışmasız gibi görünmektedir. Maddi-olmayan bir varlık olarak Tanrı, niceliksel (maddi) bir takım bölümlenmelere konu olamayacağı gibi, O'nun gerçekliğini başka varlıklarla paylaşması, onlarla bir müşterekliği sahip olması da düşünülemez. Maddi varlıkların sahip oldukları "form"un herşeyden önce bilfiil veya bilkuvve bir "müşareket"e açık olduğunu düşündüğümüzde ise Tanrı'nın böyle bir forma sahip olamayacağı da açıktır. Ancak, madde ve formun birbirini karşılıklı olarak gerektirdiği yeterince açık olmayan tartışmalı bir ontolojik varsayım gibi görünmektedir. Formun en temelde bir varlığın yapısal niteliklerini ifade ettiğini, yani bir anlamda onun mahiyetine (özüne) karşılık geldiğini düşünecek olursak –örneğin, matematiksel varlıkların maddi olmadıkları halde bir takım yapısal niteliklere sahip olmak noktasında bir "form"a sahip oldukları sonucuna varabiliriz- böyle bir form, ilgili maddi gerçekliği gerektirmez. Dolayısıyla, Tanrı'nın maddi varlıklarda olduğu gibi bir forma sahip olması bir imkansızlık olmasına karşın, bu düşünce çizgisi tek başına Tanrı'nın mahiyetine karşılık gelebilecek bir formunun bulunmadığı sonucu için yeterli görünmemektedir.

Yine, Tanrısal mahiyetin özellikle "müşareket" bağlamında diğer bütün varlıkların sahip olduğu mahiyetlerden bütünüyle farklılığının da bir zorunluluk olduğu açıktır. Aynı şekilde, varlığı bir mahiyete izafe edilebilen her varlığın "mümkün varlık" olup, varlığı için bir şekilde "nedenlenmiş" olduğunu ve bu anlamda Tanrı'ya bir mahiyet atfedilemeyeceğini düşünülebiliriz. Çünkü, haklı olarak denilecektir ki, mümkün ya da nedenlenmiş her varlığın mahiyeti varlığından ayrı düşünüleceği halde, Tanrı'nın mahiyeti varlığından ayrı düşünülemez. Ancak, kabul edilmelidir ki, Tanrı'nın varlığının mahiyetinden ayırlamayacağını veya Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin birbirinden *ayrı* varolamayacaklarını söylemek bir şeydir, Tanrı'nın varlığından *başka* bir mahiyetinin olmadığını söylemek başka bir şeydir. Ve öyle görünüyor ki, asıl tartışma konusu olan ve Tanrısal basitlik tezinin anlaşılmasını da bir çok açıdan güçleştiren

ikinci anlayıştır. Eğer Fârâbî'nin İlk Varlığın basitliğine dair görüşü de temelde "Tanrı'nın varlığından başka bir mahiyeti yoktur"<sup>13</sup> anlayışını gerektiriyor ise -ki kanımca şimdiye dek anlatıklarımız Fârâbî'nin bu görüşte olduğunu önemli ölçüde göstermektedir- bunun tam olarak ne anlama geldiği üzerinde durmamız gerekir. Evvela, böyle iddiayı anlayabilir miyiz?

Tanırsal basitlik düşüncesinin bazı temel metafiziksel varsayımlara dayandığını gördük ve bu bağlamda söz konusu tezin neyi ifade etmek üzere ileri sürüldüğünü anlamamak için de bir engel görünmemektedir. Ancak, basitlik tezinin neleri gerektirdiği anlaşılrsa da, basitlik tasavvuruna (deyim yerindeyse) karşılık gelen bir varlığın nasıl olduğu ve hatta böyle bir varlığın gerçekten var olup, olmayacağı yeterince açık değildir.

Her şeyden önce, "o nedir?" sorusunun Tanrı için sorulduğunda neden karşılıksız kalması gerektiğini anlamak güçtür. İlahi sıfatların anlamsal/tanımlamasal içerikleri böyle bir soruyu olumlu bir şekilde yanıtlamak için yeterli değil midir? Bir varlığın Tanrı olabilmesi bir takım zorunlu koşulların bulunduğunu, yani İlahi sıfatların delaleti açısından bir takım doğruluk koşulları gerçekleşmesinin bir varlık Tanrı olamayacağına göre, Tanrı'nın "ne olduğu"na ilişkin bir takım olumlu yargılarda bulunabiliyoruz demektir. Diğer yandan, bir şeyin var olduğunu veya var olmadığını düşünmenin (zorunlu) ön-koşulu o şeyin "ne" olduğunu bilmek ise, Tanrı'nın bir mahiyetinin bulunması gerekir. Gazâli'nin, mahiyeti olmayan bir şeyin gerçekliğinin de, varlığının da düşünüleceği görüşü tam da

13 Orta Çağda Tanrısal basitlik için egemen olan bakış açısının bu olduğu söylenebilir. Öyle ki, İbn Sinâ "varlığından (*inniyte*) başka bir mahiyeti olan her şey nedenlenmiştir" düşüncesinden hareketle zorunlu olarak "İlk Varlığın (*el-Evvel*) mahiyeti yoktur" sonucuna varmaktadır. Bkz. "*İlâhiyât*", *Şifâ*, tah. E. Kanavâti, S. Zayid, (Tahran: İntişarat Nasr Husrev, 1323), ss. 346-347. Thomas Aquinas da benzer şekilde şunları söyler: "Özü bizzat varlığı olan bir gerçeklik, Tanrı vardır. Bu, neden Tanrı'nın bir mahiyeti veya özü olmadığını iddia eden bazı filozofları bulduğumuzu açıklıyor, çünkü onun özü varlığından başka bir şey değildir." *On Being and Essence*, notlarla İng. çev. A. Maurer, (Toronto: the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968), s. 60. Fârâbî ile Aquinas'ın bu konudaki görüşlerinin bire bir karşılaştırması için bkz. R. Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought* (New York: the Hobson Book Press, 1947), ss. 23-25.

bu noktayı hedefler görünmektedir. Öyle ki, belli bir tabiatı (*hakikatı*) olmayan bir varlık düşünemediğimiz gibi, bir varlığın belirli bir tabiatı (gerçekliği) yoksa, o varlığı başka bir varlıktan da ayıramayız.<sup>14</sup> Bundan dolayı, “mahiyetin yadsınması gerçekliğin yadsınmasıdır.”<sup>15</sup> O halde, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti birbirinden ayrı olamayacağı doğru olmakla beraber, Tanrı'nın varlığından başka bir mahiyetinin olmadığı veya varlığı ile mahiyetinin *ayrı* (sıkı anlamda özdeş) olduğu pek doğru görünmemektedir.

O halde, Tanrı'nın *ne olduğu* bir şey, *varolduğu* da başka bir şey midir? Birbiriyle özdeş olmamalarına karşın, Tanrı'nın mahiyetinin varlığından ayrı düşünülemeyeceğine işaret ettik. Aksi takdirde, zorunlu varlık olan Tanrı ile zorunlu olmayan (mümkün) diğer varlıklar arasındaki temel ontolojik farklılık ortadan kalkacaktır. Fakat, öyle görünüyor ki, Tanrı'nın “zorunlu varlık” olarak sahip olduğunu düşünebileceğimiz bir “mahiyet,” tam da O'nu diğer bütün varlıklardan ayıran bir mahiyet olacaktır. Ontolojik kanıtın temel dayanağı-

14 Gazâlî, *age*, s. 148. Gazâlî'nin filozoflara Tanrı'nın mahiyetini inkar noktasında yönelttiği eleştirileri haksız bulan İbn Rüşd'e göre, filozofların inkar ettiği şey, Tanrı'nın varlığından başka bir mahiyetinin (veya varlığı olmayan bir mahiyetinin) olmadığı değil, varlığı mahiyetine (zatına) eklenmiş olan bileşik varlıklardan farklı olarak, basit bir varlık olan Tanrı'nın varlığının mahiyetine (zatına) eklenmiş olmadığıdır. Çünkü, mahiyeti varlıklarından ayrı tasavvur edilebilen olan mümkün varlıkların varlık sıfatına sahip olmaları bir faile ihtiyacı gerektirirken, zorunlu bir varlık olan Tanrı için böyle bir şey söz konusu olamaz ve bu yüzden de mahiyeti varlığından ayrı olamaz. (Bkz. *Tehâfüt'ut-Tehâfüt*, notlarla tah. M. A. el-Câbiri, (Beyrut: Merkez Dirâsât el-Wahdeti'l-'Arabiyye, 1998), s. 409). İbn Rüşd'ün bu görüşü filozofların konu hakkındaki maksadını gerçekten yansıtıyorsa, filozoflar ile Gazâlî'nin birbirleriyle çelişmesi gerekir. Çünkü Gazâlî'nin de temelde iddia ettiği şey, geriye dönük bir nedensel zincirin belli ve değişmez bir mahiyeti ve gerçekliği olan bir varlıkta son bulacağı ve bu yüzden de Tanrı'nın mahiyetini inkar etmek için bir neden bulunmadığıdır. Bu durumda gerek filozoflar ve gerekse Gazâlî, Tanrı'nın varlığının etkin bir nedeni olmadığı, yani varlığının nedenlenmediği noktasında birleşeceklerdir. Ancak, filozoflar ile Gazâlî arasındaki temel görüş farklılıklarını böylece uzlaştırmak konuyu epeyce basitleştirmek anlamına gelecektir. Filozofların açık bir dille Tanrı'ya varlığından başka bir mahiyet atfetmekten özellikle kaçınmaları; ancak mümkün, dolayısıyla bileşik varlıkların mahiyetinden bahsedilebileceği noktasında ısrarları; mahiyeti olan bütün varlıkların bir tanımlamaya kaynaklık eden cins ve fasla tabi oldukları ve yine, mahiyeti olan bütün varlıkların mümkün varlıklar olup, varlıklarını bir nedene borçlu oldukları noktalarındaki görüşleri bir bütünlük içerisinde göz önüne alındığında İbn Rüşd'ün yorumu pek isabetli görünmemektedir.

15 Gazâlî, *age*, s. 149.

nı oluşturan bu sezgiye göre, Tanrı öyle bir mahiyete sahiptir ki O'nun varlığı mahiyetinden ayrı düşünülemez: Tanrı'nın *ne olduğu*-nu anlamak/bilmek, O'nun *varolduğunu* anlamak/bilmek için yeterlidir. Yani, Tanrı'nın zorunlu varlık olması ve böylece varlığının bir nedeninin olamayacağı, bizzat mahiyetinin bir gereği olup, Leibniz'in dediği gibi,<sup>16</sup> sadece ve sadece Tanrı'ya mahsus olan bu ayrıcalıklı mahiyet O'nun varlığını içerir (gerektirir).

Burada Tanrı'nın varlığının, deyim yerindeyse, bir mahiyete izafe edildiği gibi bir sonuç ortaya çıkıyor görünmekle beraber, bunun Tanrı'nın varlığı için bir *neden* veya *açıklama* ortaya koyduğunu düşünmek için tatmin edici bir gerekçe bulunmamaktır. Aksine, "zorunlu varlığa ilişkin mahiyet" doğru anlaşıldığında, onun, Tanrı'ya ilişkin nedensel bir açıklamayı imkansız kıldığı açıkça görülecektir. Ne de böyle bir düşünce, Tanrı'nın varlığının, mümkün varlıklarda olduğu gibi, mahiyetine *eklendiği* anlamına gelmelidir. Gazâlî'nin de yerinde işaret ettiği gibi, *hâdis* (veya *mümkün*) varlıkların neden varolduğuna ilişkin bir nedensellik zincirinin sabit bir mahiyet ve gerçekliğe sahip bir varlıkta son bulduğunu düşünmenin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Diğer yandan, mahiyetin kendi başına bir varlığın varlığı için neden bir neden teşkil ettiği açık olmadığından<sup>17</sup> bu tür bir nedenselliğe dair tatmin edici bir gerekçe ortaya konulmadığı sürece, Tanrı'nın bir mahiyetinin varlığından (O'nun) varlığının bir nedeni bulunduğu gibi sonucuna varmak temellendirilmemiş bir iddia olarak kalacaktır.

Şimdi, böyle bir yaklaşımın Tanrı'nın zâtı ve sıfatları veya birbirinden farklı sıfatları arasında ontolojik bir ayrıma neden olup olmadığı üzerinde duralım. Öyle görünüyor ki, nasıl ki Tanrı'nın ma-

16 Leibniz, "Monadology," *Philosophical Writings*, (der.) G. H. R. Parkinson, (İng. çev.) M. Morris ve G. H. R. Parkinson (London: Everyman's Library, 1973), ss. 185-186. Robert Adams'ın yerinde işaret ettiği gibi, Leibniz'in bu iddiasını "bir varlığın Tanrı olabilmesi için zorunlu olarak var olması gerekir" şeklindeki koşullu bir çıkarım böyle bir varlığın gerçekte varolduğunu ifade etmeyeceği için, Tanrı'nın mahiyetinin varlığını içerdiğini veya gerektirdiği tezinin varlığın (*existence*) tanrısal mahiyetten ayrılmaz olduğunu veya bu mahiyetin bir parçası şeklinde değil de, bütünsel bir niteliği şeklinde anlamak gerekir. Bkz. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (New York: Oxford University Press, 1994), s. 163.

17 Bkz. Gazâlî, *age*, ss. 146-147.

hiyeti ile varlığı arasında bir ayrıma gitmek onların birbirlerinden ayrı olarak var oldukları veya varolabilecekleri anlamına gelmiyorsa, aynı gerekçeyle, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları veya değişik sıfatları arasında bir tür ayrıma gitmek veya onların birbirleriyle özdeş olmadıklarını düşünmek de onların birbirlerinden ayrı varolabilecekleri anlamına gelmez. Temelde farklı ontolojik sezgilerin öngördüğü bir takım tartışmaları içermesine rağmen, konu-yüklem açısından bakıldığında, ilahi sıfatların Tanrı'nın zatına izafesinin ontolojik bir zat-sıfat ayrımını gerekli kıldığı kabul edilmelidir. Bu bağlamda "x, F'dir" şeklinde herhangi bir yükleme mantığı, F niteliğinden ayrı bir x zatının varlığını öngörmektedir ve, öyle görünüyor ki, Tanrı da bunun bir istisnası değildir. Ancak bu durum, Tanrı'nın zâtı ile sıfatlarının ayrı ayrı varolabilecekleri anlamına gelmez. Tanrı'nın zâtı ile sıfatları arasında zorunlu (özel) bir ilişki olduğunu düşündüğümüzde bunun bir imkansızlık olduğunu görebiliriz. Öyleyse, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları birbiriyle özdeş olmadıkları gibi birbirlerinden ayrı da *var olamazlar*.<sup>18</sup> İlahi sıfatların Tanrı'nın zatından ayrı bir şekilde varolmalarının ontolojik bir imkansızlık olduğunu düşündüğümüzde, benzer şekilde, bu sıfatların zorunlu ve en mükemmel varlığın özel sıfatları olması hasebiyle birden fazla varlığa delalet edemeyecekleri (birden fazla varlık için doğru olamayacakları), dolayısıyla, en az ve en fazla *bir* varlığın onlara sahip olabileceğinin de ontolojik bir zorunluluk olduğu sonucuna varabiliriz. Aynı şey, Tanrı'nın sahip olduğu ilim, kudret, irade vb. farklı sıfatlar için de düşünülebilir: bu sıfatlar Tanrı'da değişik manalara delalet etmekle birlikte, hepsi ancak O'nun zatında bulunabilir veya O'nun zâtıyla kaim olabilirler. Dolayısıyla ilahi sıfatlardan birinin Tanrı'da bulunup, bir diğerrinin bulunmaması mümkün olmadığı gibi, bu sıfatların Tanrı'dan başka bir varlıkta bulunması da imkansızdır. Bunu mantıksal bir ifadeyle özetlemek gerekirse, Tanrı'nın gerek varlığı ve mahiyeti, gerek zâtı ve sıfatları ve gerekse farklı sıfatları birbirleriyle içlemsel olarak özdeş olmamalarına karşın, kaplamsal olarak özdeşler. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, zâtı ve sıfatları O'nda birbirinden farklı anlamlara de-

18 Gazâlî'nin dediği gibi, mükemmel bir varlığın sıfatları mükemmel zatın varlığından ayrılamaz. Bkz. *Age*, s. 132.

lalet etse de onların hepsi O'nda zorunlu olarak bir arada bulunup, varolmamaları veya birbirlerinden ayrı varolmaları ontolojik bir imkansızlıktır.<sup>19</sup>

Böyle bir özdeşlik ilişkisi kapsamsal bir özdeşlikten daha sıkı bir ilişki olarak düşünüldüğünde, Plantinga'nın ileri sürdüğü gibi, Tanrı'nın sıfatlarından her biriyle özdeş olduğu, keza bu sıfatların da ayrıca birbirleriyle özdeş olduğu ve dolayısıyla Tanrı'nın sadece bir tek sıfata sahip olduğu veya bir sıfatla özdeş olduğu gibi garip ve kabul edilmez sonuçlara varmak kaçınılmaz olacaktır. Bu da Tanrı'nın birbirleriyle özdeş olmayan ilim, kudret, merhamet vb. farklı sıfatlara sahip olduğu düşüncesiyle açık bir şekilde çelişecektir.<sup>20</sup>

Peki ama, bütün bunlar "ilahi basitlik" in inşa etmeyi hedeflediği Tanrı'nın nihai ontolojik statüsüne ilişkin düşüncemizi bir biçimde zedelemeyebilir mi? Eğer basitlik sezgisi Tanrı'nın sadece "var olduğunu" ve "var olmak"tan başka bir mahiyeti bulunmadığı ve keza sıfatları arasında bir ayrıma gidilemeyeceği anlamına geliyorsa, böyle bir varlığın gerçekten varolabileceğinin önünde ciddi bir dizi felsefi engellerin olduğunu gördük. C. Hughes'ün yerinde işaret ettiği gibi, mahiyeti sadece "var olmak" olan bir varlığın (cevherin) mümkün olamayacağını ötesinde, bu derece basit bir varlığın Tanrı olabile-

19 Tanrısal basitliği savunan William E. Mann, ilahi sıfatların zorunlu bir-aradahlığından (*co-extensive*) hareketle onların birbiriyle özdeş olduğunu ve Tanrı'nın *Tanrı olmak niteliğinin* örneğiyle (*property-instance*) özdeş olduğunu savunmaktadır. Bkz. Mann "Simplicity and Immutability in God," *The Concept of God*, der. Thomas V. Morris, (Oxford: Oxford University Press, 1987), s. 256. Ancak Mann'ın bu görüşünün Tanrısal basitlik tezini ne kadar anlaşılır kıldığı bir sorudur. Görüldüğü gibi, ilahi sıfatların zorunlu olarak bir-arada bulunmaları bir şeydir, onların *aynı şeyler* olduğunu (aynı manaya geldiğini) düşünmek başka bir şeydir.

20 Plantinga, *age*, s. 47. Sıfatların veya niteliklerin soyut birer varlık olduklarını düşünen Plantinga, bu noktada daha da ileri giderek, Tanrı'nın bir nitelikle özdeş olmasının O'nu da bir zat olmaktan çıkarıp, soyut bir bir nitelik yapacağı sonucunu çıkarır. (Bkz. *age*, s. 47). Ancak Plantinga'nın bu düşüncesi günümüz analitik din felsefesinde (veya felsefi teolojisinde) oldukça hararetli tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu konuda bir dizi tartışma için bkz. W. E. Mann, "Divine Simplicity," *Religious Studies*, 18 (1982), 451-471; E. Stump, N. Kretzmann, "Absolute Simplicity," *Faith and Philosophy*, c. 2, no. 4 (1985), ss. 353-382; T. V. Morris, "On God and Mann," *Religious Studies*, 21 (1985), 299-318; N. Wolterstorff, "Divine Simplicity," *Philosophical Perspective*, 5. *Philosophy of Religion* içinde der. J. E. Tomberlin, (California: Redgew Pub. Co., 1991), ss. 531-552.



ceğini düşünmek hiç mümkün görünmemektedir. Çünkü Tanrı sadece "varolan" değil, ilim, kudret, iyilik gibi farklı sıfatlarla varolan bir varlıktır.<sup>21</sup> Diğer yandan, Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, zâtı ve sıfatları arasındaki ayrımların O'nda ontolojik bir bileşikliğe kaynaklık ettiği de esasen sorunlu bir ontolojik varsayım gibi görünmektedir. Tanrısal basitlik düşüncesinin temelinde, Orta Çağda egemen olan "kurucu veya bileşenci" bir ontolojik bakış bulunduğunu söylenebilir. Böyle yaklaşım yerine "ilişkisel" bir ontolojik bakış açısıyla konuya bakıldığında bir varlığın varlığı, mahiyeti ve sıfatları o varlığı oluşturan kurucu bileşenler olarak görülmeyecek, bileşik-olmayan bir varlığın farklı nitelikleri olacaktır.<sup>22</sup>

Dolayısıyla varlığı, mahiyeti ve nitelikleri birbiriyle her anlamda özdeş olan bir zat veya cevher düşünemiyorsak, gerçekten varolan her varlığın bir mahiyeti olduğunu ve buna bağlı olarak da bir takım özsel niteliklerinin bulunması gerektiğini kabul ediyoruz demektir. Ancak bu, Tanrı ile diğer varlıkların arasındaki temel ontolojik farklılığı ortadan kaldırmaz. Mahiyeti gereği mümkün olan bir varlığın mahiyeti onun gerçek varlığından ayrı düşünülebilir. Bir başka ifadeyle, mümkün bir varlığın *ne olduğu* ile *var olup-olmadığı* birbirinden ayrı şeyler olduğundan, böyle bir varlığın yokluğunu düşünmek bir çelişki doğurmaz. Dolayısıyla, böyle bir varlık, varolmak için etkin bir nedene (Tanrı'ya) muhtaçtır. Ancak böyle bir ontolojik ayrım, varlığı ve mahiyeti birbirinden ayrı düşünemeyen veya mahiyeti itibariyle zorunlu varlık olan Tanrı için geçerli olmayacağı içindir ki O'nun mahiyeti, varlığı ve sıfatları zorunlu olarak bir-arada bulunur ve bu yüzden de O'nun varlığının herhangi bir nedeni yoktur.

21 Bkz. Christopher Hughes, *On a Complex Theory of a Simple God* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), ss. 21-22.

22 Orta Çağdaki "kurucu" ontoloji ile çağdaş "ilişkisel" ontoloji arasındaki yaklaşım farklılıkları için bkz. Wolterstorff, *agm*, ss. 540-549.