

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**ANTHONY KENNY’DE DİN FELSEFESİ:
AGNOSTİSİZMİN “TEMELLENDİRİLMESİ”**

Fatma YILDIZ
2502140056

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

İstanbul-2021

ÖZ

ANTHONY KENNY’DE DİN FELSEFESİ: AGNOSTİSİZMİN “TEMELLENDİRİLMESİ” Fatma YILDIZ

Bu tezde günümüzün önde gelen agnostik düşünürlerinden Anthony Kenny ve felsefesi ele alınacaktır. Gençliğinde (1955-1965) Katolik bir rahip olmasına rağmen, evliliği nedeniyle aforoz edilen ve kiliseden uzaklaşan Kenny, aforozdan etkilenmemiş, ilerleyen dönemlerde Tanrı’nın varlığı lehinde veya aleyhinde ileri sürülen kanıtlarda eksiklikler olduğunu öne sürerek, inanç ve inançsızlığa karşı eleştirel bir tutum takınmıştır. Düşüncelerini ifade etmek için pek çok eser yazan Kenny, sadece agnostik olduğunu ifade etmekle kalmamış, neden agnostik olduğunu da temellendirmeye çalışmıştır. Bu açıdan Kenny, yalnız agnostisizm problemi açısından değil, teizm ve ateizm tartışmalarında da son derece önemlidir.

Anthony Kenny’de Din Felsefesi: Agnostisizmin “Temellendirilmesi” başlıklı çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Kenny’nin yaşamı, yapıtları, düşünceleri ve temel felsefî kavramlarına; ikinci bölümde Kenny’nin inançla ilgili görüşleri, ateizm, teizm, kanıtlar, kötülük problemi, ahlakın doğası, Tanrı’nın bilgisi ve insan özgürlüğü konularına; üçüncü bölümde ise daha özelde Kenny’nin agnostik görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Anthony Kenny, din felsefesi, agnostisizm, Tanrı, Tanrı’nın sıfatları, teizm, ateizm, kanıtlar.

ABSTRACT

THE PHILOSOPHY OF RELIGION IN ANTHONY KENNY: “JUSTIFICATION” OF AGNOSTICISM **Fatma YILDIZ**

In this thesis, one of the leading agnostic thinkers of today, Anthony Kenny and his philosophy will be discussed. Even though he was a Catholic priest in his youth (1955-1965), Kenny, who was excommunicated due to his marriage and moved away from the church, was not affected by excommunication, and in later periods he assumed a critical attitude towards belief and disbelief by claiming that there were failures in the evidence for or against the existence of God. Kenny, who wrote many works to express his thoughts, not only stated that he was an agnostic, but also tried to justify why he was an agnostic. In this respect, Kenny is extremely important not only in terms of the problem of agnosticism, but also in the debates on theism and atheism.

Our work, titled as **The Philosophy of Religion in Anthony Kenny: “Justification” of Agnosticism** consists of three parts. In the first part, Kenny’s life, works, thoughts and basic philosophical concepts; in the second part, Kenny’s views on belief, atheism, theism, evidence, the problem of evil, the nature of morality, the foreknowledge of God and human freedom; in the third part, more specifically, Kenny’s agnostic views are included.

Keywords: Anthony Kenny, philosophy of religion, agnosticism, God, God’s attributes, theism, atheism, proofs.

ÖNSÖZ

Tanrı'nın bir iman ya da bilgi konusu olup olmadığı sorunu, ilk çağlardan bu yana tartışılmalıdır. Tanrı'ya inanma veya inanmamanın yanında bir de bu konuda kararsız kalma, bilgi iddiasında bulunmayıp bilinemezliği (agnostisizmi) savunan bir tutum da olagelmıştır. Sadece filozoflar arasında değil, dindarlar arasında da Tanrı hakkında konuşmanın yetersiz olacağı ve söylenenlerin tam olarak O'na karşılık gelmeyeceği genel bir kabuldür. Bu anlamda teizm, ateizm ve deizm gibi ekollerin yanında sıkça gündeme gelen bir başka görüş de agnostisizmdir.

Tarihçesi çok eskilere giden agnostisizmin pek çok çeşidinin olduğunu, hatta düşünürden düşünüre dahi farklılık arz ettiğini söylemek mümkündür. Biz bu çalışmamızda konunun önemli boyutlarına temas etmeye çalışmakla birlikte daha özelde Kenny'nin düşünceleri üzerinde duracağız ve onun agnostik tahlillerine yoğunlaşmaya çalışacağız. Kenny'nin herhangi bir sıradan agnostik düşünür olmayışı, sadece felsefe tarihinin değil, din felsefesinin de önde gelen problemleriyle yakından ilgilenmiş olması, bizi onu çalışmaya sevk eden en önemli etmendir. Bir Katolik rahip olarak yetişse de Latin Katolik öğretilerini sorgulayarak düşüncelerini değiştiren Kenny, başta Oxford Üniversitesi olmak üzere pek çok üniversitede görev yapmış ve 2001 yılında emekli olmuştur.

Kenny'nin duruşuna baktığımızda agnostik olmasına rağmen, Tanrı'nın bilinebilmesi olasılığına kapıyı tamamen kapatmadığını ve arayışını sürdürdüğünü görüyoruz. Bu bağlamda onun güçlü ve zayıf olarak tarif edilen agnostik tutumdan biraz ayrıldığını, hatta bir anlamda teist agnostik, ateist agnostik, deist agnostik gibi tercihlere uzak durduğunu görmekteyiz. Düşüncelerinde genelde ortada olduğu hâlde Kenny'nin zaman zaman teistlere; bazen de ateistlere daha yakın olduğu gözlemlenmektedir. Bu nedenle Kenny'nin felsefesini yakından incelemek, agnostik tutumunu detaylı biçimde ele almak, günümüzde oldukça önemli olan bilinemezlik probleminin daha da iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Anthony Kenny'de Din Felsefesi: Agnostisizmin Temellendirilmesi başlıklı çalışmamız, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Kenny'nin hayatı, eserleri ve temel düşüncelerine ayrılmıştır. Bu çerçevede öncelikle felsefe, bilim ve din hakkındaki görüşleri, daha sonra din felsefesinin temel kavramlarıyla ilgili kanaatleri

ve sonunda Hristiyanlığa yönelik eleştirilerini ele alacağız. Kenny'nin çoğu Batılı düşünürde olduğu gibi Hristiyanlıkla ilgili düşünceleri, tartışmalarının çerçevesini çizmekte ve sorunsalların referanslarını belirlemektedir. Bu anlamda Kenny'nin teorik olarak agnostik olmanın ötesinde aynen Bertrand Russell'a benzer biçimde Hristiyanlığın dogmaları, paradoks ve gizemleriyle hesaplaştığı açıktır. Çalışmamızın ikinci bölümünde ağırlıklı olarak Kenny'nin Tanrı inancının doğası, gerekçeleri ve temelleri hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Bu kapsamda onun ateizm ve teizmle yönelik eleştirilerine de değineceğiz. Ayrıca kozmolojik, ontolojik, tasarım ve dinî tecrübe kanıtlarıyla, kötülük problemi, ahlak, insan doğası, Tanrı'nın ezelî ve ebedi bilgisi, kader ve özgürlükle ilgili düşüncelerini açıklamaya çalışacağız. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Kenny'nin daha özelde agnostik tutumunu irdeleyeceğiz. Tanrı'nın varlığı veya yokluğu, nitelikleri, özellikle bilinmezliği ve tarif edilemezliğiyle ilgili görüşlerini ele alacağız.

Tanrı'nın varlığı hakkında felsefî bir yaklaşım olarak agnostisizmin karmaşık bir problem olduğu, hatta anlaşılmak bakımından teizm ya da ateizmden çok daha fazla çabayı gerektirdiği açıktır. Konuyla ilgili ülkemizde bazı çalışmalar veya çeviriler yapılmış olsa da pek çoğunun felsefî derinlikten uzak olduğu, farklı amaçlarla yazıldığı ve bizlere yardımcı olamadığını söylemek durumundayız. Kenny'nin eserlerinin ise bazıları dilimize çevrilmiş olsa da maalesef çoğu hâlâ İngilizcedir. Ayrıca yapılan bazı çevirilerin Kenny'nin düşüncelerini ve Türkçe karşılığını da tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Bu ve benzeri sorunların aşılmasında her türlü yardımını esirgemeyen hatta Kenny ile e-mail üzerinden beni yazışmaya teşvik eden, bazı konuları kendisiyle birlikte doğrudan Kenny ile müzakere etmemi sağlayan danışman hocam, Prof. Dr. Aydın Topaloğlu'na teşekkürü bir borç bilirim. Sormuş olduğumuz bazı sorulara yine e-mail üzerinden cevap verme inceliğini gösteren ve konuların daha iyi anlaşılmasını sağlayan Anthony Kenny'ye de ayrıca müteşekkirim.

Tez çalışmam boyunca danışmanım Prof. Dr. Aydın Topaloğlu'nun yanında bana sürekli destek olan değerli hocalarım, Prof. Dr. Recep Alpyağıl ve Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil'e de teşekkürü bir borç bilirim.

FATMA YILDIZ
İSTANBUL, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR FİLOZOF OLARAK ANTHONY KENNY

1. HAYATI.....	14
2. ESERLERİ	24
3. DÜŞÜNCELERİ.....	30

İKİNCİ BÖLÜM

ANTHONY KENNY'DE DİNE BAKIŞ

1. İNANÇ SORUNU.....	54
2. TANRI İNANCIYLA İLGİLİ EKOLLER VE ELEŞTİRİSİ.....	62
2.1. Panteizm	65
2.2. Ateizm	66
2.3. Teizm.....	71
3. TEİSTİK ARGÜMANLAR VE ELEŞTİRİSİ	75
3.1. Kozmolojik Delili Eleştirisi.....	76
3.2. Ontolojik Delili Eleştirisi	78
3.3. Tasarım Delilini Eleştirisi	82
3.4. Dinî Tecrübe Eleştirisi.....	86
3.5. Pascal'ın Bahis Teorisi Eleştirisi.....	89
4. TEİZMİN SAVUNULABİLİRLİĞİ	91
5. İNANÇ ERDEMİ	98
6. AHLAK SORUNU	104
7. KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	110
8. TANRI'NIN EZELÎ BİLGİSİ VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ	114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANTHONY KENNY'DE AGNOSTİZİZM

1. TANRI HAKKINDA KONUŞABİLMENİN İMKÂNI.....	119
1.1. Bilinmezlik	120
1.2. Tarifsizlik	123
1.3. Anlamsızlık	126

1.4.	Varlık-Yokluk	129
1.5.	Mecaz-Kıyas.....	134
1.6.	Antropomorfizm.....	137
2.	TANRI'NIN SIFATLARI VE AGNOSTİSİZM	139
2.1.	İlim	140
2.2.	Ezelî Bilgi.....	148
2.3.	Kudret.....	155
3.	İSLAMİYET VE AGNOSTİK TUTUM.....	163
	SONUÇ.....	166
	KAYNAKÇA	170
	ÖZGEÇMİŞ.....	180



KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.y.	: Aynı yer
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Basım
bsk.	: Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğum tarihi
ed.	: editör
Haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
MS	: Milattan sonra
ö.	: Ölüm tarihi
pp.	: pages
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
ss.	: Sayfalar
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Vd.	: Ve diğerleri
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınevi

GİRİŞ

Tanrı'nın varlığını bilme konusunda teizm, ateizm, deizm, panteizm gibi yaklaşımların yanında Antik Çağ'dan itibaren dile getirilen agnostisizm de önemli bir yer tutar. Agnostisizm, ülkemizde de özellikle son zamanlarda ilgi görmekte olup ateizm gibi olmasa da en az onun kadar Tanrı'ya karşı eleştirel bir tavrın ifadesi olmuştur.

Yunanca “-sız, -siz” manasında olan “-a” öntakısı ile “bilgi” anlamına gelen “gnosis” teriminden oluşan “agnostisizm”; “bilgisizlik” veya “bilinemezlik” anlamlarına gelmektedir. Tanrı'nın/Tanrıların varlığının ya da yokluğunun bilinemeyeceğini öngören felsefi bir akımdır.¹ Agnostisizme göre Tanrı'nın varlığı bilinemeyeceği gibi yokluğu da bilinemezdir. Bu bakımdan agnostisizm, Tanrı'nın varlığı veya yokluğuna dair bilginin imkânsız olduğunu kabul ederek bütün metafiziği ve ontolojiyi beyhude addeder.² Lenin de bu terime yer vermiş, o da Tanrı anlamında değil, doğa hakkında kullanmış ve doğanın nesnelliğini yadsıyanlara bu adı vermiştir.³

Agnostisizm, bir yöntem olan kuşkuculuk (septisizm) ile karıştırılmamalıdır. Çünkü kuşkuculuk, agnostisizme giden yollardan veya sebeplerden biridir. Agnostisizmin ise birçok nedeni vardır. Bununla birlikte kuşkuculuğun agnostisizmden daha genel ve kapsayıcı olduğunu söyleyebiliriz.⁴

Agnostisizm, daha çok tavır itibarıyla metafizik ve gayb alanına münhasır bir şüpheciliktir. Thomas Henry Huxley (ö. 1895)'nin Orta Çağ'da ortaya çıkan dinî hükümleri esas alıp dini, akıl ile aydınlatmaya çalışan ve mukaddes kitapları tefsir etmekle uğraşan gnostiklerin kullandıkları “gnostique” tabirine karşı “agnostique” kelimesini tarihte ilk kez kullandığı ifade edilir. Ona göre gnostikler, “gnostique” kelimesini tarihî ve ıstilahî anlamıyla layıkıyla bilememişler; mutlak bilgi iddiasına girmişlerdir. Huxley ise bu durumun tam tersine bilgisizliğini itiraf etmek amacıyla

¹ Ronald W. Hepburn, “Agnosticism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. Paul Edwards, Vol. I, New York, Macmillan Publishing Company, Inc.-The Free Press, 1972, s. 56.

Ayrıca bkz. Aydın Topaloğlu, **Filozofların Tanrısı**, İstanbul, İz Yay., 2020, s. 74

² Haydar Tolun, **Felsefe Vokabüleri**, Haz. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayınevi, 2018, s. 75.

³ Maurice Cornforth, “Bilinemezçiler, Kant ve Mach”, **Bilim Evrensel**, Çev. Aynur Toraman-Taylan Şahbaz, S. 3, İstanbul, Doğa Basın Yayın, Yaz-2002, s. 12-13.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Robin Le Poidevin, **Agnosticism: A Very Short Introduction**, Oxford, Oxford University Press, 2010, s. 35-39.

“agnostic” kavramını kullanmıştır. O, Tanrı’nın ya da herhangi doğüstü ilahî bir gerçekliğin varlığına dair ne inanç ne de inançsızlığın gerekçelendirilmediğini, inanç ya da inançsızlığı desteklemek için yeterli rasyonel gerekçeleri bulamadığımızı belirtir.⁵ Bu durumda agnostik anlayış, mesela Robert Flint (ö. 1910)’e göre inançla ilgili bir teori olmaktan çok bilgi ile alakalı bir teori olarak kabul edilmektedir.⁶

Huxley’in yanında düşünce tarihinde Protagoras (ö. M.Ö. 411), Charles Darwin (ö. 1882), Robert G. Ingersoll (ö. 1899), Mark Twain (ö. 1910), Alexander Graham Bell (ö. 1922), Franz Kafka (ö. 1924), Arthur Conan Doyle (ö. 1930), Ridley Scott (d. 1937), Albert Einstein (ö. 1955), Carl Sagan (ö. 1996) ve Milton Friedman (ö. 2006) gibi isimler de agnostik düşünürler arasındadır.

Agnostisizmin farklı felsefeciler tarafından farklı tanımları yapılır. Zayıf ve güçlü agnostisizm, zorunlu ve olumsal agnostisizm, deistik agnostisizm, teistik agnostisizm, ateistik agnostisizm gibi farklı ayrımlara gidilir.⁷ Metafiziksel, bilimsel, dinî, güçlü (katı, kapalı, sıkı veya epistemolojik), zayıf (hafif, yumuşak, açık, ampirik veya zamansal), pragmatik, kayıtsız gibi agnostisizm ayrımları da yapılır.⁸ Örneğin zayıf bir agnostik, Tanrı’nın varlığına ne inanan ne de inanmayan kişidir. Zayıf agnostik tutum, agnostisizmin felsefî konumunu kabul etmez. Çünkü bu konum, insanın bilişsel güçlerinin, Tanrı’nın varlığına ya da yokluğuna ilişkin inancı temellendirmek için yetersiz kaldığını belirtir.

Orta (ılımlı) agnostikler, insanların bir Tanrı ya da ilahî bir realitenin varlığına inanmak ya da onu inkâr etmek için yeterli sebebi keşfedemeyeceklerini savunurlar. Güçlü agnostikler ise eğer inanmak ya da inanmamak için yeterli sebep yoksa bir Tanrı ya da ilahî bir gerçekliğin varlığına inanmanın ya da onu inkâr etmenin yanlış olduğunu öne sürerler. Hume (ö. 1776), Immanuel Kant (ö. 1804), Clifford (ö. 1879),

⁵ Thomas H. Huxley, “Agnosticism”, **Christinaity and Agnosticism: A Controversy**, New York, D. Appleton and Company, 1889, s. 37-38. (Çevrimiçi)
<https://archive.org/details/christianityagno00wace/page/38/mode/2up/search/gnosti?q=Christinaity+and+Agnosticism%3A+A+Controversy>, 8 Nisan 2020.

⁶ Topaloğlu, **a.g.e.**, s. 75

⁷ Örneğin David Hume, deistik agnostisizmin temsilcisi ve Huxley, William K. Clifford, Bertrand Russell (ö. 1970) da ateistik agnostisizmin savunucuları olarak kabul edilir. Tertullian ve St. Augustinus gibi kilise babaları ile Søren Kierkegaard (ö. 1855) Karl Barth (ö. 1968) gibi filozoflar, agnostik teistler sınıfına dâhil edilir. Richard Rorty (ö. 2007) ise kayıtsız agnostisizmler arasında gösterilir.

⁸ William L. Rowe, “Agnosticism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward Craig, Vol. I, London, Routledge Press, 1998, s. 121-123.

George Lincoln Rockwell (ö. 1967) gibi düşünürler, bu gruba dâhil edilir. Orta ve güçlü agnostikler, agnostisizmin felsefî pozisyonunu kabul eder; ancak ılımlı agnostikler, dindarları ya da inançsızları eleştirmeye gerek duymaz. Bu agnostikler, insan aklının sağladığı yeterli gerekçeye dayanmaksızın inanmak veya inkâr etmek gibi bir duruma izin verirler. Sadece güçlü agnostikler, inanan ve inanmayanlara karşı eleştireldir. Bu açıdan agnostiklerin fikirlerini temellendirmeye zayıftan güçlüye doğru daha da önem verdiklerini söyleyebiliriz.

Agnostisizm kavramına Protagoras'ın Tanrıların var olup olmadığının bilinemeyeceği iddiasının esin kaynağı olduğu ileri sürülmüştür. Protagoras, **Tanrılar Üzerine** adlı eserinde Tanrıların olup olmadığını bilemeyeceğini belirterek⁹ şu ifadeleri kullanmıştır:

“Tanrılara gelince ne onların var oldukları ne var olmadıkları ne de ne şekilde olduklarını biliyorum; çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı.”¹⁰

Kenny'ye göre bu sözlerinden dolayı Protagoras, bazen bir kuşkucu olarak kabul edilir. Fakat onun kuşkucu olarak nitelendirilmesi bir bakıma tuhaftır.¹¹ Antik Çağ'da agnostisizm, kuşkuculuktan beslenir ve onun bir ürünüdür. Özellikle bu dönemde Gorgias, Piron, Timon, Sextus Empiricus gibi düşünürlerin kuşkuculukları agnostisizme esin kaynağı olmuştur.

Orta Çağ'a gelindiğinde dinsel bir agnostisizmle karşılaşmaktayız. Bilgiye rağmen, bir iman durumundan söz edilebilir. Burada inancın temelinde bilgi değil, irade vardır. Rönesans şüpheciliği, Tanrı'dan değil, bilimden kuşku duymuş ve hiçbir bilimsel hakikate varılamayacağını ileri sürmüştür. 17. yüzyılın şüpheciliğine gelince burada Fransız düşünürü René Descartes (ö. 1650)'in özel bir yeri vardır. O, şüpheciliği, bir yöntem olarak kullanmıştır.

Kenny'nin başlangıç tarihi olarak 16 Nisan 1746'yı önerdiği Aydınlanma Dönemi'ne yer vermemizin, agnostisizmin tarihçesini analiz etmemize katkıda bulunacağı kanaatindeyiz. Julien de La Mettrie (ö. 1751), Charles-Louis de Secondat Montesquieu (ö. 1755), François Marie Arouet Voltaire (ö. 1778), Jean-Jacques

⁹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a**, C. III, 4. bsk., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2014, s. 27.

¹⁰ Protagoras, DK, B 4.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **Antik Felsefe**, s. 174-176.

Rousseau (ö. 1778), Hume, Kant, Gotthold Ephraim Lessing (ö. 1781), Jean le Rond d'Alembert (ö. 1783), Denis Diderot (ö. 1784), Paul d'Holbach (ö. 1789), Benjamin Franklin (ö. 1790) ve Edmund Burke (ö. 1797) gibi düşünürlerin fikirleri, bu dönemde odak noktasındadır. Bu düşünürlerin çoğu, agnostik olmamakla birlikte zaman zaman agnostisizme de destek olacak fikirler beyan etmişlerdir.

Kenny'ye göre Aydınlanma Dönemi'nde dünya hakkındaki gerçeği keşfetmenin yolunun, duyuların kullanımı olduğuna inanılır. Bu bağlamda genelde John Locke'un (ö. 1704) görüşlerini takip eden düşünürler, deneyin yalnızca bilimin yöntemi değil, bilimin amacı da olduğuna inanır. Aydınlanma Dönemi, "Akıl Çağı" olarak da adlandırılır. Kenny, bu ismin uygun olup olmadığının, inancın veya duygunun akla zıt olup olmadığına bağlı olduğunu düşünür. Aydınlanma Dönemi'nde kutsal metinlerin ve vahyin aksine insan aklı önemsenir. Bu çağın temel amaçlarından biri, ahlaki teolojiden ayırmaktır. Ahlakın, vahiy gibi bir temele ihtiyaç duymadığını göstermektir. Bu dönemde bir açıdan dini aşağılama söz konusudur da denilebilir.¹²

Kenny'ye göre dinî konularda, inançtan ziyade akla değer vermek, Aydınlanma Dönemi'nin ortak bir özelliğidir. Aydınlanma düşünürleri, ateist olmanın da ötesinde çoğunlukla din karşıtıdır ve doğaüstü şeyler konusunda şüphecidir. Öyle ki Hristiyanlık hakkındaki görüşler, genelde şüpheden ziyade düşmanlığa varır. Çok az düşünür, İncil'i yanılmaz bir rehber olarak kabul eder. Çoğu deisttir; yani aklın yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını tesis edebileceğini, ancak insanlık tarihine müdahale eden veya kutsal metinler aracılığıyla bir vahiy sunan bir Tanrı'nın olmadığını düşünür. Bu dönemde papalık ve engizisyon gibi kurumlar hakkında hiciv dolu eserler yazılır.

Kenny, Aydınlanma Dönemi'nde mucizeler hakkında tartışıldığına, Tanrı'ya inancın, akıldan öte imana dayandırılmasının eleştirildiğine, dikkat çeker. Yine bu dönemde insan özgürlüğü öne çıkarılarak Katolik Kilisesi'nin otoritesine meydan okunur. Hristiyanlık dini, insanlığın ilerlemesine karşı büyük bir engel olarak görülür, insan doğasına materyalist bir bakış açısı ile yaklaşılır. Evrendeki tasarımın varlığı sorgulanır. Zihnin işleyişini açıklamak için hiçbir doğaüstü faktöre gerek olmadığı savunulur. 1770'lerde edebiyat çalışmalarında İncil, ilham kaynağı bir metin olarak

¹² Anthony Kenny, **The Enlightenment: A Very Brief History**, London, SPCK Press, 2017, s. 29, 61.

değil, sıradan bir kitap gibi eleştirilir.¹³ Materyalist ateizm öne çıkar. Descartes'ın insanın ruh ile bedenden oluştuğuna dair düalist fikri eleştirilir. Kenny'ye göre bu tür bir materyalizm ille de ateizmi içermez. Aydınlanma düşünürleri arasında en sevilen tartışma konusu, Tanrı'nın maddeye düşüncüyü bahşedip edemeyeceğidir. Kenny, bu bağlamda bazı düşünürlerin Tanrı'nın varlığıyla ilgili bilinemezliği savunduğuna da işaret eder. Bununla birlikte ona göre materyalizme dayanan ateizm ön plandadır. "Tanrı" kelimesi anlamsız görülür. Aydınlanma Dönemi ilerledikçe pek çok kişi, deizmden şüphecilik yoluyla ateizme varır. Bu dönemde genelde ilahî lütuf, ahiret inancı ve kader doktrinleri reddedilir. Dinden çok bilime daha fazla ilgi duyulur.¹⁴ Bu açıdan bu dönem, agnostik fikirlere esin kaynağıdır, denilebilir.

Huxley ve diğer agnostikler, görüşleri için Hume ve Kant'ın felsefelerinden destek bulmaya çalışırlar. Kenny'nin bir agnostik olarak nitelendirdiği ve bir agnostığın onurlu bir şekilde nasıl öldüğünü örneklendirdiğini düşündüğü Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**¹⁵ (1748) ve **Din Üstüne** adlı eserlerinde agnostik düşünceye ve kuşkuculuğa katkıda bulunmuştur. Ona göre evrendeki zıtlık, tek bir Tanrı inancıyla çelişir.¹⁶ Akılla Tanrı'nın varlığı da yokluğu da kanıtlanamaz. Dolayısıyla kuşkucu bir filozof ne dogmatik Tanrıci olabilir ne de dogmatik Tanrıtanımaz. Onun için bilgeliğin gereği, bu konuda yargıyı askıya almaktır.¹⁷

Hume, **Din Üstüne** adlı eserinde Cleanthes, Philo ve Demea isimli üç ana karakteri tartıştırarak agnostik tutumunu dile getirir. Bu karakterlerden biri olan Philo, şüpheciliğinin sebebini şöyle açıklar: "Bir taşın zerrelerini tutan kuvvetin ne olduğu konusunda bile tartışmalar varken nasıl kuşku duymayalım?" Ona göre kuşkuculuk, insanın bir nevi içgüdüğü ya da insan için kaçınılmaz bir zorunluluktur.¹⁸ Demea'ya göre sorun, Tanrı'nın varlığı ile ilgili değil; Tanrı'nın doğasına ilişkindir. Tanrı'nın doğasını kavramaya çalışmak, Tanrı'ya saygısızlıktır. Philo'ya göre Tanrı, insan kavrayışının üzerindedir. Hume'a göre insan doğasına ait olan ahlakî sıfatlar,

¹³ Kenny, **a.g.e.**, s. 27-28.

¹⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 36, 38.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, ed. Eric Steinberg, 2nd Edition, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, s. 73-75, 79, 90, 102.

¹⁶ David Hume, **Din Üstüne**, Çev. Mete Tunçay, 4. bsk., Ankara, İmge Kitabevi, 2004, s. 43-44.

¹⁷ Hume, **a.e.**, s. 135.

¹⁸ Hume, **a.e.**, s. 158.

yüceltilerek Tanrı'ya mal edilemez. Tanrı'nın doğası kavranamazdır. Tanrı, bizim sınırlı görüş ve kavrayışımızın üstündedir. Okullarda tartışma konusu olmaktan çok mabetlerde tapınma konusudur. Tanrı'nın sıfatlarını anlayamayışımızın nedeni, Tanrı'yı kavrayamayışımızdır. Çünkü fikirlerimiz, deneyimlerimizden öteye erişemez.¹⁹

Hume'un yanında Alman düşünür Kant da konumuz açısından oldukça önemlidir. Kant, varlıkla ilgili aklımıza gelen pek çok sorunun yanıtsız kalacağını ileri sürer. Mesela **Critique of Pure Reason** adlı eserinde her şeyin bütünlüğü hakkında soruları cazip bulur; ama bu soruların açıkça cevapsız olduğunu savunur. Yani açıkça bilinemez hususlar olduğuna işaret eder. Ona göre deneyimin üstüne çıkmaya çalışan insan zihni, her zaman çelişkilere düşmeye mahkûmdur. Dolayısıyla deneyim üstünde yükselmeye çalışan salt düşüncenin zorunlu olarak *çelişmelere (antinomilere)* düşmesi, kaçınılmazdır. Antinomiler, bir bakıma aklın yazgısıdır.²⁰ Kant, birbiriyle bağlantılı ikisi matematiksel, ikisi fiziksel olan dört çatışkı tanımlar. Bunlardan konumuzla ilgili olan 4. antinominin savı şöyledir: “Evren, öyle bir şeye aittir ki onun parçası ya da nedeni zorunlu bir varlıktır.” Karşı savı: “Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olan hiçbir zorunlu varlık yoktur.” şeklindedir. Bu konu ile ilgili kimsenin deneyimi yoktur ve kişi tecrübe sahibi olamaz.²¹ Kant, bu tür çabaların saf aklın sınırlarını aştığını savunarak teorik metafizik ve doğal teolojideki tüm girişimleri reddeder. Ona göre Tanrı, tecrübenin konusu değildir ve insan, aşkın alanın gerçekliğine ulaşamaz. Kant'ın Tanrısı hem bilinemez hem de bilinemeyendir. Ona göre metafizik ile ilgili şeyler, duvarın ötesinde olup bu alanla alakalı düşünceler, zıtlıklar ve antinomilerle doludur.

Kendi epistemolojik agnostisizminin, Tanrı'ya bir saygı olduğunu düşünen Kant'a göre böyle bir tutum, Tanrı'ya inananlara yardımcı olacak bir yaklaşımdır.²² Ona göre fenomenin ötesindeki bilinemez ve tanımlanamaz gerçek bilgi anlamına

¹⁹ Mustafa Çevik, **David Hume ve Din Felsefesi**, İstanbul, Dergâh Yayınevi, 2006, s. 149-150.

²⁰ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 1998, s. 48.

²¹ Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, Çev. Paul Guyer-Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 16-17, 494-495.

²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1989, s. 338-341. Bkz. Kant, **a.e.**, B XXX, s. 117. (Önsöz). Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, 2. bsk., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995, s. 24.

gelen *numenler (kendinde şeyler)* zorunlu olarak bilinemezler. Bilgimiz, duyularla algılanabilen, somut, gözlemlenebilir olay ya da nesneler manasında olan *fenomenler (görüngüler)* dünyası ile sınırlıdır. Bilimsel bilgi, kendi alanı içerisinde geçerlidir. “Tanrı var mıdır?”, “Ruh ebedî midir?”, “İrade özgür müdür?” bunları bilemeyiz. Böylesi sorular, bilimsel bilginin sınırlarını aşar. Bu sorular, bilgi değil; iman meselesidir. Bilgi, sadece *görüngülerle* ilgiliyken bu sorular, *kendinde şeylere* ilişkindir. Bu anlamda pek çok agnostik düşünür, Kant’tan etkilenmiştir. Hem Engels hem de Lenin, bu sebeple Kant’ın bu fikirlerini bilinemezciğin bir türü olarak kabul eder. Hume ve Kant’ın düşünceleri, Tanrı’nın varlığının reddine yönelik olmayan rasyonel bir teoloji eleştirisidir. Zira Kant, Tanrı’nın varlığının pratik akıl aracılığıyla bilinebileceğini savunur.²³

Kenny gibi agnostik düşünürler, her ne kadar agnostik tutumlarını, Hume ve Kant gibi düşünürlerden hareket ederek temellendirmeye çalışsa da bazı düşünürler, Kant’ı bilinemezciğe sürükleyen antinomilerin son bulduğunu da ifade ederler. Örneğin Big Bang teorisinin evrenin başlangıç anını göstererek Kant’ın mutlak zamanla ilgili antinomisinin çözümsüzlüğüne son verdiği iddia edilir. Bu teorinin ilk andan günümüze kadar süren süreçte evrenin aşamalı gelişmelerini gösterdiği ve bilinemezciğe karşı büyük bir darbe olduğu savunulur.

19. yüzyılda Hume ve Kant’ın mirası, William Hamilton (ö. 1865), John Stuart Mill (ö. 1873), John Tyndall (ö. 1893), Huxley, Herbert Spencer (ö. 1903) ve Leslie Stephen (ö. 1904)’ın agnostisizmiyle gelişir. Bu çağda Tanrı’ya imanın rasyonel olduğunu ortaya koyma çabası, üç yön alır. Birincisi, Hume ve Kant’ın mirasına karşı Tanrı’ya inanmak için *doğruluğa ileten sebepler* ya da *kanıtlar* olduğu savunulur. İkincisi, William James (ö. 1910)’ın “The Will to Believe” (1897) adlı çalışmasının ardından Tanrı inancının pragmatik nedenlerinin inancın rasyonel hâle getirilmesi için yeterli olduğu savunulur.²⁴ Üçüncüsü, bazı filozoflar, kanıt ile gerekçelendirilmiş bir

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Immanuel Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, 2. bs., İstanbul, Say Yayinevi, 1994, s. 176-178, 195-196.

²⁴ James, iman etmenin faydalarına işaret ederek Tanrı inancını destekleme çabasındadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. William James, “The Will to Believe”, **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, Calcutta, Longmans, Green and Company, 1912, s. 8-11, 31.

inançtan ziyade haklı bir temel inanç olduğu için Tanrı inancının rasyonel olduğunu ileri sürerler.²⁵

Agnostikler, çoğunlukla sadece Tanrı'ya inanç veya inançsızlığı desteklemek için doğruluğa ileten yeterli sebepler olup olmadığıyla ilgilenirler. Mesela H. L. Mansel (ö. 1871), mutlak varlığın bilindiği iddiasının birçok noktada kendisiyle çelişkili olduğunu savunur. Ona göre bir kişi, Tanrı'yı düşündüğü zaman kişisel nitelikleri ona atfeder ve sınırlama düşüncesi olmaksızın onu düşünemez. Bu anlamda düşünce, düşünürden ayırt edilmelidir. Sonsuz ve mutlak bir ilahı sınırlamak, onunla uyumsuzdur.²⁶ Spencer, insanın sınırlı bir aklının olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı'nın, bilginin ya da düşüncenin sınırlarının çok ötesinde salt bir olumsuzluk ya da hiçlik değil de gizemli ve anlaşılmaz bir mutlaklık ifade ettiği fark edilerek bilim ve din uzlaştırılabilir.²⁷

19. yüzyıl agnostisizminin kaynakları, özellikle dinlerini terk edenlerin agnostisizmi, şimdiye kadar belirtilen nedenlerden daha karmaşıktır. En az üç neden kaynak olarak gösterilir. Birincisi, fizik bilimindeki verilerin, İncil tarihi ve kozmolojiden farklı olmasıdır. Jeolojinin zaman ölçeği farklıdır. Örneğin evrim teorisi ileri sürülmüş ve İncil metinleri tarihsel açıdan eleştirilmiştir. İkincisi, Hristiyan Tanrı düşüncesi ve Tanrı'nın dünyaya egemen olması ile ilgili birçok ahlakî sorunun bulunmasıdır. Örneğin Mill'e göre düşünceli bir insan, beceriksizce yaratılmış bu gezegenin yaratıcısına ve yöneticisine mutlak kusursuzluğu atfetmenin imkânsız olduğunu ilan eder. O, cehennemi ve sonsuza dek acı çekecek varlıkları yaratan bir varlığın aynı zamanda en büyük ibadet nesnesi olarak tanınmasında ahlakî güçlükler bulur.²⁸ Huxley, "Ben ve diğer birçok agnostik, inancın bu anlamda nefret edilen bir şey olduğuna inanıyoruz." der.²⁹ Üçüncüsü, teolojik kanıtlar ve akıl yürütme kriterleri,

²⁵ Plantinga, bu filozoflardandır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alvin Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?", *Nous*, Vol. XV, No. 1, New Jersey, Wiley-Blackwell Press, 1981, s. 42, 48-51.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Henry Longueville Mansel, *The Limits of Religious Thought*, Boston, Gould-Lincoln, 1859, s. 23, 30, 78, 351-352, 359.

(Çevrimiçi) <https://archive.org/details/limitsofreligiou01mans/page/68> vd. 8 Ağustos 2019.

²⁷ Herbert Spencer, *First Principles*, 5th Edition, London, Williams-Norgate, 1915, 5. Bölüm, s. 79-80. (Çevrimiçi) https://archive.org/details/FirstPrinciples_201512/page/n95 vd., 8 Ağustos 2019.

²⁸ John Stuart Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayınevi, 2017, s. 168.

²⁹ Thomas H. Huxley, "Agnosticism and Christianity", *Christianity and Agnosticism: A Controversy*, New York, D. Appleton and Company, 1889, s. 209, 225-226. (Çevrimiçi)

eleştirilir. Mesela James Ward (ö. 1925)'a göre her durumda bilgisizlik, bilgisizliktir. Bilgisizliğin mutlak olduğu yerde hiçbir şey söylenemez. Ne bilinebilecek çok şey vardır ne de yoktur.³⁰ Flint ise dinsel bir agnostisizmin belirsiz konuşmalar olduğunu ve zihnin bilinemez olanın yanında yapabileceği şeyin hayal etmek, iman uydurmak, hiçliğe ibadet etmek olduğunu söyler.³¹

Stephen, Tanrı'ya inananları, hicvederek onlara şüpheciliği tavsiye eder.³² Cornforth (ö. 1980)'a göre ise bilinemezcilik ile kapitalizm arasında doğru orantı vardır. Ona göre bilinemezcilik, iki yönlüdür. Bir yandan dinsel inançları, bilimsel eleştiriden uzak tutarak destekler. Öte yandan inancın tüm bilimsel temelini reddederek onu, zayıflatır. Bilinemezciliğin temelinde bilgiye ilişkin genel felsefî bir öğreti yatar. Öznel tecrübenin bize sunduğu kadarını bilebiliriz ve bu alanın dışında kalan ne varsa bilgimizin dışındadır. Bilinemezcilik, kapitalizmin güçlü olduğu dönemlerde gelişir.³³ Engels (ö. 1895) ise bilinemezciliği, “Utangaç bir materyalizm” şeklinde tanımlar. Ona göre bilinemezçilerin doğayı kavrayışı, bütünüyle materyalisttir. Bilinen evrenin ötesinde mutlak bir varlığın olup olmadığını kesinleştirmek ya da çürütmek için hiçbir aracımızın olmadığı savunulur.³⁴

20. yüzyılda agnostisizme bakarsak mantıksal pozitivizm ve natüralizm hareketleri, agnostisizme destek verir. Mantıksal pozitivistler, bir ifadeyi analitik veya ampirik olarak doğrulanabilirse anlamlı kabul ederler. Geleneksel teizmin Tanrısı ya da diğer doğaüstü varlıklar hakkındaki ifadelerin ne analitik ne de ampirik olarak doğrulanabilir olduğunu ifade ederler. Natüralizm ise var olan her şeyin doğanın parçası olduğunu ve doğanın ötesinde hiçbir gerçeklik olmadığını iddia eder. Natüralistler, yalnızca fiziksel varlıklar hakkında güvenilir bilgiye sahip olduğumuzu savunur.³⁵ Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun bilinemez olduğu sonucuna varırlar.

<https://archive.org/details/christianityagno00wace/page/208/mode/2up/search/gnosti?q=Christinaity+and+Agnosticism%3A+A+Controversy>, 8 Nisan 2020.

³⁰ James Ward, **Naturalism and Agnosticism**, Vol. I, 3rd Edition, London, Adam and Charles Black, 1906, s. 25-26.

³¹ Robert Flint, **Agnosticism**, New York, Charles Scribner's Sons, 1903, s. 353.

³² Leslie Stephen, **An Agnostic's Apology**, London, Smith, Elder-Company, 1893, s. 5-6.

³³ Cornforth, **a.g.m.**, s. 4.

³⁴ Friedrich Engels, **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm**, Çev. Öner Ünalın, Ankara, Sol Yayınları, 1970, Giriş, s. 36.

³⁵ Bkz. Kemal Batak, **Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefî Temelleri ve Teistik Eleştirisi**, İstanbul, İz Yayınevi, 2011, s. 33.

Örneğin agnostisizmin 20. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden olan Russell, elinde Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu kanıtlayacak yeterli delilinin bulunmadığını belirtir. O, Tanrı ile ilgili şöyle demektedir:

“...Tanrı'nın olmadığını kanıtlayabileceğim iddiasında değilim. Aynı şekilde Şeytan'ın kurmaca olduğunu da kanıtlayamam. Hristiyanların Tanrısı pekâlâ var olabilir; ama Olimpos'un, kadim Mısır'ın veya Babil'in Tanrıları da var olabilirler. Fakat bu hipotezlerden hiçbirisi diğerlerinden daha muhtemel değildir...”³⁶

Russell, Tanrı, ölümsüzlük ve özgür irade konularında konuşulamayacağına inanır. Bu üç konuda agnostik bir tavır sergiler. Mill'in eserlerini okuyarak Tanrı inancını terk eden Russell'a göre bilgi; tanıma ve betimlemeden ibarettir. Bilgiyi, deney ve duyu verilerinden edindiğimizi düşünen Russell, Tanrı'yı bilemeyeceğimizi belirtir. Ona göre Tanrı gibi kavramlar, doğrulanamaz veya yalanlanamaz. Mesela “Tanrı vardır.”, önermesi, bilgimize hiçbir şey eklemes. Zira bu önerme, deneye veya tanımayla bilmeye dayanmaz ve “Tanrı, Tanrı'dır.” demekten başka bir anlama gelmez. Bu yüzden özellikle felsefede Tanrı'nın varlığını ve dinî öğretileri, kanıtladıklarını iddia edenler, boş ve anlamsız konuşmaktadır.³⁷ Russell, dindarları eleştirerek de ahlakî açıdan agnostik tutumunu temellendirir.³⁸

Dinî agnostisizm kavramının da tezimiz bağlamında oldukça dikkate değer bir kavram olduğunu düşünmekteyiz. Bir kişi, bilgi konusunda agnostik; ama inanç noktasında teist ya da ateist olabilir. Bu bakımdan kişi, agnostik-teist olabileceği gibi agnostik-ateist de olabilir.³⁹ Dinî agnostisizm dediğimiz bu tutum, Tanrı'nın mahiyetinin kavrayış gücümüzün ve bilginizin ötesinde olduğunu savunmaktadır.⁴⁰ Örneğin Thomas McPherson'a göre Tanrı'nın bilinemeyişi ve dile getirilemeyişi, Tanrı'nın varlığı hakkında herhangi bir şüphe olduğu anlamına gelmez. Tanrı'nın varlığından emin olan bir insanın Tanrı'nın doğasını kavrayacak ve anlayacak yeterlilikte olmaması da o kişinin inancında bir çelişki doğurmaz. Öyleyse dinî

³⁶ Bertrand Russell, **Neye İnanıyorum**, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu Yayınevi, 2015, s. 25.

³⁷ Bertrand Russell, **Felsefe Sorunları**, Çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1993, s. 113-114.

³⁸ Bertrand Russell, “What is an Agnostic?”, **The Basic Writings of Bertrand Russell**, ed. Robert E. Egner-Lester E. Denonn, New York, Routledge Press, 1961, s. 577.

³⁹ Cevdet Karataş, “Agnostisizm-Ateizm İlişkisi”, T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2018, s. 63.

⁴⁰ Dinî agnostisizmin temsilcileri arasında Rudolf Otto, McPherson gösterilebilir. Aydın Topaloğlu, **Teizm ve Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları**, İstanbul, İz Yayınevi, 2020, s. 150-152.

agnostisizm, bir yaşam tarzı olabilir. Ona göre aslında pozitivistler, dine hizmet etmişlerdir. Çünkü onlar, dinin ifade edilemeyen sahaya ait olduğunu göstermişlerdir. Teoloji, Tanrı'yı tanımlamada yetersiz kalmaya mahkûmdur.⁴¹ Dolayısıyla dindar bir mümin, agnostisizmin felsefi konumunu kabul edebilir. İslam düşünürlerinin de bu pozisyona yakın görüldüğünü düşünmekteyiz. Bu noktada Tanrı'nın varlığını bilmek ile mahiyetini bilememek/kuşatamamak arasında fark vardır.

Agnostisizmin bu arka planına karşılık, Kenny'nin agnostik tutumuna gelecek olursak Kenny, deist, ateist ya da teist agnostik tutumlardan farklı olarak delilci ve temelci agnostik bir duruş sergilemektedir. Bu yönden onun agnostisizmi, aslında Tanrı'ya ilgisiz ve bir kenara çekilen zayıf agnostiklerden ziyade Tanrı'ya dair delilleri eleştirmesi ve kanıt araması sebebiyle güçlü agnostiklere daha yakındır. Agnostisizmi, zorunlu ve olumsal olmak üzere iki gruba ayıran Kenny, olumsal agnostisizme yakın gibidir. O, neden agnostik olduğunu temellendirmeye gayret eder. Sadece bir agnostik olduğunu ifade ederek bir köşeye çekilmez. Bu açıdan onu, zayıf bir agnostik olarak tanıtmak, çok da doğru gözükmemektedir. Kısmen teistlere kısmen de ateistlere benzer fikirler belirten Kenny'nin agnostik tutumu, farklı bir çizgidedir. Onun fikirlerini incelemek, bizlere agnostisizme dair farklı bir perspektif sunacak ve olumsal agnostisizmi daha da geniş bir açıdan tanımamızı sağlayacaktır.

Batı teizminin Tanrı inancını eleştirerek agnostisizmini temellendirmeye çalışan Kenny, kendisini felsefi, epistemolojik, ahlakî ve dinî açılardan agnostisizme sürükleyen nedenleri açıklar. Hristiyanlığı; doğum kontrolü, boşanma, ölüm cezası, rahiplerin yanılmaz olması gibi konularda eleştirir. Hristiyanlığa inanan bir kişinin evliliğin doğası, İncil'in ve kilisenin otoritesi, kutsal yerler, Tanrı'nın adaleti ve yargıları hakkında ciddi şekilde kandırıldığını düşünür. Kilisenin otoritesini, yanılmaz kabul etmeyi, hayal bile etmediğini belirtir. Filozofların Tanrı'nın varlığı lehine veya aleyhine kanıtlar sunduklarını, bununla birlikte teist ve ateist filozofların daha çok varsayılan pozisyonu kapmak olarak adlandırılacak bir strateji benimsemekte olduklarını ifade eder. Kenny, agnostisizmin bu anlamda daha rasyonel ve etik bir tutum olduğunu düşünür. Ona göre Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu bildiklerini

⁴¹ Thomas Mcpherson, "Religion as the Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, 8th Edition, London, Theology Engaging Church and Society Press, 1972, s. 135-136,142.

iddia edenlerin bunu doğrulaması gerekir. Fakat henüz böyle ikna edici bir kanıt bulamadığını söyleyen Kenny, bu konudaki bilgisizliğini itiraf eder.⁴² Ateistlerin kötülük probleminden yola çıkarak teistleri eleştirdiğine dikkat çeken Kenny, teistleri eleştirileri bağlamında ateistlerden ayrıldığını, kendi eleştirilerinin farklı olduğunu özellikle vurgular. Tanrı'nın insan eylemlerini, önceden nasıl bildiği konusunda ve Tanrı'ya zihnin nasıl atfedilebileceği konusunda teizme eleştirilerde bulunur.⁴³

Kenny'ye göre skolâstik teologlar ve rasyonel filozoflar tarafından öne sürülen Tanrı kavramı, bağdaşık olmayan bir kavramdır. Hristiyanlığın Tanrısının aynı anda hem zamansız hem değişmez hem de her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, çok iyi bir varlık olamayacağını düşünen⁴⁴ Kenny, bu yönden Tanrı'nın sıfatları ile ilgili problemler olduğunu düşünür. Ona göre teist filozoflar, teizmle ilgili sorunları çözmek için neredeyse hiç uğraşmazlar. O, bu sorunların kesin olarak çözümsüz olduğunu iddia etmez. Ancak ona göre bu güçlükler, mevcuttur ve onlara makul bir çözüm önerilmediği sürece bir Tanrı'nın varlığını bildiğini iddia eden biri, düşüncesiz biridir. Kenny, insanların çoğunun Tanrı'nın varlığına sadece iman ettiğini, bu inancı kanıtlamadıklarını düşünür. Ona göre geleneksel iman, Tanrı'nın yaratıcı olduğundan değil, kurtarıcı olduğundan hareket etse de böyle bir inancın makul olduğunu göstermek kolay değildir; böyle bir arka plan olmadan bu inancın rasyonelliğini oluşturmak daha da zordur. Dinî geleneklerin talep ettiği mutlak bağlılık, kanıtların talep ettiği şeyin ötesinde incelikli bir onay verilmesidir. Bunun gerekçelendirilmesi, teist din felsefecisinin en önemli görevidir.⁴⁵

Kenny'ye göre bazı düşünürler, agnostiklerin varlığından şüphe ettikleri bir Tanrı'ya dua etme fikrini komik bulabilir. Ancak bu durum, bir okyanusta kaybolmuş, bir mağarada sıkışmış ya da bir dağda mahsur kalmış, belki de hiç duyulmayacak olsa da yardım isteyen veya asla görülmeyen bir sinyali yakan bir insanın hareketinden daha mantıksız değildir. Bu tür bir dua, bir Tanrı olup olmaması bir yana rasyoneldir. Tanrı varsa Tanrı'yı memnun edip etmemek ya da kurtuluşa erip ermemek, başka bir sorudur. Hiç şüphesiz dindar insanların bu konuda bir görüşleri vardır. Ama eğer bir

⁴² Anthony Kenny, **What I Believe**, London, Continuum Press, 2007, s. 40-41.

⁴³ Anthony Kenny, **The God of the Philosophers**, Oxford, The Clarendon Press, 1988, s. 122.

⁴⁴ Kenny, **a.e.**, s. 121.

⁴⁵ Kenny, **a.e.**, s. 127.

Tanrı varsa o zaman, Tanrı'nın varlığı ve doğası hakkında aydınlanmak için dua etmek, Tanrı'yı, çok önemli ya da zor bir soruyla ilgilenmeyip bu konuda insanın güçlerinin ötesinde bir desteği hoş görmeyen bir adamın davranışından daha çok sevindirecektir.⁴⁶ Kenny, bu anlamda Tanrı hakkında arayışı sürdürmenin, Tanrı'nın varlığına karşı ilgisiz bir ateist olmaktan daha takdire şayan bir tutum olacağına işaret eder.

Kenny, teistleri, eleştirdiği gibi ateistleri de eleştirir. Ateizmin de en az teizm kadar yanlış bir tutum olduğunu savunur. O, Dawkins'in fikirleri çerçevesinde Darwin'in evrim teorisinden hareket ederek ateizmin de eksikliklerine dikkat çeker. Ateizmin yaşamın, evrenin ve insan dilinin kökenini tatmin edici bir şekilde açıklayamadığını belirtir. Her ne kadar ateistler, natüralizmden yola çıksalar da nihayetinde onların da çıkmazlara girdiğini ifade eder.

Tez çalışmamız boyunca göreceğiz ki Kenny, aslında Hristiyanlık eleştirisi bağlamında agnostik tutumunu temellendirmeye çalışmaktadır. Hristiyanlıkta ilk günah, itiraf, teslis ve töz değiştirme gibi doktrinlerin olmasının yanında bir de ahlakî çöküşlerin bulunması, Kenny'yi içinden çıkılamaz bir hâle getirmektedir.

⁴⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 129.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR FİLOZOF OLARAK ANTHONY KENNY

1. HAYATI

Anthony John Patrick Kenny, 1931 yılında Liverpool’da John Kenny ve Margaret Kenny’nin oğlu olarak dünyaya gelir. Annesi, dindar bir Katolik ailenin çocuğudur.¹ Babası, buharlı bir gemide mühendis olarak çalışan dine uzak bir Katolik’tir. Evlendikten kısa bir süre sonra Kenny’nin annesi ve babası ayrılırlar, annesi, bir kütüphaneci olarak daha önceki işine geri döner. Kenny ise 1942 yılına kadar anneannesi tarafından büyütülür ve özellikle bir entelektüel olarak nitelediği dedesinin kütüphanesindeki kitapları okuyarak büyüdüğünü, bunun yetişmesine olumlu katkıda bulunduğunu ifade eder. Babası, Britanya Muharebesi sırasında denizde ölünce Kenny, Roma’da papazlığa atanma törenine katıldığı dayısı Alexander Jones tarafından sahiplenilir. *Kudüs İncili* (*The Jerusalem Bible*)’nin editörü olan Alexander’ın Kenny üzerinde büyük etkisi olur, öyle ki Kenny, ona hayranlığından dolayı bir rahip olmayı hedefler.² Yine Kenny, yalnız bir çocukluk yaşadığını, üniversite yıllarına kadar da bu yalnızlığın devam ettiğini, babasını ve onun ailesini nerede ise hiç tanımadığını açıklar.³ Kenny, Katolik öğretisine göre hiç kimsenin birden fazla vaftiz edilemez olduğu hâlde doğduğu zaman, üç kez vaftiz edildiğini belirtir.

Kenny, Liverpool’da hazırlık okulunu, La Sagesse’de ve ardından St. Francis Xavier’s College’da okur, 1941 yılında bir ara Britanya Muharebesi sebebiyle köy okulunda okuduğunu da aktarır. Daha sonra Upholland’daki St. Joseph’s College’da okur, on sekiz yaşına kadar orada Latince, Yunanca, tarih ve din eğitimi alır. O, Katolik doktrinleri öğrenme sürecinde bazı kuralların katı olduğunu, bazen büyük bir sessizliğe bürünüldüğünü, bilimden çok sanata vurgu yapıldığını, günah işlememe ile ilgili tedbirlerin alındığını, meditasyonlar yaptıklarını, bazı törenlerin sıkıcı olduğunu, ama yine de kilise müziğine sevgi beslediğini ifade eder. Ayrıca Kenny, Katoliklikte tespih

¹ Anthony Kenny, *A Path From Rome: An Autobiography*, London, Sidgwick-Jackson, 1985, s. 11-12.

² Kenny, *a.e.*, s. 23.

³ Kenny, *a.e.*, s. 12-13.

çekmenin kendisini en çok zorlayan dua biçimi olduğunu ve kendisini rahatsız ettiğini de açıklar. O, bu dönemde özellikle dindar bir ruh hâli olsa da dindar bir kişi olmadığını beyan eder. 1947 yılının mayıs ayına kadar Tanrı'nın varlığı ya da kutsal sistemin gerçekliği hakkında metafizik bir şüphesi olmadığını anlatır. Bu tarihten itibaren ise Katolik hiyerarşisine gösterilen ihtişam ve hürmetin, piskoposların bu kadar basit yaşamlar süren Havarilerin halefleri olmasıyla gerçekten uyumlu olup olmadığını sorgulamaya başlar. Kenny, Upholland'daki altı yılını iki ayrı bölüme ayırır: Sık sık sıkıldığı, sefil olduğu ve evini özlediği, depresyon ve vicdanın kurbanı olduğu ilk üç yıl ve genellikle neşeli ve mutlu olduğu söz-dizim (syntax) dersleri ile başlayan üç yıl. Özellikle klasik edebiyat metinlerini okuması onu mutlu eder. Öğrencilik yıllarında başarılı olduğunu, öyle ki Upholland eğitim sisteminin bir kişinin neredeyse üniversite dersleri kadar okuma yapmasını sağladığını belirtir.⁴

Kenny, 1949'dan itibaren Liverpool Başpiskoposu tarafından Roma'daki Pontifical Gregoryen Üniversitesi'ne gönderilir, orada yedi yıl felsefe ve teoloji derslerini takip eder. Bu sürecin bir kısmında Venerable English College'da da bulunur. Felsefede bir lisans diploması almak için üç yıl; ardından ilahiyat fakültesine gitmek için de dört yıl daha eğitim alır. Roma Kilisesi ile uzlaşması amacıyla İngiltere'nin din değiştirmesi yani Katolikleştirilmesi için eğitim aldıklarına işaret eder. 1949-1952 yılları arasında Thomas Aquinas felsefesi hakkında eğitim görür; ancak Kenny, hocalardan dolayı bu derslerden memnun kalmaz, hatta İngiltere'de bir ara 1952 senesinde tatildayken okuldan ayrılmayı düşünür. Bu dönemde özellikle *töz değiştirme (transubstantiation)* doktrini, papanın yanılmazlığını ikna edici bulmamaya başlar; şüpheleri oluşur, eğitimine devam edip etmeme konusunda tereddütler yaşar.

Kenny, Hristiyanlıktaki *töz değiştirme* doktrinin çıkmazlarını dile getirir. Hristiyanlıktaki *töz değiştirme* doktrini, Hz. İsa'nın havarileriyle son akşam yemeğinde söylediği sözlerle ilgili bir kavramdır.⁵ Evharistiya töreninde yenilen ekmeğin ve içilen şarabın, çarmıhta can veren ve tekrar dirilen İsa Mesih'in etine ve kanına dönüştüğüne ve

⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 39, 41.

⁵ “Yemek sırasında İsa eline ekmek aldı, şükran duasını yapıp ekmeği böldü ve öğrencilerine verdi. “Alın, yiyin” dedi, “Bu benim bedenimdir.” Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine vererek “Hepiniz bundan için” dedi. “Çünkü bu, benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır.” (Matta, 26/26-28.)

bunları, yiyip içenlerin de Hz. İsa ile bütünleşmekte olduğuna inanılır.⁶ Kenny, Hristiyanlık dinindeki bu töz değiştirme inancı ile ilgili tarih boyunca gerek teologlar gerekse din felsefecileri tarafından farklı yorumlar yapıldığına dikkat çeker. Kendisinin hangi yorumu tercih edeceği konusunda kararsız kaldığını belirtir.

Kenny, töz değiştirme doktrini tartışırken bu doktrinin tamamıyla doğru olması için iyi bir sebep olup olmadığı sorusunu sormaz. Hristiyan ilmiyal kitabında belirtilen öğretinin kendisi ile çelişkili olup olmadığını felsefî açıdan değerlendirir. Ona göre bir filozofun vahyedildiğine inanmadığı sürece töz değiştirme kavramını araştırmaya olası bir ilgisi olamayacağı düşünülebilir. Töz değiştirmenin oluşması, mantıksal olarak imkânsız olmasa bile son derece ihtimal dışıdır. Töz değiştirme kavramı ile ilgili sorulan sorulara tatmin edici bir cevap henüz verilmemiştir. Başkalarının başarısız olduğu yerlerde başarılı olacağını sanmadığını belirten Kenny, töz değiştirme doktrini ile ilgili sorununun herhangi tatmin edici bir cevabını bilmediğini belirtir.⁷

Kenny, insanın yarı-yarıya inandığı öğretileri yayması için ömrünü adanmasının hatalı olduğunu anlar. Tatilini aklı karışık bir şekilde geçirir ve sırrını kendisine saklar. Bir yandan, rahiplik hedefi, dokuz yıldır kalbine koyduğu bir şeydir; en çok sevdiği ve hayran olduğu kişilerin hayalidir, bunu başarması, gerekir; tüm yetiştirilme tarzı, şüphelerini bir kenara bırakmasını gerektirir. Öte yandan, eğer kişi, Katolik dogmaları kabul etmekte zorlanıyorsa, bu dogmanın savunucularının ön saflarına katılması, ona mantıksız gelir. Kenny, sonunda ailesini de göz önünde bulundurarak kendi kendine, şüphelerinin üstesinden gelmek için Tanrı tarafından belki bir lütuf ve rahipliğin fedakarlıklarını destekleme cesareti verileceğini düşünür. Böylece Kilise'nin hakikat iddiaları hakkında karar vermek için Roma'ya geri döner ve felsefe derslerinden ziyade dört yıl boyunca daha çok teolojiye yönelir. Kenny, döndüğüne pişman olsa da bunu içinde saklar. Bu dönemde daha çok dogmatik teoloji okumaları yaptığını, Katolik olmayan yazarların eserlerinin okunmasının öğrencilere yasaklandığını ifade eder.

Kenny, Latince profesörlerinden biri olan Maurizio Flick'ı ve Bernard Lonergan'ı çok beğenir, Flick'ın St. Augustine'in yaratılış, düşüş, kader, seçim ve kefare

⁶ Bu tören, Hristiyan geleneğinde Mesih'e katılmak ya da onunla birleşmek, demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, **Hristiyanlık**, 6. bs., İstanbul, İslam Araştırma Merkezi Yayınevi, 2017, s. 163-167.

⁷ Anthony Kenny, **Reason and Religion: Essays in Philosophical Theology**, Oxford, Basil Blackwell, 1987, s. 19-20.

konularındaki görüşlerinden etkilenir. Özel izinle bazı felsefi eserler okuma fırsatı bulur. Teoloji eğitiminin ilk iki yılı bittiğinde lisans eğitiminin tamamlandığını; eğitim, dört yıla tamamlandığında ise doktora yapmak isteyenlerin çalışması için Roma'ya geri dönmek zorunda olduğunu açıklar. Kenny, bu süreçte diğer arkadaşları gibi sıkıcı bulduğu Katolik hukukundan ziyade ahlak konularına yönelir. Katolik bakış açısından inancın gizemlerini anlamaya çalışır. İlahî lütuf konusunda Katolik öğretisinin gerçekte ne olduğunu asla bilmediğini görür. Dogmatik teoloji çalışmasına kapıldığı için felsefi zorlukların azaldığını hisseder. Onu rahatsız eden konulara geri dönmesi teoloji eğitiminin dördüncü ve son yılında olur.⁸

Kenny, 1955 senesinde ilahiyat lisansından bir yıl önce rahip olarak atanır. İlk yılında şüpheci olan Katolik bir çalışma okumasını, sapkınlığa giden yolda ilk adımı olarak nitelendirir.⁹ Kenny, bu ilk yılında töz değiştirme doktrini ile ilgili zorlukları yeniden rahatsız edici bulur.¹⁰ O, bu şüpheli olma durumunda daha çok ilahî lütuftan adeta bir aydınlanma bekler ve halka hizmet etme duygusu öne çıkar. Kenny'yi rahip olarak atayan başpiskopos ve daha sonra kardinal olan William Godfrey, kendisinden teolojide lisansüstü eğitim için Roma'ya dönmesini ister. Kenny, şüphelerini gidermek amacıyla tez konusunda Tanrı ile ilgili önermelerin mantıksal durumunu inceler. O zamandan itibaren İngiliz felsefesiyle ilgilenmeye başlar¹¹ ve doktora tez konusunu, *Dil Analizi ve Din Dili* olarak seçer, teolojinin doğrulanabilmesi ile ilgilenir.

Kenny, **Insight** adlı kitabıyla tanınacak filozof Bernard Lonergan'ın danışmanı olarak atanması sebebiyle iyi bir şansa sahip olduğunu ifade eder. Hocası, Kenny'ye St. Thomas'ı sevdirebilir ve eserleriyle tanışmasını sağlar. Kenny, 1956-1957 yılları arasında İngiltere'deki Katolik cemaatinin tarihini, Vatikan arşivlerini, hatta Cizvitlerin gizli arşivlerini inceler.¹² Kenny'nin tez konusunu göz önünde bulunduran başpiskopos, Kenny'nin doktora eğitiminin ikinci yılını, Oxford'da geçirmesini ister. Kenny, Oxford'a ilk başta gittiğinde bir Katolik olarak inancının zayıflamaktansa güçlendiğini, hatta orada şüpheci olan gençlere bir vaaz da verdiğini ifade eder.¹³ Oxford'da Dominik Herbert

⁸ Kenny, **A Path From Rome**, s. 79.

⁹ Kenny, **a.e.**, s. 94.

¹⁰ Kenny, **a.e.**, s. 99.

¹¹ Kenny, **a.e.**, s. 103.

¹² Kenny, **a.e.**, s. 125-126.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **a.e.**, s. 135-138.

McCabe ve Birminghamlı filozof Peter Geach ile tanışır. Ancak Oxford'da Kenny'yi, en çok etkileyen kişi, Ludwig Wittgenstein'in öğrencisi olan ve onun önemini kendisine fark ettiren Geach'in eşi Elizabeth Anscombe'dur.

Kenny, Oxford'da burs almak için ikinci doktora teşvik edilmesi üzerine uygun bir konu araştırır. Anscombe'un tavsiyesi üzerine *Psikolojik Eylemlerin Amaçlılığı* üzerine tezini yazmaya karar verir. Konu, felsefe bölümü tarafından onaylanır ve Antony Quinton, Kenny'nin danışmanı olarak atanır. Anscombe, Kenny'nin Wittgenstein'in henüz basılmamış eserlerine ulaşabilmesini sağlar, Quinton da kendisine çağdaş felsefe literatüründe mükemmel bir rehber olur. Kenny, iki yıl sonra Gregoryen din dili üzerine olan tezini tamamlar, doktora sınavlarını geçer, bununla birlikte doktora tezini yayınlamaya değer bulmadığı için bu koşulu sağlamadığından doktora derecesini alamaz. Kenny'nin doktor unvanı alamayışının bir diğer nedeni de doktora adaylarının Tanrı'nın varlığını vurgulayan bir yemin etmek zorunda kalmış olmalarıdır. Kenny, tezini yazarken mantıkçı pozitivistin anlamlı ifadelerin deney yoluyla doğrulanabileceği veya yanlışlanabileceği ilkesinden etkilenir ve Tanrı hakkındaki ifadelerin anlamlı olabileceğinden şüphe eder. O, yine Katoliklikteki inanç tanımının hatalı olduğunu, töz değiştirmedeki hataları fark ettiğini, yine tarihsel açıdan da yanlışlıklar olduğunu açıklar.

Kenny, Katolik inancında sadece teorik açıdan değil, aynı zamanda toplu maaş verme ve alma uygulaması (mass stipends), belirli bir niyet için maaşla ayin yaptırma, toplanan yardımların fakirlere ulaştırılmasından ziyade din adamlarının cebinde kalması, doğum kontrolü gibi pratik açıdan da sorunlar bulur.¹⁴ Kenny, Oxford'dan tezini bitirmeden ayrılır, daha sonraki iki yıl süresince Liverpool'un bir kenar mahallesinde papaz yardımcısı olur ve bu süre zarfında tezini tamamlamaya çalışır. O, her ne kadar kısa bir süreliğine papazlık görevini yapsa da Hristiyanların günah itirafları sırasında onlara ne tavsiye edeceği konusunda ve aynı anda hem bir düğüne katılma hem de bir cenazeye katılmadaki ruh hâli değişimi gibi konularda zorluklar yaşar. Fakat yine de ihtiyarlara yardım etme, hastaları ziyaret etme gibi durumlarda kendisini huzurlu hisseder.¹⁵

¹⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 148-149.

¹⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 157.

Kenny, hatıratında Liverpool’da yarı zamanlı bir filozof olarak tez yazmayı, çok zor olsa da tam zamanlı bir öğrenci olarak Oxford’da yaşam boyu tez yazmaya tercih ettiğini ifade eder.¹⁶ O, yine bu süreçte annesini ziyaret ettiğini ve Başpiskopos John Carmel Heenan tarafından arşiv görevlisi olarak seçildiğini açıklar. Başpiskopos, Almanya’daki Nazilerin, kilisenin itibarını sarsmak için yayınlanabilecek belgeler bulmak için piskoposluk arşivlerini araması konusunda endişelenir. Kenny’den propaganda amaçlı kullanılabilecek dinî kötülüklerin hikayelerini gözden geçirip ayıklamasını ister. Kenny, bu yüzden utanç verici nitelikteki belgeleri, özel bir bölüme ayırır. Böylelikle birçok sabahı, 1850’li yıllardaki din adamlarının kabahatlerinin, hüznü hikayelerinin ve Viktorya dönemi din adamları arasındaki sert resmî ayrılıkların kayıtlarını inceleyerek geçirir. Ona göre bir istatistikçi, bu kadar az malzeme olduğundan etkilenebilir; ama bunların bir kısmı, hiç şüphesiz, Başpiskopos’un korktuğu gibi iktidarı ele geçiren herhangi bir din-karşıtı parti için yararlı da olabilir.¹⁷ Kenny, 1961’de tezini tamamlar. Tezi, David Pears ve Patrick Gardiner’den oluşan jüri tarafından Oxford’da kabul edilir ve böylece doktorayı kazanır. Daha sonra Routledge ve Kegan Pavlus Yayınevi tarafından Geach’in yazdığı **Mental Acts** (1957) adlı eseriyle başlayan Felsefe Psikolojisi Çalışmaları Serisi’nde Kenny’nin tezi basılır. Tezi, **Action, Emotion and Will** başlığı altında yayınlanır.

Kenny, rahipliği sürecinde ayin yaparken kuşkularından dolayı paradokslar yaşadığını ifade eder. O, ayinde söyledikleri temelsiz ise sahte bir sistemin korunmasına ve uygulanmasına yardımcı olduğunu, insanlara inanmamaları gereken doktrinleri vaaz ettiğini düşünmeye başlar. Öte yandan eğer ayindeki iddiaları, doğruysa o zaman, kendi şüpheleri ve bunlardan kaynaklanan ruhban disiplininin dikkatsizliği sebebiyle büyük günah işlediğini düşünür. Bu durumda ya Katoliklikten vazgeçmesi gerektiğini ya da kendisini ona daha büyük bir enerjiyle vermesi gerektiğini, hisseder. Hangi seçeneği tercih edeceğine bir türlü karar veremez. Yapması gereken doğru şeyin, belki de laikleştirilmesi olacağını düşünmeye başlar. Böylece ne Katolikliği tamamen terk etmeyi ne de bir rahip olmayı sürdürmeyi sağlamış olur. Bu sebeple sıradan devlete geri dönmesine izin verecek bir muafiyet arar. Ancak ona göre beklentisi çekici değildir.

¹⁶ Kenny, **What I Believe**, s. 6.

¹⁷ Kenny, **A Path From Rome**, s. 158.

Çünkü kararının ailesi ve arkadaşları gibi ona en yakın olanların çoğu için hayal kırıklığı ve ıstırap verici olduğunu ifade eder. Sessiz kalması durumunda en kötü ihtimalle yalnızca kendisini aldattığını düşünse de imana karşı şüpheleri ona yine eziyet eder.

Kenny'yi özellikle en zorlayan doktrinlerden biri de bekar bir yaşam sürme ile ilgili olan kutsal kalbe bağlılık (sacred heart)tır. Kenny, bu durumu arkadaşlarına ve ailesine anlatır, fakat hastalanıp haftalarca hastanede kalmak zorunda olduğu için laikleşme düşüncelerini erteler. Katolik öğretileri doğru olsun ya da olmasın, kendini daha çok değerli olarak gördüğü görevlere adamaya çalışır. Sağlık durumundan dolayı her ne kadar farklı bir kiliseye gönderilir. Aynı zamanda bazı üniversitelerin felsefe bölümlerinde görev yapar. Yine teslis inancı ve töz değiştirme inancı ile ilgili şüpheler duyar.¹⁸

Kenny, 1962-1963 senelerinde nükleer silahlanmaya karşı makaleler yazdığı için özellikle bir din adamı olarak siyasete karışmakla suçlandığını ve kendisinin uyarıldığını açıklar. Bu konuda da Katolik kilisesi ile çatışır. Kilise'nin yanılmazlığı hakkındaki şüpheleri daha da artar.¹⁹ Rahipliği ve belki de kiliseyi er ya da geç terk etmek zorunda kalacağından gittikçe daha fazla emin olur. Ama o, inançsızlık sıçramasını, başkalarının inanç sıçraması kadar zor bulur. Özellikle uzun yıllar hayatının merkezinde olan kurumdan ayrılması oldukça zordur. Kararını ertelemeye devam eder. Her halükârda, kararının fiilen alınması için dikkatlice hazırlanması, bir şekilde meditasyon yapması ve dua etmeye bir süreliğine daha devam etmesi elzem görünür. Bu arada, rahipliğin rutin görevlerini elinden geldiğince sürdürse de içten kuşku duyduğu bir Kilise'nin öğretilerini vaaz etmeyi ikiyezülülük olarak görür. Vaazlarını dinleyenlerin ya da günah çıkarmak için ona gelenlerin, onun inanç ve ahlak konularında ne düşündüğünü bilmek istedikleri için gelmedikleri düşüncesiyle kendisini rahatlatır.

Kenny hem rahiplik görevlerini devretmek hem de ailesi ve arkadaşlarına haber vermek amacıyla bu görevi biraz daha sürdürür. Sonunda 23-26 Ağustos 1963 tarihleri arasında bu kararı, ailesine anlatır. Aşamalar hâlinde laikleştirilmek istediğini Başpiskopos'a da iletir. Önce laik olmak sonra gerekirse kiliseden bağıni koparmaya karar verir. Başpiskopos da pişman olmaması için önce bir tatile çıkmasını önerir, hemen

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **a.g.e.**, s. 161, 167-168.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **a.g.e.**, s. 174, 176, 184-185, 189-190.

laik olmaksızın gidip bir süre Katolik akademik atmosferde yaşaması gerektiğini söyler. Zira Kenny'nin verdiği kararda artık geri dönüş şansı olamaz. Kenny de Roma'ya gitmeye karar verir. Fakat laikleştirilmeyi erteleme kararından pişman olur. Orada özellikle St. Thomas'ın eserlerini tekrar inceler, akademik seminerlere katılır. İnancını tekrar sorgular. Sonunda laikleştirilmek istediğini kesin olarak duyurur. Kilise, ondan şüphe duyduğu inanç maddelerini listelemesini ister. O da Tanrı'nın varlığını kanıtlama olasılığı, imanın erdemliliği gibi konuları sıralar. Ve sonunda 16 Aralık 1963 tarihinde evlilik izni dışında laikleştirilir.²⁰ Böylece Kardinal Godfrey'den sonra Liverpool Başpiskoposluğunu sürdüren Heenan'ın desteğiyle Kenny, Papa VI. Pavlus'tan devlete dönmek için izin alır.

Kenny, **Action, Emotion and Will** adlı ilk eserinin yayınlanmasından sonra Exeter, Trinity ve Balliol (1963) Kolejlerinde dersler verir. Bu eserinde Wittgenstein'dan çok etkilense de aynı zamanda St. Thomas'ın düşüncelerinden de faydalanır. Bu çalışmadan sonra Blackfriars baskısı için St. Thomas'ın **Summa Theologiae** bölümlerini tercüme eder. Daha sonra **Summa**'nın başında St. Thomas tarafından Tanrı'nın varlığının lehine ileri sürülen delilleriyle ilgili olan **The Five Ways** (1969) adlı eseri kaleme alır. Kenny'ye göre beş delilin hiçbirisi, başarılı değildir. Çünkü önermeleri, genellikle Orta Çağ biliminin varsayımlarına dayanır ve safasatlar içerir.²¹

Kenny, 1964 yılında Oxford'da tanıştığı, Pensilvanya Swarthmore'da yaşayan Vassar Koleji'nde bir koro üyesi olan Nancy Caroline Gayley ile 1965 yılında evlenir. Kenny'ye göre evlilikleri, o zamandan beri doğan iki oğluyla birlikte mutluluğunun en büyük kaynağı olur. Ancak Kenny, papalık izni olmadan evlenmenin bir sonucu olarak Katolik Kilisesi tarafından aforoz edilir. Burada insana mutluluk getiren bir durum olan evliliğin aforoz sebebi olması dikkat çekicidir. Ve Kenny'nin handikaplarının ağırlıklı olarak ahlakî görünmesinin altında yatan sebeplerden biri de budur. Kenny, aforozu saygı ile karşılar; çünkü o, aforoz edilmesinden itibaren Katolik Kilisesinin duygu ve düşüncelerini paylaşmaz veya bir inanca bağlanmaz. Ancak o, aforozunun eski rahip meslektaşlarıyla olan dostluğunda bir sorun meydana getirmediğini de ifade eder.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **a.g.e.**, s. 191-192, 203.

²¹ Kenny, **What I Believe**, s. 7.

Aforoz edilmesi ile Kenny'nin düşünceleri pek de değişmez. Çünkü zihninde her ne kadar Tanrı'ya inanç ve güvensizlik sarkacı sallansa da Katolik Kilisesi'nin yanılmaz otoritesini ve Katolik öğretisini tam anlamıyla kabullenmeyi bir daha asla hayal etmez. İçinde yaşadığı dünyanın liberal agnostisizminden çok, bıraktığı Kilise ile daha yakından özdeşleştiği noktalar olduğuna da işaret eder. Örneğin, kilisenin kürtaja ve doğum kontrolüne karşı çıkmakta temelde haklı olduğuna inanır. Laikleştirildiği ve aforoz edildiğinden beri kiliseye oldukça düzenli bir şekilde katılmaya ve kutsal metinleri okumaya devam eder. Felsefi terimlerle öne sürdüğü bilinemezlik, zorunlu değil, olumsaldır. “Tanrı'nın olup olmadığını bilmiyorum; ama belki de bilinebilir, buna dair hiçbir kanıtım yoktur” diyen bir adamın bilinemezliğiğidir. Ona göre bu türden olumsal agnostisizm, bir konuda huzursuz bir agnostisizm olmaya mahkumdur, öylesine önemli bir bilgiyi belirsizliğe tercih etmeye mahkumdur.²²

Kenny, 1969'dan 1972'ye kadar Oxford Üniversitesi'nde doğal din alanında seriler hâlinde verilen derslerdeki okutmanlık görevi olan *Wilde Okutmanlığı* (*Wilde Lecturer*) yapar. Bir Wilde okutmanı, üç yıl boyunca üç ders vermek zorundadır ve Kenny, ilahî sıfatlar üzerine ders vermeye karar verir. Bir yıl, *mutlak bilgi* (*omniscience*), bir yıl, *mutlak kudret* (*omnipotence*)²³ ve bir yıl, *iyilikseverlik* (*benevolence*) üzerine dersler verir. Daha sonra Cornell, Princeton ve Calvin Kolejlerinde benzer dersleri okutur. Bu üç sıfatın birbiriyle uyumsuz olduğunu, bunun da ilahî kudret ve insan özgürlüğü arasındaki ilişkinin incelenmesi ile görülebileceğini savunur.

Kenny, 1980 ve 1983 yılları arasında Cambridge Üniversitesi Teoloji Fakültesinde din felsefesi alanında öğretim görevlisi iken ilahî kudret ve insan özgürlüğü arasındaki sorunu araştırır. Bir dizi konferansta bir ilahın varlığı için en güçlü argüman olarak gördüğü tasarım argümanını sunar. Başka bir programda iman ve akıl ilişkisine dair dersler verir. New York'taki Columbia Üniversitesi'nde Bampton Teorileri olarak kısaltılmış biçimde tekrarlanan Stanton derslerinin temaları, **What I Believe** adlı kitabının bölümlerinde ele alınır. İleri yıllardaki derin düşünceler, Kenny'yi geleneksel Tanrı kavramının mevcudiyeti hakkında daha fazla şüpheli hâle getirir. Aynı zamanda

²² Kenny, *A Path From Rome*, s. 208.

²³ Batı dillerinde mutlaklık durumu, “hepsi” veya “tamamı” anlamına gelen “omni” eki ile karşılanmaktadır. Örneğin Tanrı, kadir-i mutlak (omnipotent) ve her şeyi bilen (omniscient) bir varlıktır. Her şeye gücü yeten ifadesindeki “her şey” terimi ile ne kastedildiği sorulduğunda sorun çıkmaktadır. Bkz. Çevik, *a.g.e.*, s. 30-31.

dinî söylemin önemini, lafzî ve bilimsel bir şekilde değil; mecazî ve şiirsel biçimde yorumlayarak değerlendirmeye daha çok ilgi duyar. **The Unknown God** adlı eserinde bu temaları geliştiren bir dizi makale toplar.

Balliol’da felsefe öğretmeni olarak on dört yıl geçirdikten sonra 1978 yılında kolej müdürü olur ve o tarihten itibaren emekli oluncaya kadar bir öğretmen olmaktan çok akademik bir yönetici olarak çalışır. On bir yıl sonra Balliol müdürü olarak emekliye ayrıldıktan sonra Rhodes Burslarının dünya çapında yürüttüğü programdan sorumlu olan Rhodes House Müdürü olur. Bu görevleri yürütürken Oxford Üniversitesi Yönetim Kurulu Üyesi olarak da görev yapar ve Rhodes House’dan emekli olduktan sonra Oxford Üniversitesi’nin kalkınma ile ilgili rektör yardımcılığı²⁴ görevini yapar. Bu görevinden de 2001 yılında emekli olur.

Kenny, dinî düşüncelerinin gelişimini, **A Path from Rome** (1985) isimli bir otobiyografide kaydeder. 1980’den itibaren Kenny’nin temel dinî konularla ilgili görüşlerinde fazla bir değişiklik olmaz, dinî konularla ilgili kitaplar yazmaya devam eder. Örneğin 1980’de **Oxford Past Master** serisinde St. Thomas ile ilgili kısa bir kitap yazar. Bu kitapta St. Thomas’ın hayatını ve eserlerini özetleyen bir bölümün ardından varlık ve zihin üzerine birer bölüm yazar. St. Thomas’ın zihin felsefesinin günümüz felsefesinde bir zihin teorisi olarak ciddi bir şekilde düşünülmeyi hak ettiğini iddia eder. Ancak Kenny, St. Thomas’ın Tanrı’nın kendi kendine var olduğu tezinin absürt olduğunu belirtir ve yanılısamadan kurtarılamayacağını savunur. Bu iddiaları, **Aquinas on Mind** (1993) ve **Aquinas on Being** (2002) adlı iki kitapta ayrıntılı olarak ele alır.

1980’den 1983’e kadar Oxford’da İncil incelemeleri alanında öğretim görevlisi olarak seçildiğinde Kenny, İncil’in kitaplarına stilometrik teknikler uygular.²⁵ İstatistiksel analizinden iki sonuç çıkarır. Birincisi Pavlus’a ait İncil Mektuplarının büyük çoğunluğunun becerikli tek bir yazar tarafından yazıldığından şüphe edilmemelidir. İkincisi, Köktenci Ortodoksluğa karşı Kıyamet bölümünün Dördüncü İncil ile aynı kişi tarafından yazılması pek olası değildir. St. Thomas üzerine **A Past Master**’ı yazarken

²⁴ “Pro-Vice-Chancellor for Development” ifadesini, “pro-vice-chancellor” kavramı, İngiliz Üniversitelerinde kullanılan bir rektör yardımcılığı görevi olduğu için bu şekilde çevirdik.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Anthony Kenny, **A Stylometric Study of The New Testament**, Oxford, Clarendon Press, 1986, 1. ve 2. Bölüm, s. 15-17, 54, 94-99, 121. (Stilometri, yazılı edebiyat, resim ve müzik gibi sanat dallarında, tarih, din ve hukuk alanında ve adli bilimlerde kullanılan bir üslup belirleme çalışmasıdır. Dinî metinlerden, tarihî metinlere, bilimsel çalışmalardaki intihalden edebî eserlerin ve yazarların üslubunun incelenmesine kadar pek çok konuda stilometrik çalışma kullanılır.)

Kenny, seriye **Thomas More** (1983) ve **Wyclif** (1985) adlı iki katkıda daha bulunur. Balliol'da iken 19. Yüzyıl'daki bir Balliol şairi olan Arthur Hugh Clough'ın yaşamı ve yazımı ile ilgilenmeye başlar, hayatının Clough'a benzediği birkaç noktayı not eder. Balliol bağlantısının yanında Kenny ve Clough, Liverpool'da doğar, ikisi de Atlantik ötesinde yaşayan eşleriyle mektuplaşır ve daha sonra evlenir. Daha da önemlisi, ikisi de Kenny'ye göre yavaş yavaş ve üzücü bir şekilde yetiştirildikleri Hristiyanlık ve dinî çevreden kendilerini koparırlar. Kenny, **God and Two Poets** adlı kitabında Clough'ı Gerard Manley Hopkins ile karşılaştırır ve Clough'ın dinî şiirinin, agnostisizmin en güzel şiirsel ifadesi olduğunu ileri sürer. Din dilinin en iyi şiirsel biçimde yorumlandığına ikna olduğu bir zamanda Kenny, Clough'ın şiiriyle daha fazla ilgilenmeye başlar. Kitaplarından biri olan **Arthur Hugh Clough: A Poet's Life** (2005) oldukça uzun bir biyografi çalışmasıdır.²⁶

2. ESERLERİ

Anthony Kenny; felsefe, din, tarih ve edebiyat alanlarında yaklaşık elli kitap yazmıştır.²⁷ Bu eserleri, kronolojik olarak sıraladık.

1. **Action, Emotion and Will** (London, Routledge-Kegan Paul, 1963): Bu eserinde Kenny, ruhun tutkuları, duygular, dürtüler, arzu, zevk, irade gibi kavramlara yer verir.
2. **Descartes: A Study of His Philosophy**, New York, Random House, 1968.
3. **The Five Ways: Saint Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence: Studies in Ethics and the Philosophy of Religion**, London, Routledge-Kegan Paul, 1969.
4. **The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind**, New York, Barnes-Noble, 1973.
5. **The Development of Mind**, (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973): Kenny, bu eserinde John Randolph Lucas, Hugh Christopher Longuet-Higgins ve Conrad Hal Waddington gibi kimyager ve biyologlarla zihnin gelişimini inceler.
6. **The Nature of the Mind** (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973: Kenny, bu eserinde zihnin doğasını ve yapısını inceler. Bu kitap, on bölümden oluşur.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **What I Believe**, s. 10-12.

²⁷ (Çevrimiçi) <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2018/14-december/features/interviews/interview-anthony-kenny-philosopher>, 11 Haziran 2019.

7. **Wittgenstein**, London, Allen Lane, 1973.
8. **Will, Freedom and Power**, Oxford, Blackwell, 1976.
9. **The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the “Eudemian Ethics” and “Nichomachean Ethics” of Aristotle**, Oxford, Clarendon Press, 1979.
10. **Aristotle’s Theory of the Will** (London, Duckworth, 1979): Bu eserde irade, Aristotelesçi etik, pratik mantık gibi mevzular, ele alınır.
11. **Free Will and Responsibility**, London, Routledge-Kegan Paul, 1979.
12. **The God of the Philosophers** (Oxford, Clarendon Press, 1979): Bu eserinde Kenny, Tanrı’nın mutlak ilmi, iradesi ve kudretine değinir. Teoloji bilimini reddeder.
13. **Aquinas**, Oxford, Oxford University Press, 1980.
14. **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
15. **The Computation of Style: An Introduction to Statistics for Students of Literature and Humanities**, Oxford, Pergamon Press, 1982.
16. **Faith and Reason** (New York, Columbia University Press, 1983): Bu eserde akıl, inancın gerekçeleri, teizmin savunulabilirliği ve inanç konularına değinilir.
17. **Thomas More**, Oxford, Oxford University Press, 1983.
18. **The Legacy of Wittgenstein**, Oxford, Oxford University Press, 1984.
19. **The Ivory Tower: Essays in Philosophy and Public Policy**, Oxford, Blackwell, 1985.
20. **The Logic of Deterrence**, (Chicago, University of Chicago Press, 1985): Kenny’nin bu eseri, siyaset felsefesi ile ilgilidir. Savaş ahlakı, nükleer savaş ve felaket, nükleer çağdaki adil savaş, caydırıcılık mantığı, silahlanma gibi konular ele alınır.
21. **A Path From Rome: An Autobiography** (London, Sidgwick-Jackson, 1985): Kenny, on dört bölümden oluşan bu eserinde, çocukluk yıllarından (1931-1943), Upholland’da St Joseph’s College’a (1943-1949); The Gregoryen Üniversitesine gönderilmesinden (1949-1952) ve Roma’daki öğrencilik yıllarından, inancını anlama çabasından ve dinî şüphelerinden, okul dışındaki etkinliklerden, şapel hayatından, rahiplik hakkındaki düşüncelerinden, teolojiyi doğrulama gayretinden ve Kudüs İncil’ini dayısı Alexander Jones ile çeviri çalışmalarından (1949-1955) bahseder. Ayrıca Roma’da rahip olmasını (1956-1957), Oxford’da felsefe eğitimi alıp pozitivizmden etkilenmesini,

doktora sürecini (1957-1959), Liverpool’da papaz yardımcısı olmasını (1959-1963), nükleer savaş gibi bazı ahlakî konularda Katolik kilisesi ile çatışmalarını (1962-1963), papazlığı bırakarak laikleştirilip aforoz edilmesini ve agnostik olmasını (1963) anlatır.

22. Wyclif, Oxford, Oxford University Press, 1985.

23. A Stylometric Study of the New Testament, Oxford, Oxford University Press, 1986.

24. The Road to Hillsborough: The Shaping of the Anglo-Irish Agreement, Oxford, Pergamon Press, 1986.

25. The Heritage of Wisdom: Essays on the History of Philosophy, Oxford, Blackwell, 1987.

26. Reason and Religion: Essays in Philosophical Theology (Oxford, Blackwell, 1987): Kenny’nin bu eseri, tezimiz açısından önem arz eder. Bu eserde Tanrı’nın varlığı, zorunluluk, tasarım, mistik tecrübe, inayet, özgürlük, realizm ve determinizm gibi konulara yer verir, bir dönem başpiskoposluk yapan John Chrysostom (ö. MS 407), St. Thomas, İspanyالی rahip St. John of the Cross (d. 1542-ö. 1591), Wyclif gibi düşünürlerin fikirlerini ele alır.

27. God and Two Poets: Arthur Hugh Clough and Gerard Manley Hopkins, London, Sidgwick-Jackson, 1988.

28. The Self: Aquinas Lecture, Milwaukee, Marquette University Press, 1988.

29. Managing Software: The Businessman’s Guide to Software Development, Oxford, Blackwell Scientific Publications, 1989.

30. The Metaphysics of Mind (Oxford, Oxford University Press, 1989): Bu eserde cisim, nefis, akıl, ruh, irade, duygu, zekâ, yetenek, kuvvet, karakter, benlik, duyum, gözlem, hayal gücü gibi psikoloji kavramları ele alınır.

31. Mountains: An Anthology, London, John Murray, 1991.

32. Aristotle on the Perfect Life (Oxford, The Clarendon Press, 1992): Kenny, bu kitapta hayatın amacı, mutluluk, dostluk, talih ve erdem, düşünce, teoloji, bilim konularına Aristoteles’in fikirleri çerçevesinde değinir.

33. What is Faith?: Essays in the Philosophy of Religion (Oxford, Oxford University Press, 1992): Bu eserinde iman, akıl, kanıt, inanç, anlayış konularına değinen Kenny; akıl, inançların gerekçesi, teizmin savunulabilirliği, iman, doğal teoloji, tasarım argümanı ve kötülük problemi gibi konulara da yer verir. John Henry Newman, St. Anselm gibi

düşünürlerin fikirlerini inceler. Eserin “The Virtue of Reason” adlı bölümü, Aydın Topaloğlu tarafından “Aklın Erdemi” başlığıyla Türkçeye aktarılmıştır.

34. **Computers and the Humanities**, London, British Library, 1992.

35. **Aquinas on Mind**, London, Routledge, 1993.

36. **Renaissance Thinkers: Erasmus, Bacon, More, Montaigne**, Oxford, Oxford University Press, 1993.

37. **Catholics, Jews, and the State of Israel**, New Jersey, Paulist Press, 1993.

38. **The British Library and the St. Pancras Building**, London, British Library, 1994.

39. **The Oxford History of Western Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 1994.

40. **A Life in Oxford**, London, J. Murray, 1997.

41. **A Brief History of Western Philosophy**, New Jersey, Wiley-Blackwell, 1998.

42. **Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy**, Oxford, Blackwell, 2000.

43. **Essays on the Aristotelian Tradition**, Oxford, Oxford University Press, 2001.

44. **The History of the Rhodes Trust**, New York, Oxford University Press, 2001.

45. **A New History of Western Philosophy** (vol. I-IV, Oxford, Oxford University Press, 2004): Sadece dört ciltten oluşan bu eser, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi** başlığı altında ve yine dört cilt hâlinde farklı çevirmenler tarafından Türkçeye aktarılmıştır. **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe (Ancient Philosophy)**, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Orta Çağ Felsefesi (Medieval Philosophy)**, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi (The Rise of Modern Philosophy)**, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Dünyada Felsefe (Philosophy in the Modern World)** adlı eserler olarak Türkçeye çevrilmiştir. Bu eserin ilk cildi antik felsefeye ayrılmıştır.²⁸

İkinci cilt, Orta Çağ Felsefesi üzerinedir. Agnostik olmasına rağmen Kenny’nin Orta Çağ felsefesini önemsemesi hatta pek çok felsefe tarihi kitabında bu dönemin göz ardı edildiğini vurgulaması oldukça anlamlıdır.²⁹ Kenny, İslam düşünürlerinin

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, Çev. Serdar Uslu, C. I, İstanbul, Küre Yayınevi, 2017, s. 332, 335, 337.

²⁹ Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Orta Çağ Felsefesi**, Çev. Şeyma Yılmaz, C. II, İstanbul, Küre Yayınevi, 2017, s. 12-13.

görüşlerini, kendi içsel felsefî değerleri nispetinde değil; Batı düşüncesinin ana akımına girdiği ölçüde ele aldığını açıkça ifade eder. O, Arapça bilmediği için İslam felsefesini, Batılı düşünürlerin kaynaklarından öğrendiğini de itiraf eder.³⁰ Kenny'ye göre Erigena'da bir agnostisizm sezilmektedir. Kenny, bu eserinde St. Anselmus, St. Thomas, Duns Scotus gibi düşünürlerin Tanrı ile ilgili düşüncelerini eleştirir³¹, William of Ockham ve Cusali Nikolas, İbn Rüşd gibi düşünürlerin fikirlerine de değinir. Kenny'ye göre özellikle Nikolas'la agnostik fikirler doruğa ulaşır.³² **Modern Felsefe'nin Yükselişi** adlı üçüncü ciltte genel olarak Hristiyanlık eleştirisi yapılmaktadır. Blaise Pascal'ın Tanrı ile ilgili fikirlerine de yer veren Kenny'ye göre Pascal'ın tavrı aslında bizleri agnostisizme götürür.³³ Bu ciltte Kenny, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtları ele alıp onlara eleştirilerde bulunmaktadır.³⁴ Dördüncü cilt ise modern dünyada felsefeye ayrılmıştır.³⁵

46. Life, Liberty, and the Pursuit of Utility: Happiness in Philosophical and Mountains, Exeter, Imprint Academic, 2006.

47. Can Oxford be Improved: A View from the Dreaming Spires and the Satanic Mills, Exeter, Imprint Academic, 2007.

48. What I Believe (London, Continuum Press, 2007): Kenny, bu kitabında neden agnostik bir filozof olduğunu, neden bir ateist ve teist olmadığını açıklar. Din, insan, ahlak, yaşam, ölüm, birey, devlet, dünya, savaş, cinsiyet, mutluluk kavramları ile ilgili düşüncelerini belirtir.

49. From Empedocles to Wittgenstein: Historical Essays in Philosophy, Oxford, Clarendon Press, 2008.

50. Christianity in Review: A History of the Faith in 50 Books, London, Darton, Longman and Todd, 2015.

51. The Enlightenment: A Very Brief History, London, SPCK, 2018.

52. Brief Encounters: Notes from a Philosopher's Diary, (London, SPCK, 2018.)³⁶: Kenny bu eserinde hayatı boyunca karşılaştığı ve kendileri ile anıları olan üçer rahibi,

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **a.g.e.**, s. 15-17, 53.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **a.g.e.**, s. 308-311, 320-322, 324-325.

³² Kenny, **a.g.e.**, s. 329-330.

³³ Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi**, Çev. Volkan Uzundağ, C. III, İstanbul, Küre Yayınevi, 2017, s. 316-317.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **a.e.**, s. 330-333.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Dünyada Felsefe**, Çev. Burcu Doğan, C. IV, İstanbul, Küre Yayınevi, 2017, s. 11-13.

³⁶ SPCK, "Society for Promoting Christian Knowledge" ifadesinin kısaltılmış hâlidir.

kardinali, Anglikan'ı, Oxford yöneticisini, hayırseveri, iş adamını, Oxford filozofunu, Wittgensteinci filozofu, denizaşırı filozofu, başbakanı, İngiliz devlet adamını, özel meclis üyesini, devlet başkanını, yargıcı, muhalifi, İrlandalı lideri, Güney Afrikalı lideri, roman yazarını, bilim adamını anlatır.

Editörlük yaptığı eserler ise şunlardır:

1. **The Responsa Scholarum of the English College**, Vol. I-II, Rome, Publications of the Catholic Record Society, 1962–63.
2. **Aquinas: A Collection of Critical Essays**, London, Palgrave Macmillan, 1969.
3. Arthur Norman Prior, **Objects of Thought**, Oxford, Clarendon Press, 1971.
4. René Descartes, **Philosophical Letters**, Oxford, Clarendon Press, 1971.
5. Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Grammar**, Oxford, Blackwell, 1974.
6. A. Prior, **Papers in Logic and Ethics**, London, Duckworth, 1976.
7. A. Prior, **The Doctrine of Propositions and Terms**, London, Duckworth, 1976.
8. **Rationalism, Empiricism and Idealism**, Oxford, Oxford University Press, 1986.
9. **Wyclif in His Times**, Oxford, Clarendon Press, 1986.
10. **The Oxford Diaries of Arthur Hugh Clough**, Oxford, Oxford University Press, 1990.
11. **The Wittgenstein Reader**, Oxford, Blackwell, 1994.
12. **The Oxford Illustrated History of Western Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 1997.
13. **The History of the Rhodes Trust: 1902-1999**, Oxford, Oxford University Press, 2001.
14. **Aquinas on Being**, Oxford, Oxford University Press, 2002.
15. **The Unknown God: Agnostic Essays**, (London, Continuum, 2004): Bu eser, konumuz açısından oldukça önem arz eder. Kenny, bu eserinde Tanrı'nın rasyonelliği, agnostisizm, antropomorfizm, kötülük problemi, tasarım argümanı, iman, kibir ve tevazu gibi konulara değinir. Clough, Matthew Arnold isimli agnostik şairler ve Newman, Leslie Stephen, Wittgenstein gibi filozofların görüşlerini anlatır.
16. **Arthur Hugh Clough: A Poet's Life**, London, Continuum, 2005.

17. **An Illustrated Brief History of Western Philosophy**, 2nd edition, Oxford, Blackwell, 2006.³⁷

3. DÜŞÜNCELERİ

Felsefe, doğal teoloji, iman, temelcilik, din, zorunlu varlık, töz değiştirme, teslis gibi kavramlar, Kenny'nin din felsefesinde önemli kavramlardır. Bu başlık altında onun düşünceleri çerçevesinde bu kavramları, kısaca ele alacağız. Kenny, bu kavramlardan yola çıkarak agnostik tutumunu sergilemiştir.

Kenny, felsefenin geçmişini araştırmanın felsefi ve tarihsel sebeplerinin olduğunu ve felsefe ile uğraşırken iki amacın gerçekleşmesini de hedeflediğini belirtir. Ona göre felsefe, bir sanat ya da bilim olarak görülebilir. Ayrıca felsefe, sınıflandırması zor olan, bilim ve sanatla benzerlikleri bulunan eşsiz bir disiplindir.³⁸ Bir zamanlar, bilimlerin kraliçesi olarak anılan, sonraları, bilimin hizmetkârı olarak görülen felsefeyi, bilimlerin rahmi ve ebesi olarak düşünmek, belki en doğrusu olacaktır. Bilimler, felsefeden doğum yoluyla olmaktan çok bölünme yoluyla ortaya çıkmıştır.³⁹ Felsefi gelişim, felsefi çözümleme anlayışında sağlanan gelişmede en iyi görülür.⁴⁰

Kenny, hayatının büyük bir bölümünde felsefe araştırmaları yaptığını ve aynı zamanda felsefenin konularının hem en heyecanlı hem de en sinir bozucu meseleler olduğunu ifade eder. Ona göre felsefe, heyecan vericidir; çünkü tüm konuşmalarımızda ve düşüncelerimizde geçen temel kavramları araştırdığı için tüm disiplinlerin en geniş alanıdır. Felsefe, diğer yandan sinir bozucudur; çünkü büyük bir kısmı, son derece zordur. En büyük filozof bile en basit fikirlerimizi düşünmek için kullandığımız dilde tam ve tutarlı bir anlayışa ulaşmayı başaramamıştır. Nitekim Sokrates, başkalarını bilgelik konusunda aşmanın tek yolunun kendi cehaletinin farkına varmak olduğunu iddia etmiştir.

Kenny'ye göre felsefenin ne ile ilgili olduğunu önceden açıklamak mümkün değildir. Bunu öğrenmenin en iyi yolu, geçmişin büyük filozoflarının eserlerini

³⁷ (Çevrimiçi) <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/kenny-anthony-1931>, 22 Ağustos 2020.

³⁸ Kenny, **Antik Felsefe**, s. 11-13.

³⁹ Kenny, **a.e.**, s. 14.

⁴⁰ Kenny, **a.e.**, s. 16.

okumaktır. Felsefe, özel bir ön eğitim gerektirmeyip, çok düşünmeye ve bir akıl yürütme çizgisine uymaya istekli olan herkes tarafından üstlenilebilir. Nasıl ki beş-parmak kullanma sistemi, yeni yetişen bir piyanistin eğitilmesine yardım ediyorsa matematiksel bir mantık dersi de bir filozof adayını disipline edebilir. Fakat felsefenin en derin sorunlarından çoğu, formel mantığın ötesindedir.⁴¹ Felsefe, bilgiyi genişletme, dünyayla ilgili yeni doğrular edinme meselesi değildir. O, bir bilgi meselesi değildir, bir anlayış meselesidir, yani bilinen şeyleri örgütlenme meselesidir. Felsefe, çok kucaklayıcı ve evrenseldir. Bu nedenle felsefenin bilginin organizasyon edilmesini talep etmesi, sadece dâhilerin yapabileceği çok zor bir şeydir. Dâhi olmayan herkes için felsefeyle uğraşmanın tek yolu, geçmişteki büyük filozofların zihnine ulaşmaktır.

Kenny, ilk yıllarında felsefenin bazı alanlarında eylem teorisi, özgür irade ve determinizm sorunu gibi özgün keşifler yapmaya çalışmıştır. Bununla birlikte bu alanlarda birkaç kitap yazdıktan sonra felsefe ile uğraşan meslektaşlarının en iyileri ile rekabet edemediğini fark etmiştir. Alana yapabileceği en iyi katkının geçmişin büyük filozoflarının çağdaş terimlerle tanıtılmasını sağlamak olduğunu görmüştür. Bu sebeple son kırk yıldır, esas olarak felsefe tarihi üzerine yazmıştır.⁴² Platon, Aristoteles, St. Augustine, St. Thomas, Descartes ve Kant üzerinde önemle durmaktadır. Kenny için 20. Yüzyıldaki filozoflar arasında en bilgilisi, Wittgenstein'dir. Bu, Kenny'nin Wittgenstein'in fikirlerinden hareketle felsefenin doğası üzerine kendi anlayışını türetmesi sebebiyledir. Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**'ta felsefenin, doğal bilimlerden biri olmadığını yazmıştır.⁴³ Ona göre "felsefe" kelimesi, doğa bilimlerinin yukarısında veya aşağısındadır, doğa bilimlerinin yanında yer almaz. O, felsefî problemlerin, deneysel bilgi birikimi ile değil; zaten bildiğimiz şeylerin düzenlenmesi yoluyla çözülmesi konusunda ısrarcıdır. Ona göre felsefe ne bilgiyi ne de açıklamayı arar; bilakis kavrayışı arar. Kenny, bu konuda Wittgenstein ile hemfikirdir.⁴⁴

Kenny'ye göre yüzyıllar boyunca felsefe, teolojinin hizmetçisi olarak görülmüştür. Daha yakın zamanlarda felsefenin bilginin yolundaki çöpleri ortadan

⁴¹ Kenny, **What I Believe**, s. 13-14.

⁴² Kenny, **a.e.**, s. 14-15.

⁴³ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, 5. bsk., İstanbul, Metis Yayınevi, 2008, s. 75.

⁴⁴ Kenny, **a.e.**, s. 15.

kaldıran bir yardımcı işçi olduğunu⁴⁵ öne süren John Locke'un görüşünü aktarmak, moda olmuştur. Fakat Kenny'ye göre felsefe ne bilim ne de teolojidir. Birçok alanda felsefi düşünce, derin dinî düşüncelerden ortaya çıkmış ve deneysel bilim hâline gelmiştir. Maddenin yapısı ve kozmosun tarihi gibi geçmişte felsefeciler tarafından tartışılan pek çok konu, günümüzde bilim alanı olarak görülüyor.⁴⁶

Kenny, din, felsefe ve bilim arasındaki ilişkilere Aristoteles tarafından *ilahiyat* (*theology*) başlığı altında ele alınan alanı örnek gösterir. Aristoteles'e göre ilahiyat; astronomi ve din felsefesinin bir karışımıdır.⁴⁷ Kenny'ye göre Hristiyan ve Müslüman Aristotelesçiler, ilahiyata kutsal kitaplarından unsurlar eklemişlerdir. 13. yüzyılda St. Thomas, doğal teoloji ve vahye dayanan teolojide ilk önemli ayrımı yapmış, felsefi gündemden çıkarak vahye başvurmuştur. Astronominin ve doğal teolojinin birbirinden ayrılması, oldukça uzun sürmüştür. Bu misal, felsefenin bölünme yoluyla başka disiplinlere neden olabileceğini göstermektedir. Benzer şekilde 17. yüzyılda doğuştan ideler hakkında yapılan felsefi tartışma, psikolojik bir soruna (Ne kadarı kalıtım ve ne kadarı çevre?) ve bir felsefi probleme (Ne kadar a priori ve ne kadar a posteriori?) ayrılır. Bu ikinci felsefi sorun, sırayla matematiksel mantıkla çözülebilen bir soruna ve daha fazla açıklanmayı bekleyen bir felsefi kalıntıya yol açmıştır. Bir disiplin, kavramları açıklanmadığı ve yöntemleri tartışmalı olduğu sürece felsefi kalır. Yöntemler hakkında anlaşmaya varıldığında ve kavramlara kesin tanımlar yapıldığında ise felsefeden bağımsız bir bilime sahip oluruz.⁴⁸

Kenny'ye göre felsefeyi, bir bilim olarak görme girişimi olan bilimcilik, filozofları çıkmaza sokar. Felsefe, bilimin bir parçası değil; bilimsel araştırmadan önce gelmesi gereken bir şeydir. Eğer bilimcilik, felsefeyi, Amerika Birleşik Devletleri'nde bozduysa Avrupa Kıtası'nda felsefe, pusulanın karşıt noktasından gelen rüzgârlarla uçurulmuştur. Felsefe, bilimle değil; retorikle özdeşleşmiştir. Foucault, Derrida ve Lacan gibi yazarların eserlerinde kanıtlama; öfke, espriler, hüsrânlar ve büyüler gibi öğelerle değiştirilir.

⁴⁵ John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996, s. 54.

⁴⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 15-16.

⁴⁷ Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, 3. bsk., İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 291, 293.

⁴⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 17.

Kenny'ye göre felsefenin bir bilim dalı olmaksızın nesnel olarak rasyonel olması mümkündür. Felsefe; bilim, beşerî bilim veya sanat gibi tüm disiplinlerde rasyonalite arayışıdır ve onun birincil yöntemi, bu farklı rasyonalite biçimlerinin ifadelerini buldukları dilin özenli çalışmasıdır. Bir filozof, dili inceler; lakin bir filoloğun yaptığı gibi değil. Bir filozof, dilin gömülü olduğu toplumsal uygulama ve kurumlarla daha fazla ilgilenir; belirli doğal dillerin deyimleri ve özdeyişleri ile ilgilenmez, hepsinin altında yatan kavramsal yapıların çeşitliliğini tespit etmeye çalışır.

Kenny'ye göre felsefe; dil ile zaman ve mekânları aşan bir anlayışa ulaşmalıdır; fakat herhangi bir filozof, bu hedefe asla ulaşmayacağını kabul etmelidir. O, bu konu ile ilgili olarak Thomas Nagel'in **The View from Nowhere**⁴⁹ adlı eserindeki fikirlerine atıfta bulunur. Nagel'a göre felsefeyi, doğru ve önemli görenler bile belirli bir aşamada olduklarını, kendi zihinsel kapasitelerinin sınırlı olduğunu, geçmişin birkaç büyük figürünün kısmî kavrayışlarına dayandıklarını ve en iyi çabalarının bile eninde sonunda yetersiz kaldığını anlarlar. Kenny de Nagel'in bu fikirlerine katılır. Burada Kenny'nin agnostik düşüncelerinin ipuçlarını görmekteyiz.

Kenny'nin din felsefesinde merkezî bir yere sahip olan doğal teoloji kavramı, oldukça önemlidir. Zira ona göre teizm ya da ateizm, ancak doğal teoloji mümkünse savunulabilir. O hem teistlerin hem de ateistlerin Tanrı'ya inanç ya da inançsızlıklarını temellendirebilmeleri için doğal teolojinin zorunlu olduğunu dile getirir. Doğal teoloji kavramı ile ilgili farklı tanımlara değinen ve bu tanımların dar kapsamlı olduğunu belirten Kenny, daha geniş kapsamlı bir tanım gerektiğini düşünür. Ona göre doğal teoloji, Tanrı'nın varlığı ve doğasını felsefî açıdan incelemidir. Doğal teolojinin bazen ne doğal ne de teoloji olduğu söylendiyse de bu kavram, teoloji değil; felsefedir. Doğal değil, oldukça yapaydır. Doğal teoloji hem felsefenin hem de teolojinin gelişimlerinin olgun bir aşamaya gelmesinden sonra var olan bir disiplindir. Kenny, bazı filozofların doğal teolojiyi inkâr ettiklerine işaret eder. Çünkü onlara göre Tanrı hakkındaki tüm konuşmalar, anlamsız bir dilin boşa kullanımıdır. Kenny'ye göre ise eğer bu fikir doğruysa bunu göstermek için felsefî kanıt gerekir ve bu kanıt, doğal teolojinin bir biçimi

⁴⁹ Thomas Nagel, **The View From Nowhere**, Oxford, Oxford Universty Press, 1987, s. 66. (Çevrimiçi) <https://tr.scribd.com/doc/168073579/Nagel-The-View-From-Nowhere-pdf>, 12 Haziran 2019. Ayrıca bkz. Kenny, **a.g.e.**, s. 20.

olacaktır. Ona göre daha ilginç olan husus ise bazı ilahiyatçıların “doğal teoloji” kavramını itici bulmaları ve bu kavrama “felsefî teoloji” demeleridir.

Kenny, akıl-inanç ayrımı ile doğal teolojinin kullanımını, felsefe tarihindeki örneklerle açıklar. Ona göre akıl ve iman arasındaki ayrım barizdir.⁵⁰ Örneğin St. Thomas’ın beş yolu ya da Descartes’ın üçüncü ve beşinci meditasyonunun Kartezyen argümanları gibi doğal teoloji paradigmaları, kutsal bir kitaba veya özel bir vahye başvurmaz. St. Thomas’ın “Bazı şeyler, hareket ediyor.”, “Biber ve zencefil acıdır.” şeklindeki iki argümanın öncülleri, deneyimin olgularıdır. Benzer şekilde Descartes, Tanrı fikrini, kendisinde deneyimlediğini iddia eder. Hem St. Thomas hem de Descartes, sadece deneyimin olgularını değil, aynı zamanda “Her hareket eden şeyin bir hareket ettiricisi vardır.” ya da “Bir etkinin bir nedeni olması gerekir.” gibi genel felsefî ilkeleri de kullanmaktadır. Doğru veya yanlış olsun, bu ilkeler, mistik bir vahyin ilahî doğruları olarak değil, felsefî teoremler olarak öne sürülür.

Kenny, Tanrı’nın varlığı ile ilgili deneyime ve felsefe ilkelerine dayanan bir sonuca vardığımızda başarılı veya başarısız bir doğal teolojiye sahip olacağımızı düşünür. Ona göre doğal teoloji ve vahye dayanan teoloji arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyan ilk kişi, St. Thomas’tır. St. Thomas’ın ayrımının ardındaki temel görüş, dindar bir insanın, başka bir dindar için kullanabileceği deliller ile inançsızlar için kullanacağı deliller arasında bir farkın olması gerektiğidir. Örneğin doğal teologların öne sürdüğü Tanrı’nın her şeye kadir olduğu ya da her şeyi bildiği gibi sonuçlar, kutsal metinlerde bulunan doğrulardır. Doğal teologlar, kutsal metinlerden hareketle akla dayalı kanıtlar sunabilir. Eğer sundukları kanıt, kutsal metinlere başvurmuyorsa sonuç, doğal teolojinin sonuçlarındandır. Teologlar, iman maddelerini tartışırken ve kutsal metinlerden sonuç çıkarırken akli, kullanır. Felsefî aklın kullanılması; doğal teoloji ve vahye dayanan teoloji arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaz. Doğal teoloji, doğal aklın yeterli olduğu teolojidir. Bu, doğal aklın zorunlu olmasıyla tutarlıdır, ancak imanın gizemleri hakkında sonuçlara varmak için yetersizdir. Hem doğal teolog hem de vahye dayanan teolog, akli kullanır; doğal teolog, akli ve deneyimi tek başına kullandığını iddia eder. Vahye dayanan teologu,

⁵⁰ Anthony John Patrick Kenny, **What is Faith?: Essays in the Philosophy of Religion**, Oxford, Oxford University Press, 1992, s. 63-64.

doğal teologdan ayıran şey, vahyin kullanılmasıdır; bir teoloğu, koyu bir taraftardan ayıran şey ise aklın kullanılmasıdır.

Kenny'ye göre doğal teolojiden tek başına saf aklın ürünü olarak bahsedildiğinde bu tanım belirsizdir. Bu, bir anlamda doğal teolojinin sonuçlarını tartışırken vahye dayanan herhangi bir öncülden yardım istememesi demek olabilir. Başka bir anlamda ise doğal teoloğun, ilahî lütuf yardımı olmaksızın kendi sonuçlarına ulaşması anlamına gelebilir.⁵¹ İlahî lütuf gibi bir şeyin olup olmadığını, eğer varsa doğasının ne olduğunu, epistemoloji ve kurtuluş öğretisine nasıl uyduğunu sorabiliriz. Bu sorular, vahye dayanan teoloji alanına aittir, doğal teoloji alanına ait değildir. İlk anlamda tek başına akıl hakkında konuştuğumuzda aklın ulaştığı öncüllerden ve mantıksal ilişkilerden bahsederiz. Öte yandan vahiy gibi başka bir kaynaktan yardım almayan akıl, lütuf yardımıyla karşılaştırdığımızda, akıl yürütme sürecinin mantıksal değil, nedensel öncelleri hakkında konuşuruz. Akıl kullanılmaksızın sadece lütuf yardımı ile ulaşılabilen belirli inançların olduğu iddia edilebilir. Lütuf yardımı ile ulaşılan inançlar arasında imanın gizemleri vardır. Teologlar arasında Tanrı'nın lütfu ile ilgili tartışmalar yaşanmıştır. Augustinusçu gelenek, zihnin Tanrı'ya ulaşabilme çabasının her aşamasında ilahî aydınlanmaya muhtaç olduğunu vurgular. Hristiyanlar arasında neredeyse ortak olan görüşe göre de teslis ve enkarnasyon gibi vahiy sırlarına iman için ilahî lütuf zorunludur.

Doğal teoloji bağlamında iman kavramını değerlendiren Kenny'ye göre teolojik anlamda iman, Tanrı kelimesi üzerine olan bir şeye inanmaktır. İman, başarılı ise doğal teolojinin Tanrı'nın varlığına dair ürettiği inançtan farklıdır. Bir anlamda Tanrı'ya inanmak, imanın bir parçası değildir, iman tarafından önceden varsayılmaktadır. Bazı teologlar, inancı, imanın girişlerinden biri olarak tanımlarlar.⁵² Kenny, imanın farklı tanımlandığına da dikkat çeker. Örneğin St. Thomas'ın Tanrı'ya dair kanıt araması ile St. Augustine'in iman anlayışı arasında bir zıtlık vardır. Kenny, Tanrı'ya iman etme ile Tanrı'yı kavrayacağımızı iddia etmenin yanlış olduğunu düşünür. Ona göre herhangi bir önermeye inanmadan onu kavramak, mümkündür, ancak onu kavramaksızın ona inanmak, mümkün değildir. Diriliş doktrini gibi birçok teolojik doktrin, doğru ya da yanlış olsun, inançsızlara anlaşılır görünmektedir. Hz. İsa'nın üçüncü günde göğe

⁵¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 65.

⁵² Kenny, **a.g.e.**, s. 66.

yükseldiğine inanmak, iman konusu olabilir; ama doktrinin neyi kastettiğini anlamada hiçbir güçlük yoktur.⁵³ Bazı doktrinlerin anlaşılması güçtür, bazıları ise inanmayanlara anlaşılmaz ya da kendi kendine çelişkili görünebilir. Eğer bu öğretiler, gerçekten anlaşılmazsa dindarların onlara karşı tutumu, pek de gerçek inanç olarak adlandırılmaz; ne kadar özveriyle denerse denesin, insan saçmalıklara gerçekten inanamaz. Fakat bu öğretiler, anlaşılır ise o zaman onlara inanan kişi, onları açıklığa kavuşturmak için daha güçlü güdüye sahip olsa da inanmayan bir filozof da bunu yapabilir.

Kenny'ye göre doğal teoloji, bazen Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar veya argümanlar sağlama girişimi olarak tanımlanır. Bu oldukça dar bir tanımdır. Doğal teoloji, kesinlikle başka şeyleri de içermelidir. En azından Tanrı'nın sıfatlarından bazılarını tanımlama ve bu sıfatların birbirleriyle tutarlılığını ve Tanrı'nın varlığının dünya hakkında bilinen gerçeklerle uyumunu savunma girişimini içermelidir. Doğal teolojinin Tanrı hakkındaki ifadelerin sadece doğru olmasıyla değil, anlamlılıklarıyla da ilgilenmesi gerekir. Anlamlı olmadıkları sürece bu tür ifadeler, doğru olamaz.

Doğal teolojinin Tanrı hakkındaki ifadelerin doğruluğu ile ilgisi, öncelikle bu tür ifadelere neden inanılması gerektiği sorusunu gündeme getirir. Ve bu problem, bu tür ifadelere argümansız inanılması gerektiğini veya inanmak için argümanlar sağlamak gerektiğini teşvik etmek şeklinde olabilir. Bu sadece doğal teolog için değil, aynı zamanda doğal ateolog için yani ateizmin doğruluğunu kanıtlamak için felsefi argümanlar kullanan filozof için de geçerlidir.⁵⁴ Tanrı'nın varlığı lehinde ve aleyhinde olan argümanların doğal teolojinin yalnızca bir parçası olmasına izin verirse şunu sorabiliriz: Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanların amacı nedir? Bu kanıtlar, birinin kendisini veya başkalarını, Tanrı'nın varlığına ikna etmek için tasarlanabilir. Bu, gerçekten bu tür argümanların en açık ve en önemli amacı gibi görünecektir; ancak çoğu kez, tarihsel olarak argümanların ana amaçlarının farklı bir şey olduğu iddia edilmektedir.

Doğal teolojinin mümkün olması için bazı gelenekler, sadece iman etmenin yeterli olduğuna, bazı gelenekler kanıtların zorunluluğuna, bazıları ise inançların gerekçelendirilmesinin gerekliliğine işaret eder. Kenny, son yıllarda Plantinga'nın bir inancın kanıtlara dayanması gerektiğini savunan doğal teoloji görüşüne karşı bir dizi

⁵³ Kenny, **a.g.e.**, s. 66-67.

⁵⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 68.

argüman ürettiğini ifade eder. Plantinga'ya göre Tanrı'ya inanmanın kanıtlara dayanmasına gerek yoktur; bir inanç basit olabilir ve çok uygun olabilir. O, dindar inananların Tanrı'ya inanmak için **sensus divinitatis (ilahî his)** isimli sabit bir modüle sahip olduklarını savunur. Ona göre Tanrı'ya olan inanç, çevremiz hakkındaki algısal inançlar gibi temel (properly basic) bir inanç olarak gerekçelenir. Yani insanların doğuştan gelen bir Tanrı inancı vardır.⁵⁵

Kenny'ye göre doğal teolojiyi, Tanrı'nın varlığını kanıtlama bağlamında gereksiz gören Plantinga'nın yazıları, doğal teolojinin önemine yönelik son zamanlardaki en önemli felsefi saldırıdır. Kenny, Plantinga ile bazı inançların kanıt yokluğunda gerekçelendirilebileceği ve aslında bilgi oluşturabileceği konusunda hemfikirdir; ona göre de uygun temel inanç diye bir şey vardır ve bu, bilgi sağlayabilir. Özellikle Tanrı'ya inancın belirli koşullar yerine getirilirse uygun şekilde temel olabileceği konusunda hemfikirdir. Bu inanç, genellikle başkalarının tanıklığına (testimony) dayandırılır, fakat tanıklık unutulduktan sonra da uzun süre kalır.

Kenny, tanıklık, hatırlansa bile Tanrı'ya olan inancın, diğer iddialardan daha büyük bir güce sahip olması gerektiğini düşünür. Ona göre tanıklık temelinde edinilmiş olsa bile bir inancın temel inanç olarak muhafaza edilmesinde uygunsuz hiçbir şey yoktur. O, örneğin İngiltere'nin bir ada olduğuna olan inancı gibi inançlarının çoğunun bu türde olduğunu belirtir. Ancak bu tür temel bir inanç, yalnızca belirli koşullarda doğrudur. Ona göre bir inanç, ancak rasyonel olarak savunulabilirse kanıt olmaksızın uygun bir şekilde temel olarak kabul edilebilir. Tanrı'nın varlığı, temel olarak kabul edilecek bir şeyse argümanla savunulabilir olmalıdır. Çünkü Tanrı söz konusu olduğunda deneysel araştırma yolu gibi diğer savunulabilirlik biçimleri geçerli değildir. Tanrı'nın varlığı lehindeki geleneksel argümanlardan birinin sağlam olduğu ve aleyhindeki geleneksel argümanların geçersiz olduğu gösterilebilirse Tanrı'nın varlığı savunulabilir.⁵⁶

Plantinga'nın doğal teolojinin işlevinin Tanrı'nın varlığına inanmak için kanıt sunmak olmadığı, gerekçe sunmak olduğu şeklindeki fikrini değerlendiren Kenny, gerekçe ile ilgili farklı düşünürlerin fikirlerini ele alır. Ona göre insanlar; suçluluk, utanç ve huşu gibi duygulara sahiptir. Bu dinî tecrübeler, insanları, Tanrı'ya inanmaya teşvik

⁵⁵ Alvin Plantinga, **Warrant and Proper Function**, Oxford, Oxford University Press, 1993, s. 4, 7, 48, 82.

⁵⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 69.

eder. Kenny, bu bağlamda bazı düşünürlerin dinin bir yanılsama olduğunu düşündüklerini de aktarır. Örneğin Karl Marx için Tanrı'ya iman, bir illüzyondur (yanılsamadır).⁵⁷ Sigmund Freud da Tanrı'ya inanmanın bir yanılsama olduğunu kabul eder.⁵⁸ John Calvin ise ilahî bir duygunun tüm insanların kalplerinde yazılı olduğunu söyler.

Kenny'ye göre Freud, Marx veya Calvin'den hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğu, gerekçe ile doğru işlev arasındaki ilişki nedeniyle tarafsız olarak cevaplanamayan bir sorudur. Teistik olmayan bir bakış açısıyla Tanrı'ya olan inancın haklı olması için doğal teoloji argümanlarına ihtiyaç duyulacağını düşünmek doğal olacaktır. Belirli bir Hristiyan bakış açısı ile ise temel inancın gerekçesi, zaten vardır ve doğal teolojiye ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte doğal teolojinin argümanları, inanca dair gerekçeyi arttırabilir ve belki de doğru imanı, bilgi hâline getirme noktasına kadar da arttırır. Plantinga'nın dediği gibi Tanrı'ya dair temel inancın gerekçeye sahip olup olmadığı sorusu, Tanrı'nın olup olmadığı sorusundan bağımsız olarak çözülemez. Kenny, Plantinga'nın açıklamalarından tatmin olmadığını ifade eder. O, eğer Plantinga haklı ise Kalvinistlerde, Budistlerde ve diğer herkeste neden aynı ilahî hissin olmadığını sorar.⁵⁹

Kenny'ye göre eğer Plantinga haklı ise ve eğer bir Tanrı varsa insanlara hayati öneme sahip konularda yanlış inançları üreten modüller vermesi, zalimlik olurdu ve Tanrı, her şeye kadir olsa da insanlara Tanrı'ya dair yanlış inanç veremezdi. Yani tüm insanlar, Tanrı'ya inanmak durumunda kalırdı. Ancak bu düşünce çizgisinde daha da ileri gidebilmek için bir Tanrı olup olmadığını bulmamız gerekir. Ve burada Tanrı inancı üreten modülümüzden yararlanmamız yeterli olmayacaktır. Tanrı'nın varlığına dair geleneksel argümanlara dönmek zorunlu olacaktır.

Kenny, Tanrı'ya inancın gerekçeleri bağlamında tanıklığı değerlendirir. Ona göre geçmişteki insanların ya da ataların tanıklığına dayanarak bilgi elde edilmesi anlamına gelen tanıklıktan bazı şeyleri öğrenebilme yeteneği, insanların en kıymetli değerlerinden biridir ve Plantinga, bilgimizin bir kısmının tanıklığa bağlı olduğunu vurgulama konusunda haklıdır.⁶⁰ Ancak çoğu konuda tanıklık zinciri, sona ermelidir. Bir noktada

⁵⁷ Karl Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınevi, 1997, s. 192.

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sigmund Freud, **Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman**, Çev. H. Zafer Kars, 3. bs., İstanbul, Kaynak Yayınevi, 1995, s. 39-41, 62, 69.

⁵⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 70-71.

⁶⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 71-72.

tanıklıktan başka yollarla neyin öğrenildiğini, ancak tanıklıktan öğrenebiliriz. Görgü tanıklarına görerek öğrendikleri bilgiler hakkında inanırız ve birçok tanıklık zinciri, geçmiş duyu algısına geri döner. Ancak tanıklık, duyu algısından başka bir şeye dayanabilir. Bize soyut bir teoremi kanıtladığını söyleyen birinin kanıtını, anlamasak da ona inanabiliriz. Öyleyse en az bir duyu algısı kadar bir kanıt da tanıklığın temelini sağlayabilir.

Doğal teoloji bağlamında akıl ve duyu organlarını inceleyen Kenny'ye göre zihni, yetilere ayırırsak duyular ve akıl, iki büyük yetenektir. Tanrı, duyular tarafından algılanamaz. Öyleyse yalnızca bu iki hakikate yönelik kapasite varsa Tanrı'ya olan inanç yalnızca akıl tarafından üretilebilir. Bir çocuğun Tanrı'nın varlığını öğrendiği tanıklık zinciri ne kadar uzun olursa olsun, eğer inanç gerekçelendirilecekse kanıta dayanmalıdır. Zincir metaforu belki uygunsuzdur, tanıklık bir zincirden çok bir ağdır. İnanan topluluğun inançları, gerekçelendirilecekse kanıt topluluk içinde bir yerde mevcut olmalıdır.

Plantinga duyular ve akıl dışında Calvin'in **sensus divinitatis** adlı ilahî bir ses ile Tanrı'ya ulaşabileceğimizi savunsa da Kenny, bu kavramın kafa karıştırıcı olduğunu söyler. Ona göre Plantinga, bazı noktalarda sanki duygular, doğruyu üreten yetilermiş gibi konuşur. Örneğin günahlarımızdan utanç duyduğumuz ve dünyanın ihtişamına ve güzelliğine şükran duyduğumuz için bunun, Tanrı inancını gerekçelendirdiğini iddia eder gibidir. Ama bu kesinlikle doğru değildir. Ateistler de bazen benzer türden argümanları, ters yönde kullanır; onlar da eşit derecede yanlış yönlendirilmişlerdir. Calvin ya da Jonathan Edwards'ın tarif ettiği Tanrı'nın anlatılamayacak kadar korkunç olduğu için var olamayacağını iddia ederler. Kenny, duyu organları ile Tanrı inancına ulaşacağımızı savunmak yerine *kavrayış*⁶¹ dediğimiz bir yeteneğimiz ile Tanrı'nın kavranabileceğinin söylenmesinin daha rasyonel bir tutum olduğunu vurgular. Ona göre duyu ve akıldan bağımsız bir hakikat kaynağı olan bir yetenek vardır ki bu kavrayıştır.

Kenny, bazı felsefecilerin akli, kavrayıştan ayırt ettiklerini; aklın kanıt için kapasite iken kavrayışın iç görü için kapasite olduğunu belirttiklerini ifade eder. Bir şeyi, başka bir şeyin işareti olarak algıladığımızda, gördüklerimizi okuduğumuzda edindiğimiz şey kavrayıştır. Kavrayış yeteneği, azami önem taşır. Ona göre zor olan şey, bu yeteneğin

⁶¹ İngilizcesi "Understanding" olan bu kavram, "sezgi" ya da "marifet" olarak da çevrilmiştir. Bkz. Tuncay Akgün, "Anthony Kenny'ye Göre Tanrı İnancının Rasyonelliği", **Beytülhikme Felsefe Dergisi**, S. 1, Ankara, 2018, s. 110.

düzgün işleyişini ve yoldan sapmasını tespit etmektir. Temelde kavrayış, hipotez üretmek için bir melekedir. Bu süreç, duyular ve akıl dışında hiçbir şey tarafından kontrol edilmemektedir. Hipotez konusu yapılan şey, Tanrı olduğunda duyular kontrolü sağlayamaz. Dolayısıyla doğal teolojinin zorunluluğunu, bir kez daha teyit ediyoruz. Plantinga'nın gerekçelendirme teorisi, şüpheciiyi ikna etmekten çok uzaktır, bizleri Tanrı'nın varlığından şüphe etmeye daha da meyilli hâle getirmelidir. Kenny, bir şüpheci olarak çözüm aramak konusunda gerekçelendirme teorisinden ziyade geleneksel doğal teolojiden daha umutludur.⁶²

Günümüzde filozoflar ve doğal teologlar arasında sürekli iş birliğinin önemli olduğunu vurgulayan Kenny'ye göre dogmatik teoloji, doğal teoloji ile aynı konumda değildir. Dogmatik teolog, doğal teoloğun, inanmayan filozofları, Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına inandırmasını beklemek zorunda değildir. Dogmatik teolog, filozofların çalışmalarının sonuçlarını kendisine yardımcı olmak için zaten kullanır. Yaklaşık kırk yıl önce böyle bir şey, filozofların çıkarlarının olmaması ve inançsızlıkları nedeniyle pek mümkün değildi. Şimdi durum değişmiştir. Felsefi tartışmalar, teizm için olduğundan daha elverişli değildir, fakat teizmle daha fazla ilgilidir.⁶³

Kenny'nin doğal teoloji tanımında dinî inancı temellendirmede vahiyden ziyade aklın öne çıkarıldığı fark edilir. Ancak özellikle doğal teoloji anlayışında başlangıçta Kenny'ye kısmen benzer çizgide olan Anthony Flew gibi düşünürlerin⁶⁴ zamanla bu anlayışlarını terk ederek eleştirdiği de görülür. Bu bağlamda Kenny'nin doğal teoloji anlayışının eleştiriye açık olduğu söylenebilir.⁶⁵

İmanın inançtan daha kuvvetli bir bağlılığı kapsadığını açıklayan Kenny'ye göre “Tanrı'ya inanç” olarak tanımlanabilecek birtakım farklı zihinsel durumlar vardır. Bu ifadenin üç anlamı arasında ayrım yapabiliriz:

1. Bir Tanrı'nın var olduğuna inanmak.
2. Tanrı tarafından vahyedilmiş olarak Tanrı kelimesi üzerine bir vahye inanmak.

⁶² Kenny, **a.g.e.**, s. 74.

⁶³ Kenny, **Reason and Religion**, s. 7-8.

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Antony Flew, **God and Philosophy**, New York, Harcourt, Brace-World Inc., 1966, s. 79-80, 93, 97, 99.

⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Antony Flew, **Yanılmışım Tanrı Varmış: Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi**, Çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, 8. bsk., İstanbul, Profil Yayınevi, 2009, s. 59-62, 77-79, 89, 93, 95, 97, 128, 130-133, 135, 138-139, 141-142, 155.

3. Tanrı'ya güven ve Tanrı'ya bağlılık olarak Tanrı'ya inanmak.⁶⁶

Kenny'ye göre bu anlamların ilkinde Tanrı'ya inanmak, “Tanrı vardır.” önermesinin doğruluğuna olan inançtır. Bir kişi, bir kanıtı dayanarak bir pazar günü kendisine inanmak öğretildiği için ya da Tanrısız bir dünyayı düşünmek çok korkunç olduğu için Tanrı'ya inanabilir. Bu tür inanç, birinin “Bir Tanrı'nın var olduğuna inanıyor musunuz?” sorusunu, “Evet.” şeklinde cevaplaması, Tanrı'ya hizmet ettiğine inanarak hayatını buna adanması gibi bir inançtır. Tanrı'ya inanmak, ikinci anlamda sadece Tanrı'nın var olduğu inancından daha fazlasıdır. Tanrı tarafından vahyedildiğini ya da doğrulandığını kabul ederek bazı farklı ilkelere inançtır. Tanrı kelimesi üzerine doğru olanı kabul etmektir. Örneğin bir kişi, Tanrı tarafından vahyedilen bir hakikat olduğuna inanarak İsa Mesih'in dünyaya geri döneceğine ve insanları yargılayacağına inanabilir. Yine İsrailoğullarının eşsiz ve kalıcı bir kadere sahip olduğuna, Tanrı'nın söz vermesi temelinde inanılabilir. Bu tür bir inanç, sadece inanç değil, imandır; Hz. İbrahim'in övüldüğü ve St. Pavlus'un da sözünü ettiği imandır.

Kenny'ye göre üçüncü manada olan inanç, Tanrı'nın vahyettiği belirli önermelerin hakikatine olan zihinsel bağlılıktan daha fazlasıdır. Bu iman, bu önermelere göre hareket etme kararı içerir. Tanrı'nın vahiylerine bağlılık, kişinin Tanrı'ya güvenerek harekete geçmesini sağlar. Bu, yalnızca Tanrı'ya olan inanç olarak değil, aynı zamanda en derin tezahürüyle her şeyin üstünde Tanrı sevgisi olarak da tanımlanabilir. Ona göre Reformasyon Dönemi'nde ikinci ve üçüncü anlamdaki inanç hakkında çok mürekkep dökülmüş ve çok kan akıtılmıştır. Katolik geleneği için inanç, Tanrı tarafından vahyedildiği için doktrinlere zihni tasdiktir. Bu iman, bir teolojik erdemdir ve bu nedenle Tanrı'ya olan bağlılık, değerli ve takdire şayan bir şeydir. Tanrı'ya olan inanç, sevgi dolu bağlılık ile birlikte ise canlı bir imandır; değilse ölü imandır. Protestan Reformasyon için tek inanç, İncil'de övülmüş olan inançtır. Tanrı'nın kurtarıcı olduğuna güvenmek ve bağlılıktır.⁶⁷

Kenny, ikinci ve üçüncü anlamdaki inançlar arasındaki ilişki ile ilgilenmiyor. Ona göre her ne kadar bu önemli olsa da bu sorun, teoloji ve tarihin meselesidir. Kendisini, bir filozof olarak nitelendiren, bir ilahiyatçı veya bir tarihçi olmadığını belirten Kenny,

⁶⁶ Kenny, **What is Faith?**, s. 3.

⁶⁷ Kenny, **a.e.**, s. 4-5.

din felsefesi ile ilgilenir. Bir filozof olarak birinci ve ikinci anlamlardaki Tanrı inancının doğasını tartışır. Din felsefesinde en önemli sorunun bu iki anlamın herhangi birinde kabul edilen inancın rasyonel olup olmadığı ve mantıklı bir insana layık olup olmadığı sorunu olduğunu düşünür. O, inanç ve akıl arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak meseleyi ele alır. Ona göre inanç ve akıl bazen dinî konularda birbirine zıt iki bilgi kaynağı olarak sunulmaktadır. “Tek Tanrı’da üç kişi vardır.” örneğinde olduğu gibi inancın lütfu olmadan ulaşılamayan bazı bilgiler vardır. Aynı zamanda Katolik bir ilahiyatçı, Tanrı hakkında “Tanrı, her şeye kadirdir.” örneğindeki gibi tek başına akılla keşfedilebilecek olan bazı doğruların varlığını da savunabilir.

Kenny’ye göre insanlar için inanç konusunda doğru dengeyi yakalamak önemlidir. Biri, her şeye inanarak ya da hiç inanmayarak hata yapabilir. Çok fazla inanan kişi, saflığın ve sadeliğin kötülüğünden mustarip olur; çok az inanan kuşkulu kişi ise aşırı derecede inanmama veya şüphecilikten suçludur. Çok fazla inanırsanız aklınız, birçok yanlışlıkla karışacaktır; her şeyden kuşkulanırsanız çok değerli bilgilerden mahrum kalacaksınız. Saflık ve şüpheciliğin iki ucu arasında ortada duran erdem için evrensel olarak kabul edilmiş bir ismin olmadığını belirten Kenny’ye göre bazen kullanılan bir isim rasyonalitedir. Bunun için o, dinî inancın makul olup olmadığını sorduğunda “rasyonel” kelimesini kullanır. Ona göre akılcı insan, saflık ve şüpheciliğin kötü zıtlığından farklı bir erdeme sahiptir.⁶⁸

Kenny, Aristoteles’in fikirlerini benimseyerek rasyonaliteyi, şüphecilik ve saflık arasında orta yol olarak tanımlar. Ona göre ahlakî erdemlerin, ölçülülük anlamına geldiği fikrini savunan ilk kişi Aristoteles’tir.⁶⁹ Aristoteles, her erdemin iki karşıt kötülük ile kuşatıldığını belirtmiştir.⁷⁰ Kenny’ye göre inancın rasyonellik kriterini belirlemek, basit bir mesele değildir. Saf (her şeye inanan) kişi için ölçütler oluşturmak kolaydır. Örneğin “Söylenen her şeye inanın”. Şüpheciler için kriterler oluşturmak da kolaydır. Örneğin “Sadece kendi gözlerinizle gördüğünüze inanın”. Bu talimatlardan birini takip eden herkes, çok fazla veya çok az inanır.

Kenny’ye göre aşırılık ve noksanlık uçları arasında duran rasyonel mümin için bir ölçüt olarak kişinin sadece bildiği şeye inanması önerilebilir. Ancak böyle bir kriter,

⁶⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 6.

⁶⁹ Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1999, s. 63, 125, 255.

⁷⁰ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınevi, 2014, 1106b, s. 48.

şüphecileri yanıltacak ve müminleri, erişebileceği birçok hakikatten mahrum bırakacaktır. Kenny, bir müminin yalnızca doğru inançları kabul etmesinin, iman etmede rasyonellik ölçütü olup olmamasını da değerlendirir. Ona göre bu, aşırı derecede kısıtlayıcı olduğu gibi uygun koşullarda yanlış bir önermeye inanmak da makul olabilir.⁷¹

Kenny'ye göre Locke, Quine, Ullian⁷² gibi birçok filozof, inancın rasyonelliğini, inancın kanıtla orantılı olmasına bağlamışlardır. Gerçek inancın doğru ölçütü kanıt ise Tanrı'ya inanmanın mantıklı olup olmadığına karar vermek için bu kanıtların bir müminin onayını gerekçelendirmede yeterli olup olmadığını bulmalıyız. Ona göre özellikle *kanıt (argüman)* ile kast edilen şeyin ne olduğunu bilmeliyiz. Bir önerme, apaçık olabilir veya başka önermelerle kendisine dair kanıt sunulabilir. Apaçık olan önermeler, “2+2=4” gibi kendinden belli olabilir ya da duyularla açıkça görülebilir. Bu gibi açık önermeler, kanıt olmayan önermelere kanıt sağlayabilir. Halı üzerinde çamurlu izlerin görülmesi, çocukların okuldan geldikleri bizzat görülmese veya işitilmese de geri döndüklerine dair kanıt sağlayabilir. “2x2=4” ve “3x4=12” gibi kendi apaçıklık doğruları, uzun bir çarpma olan “34x13=442” gibi kendiliğinden açık olmayan doğruları kanıtlayabilir. Açık olan şeylere, kanıt olmadan inanılabilir. Onlar için delil olarak öne sürülen başka bir önerme yoktur. Ona göre duyulara açık olan önermelerin görünüşler hakkındaki önermelerden çıkarım olarak bilindiğini düşünmek yanlıştır. Mesela kar yağdığına dair bilgimiz, karla kaplı görsel izlenimlere ilişkin önermelerden bir çıkarım değildir. Apaçık önermelerin kanıt olarak kendi kendilerine dayandıklarını söylemek de aynı derecede yanlıştır. Açık önermelere, kanıt olmadan inanılır. *Apaçık* veya *duyulara aşikâr kılınmış* olan önermelere inanmak, açıkça mantıklıdır. Bu önermeleri, kanıt olmadan kabul etmek mantıklıdır. Dolayısıyla rasyonel inancın kanıtlarla orantılı olması gerektiğini söyleyenler, konumlarını değiştirmelidirler.

Kenny'ye göre bir inanç; apaçık olan, duyulara açık olan önermeler veya bu önermeler tarafından sağlanan kanıtlarla orantılı ise mantıklıdır. Dolayısıyla rasyonel inanç ya kendisi apaçık olmalı ya da doğrudan veya dolaylı olarak apaçık olanlara dayanmalıdır.⁷³ Hem teist hem de ateist birçok filozof, bu ölçütü inancın rasyonalitesi için

⁷¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 8.

⁷² W. V. Quine-J. S. Ullian, **Bilgi Ağı**, Çev. A. Hadi Adanalı, Ankara, Kitâbiyât Yayınevi, 2001, s. 22, 26, 31.

⁷³ Kenny, **What is Faith?**, s. 9.

kabul etmiştir. Pek çok teist, bu rasyonalite testini Tanrı'nın varlığına olan inanca uygulamak için uygun görmüştür. Doğal olarak teistler, bu testi inançlarına uyguladıkları zaman inançlarının bu testi geçtiğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin St. Thomas için Tanrı'ya inancın rasyonel olduğu gösterilebilir. Çünkü Tanrı'nın varlığı, "Bazı şeyler hareket eder." ve "Biber ile zencefil gibi bazı şeyler acıdır." gibi duyular için apaçık olan önermelerden çıkarılır. Descartes için de inanç rasyoneldir. Çünkü apaçıktır ya da Tanrı'nın varoluşuna ilişkin ontolojik argümanda Tanrı kavramı üzerine dikkatli bir meditasyonla Tanrı'ya ulaşılabilir. Öte yandan Russell gibi filozoflar, Tanrı'nın varlığını, yeterli kanıt olmadığı gerekçesiyle reddetmişlerdir.

Kenny, bildiğimiz kanıtsız temel inançlar, olmasaydı aklı faaliyetle ilgili tüm yapımız çökerdi, bilgi diye bir şey olmazdı, fikrini savunur. St. Thomas ve Descartes gibi teistler ve Russell gibi düşünürler, bir inancın rasyonelitesinin, bir dizi temel önerme ile test edilmesi gerektiğini benimser. Bu inanca, Plantinga temelcilik adını verir. Kenny ise klasik temelciliğin kendisiyle çeliştiğini düşünür. Plantinga'nın temelciliğinden uzak duran delilci temelcilik versiyonunu savunur.⁷⁴ Kendisini Plantinga'nın çalışmalarına çok borçlu hisseden Kenny, onun temelcilik teorisini, yorumlayarak ve eleştirerek inancın rasyonelliğini tartışır. Ona göre Plantinga ve Clifford'un temelcilik konusundaki görüşleri birbirine yakındır. Clifford, "Her zaman her yerde ve herkes için yetersiz delil üzerine inanmak yanlıştır."⁷⁵ fikrini, savunur. O, Tanrı'nın varlığına yetersiz kanıtlarla inanan herkesin, inanç etiğine aykırı davrandığını, safça bir tutum sergilediğini belirtir.

Kenny'ye göre bir teist, kendisini, Tanrı'ya inanmaya adanmıştır. Bu, Tanrı'ya inanmayı, temel olarak kabul ettiği anlamına gelir. Plantinga, bir teistin bunu yaparken akla aykırı bir şey yapmadığını iddia eder. Kenny ise ona eleştiriler yaparak kendi temelcilik teorisini, temellendirir. Kenny, apaçık, duyulara açık veya herhangi bir sebep temelinde kabul edilmemesine rağmen, bazı önermeleri kabul etmeyi rasyonel bulur. Ona göre Tanrı'ya olan inanç, sadece irrasyonel değildir; aynı zamanda apaçık veya duyulara açık olan bir önerme de değildir. Nedenlere de dayanmayan bir inançtır. Klasik temelcilerin doğru inanç kriterleri başarısızdır. Fakat rasyonel ve irrasyonel inançları

⁷⁴ Kemal Batak, **Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji**, 2. bsk., İstanbul, İz Yayınevi, 2015, s. 181.

⁷⁵ W. K. Clifford, "The Ethics of Belief", **Lectures and Essays**, ed. Leslie Stephen and Frederick Pollock, London, Macmillan, 1886, s. 5.

ayırmaya yardımcı olacak hiçbir kriter verilemeyeceği sonucuna da hemen varmamalıyız.⁷⁶ O, Avustralya gibi bir yerin varlığına dair hiç kimsenin inancının nedenlere dayanamayacağını veya hayatında hiçbir zaman nedenlere dayanmadığını iddia etmez. Ona göre bir ögenin aklı faaliyetle ilgili yapıdaki temel rolü, kişilere ve zamanlara göre olan bir şeydir. Ama bu, bize Tanrı'ya neden inanmamız gerektiğinin sebeplerini vermesini engellemez. Tanrı'ya olan inanç, Avustralya'ya inanç gibi temel değildir.⁷⁷ Bir inanç, bir kişi için basit; başka biri için basit olmasa da herkes için basit olması gereken bazı inançlar vardır.

Kenny, temel inançlarına örnek olarak insanların uyuma özelliğine sahip olmasını gösterir. Ona göre eğer bu inanç, yanlışsa aklî faaliyetle ilgili tüm yapımız çökerdi. Bu kendimizin söyleyebildiği, diğer aklı başında olan insanların da söyleyebileceği bir şeydir. Bu türden bir inanç, yanlış olsaydı, doğrunun yanlıştan ayırt edilmesine yönelik tüm metodoloji de dâhil olmak üzere kişinin aklî faaliyetle ilgili tüm yapısı, tamamen yıkılırdı. Kenny, bu varsayımın tam anlamıyla delice olduğunu düşünür. Bundan dolayı bunun gibi bir temel doğruya olan inancının sarsılmaz olduğunu belirtir. Ona inanamamanın hiçbir nedeni olamaz, der.⁷⁸

Kenny'ye göre "İnsanlar uyur." ve "İnsanlar ölür." gibi temel doğrulara kanıt olmadan inanmak, rasyonel bir tutumdur. Bu tür doğrular ne apaçıktır ne de duyular için belirgindir. Onlara kanıt temelinde inanılmaz, onlara inanç bir saflık işareti de değildir. Biri, kendisi ya da başkaları için onlara dair kanıt sunamaz. Bir tümevarım argümanını izleyebilecek kadar yaşlı olan herkes, insanların uyuduğunu ve ölümlü olduğunu zaten bilir. Aklını kullanabilen herkes, bu tür doğrulara daha iyi bilinen bir delille ulaşmaz. Bu nedenle klasik temalcilerin rasyonalite koşullarına eklenmesi gereken başka bir koşul belirlemiş oluruz. Ancak bu, Tanrı'ya olan inancın rasyonel olduğunu söylememizi sağlamaz. Çünkü "Tanrı vardır." önermesi, her rasyonel insanın inanç yapısında, temel olan bir inanç değildir. Kenny, inancın rasyonalitesi ile ilgili kriterleri daha fazla düşünmemiz gerektiğini savunur. Uygun temel olan önermeler sınıfının işe yarar bir tanımını bulma ümidinden vazgeçmez.⁷⁹

⁷⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 14.

⁷⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 16.

⁷⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 17.

⁷⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 18.

Kenny, din kavramını, dinlerin ve mezheplerin benzerlik ve farklılıklarına değinerek ele alır. O, özellikle Hristiyanlığın mezheplerini ve zaman içerisinde yaşadıkları ahlakî paradoksları ele alışı ve eleştirileri bakımından bize Bertrand Russell'ı anımsatmaktadır. Özellikle Russell'ın **Neden Hristiyan Değilim**⁸⁰ adlı eserinde yaptığı eleştirilerin benzerini, Kenny'de de bulmak mümkündür. Kenny'ye göre Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerine ait kutsal kitaplar vardır. Tora'nın kitapları, İsrail'in tarihi, peygamberlerin ve Mezmur yazarlarının yazıları, Yahudi dininin temelini oluşturmaktadır. Aynı kitaplar, Hristiyanlar tarafından da Tanrı'nın sözü olarak kabul edilir. Sadece Yahudiler ve Hristiyanlar ortak bir mirasa sahip değildir; aynı zamanda Hristiyanlık ve İslamiyet'in de ortak yönleri vardır. Her iki din de tek tanrılıdır ve evrenseldir. Tanrı'dan vahiy aldıklarını iddia ederler. Her üç dinin üyeleri de dünyaya hükmetmek ya da kendi eylemlerini haklı göstermek için kendi kutsal metinlerine başvurur. Ve her üç gelenekte, eski sözlerin modern yaşamla bağlantılı olduğu pek çok farklı yol ve yöntem vardır. Dinî ve ahlakî öğretilerin oldukça önemli farklılıkları da vardır.⁸¹ Kutsal metinlerin otoritesi, dinî toplulukların ve onları yorumlayanların otoritesine bağlıdır.

Kenny, aynı dinin mezheplerinin gerek inanç gerekse ibadet açısından bile anlamadıklarına işaret eder. O, dine yaptığı tenkitler bağlamında da agnostisizmini temellendirmeye çalışır. Ona göre yüzyıllar boyunca Hristiyan mezhepler arasında Hristiyanlığın kapsamı tartışılmıştır. Kur'an'a ortak bir sadakati paylaşan Sünni ve Şiiiler, zaman zaman birbirleriyle din içi ölümcül çatışmalara da girmiştir. O, bu bağlamda kutsal kitapları, sıradan kitaplar ile kıyaslar. Kutsal kitapların, yeterince güvenilir olmadığını hatta diğer normal kitaplara nazaran birçok kusurlarının da bulunduğunu vurgular. Örneğin ona göre Hristiyanlar, İncil'in her bir kitabının vahiy ürünü olduğunu kabul eder. Fakat Yunanlıların ortak kültür mirası olan Homer, Hesiodos, Eshilos, Sofokles, Euripides, Herodot ve Thukididis'in eserleri de en az Tevrat ve İncil'deki kitaplar kadar birbirlerine benzerdir. Ama onları, tıpkı Tevrat ve İncil gibi tek bir kitap olarak görmüyoruz. Çünkü hiçbir zaman buna karar vermek ve onları otorite olarak kabul ettirmek için Hellenik bir hahamlık veya piskoposluk sistemi olmamıştır. Üstelik bu

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bertrand Russell, **Neden Hristiyan Değilim**, Çev. Ender Gürol, İstanbul, İlke Kitap, 2009, s. 110, 114, 126, 158, 169, 208, 211.

⁸¹ Kenny, **What I Believe**, s. 55-56.

metinlerin resmî tercümanlarının rolü, daha da önemli hâle gelmiş, toplum üzerindeki kontrolleri de artmıştır. Daha da önemlisi kökeni; kadim, esrarengiz olan ve yazarlarına yalnızca bu metinler aracılığıyla erişebildiğimiz kutsal metinler söz konusudur.⁸²

Kenny'ye göre kutsal metinlerin tercümanlarının otoritesini kabul etmeyen birine göre her bir kitap, tek tek sorgulanmalıdır. Dindar olmayanların çoğu, onları düzensiz bulur. Bazıları, Yeşaya veya St. Pavlus gibi yazarların eseridir; Levililer ve Vahiy gibi diğerleri ise can sıkıcı veya iticidir. Yaratılış bahsi ve Yunus Peygamber gibi bazıları, açıkça mitsel veya hayalîdir. Krallar Kitabı'nın bölümleri ve Havarilerin İşleri gibi diğerleri, tarihsel gerçekliğin izlerini taşır. Ancak bu kitaplar, dinî bir otorite olmaksızın önemli konularda çok fazla çelişki içerdikleri için tutarlı bir bütün olarak bir araya getirilemezler. Tevrat'ın nüshaları, ruhun, ölümden sonra hayatta kalıp kalmayacağı konusunda anlaşmaz; İncil'in nüshaları, dünyanın sonunun yaklaşması hakkında farklı hikâyeler anlatır.⁸³ Kenny, bununla birlikte İnciller'in tarihî değeri hakkında birçok âlimin aşırı şüpheciliğini paylaşmaz. Mesela o, Hz. İsa'nın son akşam yemeğinde ekmek ve şarap alıp "Bu, benim bedenimdir; bu, benim kanımdır." gibi bir şey demesini, Roma İmparatorluğu'nun kayıtlarında anlatılan herhangi bir şeyin doğru olması kadar muhtemel görür. Çoğu zaman Elçilerin İşleri'ni ateistlerden ziyade Katoliklerin tarihsel açıdan kabul etmeye daha az hazır olduklarını belirtir ve bundan memnuniyet duyar. Fakat yine de ona göre dindarlar, kutsal kitapları, eleştirel bir gözle incelemeyi, öğretilerini, bir inanç meselesi olarak kabul eder.

Kenny'ye göre müminler ile inkarcılar arasında inanca ve akla öncelik verme açısından kesin bir çizgi çizilemez ve aslında günümüzde çoğunlukla akli öne çıkaranlar, inanç savunucularıdır. Örneğin St. Thomas'a göre bazı gerçeklere akılla ulaşılamaz, sadece bir vahye imanla erişilebilir. Buna rağmen vahyedilen doktrinler, akla aykırı değildir ve inancın kendisi, makul bir akıl çerçevesidir. Kenny, ateistlerin yanı sıra teist filozofların da tartışmayı izlediği argümanı takip etme konusunda bir hak iddiasında bulunamayacağını savunur. O, bu arka plana karşın iman ederek ilahî bir vahyi kabul etmenin mantıklı olduğunu belirtir. Ona göre inananlar ve inanmayanlar arasında önemli bir fark vardır. İnanmayan biri, zihnini değiştirme ve iman etme olasılığını suçluluk

⁸² Kenny, **a.g.e.**, s. 56-57.

⁸³ Kenny, **a.g.e.**, s. 58.

duymadan düşünebilir; diğer taraftan inanan biri ise zihnini değiştirmesi ve inancını yitirmesi durumunda günahkâr olacağını düşünür. Bu, kendi içinde imanı irrasyonel yapmaz. Bu durum, inanan filozofların inanmayanlar kadar açık fikirli olduğu iddiasını geçerli da kılmaz.⁸⁴

Kenny, Hristiyanlığı tarihsel açıdan da eleştirip bazı durumları gerçekçi bulmaz. Ona göre bu açıdan belirli koşullar yerine getirilmediği sürece iman bir erdem değil, ancak bir kusurdur. Bu koşullardan birisi, Tanrı'nın varlığının imana başvurulmadan rasyonel olarak kanıtlanmasıdır. Bir diğeri ise ilahî vahyi meydana getirdiği iddia edilen tarihsel olayların örneğin I. Charles'ın Londra'da kafasından vurulması ya da Cicero'nun bir zamanlar Roma'da elçilik yapması gibi tarihsel olarak kesin ve doğru olmasıdır. Dünyanın büyük dinleri ise elbette bu kesinliği iddia edemez.

Kenny, her ne kadar bazı dinî olayların tarihsel olarak doğru olabileceğini düşünse de ona göre Hristiyanlıkta bu bakımdan birçok şaibe de vardır. Özellikle papanın kilisenin başı olarak kabul edilmesi çok şüphelidir. Örneğin Vatikan Bazilikasının kubbesinin etrafındaki yazıt, Hz. İsa'nın St. Matta İncilindeki "Sen Petrus ve bu kaya üzerine kilisemi inşa edeceğim." şeklindeki sözlerine dayandığını iddia eder. Ancak St. Matta'yı sorgulamadan kabul etsek dahi herhangi ciddi bir delil olmadığı için St. Peter'ın Roma Piskoposu olduğuna güvenmek zordur. Elbette laik veya dindar olan temkinli bir kişi, papaya dünya nüfusunun büyük bir bölümünün dinî lideri olarak saygı göstermelidir. Fakat kilise içindeki otorite unvanı ve onun dışına saygı, tarihsel bir soyağacına değil, yönettiklerinin rızasına dayanır. Bu rıza, son yıllarda oldukça zayıflamış görünür.

Kenny, ahlakî açıdan da Hristiyanlığı eleştirir ve böylece agnostisizme sürüklenme gerekçelerinden birini daha açıklar. Ona göre Katoliklerin çoğu, önemli ahlakî konularda papalık öğretilerini, sorgulamaktadır.⁸⁵ O, Hristiyan mezheplerinin ilkelerinin süreç içerisinde değişmesini eleştirir. İkinci Vatikan Konseyinde Katolik öğretilere itiraz edildiğini anlatır. Vatikan Konseyi'nin geçmişteki Kilise kararlarına rağmen, yapay doğum kontrolünün ahlaksızlık olmadığını beyan etmesi örneğini verir. Ona göre bu karar verilmeden önce geçmişteki birçok Hristiyan inanan, bu kararın yasak olduğu zamanlarda büyük acılar çekmiştir. Bu nedenle bir insan, yaklaşık son elli yılda

⁸⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 59.

⁸⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 60-61.

Roma Katolik Kilisesi'ne bağılı olmasaydı ahlakî ve dinî yönden daha iyi durumda olurdu. Zira yıllarca Katolik olması sebebiyle evliliğin doğası, Kutsal Kitabın yetkisi, Kilise'nin ve kutsalların yeri, Tanrı'nın adaleti ve yargıları hakkında ciddi biçimde yanlış bilgilendirilmiştir. Kenny, yaklaşık son kırk yıldan beri birçok Katolik'in uydurma (iğrenç) bulduğu Katolik öğretiler listesine, eşcinselliğin kınanması, kadın rolü, kürtajın yasaklanması gibi konuların da eklendiğini açıklar.

Kenny, teslis inancına agnostik bir tutum ile yaklaşır. Ona göre Ortodoks öğretilerde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un her biri, Tanrı olarak tanıtılsa da yalnızca bir Tanrı'nın var olduğu kabul edilir. Kenny, bu durumu, paradoksal görenlerin sorularına üç *kişinin* (*persons*) olduğu şeklinde açıklama yapıldığını belirtir. Ona göre yine Hristiyanlıkta Hz. İsa hem *insan* (*man*) hem de Tanrı'dır. *İnsanlık* (*manhood*) ve *Tanrılık* (*godhood*) farklıdır. Bu nedenle Hz. İsa iki ayrı tabiata sahiptir. “Ama o zaman nasıl Tanrı Oğul ve Nasıralı İsa tek bir şeydir?” sorusunu soran Kenny, cevap olarak onlar aynı kişidir, denildiğini belirtir. Ona göre bu problemi çözmek için 17. yüzyılda Locke, kişilerin kimliği ve insanların kimliği arasında bir ayırım yapmıştır. Locke'un zamanında olduğu gibi günümüzde de insan kavramının zihin felsefesinde tartışma konusu olduğunu belirten Kenny'ye göre teslis inancı ile ilgili tartışmalar, devam etmektedir.⁸⁶

Kenny, Hristiyanlığın insanları, karamsarlığa ittiğini, ilk zamanlarda cehennemden kurtuluşu sadece bir gruba tahsis ettiğini, fakat daha sonraları ise bu kararından vazgeçip daha da çoğulcu davranıp evrenselleşmeye çalıştığını belirtir. Bu durumu da paradoksal bulup tenkit eder. Ona göre ilk etapta eğer doğruysa Katolik olmanın en güçlü sebebi olan doktrin, Kilise üyeliğidir. Bu, bir kişinin ruhunu kurtarmasının ve cehennemdeki ebedi lanete uğramadan kaçınmasının tek yoludur. Yüzyıllar boyunca insanlığın çoğunluğunun cehenneme gittiği ve sadece Katoliklerin ve büyük olasılıkla sadece azınlıklarının cennete gittiğini belirten Roma Kilisesi'nin öğretisidir. Hz. İsa, “Oysa yaşama götüren kapı dar, yol da çetindir. Bu yolu bulanlar azdır.”⁸⁷ der. St. Augustine bu gibi ifadeleri, cennete götürülmek için önceden seçilen istisna bir grup dışındaki insanların *lanetlenmiş bir insan kitlesi* olduğu şeklinde yorumlar. Sadece Katolik Kilisesi, St. Augustine'in insan ırkının büyük çoğunluğunu

⁸⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 72.

⁸⁷ Matta 7/14.

bekleyen korkunç geleceğe dair resmini kabul etmez. Aynı zamanda Reformasyon Dönemi'nden sonra Protestan taraftaki Calvin ve Katolik cemahtaki Jansenius daha koyu karanlık bir vizyonu sunar ve 19. yüzyılda Kierkegaard ve Newman da St. Augustine gibi sonsuz mutluluğa erişmeyi sağlayan kapının ne kadar dar olduğunu vurgular. 20. yüzyılda birçok Hristiyan'ı karakterize eden gösterişli iyimserlik, bu geleneğin gerisinde kalır.⁸⁸

Kenny, gerçek kurtuluşun Hristiyanlıkta olduğu görüşünü reddeder. Ona göre son yıllarda kiliseler arasındaki yakınlaşma ve kilisenin diğer inançların geçerliliğini kabul etmesi, dinî mücadele ve çatışmanın olasılığını azalttığı için laik bir bakış açısından memnuniyetle karşılanacak bir şeydir. Ancak bu durumu, kiliselerin güçlü otoritesine dair görüşler ile tutarlı hâle getirmek zordur. 1950'lerin sonlarında 12. Papa Pius'un Katolik inancını tehdit eden bazı fikirlere ilişkin yayınladığı belgede (Encyclical Humani Generis), sonsuz bir kurtuluşa ulaşmak için bir kiliseye bağlanmanın zorunluluğunu vurgular. Bunu, anlamsız bulan ilahiyatçıları kınar. Teslisin çok özel bir doktrini ortaya koyan Kilisenin Kutsal Üçleme İtirafı, "Bu, Katolik inançtır; biri, buna sadakatle ve sıkı bir şekilde inanmazsa kurtarılamaz." şeklinde sonlanır⁸⁹ ve kurtarılmamış olanların sonsuz ateşe girecekleri anlamına gelir. Kenny'ye göre herhangi tarihsel Hristiyan bir mezhebin bu doktrini bütünüyle reddetmesi zordur.

"Tabii ki kişisel olarak Hristiyan, Katolik ve din adamı arkadaşlarımla sevimli tutarsızlığımı memnuniyetle karşılıyorum. İnanmayan biri olarak benim cehennem sonsuzluğuna mahkûm olduğuma inanmıyor gibi göründüklerinden dolayı mutluluk duyuyorum. Ancak kilisenin asırlar süren öğretilerinin ışığında bunu yapmaları gerektiği duygusundan kurtulamıyorum"⁹⁰ anlamındaki sözlerle yer veren Kenny'ye göre bir kilisenin üyeliği başka bir şey, ibadet başka bir şeydir. Agnostik olmak, kimsenin dua edemeyeceği anlamına gelmez. Burada Kenny'nin yine kilise zincirinden azat olma çabası vardır. Bir kilisenin üyesi olmamak, ateist veya deist olmayı gerektirmez, fikrine yakındır. Kenny için varlığı şüpheli olan bir Tanrı'ya dua etmek, acil bir durumda yardım edecek birinin olup olmadığını bilmeden yardım istemek için ağlamaktan daha akıl dışı değildir. O, şu anlamda ifadeler kullanır: "Fakat, Tanrı ile ilgili ifadeler, lafzî olarak haber kipinde yorumlanamazsa Tanrı'ya dualar da haber kipinin lafzî kullanımları olarak kabul

⁸⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 62-63.

⁸⁹ Athanasian Creed. (Çevrimiçi) <https://www.ccel.org/creeds/athanasian.creed.html>, 8 Temmuz 2019.

⁹⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 64.

edilemez. İnsanoğlu, sosyal bir hayvan olduğu için dua, diğer faaliyetler gibi toplumsal bir bağlamın yanı sıra bireysel bir bağlama da ihtiyaç duyar. Bu sebeple hayatım boyunca otoritelerini kabul etmeden ibadetlerine katılmama izin veren Hristiyan topluluklara minnettarım.”⁹¹

Kenny’ye göre filozofların Tanrı tanımlarındaki eksiklikleri gidermek için “zorunlu” kavramına yeni bir tanım yapmak elzemdir. O, “zorunlu” kavramını, “doğruluk değerini hiçbir şekilde değiştirmeyen” şeklinde tanımlamayı önerir. Bu durumda bile “Tanrı vardır.” önermesinin mantıksal olarak zorunlu olduğunu; ancak yine de doğru olmadığını savunur. Mümkün önermelerin tanımından da hareket eder. Düşünce tarihinde Tanrı’nın zorunlu bir varlık; diğer her şeyin ise mümkün olarak tanımlandığını belirtir.

Kenny’ye göre *Tanrı* kavramını anlama girişimi, *zorunlu varlık* kavramını anlamlandırma çabası şeklini almıştır. Bu kavramı, tutarsız bulan pek çok filozof, Tanrı kavramının anlaşılamaz olduğu sonucuna varmıştır.⁹² Örneğin Wittgenstein, “Var olan tek zorunluluk, mantıksal zorunluluktur.” demiştir.⁹³ O, zorunlu olan mantık önermelerinin tümünün totoloji olduğunu ve totolojilerin dünya hakkında hiçbir bilgi vermediğini ileri sürmüştür. Bu tezler, özellikle ampirikçiler⁹⁴ ve mantıksal pozitivistler için caziptir. Örneğin A. J. Ayer de mantık ve matematiğin önermelerinin analitik önermeler veya totolojiler olduğunu belirtir. Bunların hiçbirisi, gerçek hakkında herhangi bir bilgi vermezler.⁹⁵ Kenny’ye göre bu çizgide düşünen filozoflara göre zorunlu varlık kavramı, doğal olarak bir skandal olmuştur.

Zorunlu varlık kavramı, J. N. Findlay tarafından eleştirilmiştir. Ona göre ilahî varlık, anlamsızdır veya imkânsızdır.⁹⁶ G. E. Hughes, “zorunlu varlık” ve “mümkün varlık” gibi ifadelerin talihsiz olduğunu düşünür. A. C. A. Rainer, “Tanrı’nın varlığı”nın zorunlu bir önerme olduğunu inkâr eder. 1955 yılında Findlay’a benzer görüşler, Adelaide Üniversitesi’ndeki bir konferansta J. J. C. Smart tarafından ifade edilir. Tanrı’nın varlığı için çeşitli argümanlar sunan ve onları eleştiren Smart’a göre “zorunlu

⁹¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 64-65.

⁹² Kenny, **Reason and Religion**, s. 37-38.

⁹³ Wittgenstein, **a.g.e.**, 6.37, s. 165.

⁹⁴ Deneyciler de denilen bu filozoflara Locke, Hume, F. Bacon ve Mill örnek verilebilir.

⁹⁵ Alfred Jules Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, 2. bsk., İstanbul, Metis Yayınevi, 1998, s. 54.

⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. J. N. Findlay, “Can God’s Existence be disproved?”, **New Essays in Philosophical Theology**, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, 8th Edition, London, Teology Engaging Church and Society Press, 1972, s. 48, 54-56.

olan”, “mantıksal olarak zorunlu olan” ile aynı anlamı ifade eder. Tanrı’nın zorunluluğu, mantıksal bir zorunluluk değil; dinî bir zorunluluktur. Zorunlu varoluş fikrinin eleştirilmesi çağdaş felsefede gittikçe artmıştır. Kenny, A. N. Prior’un eleştirileri ile bu tartışmanın başladığını; onun 1953’te “Is necessary existence possible?” başlıklı bir makale yayınladığını ve tek zorunluluğun mantıksal zorunluluk olduğu tezine saldırdığını⁹⁷ açıklar.

Kenny’ye göre bir önermenin doğruluk değerinin değişmesine izin vermezsek onun doğru olması ve doğru olabilmesi arasında bir ayrım yapılamaz. İster analitik ya da sentetik olsun, ister a priori isterse de a posteriori olsun hiçbir önerme, şu an sahip olduğu, her zaman sahip olduğu ve her zaman sahip olacağı dışında herhangi bir doğruluk-değerine sahip olamaz. Bu ayrımı, “mümkün” ve “zorunlu” terimleri ile yapabiliriz. Bir önerme, doğru olamaması, olamıyor ise zorunlu olarak doğrudur ve yanlış olamaması, olamıyor ise zorunlu olarak yanlıştır; eğer ya zorunlu olarak doğru ya da zorunlu olarak yanlışsa zorunludur. Öte yandan doğruluğu, sadece olguları sorgulama yoluyla çözülebilen, ancak zorunluluğu mantıksal gerekçelerle bilinebilecek olan önermeler de vardır. “Güneş, her zaman var olacaktır.” ifadesi, böyle bir önermedir. Bu, eğer doğruysa asla doğru olmayı bırakmaz; eğer yanlış ise asla yanlış olmayı bırakmayacaktır.⁹⁸ Mantıksal olarak zorunlu olan; lakin mantıksal olarak doğru olmayan bu şekildeki önermeler arasında Tanrı hakkında birçok önerme vardır.

Kenny’ye göre “zorunlu” kavramının anlamını düzeltirsek “zorunlu” ne şimdi ne geçmişte ne de gelecekte yokluğu düşünilemeyen anlamına gelir ki o zaman zorunlu bir önermenin doğruluk değerini ne şimdi ne geçmişte ne de gelecekte değiştiremeyen bir önerme olduğunu söyleyebiliriz. Bu tanım, daha önce ulaştığımız tuhaf sonuçlara yol açmayacaktır. Bununla birlikte yine de başlangıcı olan tamamen yıkılmaz maddenin zorluğundan kaçınıyoruz. Tanımı, daha fazla değiştirmek ve bir şey ancak ve ancak şimdi, geçmişte ve gelecekte doğru ise ve şimdi, geçmişte ve gelecekte yanlış olamıyor ise zorunludur, demek durumundayız. Böyle bir tanımla kabul edilemez sonuçlara yol açmadan Tanrı’nın zorunlu bir varlık olarak Orta Çağ tanımı anlamlı olabilir.⁹⁹

⁹⁷ A. N. Prior, “Is necessary existence possible?”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. XV, No. 4, USA, Phenomenological Society Press, 1955, s. 545.

⁹⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 61-63.

⁹⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 68.

İKİNCİ BÖLÜM

ANTHONY KENNY'DE DİNE BAKIŞ

Bu bölümde Kenny'nin inancın gerekçeleri, Tanrı inancının temelleri, ateizm, teizm, tasarım argümanı, ahlak, Tanrı'nın insanların özgür davranışlarını önceden bilmesi ile ilgili fikirlerini inceleyeceğiz. Kenny, genelde düşünce tarihindeki iki zıt görüşü karşılaştırmakta, sonra da kimi tercih edeceği konusunda kararsız olduğunu ifade etmektedir. Kenny'nin eğer düşünce tarihindeki büyük adamlar, bu sorunun cevabını bilemiyorsa ben de bilemem gibi bir tutumu vardır.¹

Kenny dinî, felsefî, epistemolojik ve ahlakî açılardan agnostik tutumunu temellendirmek amacıyla bilginin kaynaklarını ele alır. Tanrı'nın varlığının, bu kaynaklarla bilinemeyeceğini ya da Tanrı'yı bildiklerini iddia edenlerin sübjektif bir bilgi iddiasında bulunmaları durumunda haklı olabileceklerini ifade eder. Böylece epistemolojik açıdan Tanrı'nın bilinemeyeceğini açıklar. Ayrıca Tanrı'nın varlığı lehine sunulan kozmolojik, ontolojik ve dinî tecrübe argümanlarını eleştirir. Bu kanıtlardaki eksikliklere işaret eder. Tasarım argümanı, bahis teorisi ve kötülük problemini de agnostik tutumuyla ele alır. Tasarım argümanına ve kötülük problemine kişilerin felsefî pozisyonlarına göre yaklaşabileceğini örneklerle savunur.

Ateistlerin Tanrı'nın varlığı aleyhine öne sürdükleri argümanları değerlendiren Kenny, bu argümanların eksikliklerine dikkat çekerek ateizmi tenkit eder. Agnostik tutumun felsefî açıdan daha rasyonel bir konum olduğunu temellendirmeye çalışır. Hristiyanlığı merkeze alarak dine yaptığı tenkitler bağlamında ise ahlakî ve dinî açıdan agnostik tutumunu gerekçelendirmeye gayret eder.

¹ Kenny, **What I Believe**, s. 14-15.

1. İNANÇ SORUNU

Kenny, bir insanın inançlarının yalnızca duyulara açık, apaçık ya da bu tür önermelerden bir akıl yürütme süreci ile elde edilmesi gerektiği şeklindeki klasik temelcilik iddiasını reddeder. O, klasik temelciliği reddetse de temel olan bazı inançların olduğunu savunarak kendisi de bir temelci sayılmaktadır. Ona göre inancın ne tür bir mantık süreci ile bu tür öncüllerden türetilebileceğini görmek de kolay değildir.² İnancın aklılığı için en kullanışlı kriterler, iki aşamada formüle edilir. Birincisi, rasyonel olarak temel kabul edilen kanıtsız bir önermeye inanmak için bir yasa inşa etmeliyiz. İkincisi, temel olmayan inançların temel önermelerin delillerine dayanabildiği veya başka bir şekilde bunlardan türetildiği yolları açıklamalıyız. Kenny, temelcilerin sunduğu temel inanç kriterlerini yetersiz görür. O, sadece ve sadece

-*Apaçık (self-evident) veya temel (fundamental) ise*

-*Duyular veya belleğe açık ise (evident to the senses or to memory)*

-*Argüman (argument), soruşturma (inquiry) veya performans (performance)*

ile savunulabilirse bir inancın uygun bir şekilde basit (properly basic)³ olacağını kabul eder. Kenny, bu koşulların belirli bir inancın kabul edilmesinin rasyonalitesini yeterince hesaba kattığına inanır. O, temel olmayan inançların, temel inançlardan türetildiği iki ana yolun bulunduğunu belirtir. Bunlar çıkarım ve tanıklıktır. Ona göre her iki durumda da temel inançlar, temel olmayan inançlara kanıt veya destek sağlar. Temel olmayan bir önermenin temel bir önermeden çıkarsama ile türetilmesi durumunda argüman; tümdengelimsel veya tümevarımsal bir türden olabilir. Tümevarımsal ve tümdengelimsel çıkarım, felsefi tartışma için muazzam alanlardır. Tanıklık, tıpkı çıkarım gibi çeşitli biçimlerde vardır. Bir taraftan başkaları tarafından bize söylenenlere açık bir inanç vardır. Birisi, bize bir şey anlatır, ona güveniriz ve o söylediği için söylediklerine inanırız. Öte yandan bu açık tanıklığa ek olarak başkalarının inançlarını, kelimelerle ifade etmesiyle değil; yaptıkları şey ve yapmaktan vazgeçtikleri şeylerdeki örtük tanıklık vardır. Biri, kelimelere dökülmemiş olmasına

² Kenny, **What is Faith?**, s. 19-20.

³ Anthony Kenny, **Faith and Reason**, New York, Columbia University Press, 1983, s. 27.

rağmen, başkaları inandıkları için bir önermeye inanarak örtük tanıklık ile bir şeye inanabilir. Çevremizde inandığımız şeylerin çoğuna örtük tanıklık ile inanılır.

Kenny'ye göre yaygın olan örtük tanıklık temelinde inanılan şeyler ile basit veya temel olarak kabul edilen şeyler arasında bir sınır çizmek kolay değildir. Tanıklık, inanç dünyamızın oluşumunda önemli bir rol oynar; tündengelimsel veya tümevarımsal çıkarımdan daha önemlidir. Örneğin der Kenny, şu anda New York'ta olduğumla ilgili bilgin, onu çok fazla görsem bile haritalardaki, ilanlardaki ve insanların bana söylediklerindeki her türlü tanıklığa dayanır. Tüm hayatlarını New York'ta yaşayanlar bile buranın New York olduğunu, büyük ölçüde tanıklık ile bilirler. Bu, bebeklikten büyüdükleri zamana kadar başkaları tarafından onlara söylenen şeydir.⁴

Kenny'ye göre birisinin bir konuda bir inanç sahibi olduğu söylendiğinde şunları sormalıyız: “O kişi, bu inancı, temel olarak kabul ediyor mu?”, “Eğer bu inancı, temel olarak kabul ediyorsa bu inanç, doğru temel inancın üç kategorisinden birine uyuyor mu?”, “Eğer bu inancı, temel olarak kabul etmiyorsa onun inancı, argüman aracılığıyla mı yoksa bazı uygun temel inanışlardan tanıklık ile mi türüyor?” Bununla birlikte Kenny için bir inancın rasyonellik erdemini sağlamak için başka bir kriter daha ihtiyaç vardır. Bir de inancın iradî tarafı vardır. Çünkü ele alınan koşullar, tümüyle bilişseldir ve inancın istemli tarafını veya inanç ile değer arasındaki ilişkiyi, dikkate almamıştır. Dahası bireysel inançların rasyonelite testi, tam aklî faaliyet ile ilgili yapının rasyonelite testi olarak yeterli değildir.

Kenny'ye göre bir insanın inancı, rasyonelite testini geçebilmesine rağmen yine de bir bütün olarak irrasyonel olabilir. Bu iki nokta birbirine bağlıdır. İnanç, zihnin bilişsel bir hâlidir; duygu veya arzu gibi hissî bir durum değildir. Az da olsa eldeki konu hakkında daha fazla kanıtı yönelik bir tutum içerir.⁵ Bilgi, sadece doğru bir şekilde doğrulanmış bir inanç değildir. Herhangi bir inanç, aynı zamanda bir dereceye kadar bağlılığı içerir. Bağlılık derecesi, farklılık gösterebilir. Bir inanç, kanıtlara dayandığında bağlılık derecesi, kanıtlarla orantılı olmalıdır. Yine de dikkate alınması gereken tek faktör değildir.

⁴ Kenny, **What is Faith?**, s. 29-30.

⁵ Kenny, **a.e.**, s. 30.

Kenny'ye göre temel inançlar, çeşitli derecelerde bağlılıkla gerçekleştirilebilir ve bağlılık derecesinin ölçütü, kanıt değil, aklı faaliyetle ilgili yapıdır. Ona göre sahip olmamız gereken şey, inançtan ziyade bilgi, yani doğru inançtır. İnançlarımızın doğru olması, bizim için önemlidir ve bu, rasyonelliğin inançta önemli olmasının nedenidir. Tüm rasyonel inançların doğru olması değil; rasyonelliğin doğruluğun peşinde koşmasının gereğidir.⁶ Eğer bir insanın aklı faaliyetle ilgili yapısını değerlendirmek istiyorsak sadece inançların bir rasyonellik testi geçirip geçirmediğini sorgulamakla kalınmamalı, aynı zamanda önemli konulardaki inançlar olup olmadığı sorulmalıdır. Bu, açıkça teizmin rasyonelliğinin tartışılmasıyla ilgilidir. Bir inancın anlamlılığını, onun doğruluğu sorunundan ayırmak mümkün değildir. Rasyonalite arayışı, hakikat sorusunu atlamamıza imkân vermez.

Kenny, deneysel olmayan ve temel ya da apaçık önermelerden oluşan inançları, Wittgenstein ve Descartes'ın fikirlerine değinerek açıklar. Ona göre temalcilerin apaçık inançları, Wittgenstein'ın ölümüne yakın yazdığı eseri, **On Certainty**'de aydınlatıcı bir incelemeye tabi tutulur. Bu önermeler, maddi nesnelerle ilgili olsa da duyu algıları tarafından sağlanan kanıtlara inanma gibi deneysel önermeler değildir. Bu önermelere diğer önermelere dayanılarak inanılmaz. Çünkü dayanabilecekleri daha açık başka önermeler yoktur. Wittgenstein, bu önermelere “Dünya uzun yıllar boyunca vardır.”, “Kediler, ağaçlarda yetişmez.”, “İnsanların bir atası vardır.” cümlelerini örnek verir. Kenny'ye göre ise “İnsanlar, uyur.” önermesini teklif etmemiz, bu türden bir önerme örneğidir. Hayatımız boyunca tüm insanların ortak olarak kabul ettiği temel ya da apaçık önermelerden oluşan inançların örneklerini çoğaltmak mümkündür. Zira eğer bu inançlar, olmasaydı bilgi diye bir şey, olamazdı. Aklı faaliyetle ilgili tüm yapımız çökerdi. Hiçbir konuda insanlar olarak anlaşılamazdık.

Kenny, apaçık önermeleri, *temel (fundamental)* olarak adlandırır; çünkü küllî olarak *temel (basic)* kabul edilirler. Onları kabul eden herkes, başka önermelere dayanmadan bu önermeleri kabul eder. Bu önermeler, bilginin temelleri olarak adlandırılmayı hak ediyorsa kabul edilir. Ancak bu önermelerde bir *temel (foundation)* olmanın daha fazlası vardır. Sadece kendi içinde temelsiz değilse aynı zamanda diğer önermeler için de bir temel olarak hizmet ederse bir önerme temel bir önermedir.

⁶ Kenny, **Faith and Reason**, s. 45.

Temel olan bütün önermelerin başka önermeler için bir temel oluşturduğu da söylenemez. Örneğin der Kenny, bu yazıyı yazarken pencere camı üzerinde bir sineğin uçtuğuna olan inanç, benim için temeldir; duyularımdan tezahür eder. Fakat bu, benim akli faaliyetle ilgili yapımın önemli bir parçası için bir temel olarak hizmet etmez ve eğer onun yanlış olduğu ortaya çıkarsa inançlarımın ağına çok az zarar verilecektir. Küllî olarak temel olan önermeler, farklı bir şekilde temeldir. Çünkü bu önermeler, akli faaliyetle ilgili yapılarımızda tahribata yol açmaz.⁷

Kenny, farklı düşünürlerin temel inançları, farklı metaforlarla açıklamaya çalıştıklarına değinir. O, her ne kadar temel inançları, bir binanın temel taşlarına benzetse de Descartes ve Wittgenstein'in metaforlarını da makul bulur. Descartes, temel bilgiyi, bir ağaca benzetmektedir. Ona göre bilgi, bir ağaçtır.⁸ Akli faaliyetle ilgili Kartezyen eleştirel şüphe ise bir ağaç üzerinde yapılan budama operasyonuna benzetilir. Kenny'ye göre temel inançların rolü, mimarî olandan ziyade ağaç metaforu tarafından daha iyi temsil edilir.⁹ O, Wittgenstein'in bir nehir yatağı şeklindeki üçüncü bir metaforu tercih ettiğini açıklar. Wittgenstein'a göre bu, daha uygundur, çünkü akli faaliyetle ilgili yapıdaki bir önermenin rolünün zamanla değişebileceğini hesaba katar.¹⁰ Kenny de ona hak verir.

Kenny, temelcilerin duyulara açık olan önermeleri kategorisine bellekle ilgili olanları da ekler. Ona göre hem duyu verilerine hem de belleğimize (hafızamıza) bilgi kaynakları olarak güvenebiliriz. Duyu organlarımız ve hafızamız, bazen bizi yanıltsa da tümdengelimsel olarak bizi yanıltmazlar. Bilgilerimizin çoğunun duyu verilerine ve belleğe dayandığı inkâr edilemez. Kenny, şu anlamda ifadeler kullanır: “Bu sabah otel odamda banyo yaptığımı inanıyorum; başka hiç kimse beni görmedi ve hiçbir kanıt bırakmamak için elimden geleni yaptım; kesinlikle hiçbir kanıt olmadan banyo yaptığımı inanıyorum. Ayrıca on sekiz yaşından yirmi beş yaşına kadar Roma'da yaşadığımı inanıyorum, çünkü bunu hatırlıyorum. Bu hiç şüphesiz mektuplarda, pasaport pullarında, fotoğraflarda, diğer insanların anılarında ve benzerlerinde çok fazla kanıt bırakmıştır; ama buna inanmam, kanıt temelinde değildir, benim için temel

⁷ Kenny, **What is Faith?**, s. 21-22.

⁸ René Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mehmet Karasan, Ankara, Maarif Matbaası, 1943, s. 21-22.

⁹ Kenny, **Faith and Reason**, s. 31.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, **On Certainty**, ed. G.E.M. Anscombe-G.H. von Wright, Oxford, Basil Blackwell, 2003, n. 96-98, s. 15e.

bir şeydir.”¹¹ Ona göre temel inanç kategorisine belleğin hükümlerini eklemeye klasik temalcilerin herhangi bir itirazda bulunma ihtimalleri yoktur.

St. Thomas gibi bazı temalciler, belleğin içsel bir duyu olduğuna inanırlar. Belleğin verilerinin duyulara tezahür eden bilgilerin alt bölümünde yer aldığını düşünürler. Kenny’ye göre ise belleği, geçmişe baktığımız bir teleskopmuş gibi düşünmek doğru değildir. Görme, dokunma, koklama, işitme ve tatma ile ilgili belleği, duyuşsal bir kapasite olarak görmek doğrudur. Bu anlamdaki bellek, St. Thomas’ın kastettiği bellektir. Belleğin yanı sıra beş duyunun da temel önermelerin kaynağı olduğu kabul edildiği sürece burada sorun yoktur. Diğer bazı temalciler, geçmişle ilgili doğruların bellek görüntülerinden veya bellek ile ilgili diğer verilerden anlaşıldığını ya da bellekten sonuç çıkarıldığını düşünmüşlerdir. Kenny, bu görüşün yanlış olduğunu düşünür. Bellek, bilinen bir şeyden herhangi bir çıkarım değildir. Örneğin ona göre hatırladığım şeylere inandığımda şu andaki düşüncelerimden hiçbir çıkarım yürütmüyorum. Hatırladığım geçmiş hakikatlere olan inancım, şimdi gördüğüm şeye olan inancım kadar basittir. Elbette bir şeyleri hatırladığımı düşündüğümde yanılabirim; aynı şekilde bir şey gördüğümü düşündüğümde de yanılabirim. Temel olmak, yanılmaz olmak demek değildir ve bir şeye temel olarak inanmak, o şeyin hatasız olduğunu iddia etmek değildir. Hepimiz hata yapabiliriz; fakat her hata, klasik temalcilerin iddia ettiği tümdengelimsel bir hata değildir.¹²

Kenny, apaçık ve temel (basit) olan, duyu organları ve hafızamız tarafından öğrenilen bilgilere inanılması gerektiğini kabul eder. Bunun dışında argümanlarla sorgulamalarla veya bizzat gösterilen performanslarla da bazı bilgilerin doğru olduğunun savunulabileceğini açıklar. Bu üçüncü sınıf önermeler, Kenny’nin temalcilerin rasyonel temel inançlar kategorisine yapmak istediği en önemli katkıdır. Bu önermeler sınıfı, en geniş sınıftır ve teizmin rasyonalitesi düşüncesi ile en çok ilgili olanıdır. Ona göre “Tanrı vardır.” önermesi, bu üç biçimden hiçbirisiyle de savunulamaz. İlk önce bir inancın kazanılma, kabul edilme ve savunulma nedenleri arasında ayırım yapmalıyız. Bu üç sebep kümesi, herhangi bir *irrasyonellik*

¹¹ Kenny, **What is Faith?**, s. 23-24.

¹² Kenny, **Faith and Reason**, s. 33.

(irrationality), tutarsızlık (incoherence) veya ikiyüzlülük (hypocrisy) olmaksızın oldukça farklı olabilir.

Kenny'ye göre inançlarımızın çoğunu nasıl kazandığımızı ve eğer varsa onlara hangi sebeplerden dolayı inandığımızı, büyük olasılıkla unutmuşuzdur. Bu, onları, şu anda sebepler temelinde kabul etmediğimiz anlamına gelmez. Örneğin Kenny, der ki Amerikan Devrimi'ne ilk kez ne zaman inanmaya başladığımı ya da onu duyduğumdan beri ona inanıp inanmadığımı hatırlayamıyorum. Boston Çay Partisi¹³'nin kötü bir manzarasını içeren ilkokul ders kitabımı hatırlıyor gibiyim. Hangi sebeplerden dolayı buna inandığımı hatırlamıyorum; ancak şimdi inanmamın birçok nedeni vardır. Kenny için bunlar, Avustralya'ya inanmak için bahsettiği sebeplerden farklı sebeplerdir.¹⁴ Öte yandan Kenny, Avustralya'ya olan inancını sebepler temelinde kazanmasına rağmen, artık bu inanç için sebepleri olmadığını belirtir. Makul sebepler sunarak bu inancı, başkalarına savunabileceğini de iddia eder. Bir inanç, nedensiz olarak temel olabilir. Fakat yine de nedenlerin gösterilmesiyle başkalarına karşı savunulabilir.

Kenny'ye göre bir inancın *argüman* (kanıt) yoluyla savunulabileceğini söylemekle neyin kastedildiği açıktır. Yani kanıt varsa bir inanca inanılabilir. Ona göre argüman ve soruşturma kavramları arasında ayrım yapmalıyız. Çünkü bir argüman çizgisini takip etmek, bir soruşturma biçimini takip edebilir. Ayrımın nedeni budur. Örneğin A'nın inancı, B'ye meydan okuduğunda A, p'nin doğruluğunu, B'ye gösterebilmek için zaten yeterli bilgiye sahip olabilir; A'nın yapması gereken tek şey, bilgiyi, kendi varlığından üretmek ve p için ikna edici kanıtlar sağladığına B'nin dikkatini çekmektir. Ancak A, bu bilgiye sahip olmayabilir ve bu bilgiyi kazanması veya toplaması için adımlar atması gerekebilir. Bu durumda onun inancını savunması, soruşturmanın yanı sıra kanıtı da içermelidir. Bilgiyi, kendi varlığından üretmek ve ikna edici kanıtlar sağladığına dikkat çekmek olan argüman, inancın temel olarak kabul edildiği durumdur. Çünkü herhangi bir destekleyici bilgiden daha iyi bilinir. Bilgiye sahip olunmaması durumunda bu bilginin kazanılması veya toplanması için

¹³ Boston Çay Partisi, Amerika'daki kolonistlerin Büyük Britanya'dan gelen yüksek vergili çayı ve Büyük Britanya'yı protesto etmek için 16 Aralık 1773'te Boston Limanı'nda İngiliz gemilerindeki tonlarca çayı Kızılderili kılığına girerek denize dökme eylemidir.

¹⁴ Kenny, **What is Faith?**, s. 25.

adımlar atılması olan sorgulama, muhtemelen hayatımızın her anını kazandığımız ve onların nasıl geldiğini, çabucak unutturan daha önemsiz temel inançlara sahip olma durumudur. Çeşitli temel inançlar, argüman ve sorgulama yoluyla savunulabilirse tamamen rasyonel olabilir.¹⁵

Kenny, bir inanç; apaçık ya da temel olan, duyulara veya belleğe açık olan iki temel inanç kategorisine ait değilse o zaman argüman, sorgu veya performansla da uygun bir şekilde savunulmadığı sürece onu, kabul etmenin mantıklı olmadığını iddia eder. Ona göre öte yandan birinin bir inancı savunması, onu illaki herkesin kabul etmesi için rasyonel yapmaz. Bir inancın bir inanan için uygun şekilde temel olması için inananın kendisine meydan okuması muhtemel olanlara karşı onu savunabilme yeteneğine sahip olması gerekir. Müminin savunması, muhalif kişiyi, argümanı yürütebilecek veya soruşturmayı üstlenebilecek başka birine havale etme şeklini alabilir. Ancak bu durumda bile inanan kişi, kimin uygun yeterliliğe sahip olduğunu bilmelidir. Aksi takdirde bu inananın inancı ile üçüncü taraf argüman ve soruşturma arasındaki ilişki, kendi temel inancının rasyonel bir savunmasını sağlamak için çok uzak ve rastlantısaldır.

Argüman (kanıt) ile savunulabilen inançları açıklayan Kenny, sorgulama ile savunulabilen inançları da ele alır. Ona göre birincil ve ikincil soruşturma olmak üzere sorgulamayı ikiye ayırabiliriz. Örneğin 3.4567 karekökünü çözmek ile bir masada araştırmak arasında fark vardır. Kar yağışı olup olmadığını görmek için pencereden dışarı bakmak ile kar yağıp yağmadığını öğrenmek için yatakta yatarken radyoyu açmak arasında fark vardır. Aynı şekilde birine otopsi uygulamakla patoloğun raporunu okumak arasında fizikte deneyler yapmak ve bu konuyla ilgili güncel bir ders kitabı okumak arasında fark vardır. Sorgulamanın ilk kısmı, Kenny'nin birincil soruşturma dediği şeydir; her bir örneğin ikincisi, ikincil sorgulama dediği şeydir.¹⁶

Kenny'ye göre temel bir inancı savunan argüman veya soruşturmanın meydan okuyucuyu ikna edecek kadar başarılı olması gerekmez; ikna edilecek meydan okuyucu, aşırı derecede zor bir kişi olabilir veya belki de mesele, öldürücü darbe argümanı olmayan bir konudur. Ancak argüman ile savunma, birincil veya ikincil

¹⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 26.

¹⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 27.

sorgulama ile savunma, inananın bağıllık derecesine uygun inanç için kanıt üretmelidir. Bu şekilde nihayetinde rasyonel inanç ve kanıt arasında bir bağlantı kurabilir ve temalcilerin inancının kanıtlarla orantılı olması gerektiği iddiasında ufak bir gerçeklik payı bulabiliriz.

Kenny'ye göre argüman ve soruşturmanın yanında temel bir inancın performans aracılığıyla savunulabileceği üçüncü bir yol da vardır. Özel bir beceri veya deneyime sahip bir kişinin iddiasının, bir argüman veya soruşturma ile desteklenmemiş ve belki de desteklenemediği hâlde kabul edildiği belirli alanlar vardır. Örneğin dünyanın çeşitli yerlerinde yeraltı suyunu tespit ettiklerini iddia eden, fakat yöntemlerinin incelenmesine ilişkin hesap veremeyen bazı insanların olduğu, bu insanların su kâhinleri ya da çubukla yeraltı suyu arayan kimseler olarak kayda değer yeteneklere sahip olduğu bize söylenir. Eğer böyle hikâyeler doğruysa bir kâhinin sözleri üzerine suyun varlığına inanmak mantıklıdır. Bu inanç, temel değildir. Seyirci, kâhinin geçmişteki sicilini kanıt kabul ederek ona inanır. Kâhinin kendi inancı, tümevarımsal bir argümana dayanmasa da temeldir. Argüman ya da soruşturma tarafından savunulabilir olmamasına rağmen yine de performansla savunulabilir.¹⁷ Kenny, bu kriterleri, tezimizin *Teizmin Savunulabilirliği* başlığında da göreceğimiz gibi Tanrı inancı bağlamında da değerlendirerek “Tanrı, vardır.” önermesinin bu gruplardan hiçbirine giremeyeceğini iddia eder.

Kenny'nin inanç kriterleri incelediğinde tüm insanların hayatlarında bu kriterleri uygulamaya çalışmaları pratikte çok da kolay değildir. Zira insanların eğitim seviyeleri, algı düzeyleri, yaşam şartları, kültürleri vb. etkenler oldukça farklıdır. Şartları farklı olduğu için de herkesin inanıp-inanmama konusunda aklî sorumluluğa sahip olduğu önermeler kümesi de farklı olabilir. Kenny'nin ölçütleri bu bağlamda eleştiriye açıktır. Özellikle avam-havas ayrımı denilen halk tabakası ile eğitim düzeyleri yüksek olan insanlar göz önüne getirildiğinde bu ölçütlerin ikna ediciliği zayıflamaktadır, oldukça idealist ölçütler olarak görünmektedir. Yine Kenny, olayı daha çok akıl bağlamında ele almakta, vahye dayalı veya kalbî bilgi gibi bilgileri ise esasen ihmal etmekte gibidir. Bu da İslam düşüncesindeki haber-i sadık, mütevatir hadis gibi bilgi kaynaklarının önemini göstermektedir.

¹⁷ Kenny, **Faith and Reason**, s. 38-39.

2. TANRI İNANCIYLA İLGİLİ EKOLLER VE ELEŞTİRİSİ

Kenny, Tanrı inancının temellerini, Tanrı'nın varlığı lehine ve aleyhine sunulan deliller bağlamında ele alır. Ayrıca teist ve ateistlere yaptığı eleştiriler kapsamında kendisinin neden bir agnostik olduğunu temellendirir. Tanrı'nın varlığı hakkında geleneksel argümanlara bakacak olursak bunlar, kaynakları bakımından sırf akıldan çıkarılan ontolojik delil; dış âlemden çıkarılan deliller ve insanın *manevi (ruhî)* âleminden çıkarılan deliller olmak üzere üç gruba ayrılır. Bu delilleri, a priori ve a posteriori olarak da gruplandırabiliriz. Ontolojik delile metafizik delil de denilir. Dış âlemden çıkarılan deliller arasında kozmolojik (*hudus ve imkân delili*) ve teleolojik (*nizam ve gaye delili*) deliller sayılabilir. İnsanın manevî âleminden çıkarılan deliller arasında ise dinî tecrübe ve ahlak delili bulunur. Kenny, eserlerinde Tanrı'nın varlığı lehine sunulan argümanlardan ontolojik, kozmolojik argümanları ele alır. Teleolojik delili ise genellikle Tanrı'nın varlığı aleyhine sunulan kötülük problemi ile ilişkilendirir.

Kenny'ye göre ateistler, Tanrı'nın var olmadığını bilme iddiasını, iyi temellendirmediği gibi teistler de Tanrı'nın varlığını, inandırıcı veya tutarlı bir şekilde gösterme konusunda aynı derecede başarısızdır. Teist filozoflar, asırlar boyunca deliller sunarak bir Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalışır. Kenny, bu yöntemin kendisinin Tanrı hakkında anlamlı ifadeler üretme zorluğunu ortaya çıkardığını iddia eder. Kendisinin bu konuda *bilinemezci (agnostik)* olduğunu belirten Kenny, bilinemezçiliğini, zorunlu ve olumsal *agnostisizm (bilinemezcilik)* arasında ayırım yaparak temellendirir.

Kenny, Flew¹⁸'nin ateizm hakkındaki fikirlerini eleştirerek kendisinin agnostik olduğunu temellendirmeye çalışır. Flew'nun “negatif teizm” ve “negatif ateizm” tanımları yerine “agnostisizm” kavramını önerir. Kenny, kendisini, bilinçli olarak “agnostik” diye isimlendirdiğini; “ateist” olarak isimlendirmedikçe vurgular. Çünkü ona göre ateistlerin de en az teistler kadar rasyonalite testini, hangi ölçüde geçtiğini görmek için inançlarını gözden geçirmesi gerekir. **The Presumption of Atheism** isimli kitabında Flew, Tanrı'nın varlığının ispatları, geçerli olmadıkça kişinin, ateist

¹⁸ Flew, önceleri bir ateist olup Tanrı'nın varlığını inkâr ederken sonradan Tanrı'yı keşfettiğini belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Flew, **Yanılsım Tanrı Varmış**, s. 89-90, 124, 134-135.

olması gerektiğini; çünkü ispat yükünün teistte olduğunu söyler.¹⁹ Fakat Kenny'ye göre Flew'nun ateizm varsayımı ile ilgili argümanı başarılı değildir. İnanç konusu, bilgiden ziyade cehalet lehine bir varsayımdır. Bir şey bildiğimizi göstermek, bir şey bilmediğimizi göstermekten daha fazla çaba gerektirir.²⁰ Teizm veya ateizmin önermeleri, eşit derecede ispat yükü taşırlar ve agnostisizmden daha fazla çaba gerektirirler.

Kenny'ye göre bir kişi, Flew'nun fikirlerinden hareketle Tanrı'ya inanç yönünden iki yol izleyebilir. Tanrı'nın varlığını kabul eden *pozitif (olumlu)* teist veya sadece ateist olmayan kişi olan *negatif (olumsuz)* teist olabilir. Bu durumda basit bir tanımlamayla Flew'nun tüm argümanları, ateizm varsayımından ziyade bir teizm varsayımı olacaktır. Negatif bir teizm varsayımı, sonuç olarak sadece Flew'nun talep ettiği negatif bir ateizm varsayımıdır. Kenny, Flew'nun "ateizm varsayımı" ifadesi yerine "agnostisizm varsayımı" kavramını önerir. Ona göre agnostisizm varsayımı, bilgiyi kanıtlamanın, cehaleti göstermekten daha fazla çaba gerektirmesi anlamındadır. Ancak bu metodolojik varsayım, agnostikleri mutlaka sorundan kurtarmaz. Sınav adayı, belirlenen sorulardan birinin cevabını bilmeme iddiasını, bütünüyle temellendirebilir, ama bu onu sınavdan çıkarmayacaktır.²¹

Kenny hem teistlerin hem de ateistlerin saflık açısından yanıldıklarını düşünür. Bu durum, ateistlerin mutlaka teistlerden daha şüpheli oldukları anlamına gelmez. Agnostik bir bakış açısından bakıldığında hem teistler hem de ateistler, yanılmaktadır. Her iki grup da bir şeylere inanır. Biri, olumlu bir önermeye, diğeri de olumsuz bir önermeye inanır. Öte yandan teist ya da ateist bakış açısından bakıldığında ise agnostikler, şüphelilik sebebiyle yanılmaktadır, yani bir görüşe sahip olmaları gereken bir konu hakkında bir görüşe sahip değildirler.

Kenny'ye göre bir kişinin her bir inancını listelemek ve her birinin rasyonel kabul edilebilirlik testini geçip geçmediğini görmek yeterli değildir. O, Aristoteles'in orta yol doktrini hatırlatır. Ona göre çok fazla inanan, çok az inanan ve doğru miktarda inanan üç grubu, Aristoteles'in kriteri sayesinde birbirinden ayırmak, çok

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Antony Flew, **The Presumption of Atheism**, London, Elek-Pemberton, 1976, s. 13-14,16.

²⁰ Kenny, **What is Faith?**, s. 58.

²¹ Kenny, **Faith and Reason**, s. 86.

doğru olacaktır. Fakat yanıltıcı olan şey, bir tarafta aşırıya kaçma kriterinin ötekinde aşırıya kaçma kriterinden farklı olmasıdır. Şüphecilik yönünde aşırı kaçanın agnostik olup olmadığı ya da saflık yönünde aşırıya kaçanın teist ya da ateist olup olmadığını değerlendiren Kenny, bu noktada *zorunlu* (*necessary*) ve *olumsal* (*contingent*) agnostisizm arasında bir ayrım yapmanın zorunluluğunu savunur.²²

Kenny'ye göre zorunlu agnostisizm, Kant gibi birçok filozofun savunduğu görüş olup bir Tanrı'nın olup olmadığı bilgisinin, insan aklının sınırları nedeniyle bir anlamda imkânsız olduğu inancıdır. Kenny, zorunlu agnostisizmin argümanlarını, teizm veya ateizmin argümanları gibi ikna edici bulmaz. Ona göre "Tanrı'nın var olup olmadığını bilmiyorum, belki de biliniyor; bilinemeyeceğine dair hiçbir kanıtım yoktur." diyen bir kişinin olumsal agnostisizmi esas olmalıdır. Olumsal agnostisizm, başkalarının Tanrı'nın varlığını-yokluğunu bilip bilmediğini ya da sadece bildiğini düşünüp düşünmediklerini göz önünde bulundurmaz. Bu tutum, Tanrı'nın varlığını bilmemeyi içerir. Kendisini, bu açıdan olumsal bir agnostik olarak tanımlayan Kenny, agnostik bakış açısından teist ve ateist meslektaşlarına karşı pozisyonunun tezat bir durum olduğunu dile getirir.

Kenny, "Kesin bir inanca sahip olmanın önemli olduğu bir konu hakkında kesin bir inanca sahip oldukları için ve ben de kendim hiçbirine sahip olmadığım için onları kıskanmalı mıyım?", "Teizmlerini ya da ateizmlerini gerekçelendirmek için kullandıkları argüman ve düşüncelerin yetersizliği nedeniyle onlara acımalı mıyım?" sorularını sorar. O, kendi bakış açısından onların saf göründüklerini; onların bakış açısından kendisinin ise şüphecisi olarak görüldüğünü belirtir. "Hangimizin mantıklı olup olmadığını bilmiyorum." diyen Kenny, bunun kendi trajedisi olup olmadığını ya da insan olmanın bir gereği olup olmadığını bilmediğini ifade eder. İnanç ve akıl arasındaki ilişki konusunda bildiği her şeyi bizimle paylaştığını belirtir. Gerçekten önemli bir konuda bir Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda bilgisizliği dışında bizimle paylaşacak hiçbir şeyinin olmadığını söyler.²³

²² Kenny, **What is Faith?**, s. 59.

²³ Kenny, **a.e.**, s. 60.

2.1. Panteizm

Panteizm, Tanrı'nın evrende aşkın değil; evrene içkin olduğu görüşüdür. Kenny, bedensiz birinin düşüncelere sahip olup olamayacağı ya da bedensiz bir zihnin mümkün olup olamayacağı çerçevesinde panteizmin gündeme geldiğini belirtir. O, eğer Tanrı'ya bir zihin atfedilirse bu durum, panteizme yol açar ve bu, teistlerin korkunç bulduğu bir şeydir, der.²⁴ Kenny, teizm ve ateizm gibi panteizmin de eksikliklerine işaret eder. Ona göre bedensiz bir zihnin çalışması, insan eli tarafından gerçekleştirilmeyen bir eserde gözlemlenebilir.

Kenny'ye göre sözlerimizin ve eylemlerimizin düşüncelerimizin ifadesi olarak değerlendirilmesi gibi dünya da Tanrı'nın zihninin bir ifadesi olarak kabul edilmez. Bu şekilde düşünmek, geleneksel teolojinin sakıncalı bulduğu panteistik inancı kabul etmektir. Yani dünyayı, Tanrı'nın bedeni olarak görmektir. Böyle bir panteizmin modern felsefede yankı bulduğunu belirten Kenny'ye göre Arthur Danto²⁵, bu konuda *temel eylem* kavramını ortaya koyar. *Temel eylem*, bir kişinin bir şey yapmadan meydana getirdiği eylemdir. Yani kişinin hareket etmesine bile gerek kalmadan oluşan davranıştır. Örneğin başka bir şey yapmadan, sadece başparmağımı hareket ettirerek saatimi kurabilirim. Danto, bu açıdan bir bedenin kişinin temel eylemlerinin yeri olarak tanımlanabileceğini öne sürer. Bu durumda eğer Tanrı, dünyada doğrudan ve arbuluculuk yapmadan hareket ediyorsa o zaman Danto'nun tanımına göre dünya, Tanrı'nın bedeni olacaktır. Çoğu geleneksel ilahiyatçı ise bu fikri, reddeder.²⁶

Kenny'ye göre geleneksel bakış açısı, bir sanat eserinin bir sanatçının becerisi olması gibi evreni, Tanrı'nın bilgisinin yansıması olarak kabul eder. Dünya, Tanrı'nın zihninin bir ürünü olarak kabul edilirse bazı sıkıntılar oluşur. Nitekim çoğu sanatçı, elleriyle çalışır. İnsan zanaatkârın zihni ve elleri ile yaptığı iş arasına hiçbir şey girmez. Bazı insanlar, sadece düşünce olarak metal işleme ve figür şekillendirme yeteneğine sahip olduklarını iddia ederler. Bu tür iddiaların doğru olduğunu kabul etsek bile onlar bir yaratıcı ile dünya arasındaki ilişki için bir benzerlik sağlamazlar. Maddelere düşünce gücüyle etki etme anlamındaki telekinesiste (uzaktan kontrolde) bile fail,

²⁴ Kenny, **The God of the Philosophers**, s. 126.

²⁵ Kenny, Danto'nun "Basic Actions" adlı yazısına atıfta bulunur. (**Philosophical Quarterly**, 1965).

²⁶ Kenny, **a.e.**, a.y.

belirli bir yerdeki belirli bir cisim olarak tanımlanır. Ancak maddi olmayan işlem alanı tüm evren olan somutlaştırılmamış bir fail, söz konusu olduğunda fail olma kavramının etkilenebileceği benzer bir yön yoktur.²⁷ Kenny, böylece panteist teorinin Tanrı'nın varlığı lehine bir delil olamayacağını savunur.

2.2. Ateizm

Kenny, ateizmi, natüralizm ve Darwinizm teorileri bağlamında ele alır. Dilin, yaşamın ve evrenin kökeni hakkında tatmin edici cevaplar veremediği gerekçesiyle ateizmi eleştirir. Ona göre “Tanrı” sözcüğünün birçok farklı tanımlaması yapılabilir. Bu açıdan ateizm, teizmden çok daha güçlü bir iddiada bulunabilir. Ateistler, hangi “Tanrı” tanımını seçerseniz seçin “Tanrı vardır.” önermesi, her zaman yanlıştır, der. Teistler ise yalnızca “Tanrı vardır.” önermesinin doğru olduğunu iddia eder. Kenny’ye göre ise bu konudaki ne daha güçlü ne de daha zayıf olan iddia, ikna edicidir.²⁸

Kenny’ye göre çoğu ateist, hangi Tanrı’nın inkâr edileceği üzerine bir tartışmaya girmekten kaçınmak için kendilerini, doğa bilimcileri (natüralistler) olarak adlandırmayı tercih etmektedir. Natüralizm (*tabiatçılık*), doğanın ötesinde hiçbir şeyin olmadığı ve var olan her şeyin doğanın bir parçası olduğu inancıdır. Natüralistler, sorgulamalarında çoğu kez sadece ampirik bilimlerin ve matematiğin yöntemlerini kullanırlar. Dünyayı yöneten yasalar dışında ruhanî veya doğaüstü herhangi bir varlığın mevcudiyetini reddederler. Bununla birlikte Kenny’ye göre *doğa* (*nature*) ve *doğal* (*natural*) kelimelerinin ne anlama geldiğinin açık ve tutarlı bir şekilde anlaşılması kolay değildir. Doğa, doğaüstü ile tezattır; ancak bu karşıtlık, bize doğaya dair bir anlam vermez.

Kenny’ye göre 18. ve 19. yüzyılın başlarında ateistler, tabiatçılığı, materyalizmle özdeşleştirmişlerdir. Ancak mikro-fizikteki gelişmeler, bilimi; katı, hareketsiz, tek biçimli maddi atomların dünyasından çok uzaklara götürmüştür. Bu nedenle bazı ateistler, natüralizmlerini, materyalizmle değil; fizikçilikle tanımlamıştır. Fizikçilik, gerçekleşen her şeyin fizik yasaları tarafından belirlendiği doktrindir. Ancak bu ateistler dışındakiler, böyle bir determinizmin insanoğlunun sosyal

²⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 125-126.

²⁸ Kenny, **What I Believe**, s. 21.

davranışlarını hesaba katmaya çalışırken yanlış bir tez olduğunu fark etmiştir.²⁹ Bu nedenle en temkinli ateistler, kendilerini, yalnızca ampirik bilimlerin yöntemlerini sorgulamada kullandıkları tamamen metodolojik bir natüralizmle kısıtlamaktadır. Bilim, sürekli bir çaba olduğu için ve sürekli olarak yeni araştırma yöntemleri geliştirilmekte olduğu için bu tür natüralizm, açık uçlu bir bağlılığı gerektirir. Ancak en iddialı ateistler, bu geçici doğalcılığın çok ötesine geçer. Dünyanın kökeninin, yapısının, insan hayatının ve insan kurumlarının ortaya çıkışının bilim tarafından zaten açıklandığını iddia ederler. Böylece onlara göre doğaüstü herhangi bir maddenin faaliyetini kanıtlamaya gerek yoktur. Onlar, Darwin'in türlerin kökenini doğal seçim yoluyla açıklamasını kabul ederler. Kenny'ye göre ise teizm ve evrimsel pozisyon aynı olguyu açıklamaz. Bu sebeple ikisini kıyaslamak doğru değildir. Bununla birlikte belirli türlerin kökeni, doğal seleksiyon yoluyla açıklanabilir. Fakat doğal seleksiyon, türlerin nasıl oluştuğunu açıklayamaz. Çünkü bu türlerin varlığında doğal seçim yoluyla açıklamalar, başlangıç noktası olarak durur. Burada evrim taraftarları, teistik argümanın doğasını çoğu zaman yanlış anlar.³⁰

Kenny, Richard Dawkins'in doğal seçim ile ilgili olan **Kör Saatçi** adlı kitabına başvurarak konuyu ele alır. Dawkins, yaşamın kökenini ve orijinal kopyalama mekanizmasının varlığını hesaplamanın zorluklarını göstermeye çalışır.³¹ O, bu argümanın, bazen DNA ve proteinin yaratıcısı olan akıllı bir tasarımcının kanıtı olarak sunulduğunu belirtir. Ona göre bu, zayıf bir argümandır, kendi kendisini çürütür. Organize karmaşıklık, açıklamakta zorlandığımız şeydir. DNA/protein kopyalama makinesi kadar karmaşık bir şeyi, akıllıca tasarlayabilen herhangi bir Tanrı, en az o makinenin kendisi kadar karmaşık ve organize edilmiş olmalıdır. Dahası Tanrı'nın duaları işitme ve günahları bağışlama gibi gelişmiş işlevleri olabileceği de varsayılırsa DNA/protein makinesinin kökeni, doğaüstü bir tasarımcıya başvurularak açıklanamaz. Çünkü tasarımcının kökenini açıklanamayacak şekilde bırakır. O, "Tanrı her zaman oradadır." gibi bir şey söyleyip kendinize bu tür tembel bir çıkışa izin vererseniz, 'DNA

²⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 23.

³⁰ Anthony Kenny, **The Unknown God: Agnostic Essays**, London, Continuum Press, 2005, s. 26-27.

³¹ Richard Dawkins, **Kör Saatçi**, Çev. Feryal Halatçı, Ankara, TÜBİTAK, 2002, s. 73, 80.

hep oradaydı.’ ya da ‘Hayat her zaman oradadır, diyebilirsiniz ve onunla işiniz bitebilir’, anlamında ifadeler kullanır.³²

Kenny’ye göre geleneksel bir teist, Dawkins’in Tanrı kavramını, iki şekilde yanlış açıkladığını söyleyerek ona itiraz edebilir. Her şeyden önce Tanrı, hareket ettirici/hareket ettirilen dizisinin dışında olduğu gibi dizinin karmaşıklığı/sadeliğinin de çok dışındadır. Tanrı ne bir protein gibi karmaşıktır ne de temel bir parçacık gibi basittir. Tanrı, maddi nesnelerin ne basitliğine ne de karmaşıklığına sahiptir. İkincisi, Tanrı, evrendeki her biri önceki bir durum açısından açıklama gerektiren bir dizi zamansal mümkünden biri değildir. Ölümsüz ve değişmeyen Tanrı, zamansal dizinin dışındadır. Kenny, yeni türlerin doğal seleksiyon süreçleri ile çağlar boyunca evrimleştiği iddiası ile mücadele etmeye hiçbir yeteneği veya arzusunun olmadığını belirtir. Ama Neo-Darwinistler, tüm kozmosu açıklamayı önerdiğinde o, dilin, yaşamın ve evrenin kaynağı ile ilgili açıklamalarında üç ana noktada sorunlar bulur.

Kenny’ye göre dilin kökenine dair zor nokta, dilin geleneksel olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu, dilin ilkel bir dil sözleşmesiyle kurulduğu anlamına gelmez. Örneğin bir kişi, X’e atıfta bulunmak için dilsel bir aracı bulunmadığı sürece belirli bir kelimenin X anlamına geleceği bir sözleşme yapamaz. Bunun anlamı, daha ziyade dil kullanıcılarının davranışının kurala dayalı olmasıdır. Bu, dilin nedensel yasalar tarafından yönetildiğini söylemekle aynı şey değildir. Kurallar, yasalardan çeşitli yönlerden farklıdır. Kurallar, bozulabilir; bir mucize dışında nedensel yasalar, ihlal edilemez. Bir kural ile yönetilmek için en azından ihlal edildiğinin farkında olmalıyız. Fakat nedensel bir yasayla yönetilmenin bilinçli olmasına gerek yoktur. Gezegenlerin Kepler’in yasalarının farkında olduğuna inanmak için hiçbir neden yoktur.³³

Kenny’ye göre bir türdeki bir özelliğin kökeninin doğal seçim aracılığıyla açıklanması, bu özelliğin türdeki belirli bireylerde ortaya çıkmasını gerektirir. Örneğin doğal seleksiyon, belirli bir bacak uzunluğundaki bireyleri, tercih edebilir ve nüfustaki uzun bacaklı bireyler, diğerlerinden daha üstün olabilir. Ama bu tür özelliklerin açıklanmasının mümkün olması için tekil şahıslarda özelliğin ortaya çıkmasını

³² Dawkins, **a.g.e.**, s. 172.

³³ Kenny, **What I Believe**, s. 24.

düşünmek mümkün olmalıdır. Tek bir kişiyi, n metre uzunluğunda bacaklara sahip olarak tanımlamada bir sorun yoktur; ancak tek bir insanın dil kullanıcısı olabileceğini düşünmede sorun vardır. İnsan ırkının dil kullanmaya nasıl başlamış olabileceğini görmek, kolay değildir. Çünkü tür içindeki dil kullanan bireyler, avantajlıdır ve dil kullanmayan bireyleri aşmıştır. Ona göre insanlar dışında bazı hayvanlara da dil öğretilir. Son yıllarda bunu yapma teşebbüslerinin başarısı veya başarısızlığı hakkında tartışmalar vardır. Fakat bir şempanzeye dilin öğretilmesindeki başarı bile öğretmek için bir kişi olduğunda dilin nasıl ortaya çıktığını açıklamayacaktır. Dil, deneme ve yanılma öğrenmesinin bir sonucu olamaz. Dilin bir araç olduğu bir amaç yoktur. Biri, bir dil edinme hedefine sahip olamaz, çünkü birinin bir şeyler, dilediği bir dile ihtiyacı vardır.³⁴ Dilin evrimsel anlamı ile ilgili sorun, bu şekildedir.

Kenny'ye göre dilin doğal seleksiyondan nasıl kaynaklanabileceğini görmek zor olduğu gibi yaşamın neden kaynaklandığını görmek de aynı şekilde zordur. Bununla birlikte doğal seleksiyon, belirli canlı türlerin kökenini, açıklamaya çalışabilir. Fakat türlerin nasıl oluştuğunu, tatmin edici bir şekilde açıklayamaz. Üreyen canlı türlerinin nasıl var olduğunu açıklayamaz. Çünkü bu türlerin varlığında başlangıç noktası olarak doğal seleksiyon gösterilir. Bu, Neo-Darwinistlerin yaşamın kökeni hakkında açıklama yapmadıklarını söylemek değildir; elbette açıklamalar yapıyorlar, fakat bu açıklamalar, doğal seçim tarafından yapılan açıklamadan radikal olarak farklı bir türün açıklamalarıdır. Doğal seçim, türlerin kökenini haddi zatında açıklayamaz. Tüm bu açıklamalar, yaşamın; cansız maddelerin ve tamamen fiziksel yasalara tabi olan kuvvetlerin tesadüfi etkileşimi ile üretildiğini belirtir. Bunlar, faydaları ne olursa olsun, doğal seleksiyon aracılığıyla açıklamalar değildir.

Evrenin kökenini değerlendiren Kenny'ye göre Darwin'in teorisi, İncil'in dünyanın yedi günde yaratıldığına dair kabulü ile çatışır. Dahası evrimin gerçekleşmesi için gerekli olan zamanın uzunluğu, Hristiyan düşünürlerin evrenin yaşı olduğuna inandıkları altı bin yıldan çok daha uzundur. St. Augustine gibi ilahiyatçılar, *Yaratılış*'in mecazî bir yorumunu, benimser. Nitekim bugün Hristiyanlar, dünyanın ve yeryüzünün milyarlarca yıldır var olabileceği fikrini kabul etmekte herhangi bir güçlük çekmezler. Darwinizm'i Hristiyanlıktaki ilk günah doktrini ile uzlaştırmak daha

³⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 25-26.

zordur. Eğer insanlar, evrimleşmeden önce sonsuzluğa ulaşmak için mücadele etmişlerse insanın ilk itaatsizliğinin ve yasak ağacın meyvesinin dünyaya ölüm getirdiğini kabul etmek imkânsız olur.³⁵ Ona göre Darwin'in Tanrı'nın varlığını reddettiğini öne sürmek de yanlıştır. Çünkü Darwin'in gösterdiği her şey, doğal seleksiyonun tüm mekanizması, bir yaratıcının evrene yönelik tasarımının bir parçası olabilir. Sonuç olarak biz insanların Tanrı'nın yarattıkları olduğumuz inancı, ebeveynlerimizin çocukları olmamızla hiçbir zaman uyumsuz olarak görülmez. Her iki tarafta da maymun atalardan türemiş olmak, bizim şimdiki durumumuz ile uyumsuz değildir.

Kenny'ye göre doğal seçim ve akıllı tasarım, Yaratılış hikâyesi ile uyumsuz değildir. Fakat akıllı tasarım, birine Yahudi-Hristiyan ya da herhangi başka bir dine inanmayı önermez. Tanrı'nın "Neden hiçbir şey yerine bir şey vardır?" sorusunu yanıtladığını söylemek yanlıştır. "Hiçbir şey yoktur." önermesine de tutarlı bir anlam verilemez ve bu yüzden neden yanlış olduğunu sormaya gerek yoktur. Açıklamanın istendiğı evrenin varlığı değil, varoluşunun ortaya çıkmasıdır. Filozofların ve bilim adamlarının evrenin ezelden beri var olduğunu, kabul ettikleri zamanda evrenin kökenini aramaya yönelik bir sorun yoktu. Fakat evrenin geçmişte ölçülü olarak uzak bir noktada başladığı öne sürüldüğünde birisinin omuzlarını silkmesi ve herhangi bir açıklama yapmaktan kaçınması kötü görünmektedir. Hiçbir sebep olmadığına dair basit bir açıklamaya asla tahammül edemeyiz. Söz konusu olan şey, evren gibi nüfuz etmiş bir şeyse hiçbir sebebi olmadığını iddia etmek, mantıksız görünüyor.³⁶

³⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 27.

³⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 28-29.

2.3. Teizm

Kenny, ateizmi eleştirdiği gibi teizme de özellikle Hristiyanlık inancı çerçevesinde birçok eleştiride bulunur. Bu başlık altında özellikle matematiksel doğruların varlığını, insanların özgürlüğü ile determinizm³⁷ ilişkisini, Kenny'den hareketle kısaca ele alacağız. Kenny, 1950'lerde ilahiyat fakültelerinde doktora adaylarının Tanrı'nın varlığını ispatlamanın mümkün olduğunu ifade eden anti-modernist bir yemin belgesine yemin etmek zorunda kaldıklarını belirtir. O, her ne kadar bir tez sunmuş ve sınavları geçmişse de doktorada ilerlemek istemez; çünkü bu yemini kabul etmez. Tanrı'nın varlığı bilinebilseydi, kanıt yoluyla bilinip bilinmeyeceğinden çok şüphe duyar. O zamandan beri Tanrı'nın varlığına dair birçok filozof tarafından sunulan argümanlar üzerinde çalıştığını ve henüz ikna edici bir delil bulamadığını ifade eder.³⁸

Kenny, teizm hakkında Kant'ın fikirlerini öne çıkarmaktadır. Kant'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için tüm argümanlar, üç biçimden birini almalıdır. Başlangıçlarını a priori bir yüce varlık kavramından alan ontolojik argümanlar vardır; genel olarak ampirik dünyanın doğasından kaynaklanan kozmolojik argümanlar vardır ve belirli doğa olaylarından başlayan fiziko-teolojik kanıtlar vardır. Kant'a göre her üç sınıftaki kanıtlar, başarısızlığa mahkumdur.³⁹ Kenny, bu konuda Kant ile aynı fikirdedir.

Kenny'ye göre Hristiyan Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt sunan ilk düşünürlerden biri, St. Augustine'dir ve argümanını, zorunlu doğruların varlığına dayandırır. St. Augustine göre böyle bir doğru, herhangi bir bireyin mülkü değildir; herkes tarafından paylaşılabilir. O, bu doğrunun, zihnimizden üstün mü, eşit mi, yoksa aşağı mı olup olmadığını inceler. Ona göre bu, aklımızdan aşağı olsaydı, bir duvarın olması gerektiği kadar beyaz olmadığına veya bir kutunun olması gerektiği kadar kare olmadığına karar verebileceğimiz gibi bununla ilgili yargılara varırdık. Aklımıza eşit

³⁷ Belirlenircilik, gerekircilik veya belirlenimlilik olarak da adlandırılan determinizm, evrenin işleyişinin evrende gerçekleşen olayların çeşitli bilimsel yasalarla örneğin fizik yasaları ile belirlenmiş olduğunu ve bu belirlenmiş olayların gerçekleşmelerinin zorunlu olduğunu öne süren öğretilerdir. Determinizme göre aynı sebepler, daima aynı sonuçları doğurur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahsin Yılmaz, **Determinizm ve Hürriyet Problemi**, Ankara, Sevinç Matbaası, 1972, s. 13-16.

³⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 31.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kant, **Critique of Pure Reason**, A 591-B 619, s. 563, 569, 578.

olsaydı, biz de onun hakkında yargıda bulunurduk. Değişmez doğru, zihinlerimizden aşağı ya da onlara eşit değildir. Onlardan üstündür ve onları yargıladığımız standardı belirler.⁴⁰ Kenny, böyle daha yüksek bir şey olsun veya olmasın, bu argümandan hareket ile Tanrı'nın var olduğunun savunulduğunu belirtir.

Kenny, kendi zamanında bir dizi filozofun, matematiksel doğrunun doğasına dayanan benzer bir argüman sunduğunu açıklar. Ona göre ise matematiğin gerçekçi bir açıklaması, başarısız görünüyor, çünkü sayıların kendi başlarına var olan zihin dışı varlıklar olarak tutarlı bir açıklamasını yapmak zordur. Öte yandan, kendi doğrularını, insanın zihinsel faaliyetlerinden ve geleneklerinden alan herhangi bir matematik açıklaması, bunların külliliğini ve zorunluluğunu açıklamada başarısız olur. Matematiksel elemanları, Tanrı'nın zihninde varmış gibi ele alırsak problem çözülebileceği savunulabilir. O zaman bu doğrular, insan zihninden bağımsız olacaklar, ancak kendi kendilerine ayakta duran akıl dışı varlıklar olmayacaklardır. O, bu argümanı ikna edici bulmaz, ama onu yeterli felsefi eleştiriye tabi tutacak kadar matematik felsefesinde yetkin olmadığını söyler. Ona göre doğrunun doğasından hareket eden argüman, ilginçtir; çünkü Kant tarafından sınıflandırılan Tanrı'nın varlığı lehindeki kanıtların dışında kalmaktadır.

Kenny, teizme yapılan eleştirilerin Hristiyan düşünürleri, ikiye böldüğünü, bazılarının kendi inançlarını sorgulayıp, savunmak için farklı alternatifler bulma çabası içerisine girdiklerini ifade eder. Kant gibi düşünürlerin eleştirileriyle ikna edilen birçok filozofun ise Tanrı'nın varlığı için deliller aramayı bıraktığını, iddia eder. Bu filozoflar, teolojik ifadelerin yanlış olabileceğinden değil, anlamsız olabileceğinden endişe etmeye başlamışlardır. Teologlar tarafından genellikle mantıksal pozitivizmle özdeşleştirilen dil felsefesinin yükselişi, birçok Hristiyan filozofu, geleneksel Tanrı kavramının anlamsız ya da kendisiyle çelişkili olduğuna ikna etmiştir. Bazıları, "Tanrı kavramı, çok daha kötüdür." sonucunu çıkarır ve Hristiyan bir ateizm tasarlamaya çalışır. Bazıları, "Çelişmemelik ilkesi, çok daha kötüdür." sonucunu çıkarır ve Tanrı'nın mantığın üzerinde olduğu iddiasıyla saçmalığı yüceltir. Kenny'ye göre iki bakış açısı da doğru değildir; bu saçmalıklara direnenler savunmaya girer. Amaçları,

⁴⁰ Augustine, **On Free Choice of the Will**, Çev. Thomas Williams, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993, s. 54-55.

dinin anlamlı olduğu kadar doğru olduğunu göstermek de değildir. Öte yandan ateist din filozofları, çok özgüvenlidir; ama daha yaratıcı değildir.⁴¹ En tanınmış analitikçi filozofların çoğu, ateistlerdir.

Teizme yapılan eleştiriler açısından kendisini, ateistlerden ayıran en önemli yönlerden birini açıklayan Kenny, geleneksel Tanrı kavramının savunulamayacağına dair kendi eleştirisinin farklı bir noktadan başladığını ifade eder. Tanrı'nın özgür insan eylemlerini, nasıl öngörebileceği ile ilgili eski sorundan hareketle teizmi eleştirir. Bu konuyu, ayrıca tezimizin en son bölümünde *Tanrı'nın Sıfatları ve Agnostisizm* başlığı altında ayrıntılı olarak ele alacağız. Kenny, hem St. Augustine hem de Boethius'un bu soruyu gündeme getirdiğini belirtir. Boethius, sorunu şöyle açıklar: “Eğer Tanrı, benim tüm sonsuzluklardan önce yarın günah işleyeceğimi, öngörmüş ise o zaman yarın günah işlemem mümkün olmaz; ama eğer benim için yarın günah işlemek, mümkün değilse günah işlemekle suçlanmam nasıl mümkün olabilir?”⁴² Boethius, şu şekilde çözmeye çalışır: “Tanrı, zamanda yaşamaz. Sonsuz hayatın mükemmel sahibi olarak tanımlanan Tanrı, sonsuzlukta yaşar. Tanrı, zamanın dışındaysa insan eylemlerini, önceden gördüğünü söylemek yanlış olur. Günahlarımızı görmesi, insanları, geçmişte böyle yapabilecekleri şeklinde kısıtlamamaktadır.”⁴³

Kenny'ye göre Boethius'un dediği gibi eğer Tanrı, yarının günahını, şimdiki hâliyle görüyorsa o zaman zaten mevcut olur. Sonsuzluk kavramı, çözdüğünden daha fazla sorun ortaya çıkarmaktadır. “Eğer Boethius'un hapse girmesi, Tanrı'nın sonsuzluğuyla eş zamanlıysa ve yine Tanrı'nın sonsuzluğu, Truva'nın yağmalanmasıyla eş zamanlıysa bu, Boethius'un Truva'nın yanarken hapsedildiği anlamına gelmez mi?” sorusunu soran Kenny'ye göre hapsedmenin ebediyetin bir parçasıyla eş zamanlı olduğunu ve yağmanın başka bir bölümle eş zamanlı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü sonsuzluğun bir kısmı yoktur. Fakat Boethius'a göre hepsi, bir kerede gerçekleşir.

Kenny'ye göre birçok filozof, insan özgürlüğünün, determinizm ile uyumlu olduğunu, kabul eder. Onların çoğu, insan eylemlerinin fiziksel veya psikolojik

⁴¹ Ayer'in **Language, Truth and Logic** adlı eseri ve Flew'nun fikirleri örnek verilebilir.

⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, Çev. Çiğdem Dürüşken, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2014, s. 319, 321, 323.

⁴³ Boethius, **a.e.**, s. 353, 361.

nedensellik ile önceden belirlendiğini kabul eder. Eğer argümanları, doğruysa o zaman insan eylemleri, ilahî irade ile önceden belirlenmiş olsa bile özgür olabilir. Kenny, kendisi, bir determinist olmamasına rağmen, bu filozoflar tarafından savunulan uyumculuğun⁴⁴ doğru olduğuna inanır. Özgürlük, determinizmle uyumluysa o zaman Tanrı, insanları, belirleyerek ne yapacaklarını bilir. İnsan özgürlüğü, o zaman, ilahî mutlak bilgi ile uyumludur.

Kenny'ye göre irade özgürlüğünü, Hristiyanların Tanrı'ya atfettiği sıfatlarla uzlaştırmak mümkün değildir. Tanrı'nın her şeyi yarattıktan sonra aynı iyi Tanrı'nın hiçbir şeyi terk etmediğine veya tesadüfe ya da şansa bırakmadığına inanılır. Yine de Tanrı'nın iradesine göre onlara hükmettiği ve onları yönettiği, böylece bu dünyada Tanrı'nın emri olmadan hiçbir şeyin olmadığı kabul edilir. Buna rağmen Tanrı'nın günahların kaynağı olmadığı ifade edilir. Bu fikirlerin Calvinist Belgic İtirafı (*Belgic Confession*)⁴⁵'nin bir parçası olduğuna Katoliklerin de her sözü ile aynı fikirde olduklarına işaret eden Kenny, bu şekilde tarif edilen Tanrı diye bir şey olamaz, der. Ona göre determinizm, yanlış ise ve özgür eylemler, mümkün ise o zaman Tanrı, insanların gelecekteki özgür eylemlerini yanılmadan bilemez; mümkün oldukları sürece onların gerçekleşmesi için bir zorunluluk yoktur ve bunlara dair herhangi ezeli bilgi, bir varsayımdır. Öte yandan eğer determinizm, doğruysa o hâlde gerçekten Tanrı, günahın kaynağıdır, çünkü bir fail özgürce ve bilerek belirli bir sonuç ile deterministik bir süreci harekete geçirirse o zaman o fail, o sonuç için sorumludur.⁴⁶

Kenny'ye göre determinizm, dünyadaki her şeyin Tanrı'nın niyetiyle gerçekleşmesini kapsamadan doğru olabilir. Günahlarımız, Tanrı'nın niyetlerinin sonucu değil, sadece kaçınılmaz sonuçları olabilir. Ancak failer, sadece iradî oldukları kadar kendi yönelimsel eylemlerinden sorumludur; tamamen deterministik bir dünyada neden ve izin verme arasındaki ayrım, her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya uygulanmaz. Determinizm, doğru ya da yanlış olsun, günahın kaynağı olmayan; ama gelecekteki özgür eylemleri, yanılmaz bir şekilde bilen bir Tanrı olamaz. Nitekim ona

⁴⁴ Uyumculuk (bağdaşmacılık), özgür irade ve determinizmin karşılıklı olarak uyumlu olduğu ve her ikisine de mantıksal olarak tutarsız olmadan inanmanın mümkün olduğu inancıdır.

⁴⁵ Reform inancının, eski Hristiyan inançlarıyla bağlantılı olduğunu vurgulayan ve onu Katolik inancından ayırt etmeye özen gösteren bu belge, Guido de Brès tarafından 1561 tarihinde yazılmıştır. Yetki alanındaki tüm Protestan grupları ortadan kaldırmaya kararlı olan İspanya Kralı II. Philip'e hoşgörü için çağrıda bulunur.

⁴⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 49-50.

göre Belgic İtiraf'ta ve diğer Hristiyan inançlarında ima edilen Tanrı tanımı, Tanrı'nın mümkün olan tek tanımı değildir ve Tanrı'nın farklı bir tanımını yaparak ateizm gibi bir sonuçtan kaçınmak mümkündür.⁴⁷ Kenny'nin bu düşüncelerini, okurken onun aslında Hristiyan Tanrı anlayışını eleştirdiğini, ilk günah, yaratılış doktrini gibi Hristiyanlık öğretilerini anlamaya çalışırken yaşadığı paradoksları gözlemlemekteyiz. Bizce Kenny, bu konuda İslam'ın Allah inancını bilseydi ve İslam inancındaki küllî-cüzî irade ayrımını bilseydi, belki de agnostik tutumundan daha farklı bir pozisyonda olabilirdi. Kenny'ye göre teistler, Tanrı'nın varlığı lehindeki kanıtları muğlak bir şekilde bırakmamalıdır. "Bilmiyoruz" diyemezler; aynı şekilde ateistleri eleştirmeleri de yetmez. Tanrı'nın var olduğunu bizzat ispatlamaları gerekir. Fakat henüz böyle bir ispatlamada bulunamamışlardır.

3. TEİSTİK ARGÜMANLAR VE ELEŞTİRİSİ

Tezimizin bu başlığında Kenny'nin Tanrı'nın varlığı lehine sunulan kozmolojik, ontolojik, tasarım ve dinî tecrübe argümanları ile ilgili fikirlerine ve bu kanıtları eleştirilerine değineceğiz. Kenny, bu argümanlar ile ilgili olarak kendisinin henüz ikna edilmediğini, bu kanıtlarda eksiklikler ve hatalar bulunduğunu dile getirir.

Kenny'ye göre St. Thomas'ın beş yolu, Tanrı'nın varlığı lehine kanıt sağlamaz. Bu tür kanıtlar, dünya içinde açıklama gerektiren bir fenomenden veya fenomenler sınıfından başlar. O, Tanrı'nın varlığı hakkındaki bu açıklamaların zihinsel tatmin sağlamayacağını belirtir.

Kenny'ye göre Tanrı'nın varlığına dair bir kanıtımız olacaksa Tanrı'nın varlığına dair bazı açıklama modellerinin başarılı olup olmayacağını bilmediğimizi söylemek, yeterli olmayacaktır; bu açıklamaların başarılı olamayacağını göstermeliyiz. Tanrı'nın geleneksel kanıtları, bunu yapmaya çalışır.⁴⁸

⁴⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 51.

⁴⁸ Kenny, **What is Faith?**, s. 112.

3.1. Kozmolojik Delili Eleştirisi

Doğal teolojinin kalbi olarak da nitelendirilen kozmolojik argüman, isminden de anlaşılacağı üzere kozmostan yani evrenden çıkartılan kanıttır.⁴⁹ İlk Çağ filozoflarında evrenin *özünün* (*arkhe*) ne olduğu tartışmasına kadar dayanır. Ateizme karşı en çok kullanılan kanıtlardan biridir. St. Thomasçı, Leibnizci, Kelama ait farklı versiyonları da vardır. Aynı zamanda bu argüman, felsefî, bilimsel ve dinî açılardan ele alınmıştır.⁵⁰ Hume, Kant, Plantinga ve R. Swinburne gibi düşünürlerin de aralarında bulunduğu, kimi teist kimi ateist düşünür, kozmolojik kanıtı eleştirir. Batı’da özellikle Craig, kozmolojik kanıt konusundaki çalışmalarıyla bilinir. Kozmolojik argüman ile ilgili en önemli sorunların nedensellik sorunu ve yeterli neden ilkesi ile ilgili olduğu ifade edilir.⁵¹ Newman⁵² fiziksel dünyanın doğasından hareket ile Tanrı’nın varlığına ulaşan geleneksel kanıtların gücüne güvenmez.⁵³ Kenny de bu konuda ona katılır.⁵⁴

Kenny’ye göre Tanrı’nın varlığı ile ilgili en iyi bilinen kanıtlar, St. Thomas tarafından **Summa Theologiae**’nin başlangıcına yerleştirilen *Beş Yol* (*The Five Ways*)’dur. Bunların ilk dört argümanı, kozmolojik argümanın versiyonlarıdır. Bu kanıtlar, şu şekildedir: (1) Dünyadaki hareket, sadece bir ilk hareketsiz hareket ettirici varsa açıklanabilir. (2) Dünyadaki etken nedenler dizisi, nedensiz bir nedenden ötürü ortaya çıkmalıdır. (3) Mümkün ve bozulabilir varlıklar, bağımsız ve bozulmaz bir varlığa bağlı olmalıdır. (4) Dünyadaki değişen gerçeklik ve iyilik dereceleri, gerçekliğin ve iyiliğin özünde olan bir maksimuma yaklaşımlar olmalıdır.⁵⁵

İlk delil, hareket delili ve ilk muharrik, olarak isimlendirilir.⁵⁶ Buna göre kâinatta hareket hâlinde olan bazı şeyler vardır. Hareket, şeylerin potansiyel hâlden

⁴⁹ İsmail Latif Hacınebioğlu, **Does God Exist?: Logical Foundations of the Cosmological Argument**, İstanbul, İnsan Publications, 2008, s. 13.

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacınebioğlu, **a.e.** s. 23, 39-40, 61, 105-106, 185.

⁵¹ Hacınebioğlu, **a.e.**, s. 215.

⁵² Kenny’ye göre John Henry Newman’ın felsefeye en büyük katkısı, 1870’te yayınlanan **An Essay in Aid of a Grammar of Assent** adlı eseridir. Ayrıca Newman’ın **University Sermons** adlı eseri de 1826-1843 yılları arasındaki din felsefesi ile ilgili fikirlerinden oluşmaktadır.

⁵³ John Henry Newman, **Newman’s University Sermons: Fifteen Sermons Preached Before The University of Oxford: 1826-43**, London, SPCK, 1970, s. 186.

⁵⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 104.

⁵⁵ Saint Thomas Aquinas, **Summa Theologiae: A Concise Translation**, ed. Timothy McDermott, London, Methuen Press, 1989, s. 11-12.

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacınebioğlu, **a.e.**, s. 106-108.

aktüel hâle dönüşmesidir. Bir şeyde potansiyellik ve gerçeklik aynı anda bulunamaz. Başkası tarafından hareket ettirilemeyen şeyleri, potansiyel hâlden gerçek hâle dönüştüren, hareketin kaynağı olan bir ilk muharrikin varlığı zorunludur. Etken sebep delili olarak da adlandırılan ikinci delil, her şeyin bir sebebi olduğunu, kendi kendisinin etken sebebi olan bir şeyi asla göremeyeceğimizi, görülmesinin de imkânsız olduğunu savunur. Buna göre eğer bir ilk sebepte durmazsak aracı ve son sebepler de olmaz. İlk etken sebep, Tanrı'dır. Üçüncü delil, imkân delili olarak isimlendirilir. Âleme baktığımızda şeylerin varlığı, zorunlu değildir, olma ve olmamaları imkân dahilindedir. Varlığı kendinden zorunlu olan, bir başkasından varlığını almayan, aksine diğerlerine zorunluluk kazandıran Tanrı'nın varlığı gerçektir. Dördüncü delilde, Tanrı'nın varlığın, iyiliğin ve yetkinliğin kaynağı olduğu ifade edilir.⁵⁷

Kenny'ye göre beş yoldan bu dördünden hiçbirini, Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olarak başarılı değildir. Her biri ya bir yanlış ya da tartışmalı veya yanlış olan bir öncül içerir. İlk yol, hareket hâlinde olan her şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirildiğine dayanır.⁵⁸ Bu, Newton'dan beri evrensel olarak reddedilen bir ilkedir. St. Thomas'ın sonsuza kadar geri gidebilir kabul ettiği ikinci yolda bahsedilen seri, bir levyeyi hareket ettirerek bir taşı, hareket ettiren bir adam gibi zaman içinde bir dizi neden değil, bir dizi eşzamanlı nedendir.⁵⁹ Böyle bir dizideki ilk nedenin sıradan bir insandan ziyade Tanrı olması için hiçbir neden gösterilemez. Üçüncü yol, "Her şeyin var olmadığı bir zamanı vardır"dan "Hiçbir şeyin olmadığı zamanlar vardır"a yanlış bir çıkarım içerir. Dördüncü yol, Platonik ve nihayetinde tutarsız bir varlık kavramına bağlıdır. Bu kanıtların yanlış öncüllerini ve aldatıcı düşüncelerini ortadan kaldırıp yeniden ifade etmek için pek çok girişimde bulunulmuştur ve şüphesiz bulunulacaktır.⁶⁰

Kenny'ye göre kozmolojik argümandan yola çıkarak Tanrı'nın dünyadaki her şeyin ilk nedeni olduğunu iddia etmek hatalıdır. Aksine Tanrı kavramı, sınırlayıcı bir açıklamadır. Teistler, eğer Tanrı'yı, ilk neden olarak gösteriyorlarsa Tanrı dışında

⁵⁷ St. Thomas'ın ileri sürdüğü Beş Yol ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Topaloğlu, "Fârâbi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 1988, s. 14-16.

⁵⁸ Anthony Kenny, **The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence**, London, Routledge, 1969, s. 6-7.

⁵⁹ Kenny, **a.e.**, s. 34-35.

⁶⁰ Kenny, **What I Believe**, s. 39-40.

evrenin kaynağı olarak iddia edilen diğer nedenlerin dünyadaki olguları, tatmin edici olarak açıklayamayacağını kanıtlamalıdır. Ancak bu, gerçekleştirilirse kozmolojik argüman, doğru kabul edilebilir. Kozmolojik argüman, kozmosun mümkün değil, zorunlu özelliklerine bağlı olmalıdır. Aksi hâlde bilimin ilerlemesi ile yenilgiye uğratılır.

Kenny, kozmolojik argüman bağlamında dua etmeyi değerlendirir. O, Tanrı'yı aramak için dua etmenin farklı bir kavrayış tarzı olduğu fikrindedir. Ona göre Tanrı'ya dua ettiğimizde dünyayı ya da dünyadaki herhangi bir fenomeni açıklamayız. Tanrı'yı dua aracılığıyla anlayabilme tarzı, oldukça farklı bir şeydir. Tanrı'ya edilen dua, belirli bir açıklamanın başarısızlıklarına dayanmaz. Çünkü Tanrı, açıklayıcı dizilerin herhangi bir parçası olmadığı için bu serilerin kelime dağarcığı ve tahminleri, lafzî anlamda onun için geçerli değildir.⁶¹

3.2. Ontolojik Delili Eleştirisi

“Tanrı” kavramından ya da “Tanrı” kelimesinin anlamından başlayarak Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalışan argümana ontolojik argüman denir. Kenny'ye göre ontolojik argüman da en az kozmolojik argüman kadar problemlidir. Kozmolojik argüman, Tanrı'yı ilk neden olarak açıklarken ontolojik argüman, Tanrı'nın zihin tarafından kavrandığını iddia ederek Tanrı'nın var olduğunu savunur. Bu argümanlardan biri, *açıklama* kavramı ile diğeri ise *kavrama* ifadesi ile sınırlıdır.

St. Thomas ve Kant gibi filozoflar, Tanrı'nın varlığının apaçık bir şekilde ortaya konamaması sebebiyle ontolojik argümanı geçersiz kabul etmiştir. Kenny, bu nedenle yaklaşık kırk yıl önce felsefeyle ilgilenmeye başladığında ontolojik argümanın tüm felsefî argümanların en kullanılmayanlarından biri olarak kabul edildiğini açıklar. Herkesin bu argümanın geçersiz olduğunu kabul ettiğini, ancak bunun neden geçersiz olduğuna dair benzer bir fikir birliğinin bulunmadığını belirtir. Son kırk yılda ontolojik argümanı canlandırmak için ustaca ve hevesli girişimlerde bulunulduğunu ifade eder. Kenny, bu girişimlerin başarısız olduğuna ve St. Thomas ile Kant'ın Tanrı'nın varlığının apaçık olmadığını savunmasında haklı olduklarına inanır.

⁶¹ Kenny, **What is Faith?**, s. 112.

Kenny'ye göre ontolojik argüman, her birimizin hatta ateistlerin bile zihinlerinde Tanrı kavramının mevcut olduğunu ve Tanrı'dan daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceğini belirtir. Bu fikirden hareketle Anselm, Tanrı'nın yalnızca zihinde değil, gerçekte de var olduğunu ispatlamaya çalışır.⁶² Ona göre kalbinde Tanrı diye bir şey olmadığını söyleyen bir aptal bile Tanrı'yı, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceği bir varlık olarak görür. Kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceği bir varlık, fikirde olduğu kadar gerçekte de var olmalıdır. Çünkü gerçekte var olmak, yalnızca fikirde var olmaktan daha büyük bir şeydir.⁶³ Kenny'ye göre ise ontolojik argümanın sonucu, dayandığı öncülü keser.⁶⁴ O, Tanrı'dan hareketle evreni açıklamaya kalkanların sonuçlarını kabul etmez. Ona göre Tanrı'ya başvurduğumuzda dünyayı ya da dünyadaki herhangi bir fenomeni açıklayamayız.

Kenny'ye göre kozmolojik argümandan ontolojik argümana geçtiğimizde Tanrı'yı tanımlamak için elimizdeki kelime dağarcığı daha da kısıtlanır. Kozmolojik argümanın aksine ontolojik argüman, açıklama ile ilgili değil, düşünce ile ilgilidir. Anselm'in tanımında Tanrı, düşünülebilenden daha büyüktür, düşüncenin sınırları dışındadır ve bu nedenle de lafzî olarak kavranılmazdır.⁶⁵ Kenny, Anselm'in şu pasajlarına işaret ederek konuyu, daha da iyi anlamamızı amaçlar. “Tanrı, ulaşılmaz ışıktadır. Tanrı'nın iyiliği anlaşılmaz. Onun iyiliği, tüm anlayışın ötesindedir.”⁶⁶ “Ruh, onu görmek için zorlanır; ama karanlıkta bir şey görmez.”⁶⁷ “Tanrı, yalnızca kendisinden daha büyüğü düşünülmeyen şey, değildir. O, düşünülenenden daha büyük bir şeydir.”⁶⁸ Kenny'ye göre Anselm'in fikri, ikna edici değildir. Çünkü Tanrı, lafzî olarak tanımlanamaz ise başka şeyleri açıklayan ve ifade eden kelimeler olduğu gibi onu ifade edecek ve tarif edecek kelimeler yoktur.⁶⁹

⁶² St. Anselm'in ontolojik argümanı ile ilgili daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Chryssi Sidiropoulou, “St. Thomas's Ontological Argument: Riddle or Game”, *Philosophical Inquiry*, Vol. XXXI, No. 3-4, Summer-2009, pp. 131-152, s. 131-132.

⁶³ Anselm, **Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury: Proslogion**, ed. Jasper Hopkins-Herbert Richardson, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 2000, 3. Bölüm, s. 94. (Çevrimiçi) <http://jasper-hopkins.info/proslogion.pdf>, 8 Ağustos 2019.

⁶⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 111.

⁶⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 114-115.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Anselm, **a.e.**, 9. Bölüm, s. 97-99.

⁶⁷ Anselm, **a.e.**, 14. Bölüm, s. 102-103.

⁶⁸ Anselm, **a.e.**, 15. Bölüm, s. 103.

⁶⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 116.

Kenny'ye göre Anselm, düşünülme ve anlaşılma arasında ayırım yaparak Tanrı hakkındaki sorunu çözmeye çalışsa da ikna edici değildir. Yapılan ayırım, akılda olmak ve tam olarak anlaşılma arasındadır. Örneğin Güneş'e bakamayız, fakat Güneş'in ışığını görürüz. Anselm, bizi Tanrı'nın durumunu da tıpkı bu örnekteki gibi düşünmeye davet eder. Kenny, bir sözcüğün ne anlama geldiği hakkında düşünilemiyorsa ne anlama geldiğini bilmenin zorluğuna dikkat çeker. Bir şey, tarifsiz ise o şeyi, tanımlamaya çalışmanın güçlüklerine işaret eder. Ona göre Anselm'in kelimeleri anlamak ile tanımladıkları şeyi anlamak arasındaki ayrımı da ancak söz konusu şeyler, bir dereceye kadar tanımlanabilirse etkili olabilir. Kenny, lafzî ve mecazî tanımlar arasında bir ayırım yapılarak olası bir çözüm bulunabileceğini savunur. Ona göre Tanrı'dan lafzî olarak söz edemeyeceğimizi fark etmeliyiz. Tanrı, lafzî olarak tarifsiz; ama mecazî olarak tanımlanabilir. Eğer bu fikir, doğruysa o zaman da herhangi bir teoloji bilimi olamaz.⁷⁰

Kenny'ye göre ontolojik argüman, Tanrı'nın zorunlu bir varlık olarak tanımlanmasıyla başlar. Böyle bir varlık, olmaması imkânsız olan bir şeydir. Zorunluluk, şeylere değil, önermelere aittir. Örneğin “Bir üçgenin üç açısı vardır.” gibi bir önermenin mantıksal zorunluluğunu aktarıp onu, gerçek bir varlığın özelliği yapamayız. Ontolojik argüman, geçerliyse o zaman “Tanrı vardır”, analitik bir önermedir. “Vardır”, “Tanrı” öznesinde zımnen yer alan bir niteliktir. Ancak Kant, gerçek varoluşa dair tüm ifadelerin, sentetik olduğunda ısrar eder.⁷¹ Ona göre bilfiil gerçekliği, saf kavramlardan çıkaramayız.⁷² Kant, yöntemi gereği, tecrübede ortaya çıkanı esas almaktadır.⁷³ Kenny'ye göre ise en azından kavramlardan hareketle yokluğu tartışabileceğimiz konusunda Kant'a itiraz edebiliriz. Örneğin kare ve daire kavramlarını kavradığımız için kare daire olmadığını biliyoruz. “Kare daireler yoktur.” ifadesi analitikse “Zorunlu bir varlık vardır.” ifadesinin neden analitik olmadığına itiraz edebiliriz.

⁷⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 117-118.

⁷¹ Sentetik önermeler, analitik önermelerin aksine yeni bir bilgi verir ve bu bilginin doğruluk değeri, deney ve gözleme dayanır. Kant, **Critique of Pure Reason**, A6-B11, s. 129-130.

⁷² Kant, **a.e.**, A 605, s. 570.

⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Ayhan Çitil, **Matematik ve Metafizik**, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2012, s. 45-47.

Kenny'ye göre ontolojik argümana yönelik daha ciddi bir itiraz, “Tanrı vardır.” ifadesinin bir özne-yüklem önermesi olmadığıdır. “Tanrı, her şeye kadirdir.”, “-dir.” ile bağlantılı iki kavramı içerir. Ama “Tanrı vardır.” veya “Bir Tanrı vardır.” derken “Tanrı” kavramına yeni bir nitelik eklemeyiz, sadece öznenin varlığını, tüm nitelikleriyle doğrularız. Tanrı’nın varlığının onaylanması ya da varsayılması, Tanrı kavramını oluşturan niteliklere herhangi bir şey eklemeyiz. Tanrı’nın varlığını mümkün kabul etmek bile problemlidir.

Kenny'ye göre 12. yüzyılda Abelard ve 19. yüzyılda Frege, “vardır”ın nitelik, kabul edilmemesi için varlıkla ilgili ifadeleri, yeniden ifade etmemizi isterler. Ancak Kenny, bu fikrin ontolojik argümanı, çevreleyen problemleri çözmediğini düşünür. Çünkü ona göre bu, neyin “bir şey” olarak sayıldığına dair sorular olarak geri döner. Mümkün nesneleri de bilfiil nesneler gibi düşüncemize dâhil edip etmediğimizi sormalıyız. Bu nedenle bazı filozoflar, mümkün (olası) nesneleri tartışma alanına dâhil ederek ontolojik argümanı, yeniden ifade etmeye çalışır. Onlara göre zorunlu bir varlık, tüm olası dünyalarda var olan bir varlıktır. Bilfiil dünyada da var olmalıdır. Dünyamız, olası olmadıkça var olmayacaktı; öyleyse eğer Tanrı olası olan her dünyada varsa bizimkinde de var olmalıdır. Kenny ise *olası dünyalar* kavramının felsefi olarak tutarsız olduğuna inanır.

Ontolojik argümanın yeniden gündeme gelmesine rağmen Kenny, Kant’ın ontolojik argüman eleştirilerinin haklı olduğuna inanır. Ona göre bir kavram, gerçek olarak kabul edilmeden önce belirlenmelidir; aksi takdirde hangi kavramın gerçekliğe karşılık gelip gelmediğini bilemezdik. “Bir Tanrı vardır.”, “Tanrı” ile kastettiğimiz şeyin bir parçası olamaz; dolayısıyla “Bir Tanrı vardır.” analitik bir önerme olamaz ve ontolojik argüman, başarısızdır.⁷⁴ Ancak Kant, eleştirisini, abartır.⁷⁵

Kenny, Kant’ın zorunlu varlık kavramından hareketle ontolojik argümanı eleştirdiğine dikkat çeker. O, Kant’ın zorunlu varlık kavramını, yanlış tanımladığını, eğer zorunlu varlık kavramının tanımı, değiştirilirse belki de bazı sorunların giderilebileceğine işaret eder. Ona göre Kant, “zorunlu varlığın” “herhangi bir değişikliğe uğrayamayan bir varlık” şeklindeki tanımını görmez. Ontolojik argümanı

⁷⁴ Kenny, **What I Believe**, s. 35-36.

⁷⁵ Kant, **a.g.e.**, a.y.

reddeden Orta Çağ filozofları, zorunlu olmayı bu şekilde açıklar. Kenny'ye göre “zorunlu varlığın” Orta Çağ'daki anlamı, Kant'ın fikirlerinin aksine kabul edilebilirdir.

3.3. Tasarım Delilini Eleştirisi

Kenny'nin agnostik tutumunun en bariz şekilde ortaya çıktığı konulardan biri, tasarım argümanıdır. Onun eserlerinde tasarım argümanı ve kötülük problemi birbiriyle ilişkili ele alınmış; çoğu kez ikisi aynı başlık altında yer almıştır. O, bu argümanı; amaç, şans, tesadüf, zorunluluk, iyilik kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklar. İnsanlarda ve hayvanlarda bir tasarım ve amaç görebileceğimizi; fakat Tanrı'da iyilik kavramını nasıl tespit edeceğimiz konusunda bir ölçütümüz olmadığını; tasarım argümanını, Tanrı'nın varlığı için delil olarak göremeyeceğimizi savunur. O, ayrıca aslında tasarım argümanına karşı bakış açılarının değiştiğini, teist ve ateist her grubun kendi penceresinden olaya baktığını, olumlu ya da olumsuz farklı yorumlar yapıldığını ifade eder.

Kenny'ye göre **Summa Theologiae**'da St. Thomas'ın beşinci yolu, diğer dört yoldan ayrı durur ve argümanlarının en ikna edicisidir. Bu argüman, evrendeki bilinçsiz failerin teleolojisinin, akıllı bir düzenleyicinin varlığını gerektirdiğini ileri sürer. Bu, “tasarım argümanı” olarak adlandırılır ve Kant'ın “fiziko-teolojik kanıtlar” olarak adlandırdığı sınıfa girer. Kant, fizik-teolojik argümanın bir tasarımcıya ya da mimara yol açtığını, ama bu mimar ya da tasarımcının evrenin bir yaratıcısı olmadığını söylemekte haklıdır. Amaç, tasarım için etkili olsa bile zeki ruhların uyumlu bir grubundan ziyade tek bir tasarımcı olduğunu göstermek için daha fazla argüman zorunludur.⁷⁶

Kenny'ye göre tasarım argümanı, dünyanın her yerinde bir amaca uygun olarak büyük bir bilgelikle gerçekleştirilen düzen işaretleri bulunduğunu savunur.⁷⁷ Bu argüman, çeşitli biçimler alır. Evrende kozmik bir düzenin bulunduğu iddiasına dayanan bir argümandır. Argümanın tüm versiyonlarında ortak olan yön, temel

⁷⁶ Kant, **Critique of Pure Reason**, A 627, s. 581.

⁷⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 40-41.

öncüllerden birinin teleolojik fenomenlerle açıklanmasıdır. Ona göre tasarım argümanı, en basit hâliyle şöyle tanımlanabilir:

1. Her nerede bir amaç varsa orada bir tasarımcı vardır.
2. Bu dünyada tasarımcının olmadığı bir amaç vardır.
3. Dolayısıyla dünyanın dışında bir tasarımcı vardır.⁷⁸

İkinci öncülün doğru olduğunu düşünen Kenny, amaç ve tasarıma sunduğu tanımlar, göz önüne alındığında ilk öncülün bir totoloji olmadığını ifade eder. Ona göre amaç, tasarımla aynı anlamda değildir. Amaç, hedefe yönelik davranış, tasarım ise ortaya çıkan iyi olarak açıklanır. Kenny'ye göre tasarımı doğru düşünmenin bir nedeni, birinin evrenin yaratıcısı olarak bir nedene sahip olmak istemesi olabilir. Bu argümanı yanlış düşünmenin en güçlü nedeni, tasarımcı olmadan amaç olabileceğinin açık olmasıdır. Eğer amaca, mekanistik bir açıklama yapılabiliriyorsa bu da zorunluluk ve şansın değerlendirilmesine bırakılabilir. Bunu dikkate alarak tasarım argümanının öncüllerini yeniden belirtmek gerekir:

- 1a. İndirgenemez bir amaç (irreducible purpose) olduğu yerde bir tasarımcı vardır.
- 2a. Dünyada tasarımcıya sahip olmayan indirgenemez bir amaç vardır.⁷⁹

Kenny'ye göre bu formülasyonda ilk öncül, daha büyük bir inandırıcılık kazanır. Ancak ikinci öncül kesinlikle doğrudur. O, bu bağlamda Darwinizm'in doğal seçim hakkındaki söylemlerine atıf yapar. Çünkü Kenny, Darwinizm'den önce ve sonra tasarım argümanının ana felsefî unsurlarının çoğunun aynı kaldığına inanır.⁸⁰ Darwinizm'de teleolojik açıklama ile ortak olarak iyi ve kötü kavramları görülür. Kenny'ye göre Darwinizm, belirli türlerin kökenini açıklasa da türlerin kökenini haddi zatında açıklayamaz. Ona göre tasarım argümanı, başarılı olsa bile Yahudi-Hristiyan geleneğinin yaratıcısının varlığını, ortaya koymakta yetersiz kalır. Tasarımın, doğal güçlerin uyarlanması olarak tanımlandığını varsayalım. Bu güçler, teleolojik faaliyetler gerçekleştirme güçleri değil ise doğal güçlerin kökeni sorusu, tasarım argümanı ile bizatihi alakasızdır.

Kenny, tasarımı, iyi düşüncesinden kaynaklanan amaç, şeklinde tanımlar. İnsanoğlu ve hayvanlar için iyilik kavramından bahsedebileceğimizi belirtir. Fakat

⁷⁸ Kenny, **Reason and Religion**, s. 81.

⁷⁹ Kenny, **a.e.**, s. 82.

⁸⁰ Kenny, **a.e.**, s. 83.

cismanî olmayan doğaüstü, aşkın bir tasarımcı olarak nitelendirilen Tanrı için iyilikten söz edemeyeceğimizi savunur. Ona göre her ne kadar bazı insanlar, evrendeki tasarımdan yola çıkarak bunun zorunlu bir varlık olan Tanrı'nın işi olduğunu söylese de durum, bu kadar da iç açıcı değildir. Bu olsa olsa belki de mümkün bir Tanrı olabilir. Ve bu konuda aydınlanmak için sadece dua edilebilir. Bu Tanrı, kendisine ibadet edilmek için çok da güçlü bir desteğe sahip değildir.⁸¹

Kenny, hayvanlar ve insanlarla Tanrı'yı kıyaslayarak iyilik ve amaç konusunu, ele aldığı için biz de burada Kenny'yi anlamak için bu mevzudan bahsetmeyi elzem görmekteyiz. O, G. H. von Wright'ın ve tüm canlı varlıkların bir amaç ya da tasarım ile donatılmış olduğunu belirten⁸² Jacques Monod'un fikirlerinden hareket eder. Wright, iki bilimsel araştırma geleneği arasında ayrım yapar.⁸³ Aristotelesçi olarak adlandırılan gelenek, teleolojik veya erekçi olarak; Galileocu olarak adlandırılan gelenek, nedensel veya mekanistik olarak nitelenebilir.⁸⁴ Kenny, Wright'ın ayrımının doğru ve önemli olduğunu düşünür. Ona göre teleolojik açıklama, sadece insan bilimleri için geçerli değildir. Biyolojide ve diğer alanlarda da bulunur. Gerçekte teleolojik faaliyet ne evrenseldir ne de bazı modern şüphecilerin savunduğu gibi mitolojiktir. Canlı organizmaların tüm özelliklerinin üzerindedir.

Kenny'ye göre bir şey için sadece iyi ya da kötü bir durum var ise bu şeyin amacı olduğu söylenebilir. Yani amaç, iyilik ve kötülük söz konusu ise vardır. Amaç, iki türe ayrılır. Hizmet etmek için var olabilir veya yönelimsel olabilir. İlk amaç türü, işlevdir. Örneğin hayvanların organları, işlevleri olan bir amaca hizmet etmek için çalışır; kendi işlevleriyle tanımlanırlar. Kanın dolaşımı, yalnızca kalbi tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda varoluş sebebini de veren işlevdir. Hayvanların kalplerinin bulunmasının nedeni, kanlarını dolaştırmak içindir. Bitkilerin hiçbir amacı yoktur; bununla birlikte hayvanların amaçları vardır, ancak işlevleri yoktur. Yani onların varlığı, normal durumda bir amaca hizmet etmez; bir amaca yönelik birçok eylem

⁸¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 84.

⁸² Ayrıntılı bilgi için bkz. Jacques Monod, **Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi Üzerine Bir Deneme**, Çev. Élodie Eda Moreau, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2012, s. 19-21.

⁸³ Georg Henrik von Wright, **Explanation and Understanding**, New York, Cornell University Press, 1971, s. 2-3.

⁸⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 69-70.

yapar. Örneğin örümcekler, ağ örür, kuşlar yuva yapar, köpekler gömülü kemikleri kazar.

Kenny'ye göre hem varlıklar hem de eylemler tasarlanabilir, ancak tasarım kavramı, eylemlerden daha ziyade varlıklar ve sistemler için söz konusudur. Eylemler ise tasarlanmaktan ziyade *yönelimsel (intentional)*dir. Ancak nasıl ki geniş anlamda amaç hem varlıkların işlevlerini hem de eylemlerin amaçlarını içeriyorsa aynı şekilde tasarım, iyilik kavramından türeyen amaç olarak hem yapıların tasarımını hem de faillerin hareket ettiği niyetleri içerir. Dünyada teleolojik olarak açıklanabilecek ve açıklanması gereken pek çok fenomen olduğundan kuşku yoktur.⁸⁵ Kenny, evrendeki amacın açıklamasının tasarım mı şans mı yoksa zorunluluk mu olduğunun gündeme geldiğini belirtir. O, tam da bu noktada agnostik fikirlerini ifade eder. En basit örnekle bir termostatin tasarlanmasının amacı konusunda bile insanların farklı bakış açılarına sahip olabileceğine dikkat çeker. Tezimizin üçüncü bölümünde ayrıntılarıyla ele alacağımız indeterminist⁸⁶, determinist ve uyumculuk teorilerinden hareket eden kişilerin fikirlerindeki farklılıklara yer verir. Ona göre özgürlükçü ve indeterminist bir kişi, termostatin tasarımını onu yapan insanların kararlarıyla açıklar. Öte yandan bir uyumculuk taraftarı, termostatin çalışması konusunda tarafsızdır. Aynı zamanda bir determinist olan bir uyumculuk taraftarı ise bu kararların mekanik bir açıklamasının olduğuna inanır.

Canlı organizmaları inceleyen Kenny, burada da teleolojinin dâhil olduğu birçok alanın var olduğunu belirtir.⁸⁷ Ona göre tasarım delilini, aşkın bir varlığa dayandırmayan biri, evrendeki teleolojiyi, mekanizme indirgemelidir. Mekanizm, yaşamı, cansız maddeler ve tesadüfi olaylarla açıklar. Kenny'ye göre ise bu konuda soruları arttırabiliriz: “Nasıl çalışır?”, “Neden vardır?” Ona göre bu soruların cevapları birbirleriyle ilişkilidir. Ancak her teleolojik fenomen için bir açıklama yapılsa bile şu soru kalır: Bu sistem nasıl var olur? Bu soruya, bireyin bir türe üyeliği ile özelliklerini edindiği şeklinde cevap verilir. Belirli türlerin kökeninin evrimsel zorlama ve seçilim mekanizmalarıyla açıklandığı iddia edilir. Ancak Kenny'ye göre ise bu mekanizmalar,

⁸⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 75.

⁸⁶ İndeterminizm, kâinattaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını ileri süren ilâhî ve insanî iradenin hürriyetini mümkün gören felsefî teoridir.

⁸⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 76-77.

türlerin kökenini, bu şekilde açıklamak için kullanılamaz.⁸⁸ Ona göre evrenin kökenini, şans ile açıklamak, tasarımı mutlaka reddetmez. Ancak hayatın kökeni, cansız maddelerin tesadüfî işleyişi ile açıklanırsa o zaman, evrenin bir tasarımcısı veya mimarı olsa da tasarım argümanı yoktur.

Kenny, canlılardaki doğal güçlerin hatta bir doğal gücün ilk kullanımının bile tesadüfen gerçekleşen bir şey olamayacağını düşünür.⁸⁹ O, hayatın kökeni hakkında kalıcı tereddütler hissettiğini itiraf eder. Tasarım argümanı ile ilgili zorluklarının belki de okuduğu eserlerden ya da kendi yanlış anlamalarından kaynaklandığını düşünür. Ancak ona göre canlı olmayan moleküllerin rastgele hareketleriyle hayatın kökenini açıklarsak bu açıklamaların hepsi aynı anda akla yatkın hâle getirilemez. İlk canlı hücrelerin ortaya çıkışını rasgele gruplaşma ile açıklamak, üreme yoluyla çoğalma ile açıklamayı güvenilmez hâle getirir. O, şansın yaşamın kökeni ile ilgili biyolojik teorilerin mümkün veya zorunlu bir özelliği olup olmadığına karar vermeyi diğer düşünürlere bırakır.⁹⁰ Bu konuda agnostik tutumunu yansıtır.

3.4. Dinî Tecrübe Eleştirisi

Kenny, Tanrı'nın varlığına inancın duyulara açık olan inançlarla aynı statüye sahip olduğunu iddia etmenin popüler olduğunu belirtir. Ona göre bazı insanlar, dinî tecrübeler⁹¹ sahip olduklarını iddia ederler. Tüm insanlar da dinî tecrübeler sahip olduklarını iddia edebilir. Dinî tecrübeler, bizim Tanrı ile temasa geçtiğimizi savunur. Kenny, dinî tecrübe kavramını; tecrübe, duyu organları, hayal gücü bağlamında ele alır. Ona göre Tanrı'nın bedeni olmadığı için Tanrı, duyular tarafından algılanamaz. Fakat o, bazı insanların Tanrı'ya odaklanarak Tanrı'nın varlığı lehine bir iç duyu kanıtı göstermeye çabaladıklarını belirtir. O ise “dinî tecrübe” ifadesinin talihsiz bir ifade olduğunu belirtir. Ona göre bu ifade; duyular, hissetme, duygular, hayaller, rüyalar ve düşlerle ilgilidir.

⁸⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 78.

⁸⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 79-80.

⁹⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 81.

⁹¹ Tüzer hem mistiklerin hem de ampiristlerin “tecrübe” kavramına farklı anlam verdiklerini, tecrübe kavramının daha çok duyumla ilişkilendirildiğini belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdüllatif Tüzer, **Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım**, İstanbul, Dergâh Yayınevi, 2006, s. 15-16, 17-19.

Kenny'ye göre keder, suçluluk, affetme, yüceltme, ilahî bir ayin bağlamında ya da kutsal bir metnin okunması vesilesiyle meydana gelen duygular, dindarların yaşamında önemli ve değerli bir rol oynar. İnanmayanlar, bu duyguları, değersiz görebilir. Ancak bu duyguların varlığını ya da bu duyguların onlara inananların hayatlarındaki önemini inkâr edemez. İnanmayanlar, edebiyat okuyarak dramaya, müzikal etkinliklere veya opera performanslarına katılarak kendi hayatlarında dinî tecrübeye benzer durumlar yaşayabilirler. İnanmayanların dinî tecrübenin Tanrı'ya inanmanın temelini oluşturamayacağını iddia etmesi muhtemeldir.⁹²

Kenny'ye göre mistiklerin “içsel duyu” kavramı, felsefe tarihinde popüler olmuştur; ama “tecrübe” kavramı kadar kafa karıştırıcıdır. O, pek çok filozofun belleğin işleyişini ve hayal gücünü, bir tür içsel duyu olarak gördüğünü belirtir. Ona göre ise “içsel duyu” denilen durumu, dış duyularla kıyaslamak yanıltıcıdır. Görme, duyma, dokunma, tatma, koklama gibi beş dış duyu, ayırt edici kapasitelerdir. Duyuların organları vardır. Örneğin bir sesi dinlemek için başımızı çevirmemiz gibi bir şeyin şeklini ellerimizle hissetmek gibi gözlerimizi görmek için açmak gibi. Duyu algısının yöntemlerine göre duyguların işleyişini etkileyen bedenin iradî olarak hareket ettirilebilen parçaları vardır.⁹³ Bu işlemlerin diğer insanlar tarafından kontrol ve takip edilebilmesi, duyular hakkındaki bu temel ve açık olgular sayesinde. Duyu algıları, insanların ortak bilgiye sahip olmasını sağlar. Çoğumuz, aynı nesneyi görebiliriz, aynı sesleri duyabiliriz. Bu durum, hayal gücünü ve belleği, iç duyular olarak kabul eden filozoflar tarafından gözden kaçırılır. Tanrı'nın içsel bir duyu tarafından algılanabileceği fikrini, düşünersek içsel bir duyunun genel tutarsızlığına eklenmesi gereken özel zorluklar vardır. Böylece Kenny, Tanrı'nın dış duyulardan bağımsız içsel bir duyu tarafından algılanabileceği fikrini reddeder.

Kenny, Tanrı'nın varlığının hayal gücünün kullanılmasıyla keşfedilip keşfedilmediğini değerlendirir. Ona göre hayal gücü, bizim dışımızdaki dünya hakkında duyular gibi bir bilgi edinme aracı değildir. Yine de hayal gücümüzü kullanarak nesneler hakkındaki bilgimizi arttırabileceğimiz bir duyu vardır. Hayal gücü, insanların ne hissettikleri ve ne yapabilecekleri hakkında bizi bilgilendiren

⁹² Kenny, **What is Faith?**, s. 38-39.

⁹³ Kenny, **Faith and Reason**, s. 58.

yeteneğimizdir. Hayal gücümüzü kullanmak, diğer insanlara karşı duyarlılığımızı artırabilir. Kenny, kendimiz ve akranlarımız hakkındaki bilgimizin hikâye anlatımı ve şiir yoluyla artması gibi Tanrı'nın bilgisinin hayal gücünün kullanılmasıyla elde edilip edilemeyeceğini sorar. Ona göre hayal gücünün doğru bir bilgi kaynağı olması için hayal gücü tarafından keşfedilenin, hayal gücü tarafından yaratılmış olandan ayırt edilmesi gerekir.

Kenny, Tanrı'nın hayal gücü tarafından keşfedilip keşfedilmediğini veya hayal gücü tarafından yaratılıp yaratılmadığını ele alır. O, eğer Tanrı yoksa o zaman Tanrı, insanın hayal gücünün en büyük yaratımıdır, der. Ona göre sırf bu yüzden bile insan, Tanrı kavramına kayıtsız kalmamalıdır. Hayal gücünün başka hiçbir yaratımı, Tanrı kadar felsefe, edebiyat, resim, heykel, mimarî ve drama için çok da büyük bir ilham kaynağı olmamıştır. Tanrı düşüncesine kıyasla matematikçilerin en özgün icatları ve dramının en unutulmaz karakterleri, hayal gücünün küçük ürünleridir. Fakat bir ateistin Tanrı düşüncesini, insanın hayal gücünün muhteşem bir eseri olarak kabul edebileceği gerçeği, Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığı tartışmasını, hayal gücü alanına dâhil edemez.⁹⁴

Kenny, mistik deneyime tepki gösterir ve dinî tecrübeyi eleştirir. Ona göre bazı düşünürler; açık, koyu veya renkli bir nesneyi algılayanın mümkün olması gibi mistiklerin de özel bir içsel duyumla Tanrı'yı algıladıklarını iddia eder. O ise ne mistik tecrübenin önemini inkâr etmek ister ne de mistik tecrübeye yeterli bir anlam veya açıklama yapabileceğine güvenir. Fakat mistik tecrübe, Tanrı tecrübesi olarak tanımlandığı takdirde bu tanımın yanlış olduğunu düşünür. Ona göre Batı teizmi tarafından kendisine atfedilen sıfatlara sahip bir Tanrı varsa o zaman, sonsuz ve değişmez olup her yerde bulunmalıdır. Böyle bir nesnenin duyuların ayırt etme faaliyetlerine benzer herhangi ayırıcı bir faaliyeti olamaz. Bir şeyin bir ucunda kırmızı olmasını, diğerinde kırmızı olmamasını görebildiğimiz gibi ya da aniden çıkan bir sesi duyabildiğimiz gibi Tanrı'nın bir an var olup olmadığını algıladığımız altıncı bir hissimiz olamaz.

Kenny'ye göre eğer Tanrı her yerde ise Tanrı'nın olmadığı yerlerden olduğu yerleri ve zamanları ayırt etmenin bir anlamı yoktur. Kişi, bir ışık ya da ses kaynağına

⁹⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 60.

yaklaşabileceği ya da ondan daha fazla uzaklaşabileceği gibi Tanrı'ya daha fazla yaklaşamaz ya da daha fazla Tanrı'dan uzaklaşamaz. Birinin bir şeyi, görmesi veya duyması gibi biri, Tanrı ile karşılaşmak için çok erkenci olamaz veya geç kalamaz. Duyu-tecrübesinden bahsetmenin mantıklı olduğu bütün bağlam, Tanrı'nın sözde duyu deneyimi, söz konusu olduğunda eksiktir.⁹⁵

Kenny'ye göre mistikler, mistik deneyimleri, bilişsel terimler ile olduğu gibi Tanrı ile birleşme açısından da tanımlamaya isteklidirler. Fakat Tanrı ile birliğin aşk açısından tanımlanıp tanımlanmadığı veya Tanrı'nın görme, dokunma veya tatma ile kıyaslanıp kıyaslanmadığı, lafzî olarak altıncı hissin faaliyeti olarak kabul edilemez. Çünkü iddia edilen yeteneğin çalışma şekli, duyuların çalışma biçiminden çok farklıdır ve algılanacağı iddia edilen nesnenin temel sıfatları, herhangi bir olası duysal ayrımcılık nesnesinin özelliklerinden çok farklıdır. Bilişsel değeri, mistik tecrübelerle atfetmek isteyenler, mistisizmi, ilahî bir vahiy şekli olarak görürler. Kenny ise her ne kadar mistik deneyimlerin duyularda tezahür eden doğrularının kabul edilebileceğini düşünse de Tanrı'nın varlığının kabul edilmesini haklı gösteremeyeceğini ifade eder.

3.5. Pascal'ın Bahis Teorisi Eleştirisi

Kenny, Pascal'ın bahis teorisini⁹⁶ ele alır. Ona göre Pascal, ateist ve teistlerin Tanrı'ya inanma konusunda bir tercih yapmak zorunda olduklarını düşünür. Bu açıdan insanların hayatlarında adeta bir bahis oyunu oynadıklarını ve bir seçim yapmanın kaçınılmaz olduğunu savunur. Pascal, tercihini, teizmden yana yapar. Teizmin ateizmden daha avantajlı olduğunu düşünür. Ona göre teistik tutuma sahip olup, Tanrı'ya inanma şikkını seçerek bahsi kazanırsak her şeyi kazanırız. Bahsi kaybedersek hiçbir şey kaybetmeyiz. O hâlde hiç tereddüt etmeden Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmeliyiz. İnsan, Tanrı'ya inanmakla hiçbir şey kaybetmez; ancak Tanrı'ya inanmamakla çok şey kaybeder.⁹⁷

Kenny, ateizmin tercihe şayan olmadığı gibi teizmin de tercih edilmemesi gerektiğini savunur. Agnostik tutumun hem ateizmden hem de Pascal'ın önerilerine

⁹⁵ Kenny, **What is Faith?**, s. 41-42.

⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Blaise Pascal, **Düşünceler**, Çev. Metin Karabaşoğlu, 4. bsk., İstanbul, Kaknüs Yayınevi, 2003, s. 110-113.

⁹⁷ Pascal, **a.e.**, a.y.

rağmen teizmden daha avantajlı olduğunu ifade eder. Zira teizmin de özellikle “Hangi Tanrı’yı seçeceğiz?” sorununı yarattığını savunur. O, Pascal, bize Hristiyanlıktaki mezheplerden biri olan Jansencilik Tanrısını önerse de aslında bunun yerine Cizvitlerin ya da İslam’ın Tanrı inancının da neden alternatif olmadığına muğlak kaldığını ifade eder.

Kenny, Pascal’ın önerisinin aslında çoğu insana cazip gelebileceğini belirtir. Kenny, size üç hayat mutluluk teklif edildiyse teklifi kabul etmek, mantıklı olacaktır, der. Bize sunulan şey, sadece üç yaşam-zamanı değildir, mutluluğun sonsuzluğudur. Bu yüzden bahis, son derece çekicidir. Tanrı’ya bahse girme ya da kaybetme şansının %50 olduğunu varsayıyoruz. Ona göre sonsuz mutluluk oranı, mevcut hayatta sunulanlara kıyasla o kadar büyüktür ki Tanrı’nın varoluşuna dair bahis sağlam bir öneridir.⁹⁸ Kenny, Pascal’ın teorisinin insanlara ilk bakışta etkileyici görüldüğünü belirtse de bu teorinin o kadar da rasyonel olmadığını düşünür. Pascal’ın varsaydığı gibi Tanrı’nın varlığı hakkında birinin yargılamayı askıya almamasının doğru olup olmadığını inceler. Kenny, teizm ya da ateizme dair ikna edici bir delilinin yokluğunda bahis oynamayı reddeden agnostisizmin rasyonel bir konum olduğunu düşünür. Ona göre Pascal, bunun Tanrı’nın aleyhine bahse girmeye eşdeğer olduğunu iddia eder. Eğer öyle olsa bile bize acı çektirerek kendisine inanmamızı emreden bir Tanrı varsa bu sonuç olmalıdır, tartışmanın başlangıç noktası değil, diyerek kötülük problemine atıf yapar.⁹⁹

Kenny’ye göre Pascal için birinin hayatını, Tanrı’nın varlığı üzerine bahse girmesi, katı bir Jansenistçi¹⁰⁰ gibi yaşamak, bu mezhebe bağlı olmak anlamına gelir. Kenny ise aklın tek başına bize Tanrı hakkında hiçbir şey anlatamayacağını savunur. O, Pascal’ın bu dünyada Tanrı hakkında bahse girmenin sonsuz mutlulukla ödüllendirileceği şeklindeki iddiasına kuşku ile yaklaşır. Pascal tarafından sadece Tanrı’nın değil, Jansenist Tanrısının varlığına bahis oynamaya davet edildiğimizi belirtir. Ama ona göre oyun, artık sadece iki olası bahsin olduğu bir oyun değildir. Birisi, bizden Cizvitlerin Tanrısı, Calvinistlerin Tanrısı ya da İslam’ın Tanrısı

⁹⁸ Kenny, **What I Believe**, s. 45-46.

⁹⁹ Kenny, **a.e.**, s. 46.

¹⁰⁰ Fransa’da gündeme gelen Katolik bir harekettir. İnsanın özgür iradesinin olmadığını savunur.

hakkında da bahse girmemizi isteyebilir. Bu düşüncenin Kierkegaard ve Newman gibi sonraki din filozofları tarafından daha detaylı bir şekilde geliştirildiğini açıklar.

4. TEİZMİN SAVUNULABİLİRLİĞİ

Kenny'ye göre İkinci Dünya Savaşı süreci her ne kadar din felsefesi alanında pozitivizmin etkisiyle ateizmin revaç bulduğu bir dönem olsa da günümüzde teizm, tekrar yükseliştir. Teistler, ateistlere karşı teizmi savunmak için çaba harcarlar. Teizmin ateizme karşı bazı avantajları olabilir. Teistler, “Tanrı vardır.” inancını savunmakta kısmen haklı olabilirler. Fakat Kenny, yine de teizmin eksikliklerinin olduğunu dile getirir. O, teizmin savunulabilmesini, tezimizin *İnanç Sorunu* isimli başlığında ele aldığımız maddeleri, “Tanrı vardır.” önermesine uygulayarak inceler. “Tanrı vardır”ın bu kategorilerden hiçbirine girmediğini savunur. Agnostik tutumunu, temellendirmeye çalışır ve teizmin ne kadar savunulabilir olduğunu tartışır.¹⁰¹

Kenny'ye göre Ayer'in gençlik çalışması olan **Language, Truth, and Logic**'in bazı bölümlerinde ve Flew'nun bazı eserlerinde teolojiye saldırmak için kullandıkları anlamlılık kriterleri, yetmişli yılların sonunda birkaç teolog dışında artık ciddiye alınmaz. Son yıllarda din felsefesine olan ilgi ve filozoflar arasında özgüven yeniden canlanmıştır. Tanrı'nın varlığına rasyonel olarak inanılıp inanılmadığı ile ilgili soruya rasyonalite kriterini uygularken ilk olarak doğru temel inanç kategorilerimizden (apaçık ya da temel olan önermeler, duyular veya belleğe açık olan önermeler, argüman, sorgu veya performans ile savunulabilir önermeler) birine girip girmediğini sormalıyız. Eğer bu kategorilerden birinde değilse bunun doğru bir şekilde temel olan inançlardan uygun bir şekilde türetililecek bir şey olup olmadığını sorgulamalıyız. Kenny, önce ilk seçeneği ele alır. Yani “Tanrı vardır.” önermesinin apaçık ya da temel olan bir önerme olup olmadığı meselesini ele alır.

Kenny'ye göre tanınmış filozoflar, Tanrı'nın varlığının apaçık olduğunu savunmuştur. Kenny, bir kişinin Tanrı'nın varlığını, temel olarak kabul etmesinin mümkün olduğu ve bu önermenin bütün toplumlar tarafından temel kabul edildiği zamanların ve yerlerin olmasının çok muhtemel olduğunu düşünür. Örneğin, ona göre Orta Çağ Avrupası'nda Tanrı'nın varlığı, muhtemelen inananların ezici çoğunluğu için

¹⁰¹ Kenny, **What is Faith?**, s. 33.

temel bir önermeydi. Bu dönemde kâfirlerle mücadelede Tanrı'nın varlığına dair yararlı olabilecek geçerli deliller bulunduğu inanılmaktaydı. Fakat öte yandan Batı teizminin Tanrısının sıfatlarına benzeyen sıfatlara sahip bir şeyin varlığına insan ırkının evrensel olarak inandığı da söylenemez. Laik Batılı toplumlarda ateistlerin dışında birçok dinin taraftarı, tek tanrılı değildir ve özellikle Budistler gibi bazı dinlerin taraftarları, kesinlikle teist olarak tanımlanamazlar.¹⁰²

Kenny'ye göre Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Tanrısının varlığına inanan herkes, buna temel bir inanç olarak inanmaz. Teizme dönenlerin akıl yürütme ve argüman (kanıtlama) yoluyla Tanrı'nın varlığına inanmaya başlamış olduklarını bildiren birçok durum vardır. İnananları ikna eden argümanlar, sağlam olabilir veya olmayabilir. Fakat Kenny, onların inançlarının bu sebepler temelinde olduğu iddiasını reddetmez. Tanrı'ya inanarak büyümüş olan ve inançlarını temel inançlar şeklinde kazanan kişiler, inançlarının lehindeki ve aleyhindeki nedenleri, sorgulayabilirler ve sonunda bu gerekçeli düşünceye dayanan inancı devam ettirebilirler.¹⁰³ Tanrı'nın varlığına inanan herkesin bu inancı, temel bir inanç olarak kabul ettiği, hiçbir şekilde iddia edilemez. Tanrı'nın varlığına inanç, temel inançların karakteristiği gibi sarsılmama özelliğine sahip değildir.

Kenny, Tanrı'nın veya tanrıların varlığına inancın bir toplumdaki herkesin aklı faaliyet ile ilgili yapısına derinden gömülmüş olabileceği anlamında temel olmasını varsayar. O, insanların geleceği, kehanetlere dayanarak anlamaya çalıştıkları, nerede ise tüm deneyimlerinde çile çekmeyi öne çıkardıkları, bütün tedavilerin çağrışım, şeytan çıkarma veya sihir tarafından gerçekleştirildiği bir toplum düşünmemizi ister. Ona göre böyle bir toplumda ilahî bir varlığın sorgulanması, kabul edilen tüm soruşturma ve teşhisler konusunda şüphe uyandırmak olacaktır. Kenny, eğer bütün toplumlar, böyle inançlara sahip olsaydı, Tanrı'nın varlığının kendisinin tanımladığı anlamda temel bir doğru olarak kabul edilebileceğini belirtir. Fakat ona göre böyle bir şey, mümkün değildir. En samimi inananlar bile genel olarak her gün ve bilimsel sorgulamaları içinde Tanrı'ya atıfta bulunmazlar. Örneğin kayıp anahtarlarını bulmalarına yardım etmesi için St. Anthony'ye dua edenler bile büro çekmecelerini

¹⁰² Kenny, **a.g.e.**, s. 35.

¹⁰³ Kenny, **Faith and Reason**, s. 49-50.

araştırmacılar ve geri kalanımızla aynı şekilde ceplerini boşaltırlar. Kimya, din dışı okullarda olduğu gibi dar görüşlü okullarda da aynı deneylerle öğretilir. Üniversitelerde ne Hristiyanların ateistlerle paylaştıkları bilimsel ders kitaplarında ne de hibe araştırmalarında Tanrı'dan söz edilir. Bu durum, inananların Tanrı'ya inançlarında bir zayıflık olarak gördükleri, dinî bağlılıklarında günahkârlık hissettikleri bir durum değildir.¹⁰⁴

Kenny, teizmin savunulabilirliği bağlamında din ve bilim ilişkisini değerlendirir. Ona göre bazen bilim ve din arasında çatışmalar olabilir. Örneğin dünyanın yaratılması konusunda olduğu gibi bir bilimde baskın olan bir teorinin dinî bir vahyin baskın yorumlaması ile çatıştığı konular olabilir. Onun iddia ettiği şey, bilim ve vahyedilen din arasında bir çakışma ve potansiyel bir çatışma olduğunda bile bunun iki farklı inanç sistemi arasındaki bir çatışma olmasıdır. Ona göre din, ilkel kültürde hayal edildiği gibi bilimsel araştırma yöntemlerine dâhil değildir. Din ve bilimin alanları, birbirinden farklıdır.

Kenny, modern bilimlerin yöntemlerini ve sonuçlarını kabul eden dindarlar arasında bile dünyadaki olayları açıklamak için ilahî müdahaleye başvurmanın ne kadar gerekli olduğu konusunda anlaşmazlıklar olduğunu söyler. Ona göre bazı Hristiyan bilim adamları, deist bir tutum benimser. Onlara göre Tanrı, evreni yaratırken bir dizi doğal yasa ve bu yasaların yürürlüğe girdiği ilk koşulları, bir kez yaratır; bundan sonra gerçekleşen her şey, bu yasalar ve bu ilk koşullar tarafından belirlenir. Herhangi bir olay, sadece başlangıçta ortaya konan doğa seyrine bağlı olduğu için Tanrı'ya özel olarak atfedilebilir.¹⁰⁵ Kenny'ye göre sadece insan eylemleri ve kararları değil; hava durumu gibi doğal yasalarla ilgili pek çok şeyin belirsiz kaldığını belirten başka bir görüş de vardır. Fakat bu son görüşe sahip olanlar bile bilimsel bir soruşturma yöntemi olarak Tanrı'ya başvurmayı kabul etmemektedir. Hava durumlarına bağlılık inancı, bir meteoroloji uzmanının yöntemlerini etkilemeyecektir; ancak yağmur ya da Güneş için dua edenlerin kararlarını etkileyebilir. Öyleyse Tanrı'nın varlığına inançları, temel inançlar kategorisine koyamayız.

¹⁰⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 51.

¹⁰⁵ Kenny, **What is Faith?**, s. 35-36.

Kenny, her ne kadar tüm toplumlar da tarih boyunca ortak bir Tanrı inancı ya da “Tanrı vardır.” önermesine inanç olmadığını iddia etse de bizce bu fikri doğru değildir. Bizce tüm insanlar, fitraten Tanrı’ya inanmaya eğilimlidir. Şekil ve muhtevası değişmekle birlikte en ilkel insan toplumlarında bile Tanrı’ya inanma vardır. Bu açıdan Tanrı inancının insanın hayal günün ürünü olamayacağını da düşünüyoruz. İnanan, inanılan ve bu ikisi arasındaki ilişki (iman) birbirinden ayrılmaz bir üçlüdür; bir başka deyişle onları birbirinden tamamen bağımsız olarak ele almak mümkün değildir.¹⁰⁶ İman ne sadece duygudan ne iradeden ne fiilden ve ne de başka herhangi bir şeyden ibarettir; bilakis iman, hepsinin toplamıdır. Kenny’nin imanı teorik açıdan ele aldığını, dua etmek dışında yaşama etkisini göz ardı ettiğini görüyoruz. İslam felsefesi açısından bakacaksa iman, sadece dua etme ile arayış değil, ibadetler ve ahlakla bir bütündür. İman, aslında bir epistemoloji problemidir. Epistemolojik bir yaklaşımla imanın özü, *inanan (süje)* ile *inanılan (obje)* arasındaki bir ilişkiden ibarettir. İman, zihnın aşamalarının bir sonucu oluşur.¹⁰⁷ Kenny, aslında her ne kadar inananların bilime başvurduğunu söyleyip bunun Tanrı’ya inancın temel olmasını zedelediğini iddia etse de onun bu fikri, İslam inancındaki tevekkül anlayışı ile çatışır. Zira Müslüman, önce tedbirlerini alıp sonra takdiri Allah’a bırakmalıdır.

Kenny, Tanrı’nın varlığını, doğru temel inançların duyulara veya belleğe açık olan ikinci kategorisinde bulup bulamayacağımızı inceler. O, bunun Tanrı’nın varlığının duyular için açık olup olmadığı sorusuna indirgendiğini açıklar. Ona göre bellekte açık olan her şey, duyulara açık olmasa da sadece duyulara açık olan şeyleri, bildiğimiz bir iddiayı ya da bir şeye inanma ifadesini, haklı çıkarmak için “Hatırlıyorum.” ifadesini kullanırız. Bellek, zihinsel olduğu kadar duysal bir kapasitedir. Gördüğümüz ve duyduğumuz şeylerin yanı sıra a priori doğruları da hatırlarız. Bir şeyi hatırlamak, onu öğrenmek ve unutmamaktır; o şeyi, hâlâ bilmektir; ona inanmaktır. “Hatırlıyorum.” demek, bilme iddiasında değildir, sadece iddiayı, basitçe tekrar doğrulamaktır. Duysal bellek, temel inançların gerekçelendirilme kaynağıdır. Biri, duyu-deneyimini hatırlamadan bir şeyi, hatırlayabilir. Örneğin bir

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, 6. bsk. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınevi, 2015, s. 12-14.

¹⁰⁷ Özcan, **a.e.**, s. 113-114.

olguyu gördüğümüzü, duyduğumuzu ya da onun sonradan söylendiğini hatırlarız. Sadece hatırlanabilecek olan şey için “hatırlama” ifadesi kullanılır.

Kenny’ye göre birinin kendi duyularına açık olduğu için Tanrı’nın varlığını bildiğini iddia ettiğini varsayalım.¹⁰⁸ Ona göre eğer Tanrı, semavî olan, bedeni olmayan manevi bir ruh ise o zaman sıradan duyularla görülemez. Tevrat’ta Hz. Musa’ya atfedilen Tanrı vizyonları, Tanrı’nın mucizevi bir tezahürünü veya sembolünü görmek olarak kabul edilir. Bu tür durumları, çok ciddi ve saygı ile kabul edenler bile onları, genellikle Tanrı tarafından seçilen bir kul (peygamber) ile özel bir iletişim ya da vahiy olarak görürler.

Kenny’ye göre eğer Tanrı’nın varlığı, doğru temel inancın ilk iki kategorisinde temel olarak kabul edilemezse argüman, soruşturma veya performansla rasyonel olarak temel kabul edilip edilmeyeceği incelenmelidir. Bu durumda kişiler, ancak argüman (kanıt), sorgulama ya da performans yoluyla kendi inançlarını, başkalarına karşı savunabilirlerse inanmaya hakları olabilir. Ona göre Tanrı’nın varlığını, argüman yoluyla savunan konum, doğal teolojide uzun bir geçmişe sahiptir. Örneğin St. Thomas, Tanrı’nın varlığının delil ile kanıtlanabilir olduğunu savunur. Kenny, eğer öyleyse Tanrı’nın varlığı için kanıtlar olacaktır, fakat çoğu inanan için kanıt rolünü oynamayacaktır, düşüncesindedir. Çünkü inananlar için kanıt olarak sunulabilecek herhangi bir şey gibi Tanrı varlığı da iyi bilindiği için açık olmalıdır. Bu durumda teizm, eğer Tanrı’nın varlığının lehine sunulan geleneksel argümanlardan herhangi birisinin doğru olduğu gösterilebilirse ve Tanrı’nın varlığı aleyhine sunulan geleneksel argümanların geçersiz olduğu gösterilebilirse temellendirilebilir. Kenny, Tanrı’nın varlığına dair günümüze kadar sunulan argümanlardan hiçbirisinin kendisini ikna edecek düzeyde olmadığını belirtir.

Tanrı inancının sorgulama ile savunulabilir inançlar kategorisinde olup olmadığını inceleyen Kenny’ye göre sorgulama, teizmin gerekçesi olarak sunulduğu zaman, önemli değildir.¹⁰⁹ Yani Tanrı’nın varlığının bilinmesi ile çok da ilgili bir kriter değildir. Eğer Tanrı’nın varlığı için kanıt varsa herkes için geçerli olmalıdır. Tanrı’nın

¹⁰⁸ Kenny, **Faith and Reason**, s. 54.

¹⁰⁹ Kenny, **a.e.**, s. 62-63.

varlığının geleneksel kanıtlarının başlangıç noktaları, sadece profesyonel insanların bildiği ve yalnızca bilimsel girişimin keşfedebileceği bilinmez gerçekler olmamalıdır.

Kenny'ye göre birilerinin performansına dayanılarak savunulabilen temel inançların kategorisinde bir an beklemeliyiz. O, performansla savunulabilen inanç kategorisini, oldukça önemsemektedir. Zira teizmin belki de en savunulabilir pozisyonunun, bu kategori sayesinde temellendirilebileceğini düşünür. Kenny, performansla savunulan inançlara örnek vererek bu kategorinin dikkate değer olduğunu, belki de teizmi çıkmazdan kurtarabileceğini; fakat yine de kendisinin henüz performansla savunulabilen bir Tanrı inancını tercih edemediğini belirtir. Örneğin Kenny, der ki su bulmakta iyi bir sicile sahip olan bir su kâhini ne o ne de başkaları, su keşfettiği mekanizmayı, bilmese de elindeki musluğun titreştiği yerlerde su olduğu inancında haklıdır. Bununla birlikte bu durum, çubukla yer altı suyu arayan kişinin dediği yerde su olduğu inancının temel alınmasına bir gerekçe sağlamaz. Bilakis buna inanan herkes, iyi bir sicilden gelen tümevarımsal bir argüman temelinde buna inanır.

Kenny'ye göre performans, sadece gerçek bir icracı için temel bir inanca gerekçe sağlar. Tanrı'nın varlığına inanç söz konusu ise ilgili icracıların azizler, peygamberler, mucizeler yaratanlar, hastaları iyileştirenler, ilahî insanlar, dinî hayatlara öncülük eden kişiler olduğu ileri sürülebilir.¹¹⁰ Çoğu aziz, Tanrı'nın varlığına olan inançlarının kendi hayatlarının kutsallığına işaret edilerek temellendirileceğini söylemeyi saygısızlık kabul eder. Hastaları iyileştirme mucizelerini gösterenler bile inanç şifacılarıdır. Yani iyileştirme, açıkça inanç temelinde gerçekleştirilir. İman, iyileşmenin ön şartıdır; kendilerine göre iyileştirme başarısı ile gerekçelendirilmiş bir şey değildir. Bir gerekçe aramak, inancın azalması olacaktır. Bir inanç şifacısı, tedavilerine sebep olarak başkalarının inanmasını gösterir. Şifacının tanıklığı ve tanığın otoritesi mucizelere gerekçe gösterilir. Böylece Tanrı'nın var olduğunu, performans göstererek savunan kişilere (peygamberler, azizler, dinî liderler vb.) bir nevi iman edilme koşulu vardır. Bu bakımdan Tanrı'ya inanma ya da inanmama, Kenny'nin dediklerinden anladığımız kadarıyla kişisel bir tercih olmaktadır. Kenny ise henüz karar veremediğini ifade etmektedir.

¹¹⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 63-64.

Kenny, ancak geleneksel doğal teolojinin olası bir disiplin olması durumunda Tanrı'nın temel bir inanç olarak var olduğunu ve teizmin savunulabilir olduğunu kabul eder. Eğer Tanrı'nın varlığına dair geleneksel kanıt sunma faaliyetleri başarılı olursa ve Tanrı'nın varlığını ortadan kaldırdığını iddia eden argümanlar çürütülürse teizmin işte o zaman haklı ve savunulabilir olduğu sonucuna varır. Bireyler, Tanrı'nın varlığına temel bir şey olarak inanabilirler, fakat onlar, sadece Tanrı'nın mevcudiyeti için sağlam kanıtlar sunmak ve Tanrı'nın varlığı aleyhindeki kanıtları reddetmek genel olarak mümkün ise bunu yapmakta rasyonel olarak haklıdırlar. Eğer bir inanç, argüman temelinde kabul edilirse ve bu argümanlar, geçerli ve sağlamsa o zaman inanç rasyoneldir.

Kenny'ye göre çok daha ilginç ve zor olan bir soru, Tanrı'ya inancın tanıklığa dayanarak geçerli olup olmadığı ve bizi, inancın nihai öznesine götürüp götürmeyeceğidir. Dünya, bir Tanrı olduğuna tanıklık etmeyi ve Tanrı'nın dünyanın kurtuluşunu, insanların kefareti ve yargılamasını planladığına tanıklık etmeyi teklif eden insanlarla doludur.¹¹¹ Bu açıdan da bizce Kenny, Tanrı'nın varlığına inanan teistlerin kendilerini sübjektif olarak savunabileceklerini; ama bu teizmin savunulabilme durumunun kişisel ya da belirli bir grupla sınırlı kalacağını düşünür.

Kenny, kendi kriterleri çerçevesinde “Tanrı, vardır.” önermesini kusurlu bulup teizmi eleştirse de onun bu tutumunu doğru bulmuyoruz. Zira Kenny, Tanrı'nın varlığını bizzat kanıtlamayı istemektedir. Kenny'nin tanımı dışında da yüzlerce iman tanımı ve bu bağlamda din felsefeleri vardır.¹¹² Örneğin Tillich'e göre iman, insanın yalnızca kafasında veya herhangi bir fonksiyonunda vuku bulan bir şey değil, bütün şahsiyeti etkileyen bir eylemdir.¹¹³ Bu konuda Tillich ile aynı fikirleri paylaşmaktayız. Zira Kenny'nin iman etmeye sadece delilci bir bakış açısı ile yaklaştığını; imanın insan hayatına kattığı anlamı, çoğu zaman göz ardı ettiğini düşünmekteyiz.

¹¹¹ Kenny, **What is Faith?**, s. 45.

¹¹² Örneğin ayrıntılı bilgi için bkz. James Kellenberger, “İmanın Üç Modeli”, **Dinî Bilginin İmkânı**, Haz. Temel Yeşilyurt, İstanbul, İnsan Yayınevi, 2003, s. 214, 217-218, 220. Cafer Sadık Yaran, **Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, 1. bs., İstanbul, Ensar Yayınevi, 2011, s. 15, 25, 31, 35, 40.

¹¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Tillich, **İmanın Dinamikleri**, Çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara, Ankara Okulu Yayınevi, 2014, s. 9-11.

5. İNANÇ ERDEMİ

Kenny, inancın rasyonelliği ile ilgili birtakım koşullar yerine getirilemediği sürece teologların iddia ettiği gibi Tanrı'ya imanın bir erdem olmadığını; bilakis bir erdemsizlik olduğunu düşünür. Tanrı'ya imanın faziletli bir durum olduğunun iddia edilebilmesi için özellikle iki koşulun mutlaka sağlanması gerektiğini açıklar. Bu koşullardan birincisi, kendisini insanlara gösterebilen bir Tanrı'nın var olması; yani Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak iman etmenin dışında kanıt ile temellendirilebilmesidir. İkincisi, ilahî bir vahiy oluşturduğuna işaret eden tarihsel olaylar her ne ise bağlılık derecesine göre tarihsel olarak belirlenir olmalıdır. Sırasıyla bu iki koşulu ele alan Kenny, birinci koşulu değerlendirirken Hristiyanlıktaki iman kavramının özelliklerini ele alır. Kendi ideal iman kavramını betimler. Aynı zamanda birilerinin tanıklığına dayanarak Tanrı'ya inanılıp inanılamayacağını inceler. İkinci koşulu ise birilerinin performansına dayanarak Tanrı'ya iman etme bağlamında inceler. Bu iki koşulun teist ve ateist perspektiften farklı anlaşılabileceğini ifade eder. Kenny ise iki koşula karşı da agnostik tavrını sergilemektedir.

Kenny, Tanrı'ya imanın faziletli bir durum olarak nitelendirilmesi ile ilgili birinci koşulu değerlendirir. O, yalnızca doğal teoloji, başarılı bir şekilde temellendirilebilirse yani Tanrı'nın varlığının lehine olan argümanlar, sağlam olabilirse bu koşulun sağlanacağını düşünür. Bu koşullardan birinin sağlanıp sağlanmadığı sorusuna hiçbir cevap verememe sebebinin cevabı bilmemesi olduğunu ifade eder. Tanrı'nın varlığı için kendisini ikna edici bulduğu herhangi bir kanıt bilmediğini; hepsinde de sorunlar bulunduğunu açıklar. Aynı şekilde Tanrı'nın varlığı aleyhine tamamen ikna edici olan herhangi bir delil bilmediğini; Tanrı'nın varlığı aleyhine bildiği argümanlarda da eşit derecede kusurlar bulunduğunu iddia eder. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı konusunda kendi tutumunun agnostik olduğunu söyler.¹¹⁴

Kenny, başkalarının tanıklığına dayanarak Tanrı'nın varlığının bilinip bilinmeyeceğini gündeme getirir. Ona göre tanıklık, nihai bir bilgi kaynağı değildir. Bazı düşünürlerin tanıklığın insan bilgi mirasına bir şey ekmediğini, tanıklık yoluyla kazandığımız bilgilerin yalnızca zihinden zihne aktarılabildiğini savunduğunu açıklar. Kenny, bu görüşün tamamen doğru olduğunu düşünmez. Ona göre gelenekler gibi bazı

¹¹⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 57-58.

alanlarda tanıklık, bizim tek kanıtımız olabilir. Ancak o, Tanrı tecrübelerini, yani deneyimleriyle Tanrı'nın varlığı sonucuna ulaştıklarını iddia edenlerin inancını ve bu inançların mümkün olduğunu reddeder. Ona göre ancak doğal teoloji başarılı olabilirse Tanrı'ya iman etkili olacaktır. Tanrı'nın varoluşunu ortaya koyan argümanları sunarak Tanrı'nın varlığına tanıklık edilebilir. Tanıklığın dinî inançtaki rolü, Tanrı'nın varlığıyla değil; vahyi ile bağlantılıdır. Tanıklık, Tanrı'ya inanç üzerine değil; iman üzerine iddialarda bulunur.¹¹⁵

Kenny, imanın erdemliliği konusunu, Hristiyanlık geleneğindeki iman kavramının özelliklerini ele alarak inceler. Hristiyanlık geleneğinde inancın bir yandan akıl ve bilgi ile diğer yandan ise umut ve hayırseverlik ile tezat oluşturduğuna işaret eder. Ona göre *iman (faith)*, *inanç (belief)*tan daha dar anlamda kullanılır. Örneğin Aristoteles, hareketsiz ilahî bir ilk hareket ettiricinin var olduğuna inanır; ama Aristoteles'in inancı, bu geleneğe göre Tanrı'ya iman etmek demek değildir. Tanrı'ya inanç, Tanrı'ya iman etmek demek değildir. Öte yandan Tanrı'ya iman etmek, Tanrı'nın hayırseverliği ya da Tanrı sevgisi demek de değildir.¹¹⁶

Kenny, teolojik bir erdem olarak nitelendirilen imanın, ilahiyat konuları üzerine özel bir inanç türü olarak tanımlandığını belirtir. Ancak bu, Tanrı'yı severek hizmetinde bulunmak kadar özel bir inanç değildir. Genellikle akılla çelişen bir inanç türüdür. İmanın özel niteliği, Tanrı tarafından vahyedilen bir şey olduğuna; Tanrı kelimesi üzerine bir önermeye inanmaktır. Ona göre ise böyle tanımlanan iman, vahiy ile ilişkilidir; imanın mümkün olması için Tanrı'nın sözü olarak bir şeyi tanımlamak mümkün olmalıdır. Doğüstü bir vahiyden yardım almayan doğal akıl ile bir Tanrı'nın varlığını bilmek mümkün olmalıdır. Tanrı'nın yüce, her şeyi bilen, hile yapmayan, iyi bir yaşam sürenlerin ödüllendiricisi ve kötü yaşayanların cezalandırıcısı olması gibi Tanrı hakkında bazı şeyleri, doğal akıl ile bilmek de mümkündür. Yine akla başvurmadan Tanrı'nın insan ırkına akıl ile anlaşılamayan kesin doğruları vahyettiği öğrenilebilir. Bu nedenle İsrailoğulları'nın Tanrı'nın seçilmiş kulları olduğu, tek bir Tanrı'da üç kişi olduğu, Aşai Rabbani Ayininin Mesih'in bedeni ve kanı olduğu, kötülerin cehennemde sonsuza kadar acı çekeceği gibi çeşitli vahiy türleri vardır.

¹¹⁵ Kenny, **Faith and Reason**, s. 67-68.

¹¹⁶ Kenny, **What is Faith?**, s. 47.

Kenny'ye göre inanca davet eden ilahî bir vahiy olduğunu kabul edenler, vahyin özel içeriğine katılmayabilirler. Vahyin birçok farklı biçimi vardır. Mesih veya peygamberler aracılığıyla Mesih, İncil veya Kilise aracılığıyla ya da kişinin aydınlanmasıyla Tanrı'dan insan ırkına vahyin ulaştığı birçok farklı kanal olduğu ifade edilir. Bütün bu farklı durumlarda ortak olan şey, inananın Tanrı tarafından vahyedildiği düşünülen bazı önermelere inanmasıdır. Bu önermeler, vahye başvurulmadan ispat edilemediği için anlaşılmaz ve başka bir kaynaktan yardım almayan insan zekâsına zıt gibi görünebildiği için bu önermelere olan inanç, akla dayanmaz. Fakat bir inancın vahyedilmesi ispat edilebildiği için onun kusursuz olduğu, akılla çatışmayan rasyonel bir zihin durumu olduğu iddia edilir.¹¹⁷ Böylece Hristiyanlık geleneğinde iman, aklın erişemeyeceği gerçeklere erişmesine izin veren bir erdem olarak nitelendirilir. Böyle düşünülen iman, birtakım önemli özelliklere sahiptir. Zihinsel, anlaşılmaz, rasyonel, özgür, nedensiz ve kesindir.¹¹⁸ Kenny, Hristiyanlıktaki bu iman tanımının aynı anda hem rasyonel hem irrasyonel olmak gibi paradoksal yönler taşıdığını ve bu sebeple kendi rasyonellik koşullarını sağlamadığını ifade eder. Hristiyanlık dışındaki diğer geleneklerin imana farklı anlamlar verdiğine de dikkat çeker.

Kenny, Hristiyanlıkta bir erdem olarak nitelendirilen iman kavramının özelliklerini ele alır. Ona göre iman, her şeyden önce Tanrı'nın varlığına inanmayı varsayar. Fakat eğer Tanrı, onu sadece vahyettiği için bir önermenin doğru olduğu inancı varsa birinin, Tanrı'nın varlığına iman etmesi doğru değildir. Çünkü o, bizzat delil olmaksızın sadece iman etmeyi yetersiz ve yanlış bulur. Ona göre birinin, Tanrı'nın var olduğuna inanmaksızın Tanrı'nın bir şey vahyettiğine inanması mümkün değildir. Bu açıdan Tanrı'nın varlığına inanmanın bir erdem olduğu konusunda teist ve ateistlerin bakış açısının farklı olduğunu aktarır. O, aynı olayın hem Tanrı'nın var olduğuna hem de bir şeyi vahyettiğine inanmak için gerekçe gösterebileceğini inkâr etmez. Tanrı'ya inanma nedeninin zorunlu olarak çok kuvvetli olacağını söylemez. Ona göre bir ateist, gördüğü şeylerin yani sadece deneysel bilginin doğru olduğunu düşünüyorsa diz çöküp iman etmeden önce diğer araştırma yollarını keşfetmek ister.¹¹⁹

¹¹⁷ Kenny, **Faith and Reason**, s. 69-70.

¹¹⁸ Kenny, **What is Faith?**, s. 49.

¹¹⁹ Kenny, **Faith and Reason**, s. 73-74.

Kenny, sadece Tanrı vahyettiği için Tanrı'nın var olduğuna inanmadığını söyleyerek öne sürdüğü geleneksel inanca herhangi bir eleştiri yapmadığını ifade eder. O, anlaşılabilir ve rasyonel sorgulama sonucunda kabul edilebilir olmasına rağmen kendisi hakkında bilgi verme yeteneğine sahip bir Tanrı'ya olan inancı göz önüne getirir. Ona göre böyle bir Tanrı'nın olması ve Tanrı'nın dünyayı yaratması gibi en temel doğrulara birçok durumda iman ile inanabileceği öğretilir. Tanrı'nın varlığının bilinmesi veya Tanrı'ya rasyonel olarak inanılması, iman ve aklın geleneksel anlamının kabul edilebilirliğinin bir ön şartı olarak kabul edilir.¹²⁰

Kenny'ye göre her inananın Tanrı'nın var olduğuna bilgi olarak nitelendirilebilecek bir kesinlikle inanması zorunlu değildir. Sahip olduğumuz küçük astronomik bilgilere bile sıkı bir testle neredeyse bilgi denebilir. Venüs'ün bize Ay'dan çok daha uzak olduğuna inanmamız gibi haklı olduğumuzdan emin olduğumuz durumlarda bile şüpheciyi ikna edecek bir kanıt sunmak çok zordur. Yine de Venüs'ün bize Ay'dan daha uzak olduğuna olan inancımız, rasyonel bir inançtır. Çünkü öyle olduğunu bilen insanlar vardır ve onları, nerede bulacağımız, onlardan nasıl öğrenebileceğimiz hakkında iyi bir fikrimiz vardır. Çünkü pek çok insan, bir inançsızlığı ikna etmek için nedenleri olması yerine böyle yaparak büyüdükleri için Tanrı'nın varlığına inanmıştır. Bu, onların inançlarını, zorunlu olarak irrasyonel hâle getirmez. İnsanların kendilerine ihtiyaç duyulduğunda Tanrı'ya inanma nedenlerini açıklayabilecek teologlar ve filozoflar gibi insanlar olduğu ve bu uzmanların varlığı ile rolü inananlar tarafından bilindiği sürece böyle bir şey olmayacaktır.

Kenny'ye göre doğal teolojinin başarılı bir girişim olduğu düşünülür.¹²¹ Kenny için bir iman maddesine olan inanç ile Tanrı'nın bunu vahyettiği inancı arasındaki ilişkiye dair gerçek sorun, inanca bağlılık derecesinde ortaya çıkar. İman, kesinliği içerir. İman, bir kişinin bildiğini iddia ettiği önermelere bağlılıktır. Kenny'yi ikna eden ve bizi ikna etmesini umduğu şey, bilgi olmadan ve nedenlere dayanmadan kesinliği temellendirilebilecek tüm durumların sağlam inancın olduğu durumlar olmasıdır. Bazı inançların sebebi olmadan doğruluklarının temellendirilmesi, söz konusu inançların daha kesin olması ve bunların, kabul edilme sebeplerinden daha iyi bilinmesidir.

¹²⁰ Kenny, **What is Faith?**, s. 51.

¹²¹ Kenny, **a.e.**, s. 52.

Herhangi bir sebepten daha kesin oldukları içindir.¹²² Sadece temel olarak değil, aynı zamanda sarsılmaz bir biçimde de bir şeye inanılabilip inanılamayacağını ele alan Kenny'ye göre bu durum, bir şeye inanmak için hiçbir sebep göstermediğimiz bir durum olur. O, yine de bazı temel inançların sarsılmaz bir biçimde kabul edilmesinin rasyonel olduğunu düşünür. Ona göre Tanrı'nın varlığının bu inançlardan biri olup olmaması, teizmin savunulabilmesini tesis eden Tanrı'nın varlığının kanıtı biçimine bağlı olacaktır.

Kenny, Tanrı'nın apaçık olan varlığını, insana ancak kötü niyetin inkâr ettireceğini savunan St. Pavlus'un fikirlerini ele alır. Ona göre eğer Tanrı'nın varlığının açık bir şey olduğunu gösteren bir kanıt olsaydı, o zaman St. Pavlus'u haklı bulabilir ve kötü niyetin Tanrı'nın apaçık olan varlığını, inkâr ettirdiğini kabul edebilirdik. Bir şey, açıksa o şey için felsefî bir kanıtın mümkün veya zorunlu olmadığı düşünülebilir. Bazı filozoflar, zihnin dışındaki cisimlerin olup olmadığından ve kendilerinden başka zihinlerin olup olmadığı konusunda şüphe ederler. Diğer filozoflar, dış dünya ve diğer zihinlerin varlığının kanıtlarını sunarlar. Kenny der ki benden başka cisimlerin ve insanların varlığı açıktır. Fakat Tanrı'nın varlığıyla ilgili argümanlar, aynı temelde olamaz. Çünkü kimse gerçek anlamda Tanrı'yı görmez veya Tanrı ile konuşmaz. Ancak teistler, bir Tanrı'nın varlığının şüpheli olduğunu iddia eden argümanların herhangi birinde safsata olduğunu gösterebilirler, çünkü dünya birileri tarafından yaratılmış olmalıdır, fikrini savunurlar.¹²³

İmanın fazileti ile ilgili birinci koşulu değerlendiren Kenny'ye göre doğal teoloğun bunu yaparken başarılı olup olmadığı büyük ve zor bir sorudur. İmanın Tanrı'dan bir iletişim olarak nasıl yorumlanabileceği sorusu da zordur. Kenny, bu sefer de imanın faziletli olup olmaması ile ilgili ikinci koşulu inceler. Geleneksel görüşe göre Hz. İsa ve Hz. Musa'nın yaşamları ve sözleri, dindar toplulukların yetkili organlarının kararları gibi olaylar, tarihsel sorgulama yöntemleriyle bilinir. Vahiy gerçeğine olan inanç, imana dair belirli bir bağlılığı ve doğrudan tarihsel kanıtlara dayanan önermelere inanmayı içerir.

¹²² Kenny, **Faith and Reason**, s. 79-80.

¹²³ Kenny, **What is Faith?**, s. 55.

Kenny, tarihsel gerçeklerin, imandaki kadar güçlü bir bağlılığı temellendiren bir kesinlik ile bilinip bilinemeyeceğini ele alır. O, bu sorunun kısmen felsefî bir soru olduğunu, kısmen de tarihî bir soru olduğunu belirtir. Felsefî sorunun cevabının açıkça “Evet.” gibi görüldüğünü düşünür. Örneğin der Kenny, Avustralya’nın var olduğuna inandığım türden bir bağlılıkla Hitler’in var olduğuna inanıyorum. Bu inanç, kanıtlarla başkalarına önerebileceğim herhangi bir şeyden daha açık olduğu için temeldir. Aynı şekilde herhangi bir şeyin kanıtının, o şeyin değeri kadar kabul edilmesi ile de sarsılmaz. Ve bu tür temel sarsılmaz tarihsel gerçeklere ek olarak Cicero’nun bir zamanlar, Roma’nın elçisi olması ve Londra’da I. Charles’ın kafasının kesilmiş olması gibi bildiğim başka bilgiler de vardır.¹²⁴ Kenny, tarihsel açıdan kesinlikle bilinen ilahî bir vahiy olarak yorumlanabilen olguların olup olmadığını değerlendirir. Ona göre büyük dinlerin kurucularının yaşamında kesin gerçekler olup olmadığını cevaplamak, filozoflardan ziyade tarihçilerin meselesidir. Ancak Kenny, Hz. Musa’nın Mısır’dan bir İsrailoğulları göçü başlattığını, Hz. İsa’nın çarmıha gerildiğini, ölmeden önceki gece bir ekmeği alıp “Bu, benim bedenimdir.” demesini bilmek gibi bir iddiayı önemsiz kabul etmez. Ona göre Hz. Musa’nın ve Hz. İsa’nın Kutsal Kitap’ta kendilerine atfedilen şeylerin çoğunu yaptıklarına ve söylediklerine makul bir şekilde inanılabilir.

Kenny’ye göre, inananın iman ettiği öyküler, imanın talep ettiği bağlılık kadar kesin olmadıkça bu bağlılık, iman olma derecesi kadar rasyonel değildir. Elbette birisi, İncil’in tarihsel olarak güvenilir bir anlamı olduğuna inanabilir. Çünkü Tanrı’nın onun ilham kaynağı olduğuna inanabilir. Biri, İncil’in ilhamından ve mirasından hareket eden bir kilisenin otoritesi üzerine inanabilir. Bunun tarihsel olasılığı sebebiyle inanamayabilir. Eğer öyleyse o zaman o kişi, kilisenin otoritesini, Kutsal Kitap’ın otoritesinden elde edemez. Biri, tarihçiler tarafından değerlendirildiği şekliyle sadece Kutsal Kitap’ın yetkisi inancına dayanarak İncil’i dinleyebilir. Bu, söz konusu Kilise’nin tüzüğü olarak işaret edilen pasajlar da dâhil olmak üzere içinde yer alan her şeye değiştiremez bir bağlılık kadar güçlü değildir.¹²⁵

¹²⁴ Kenny, **Faith and Reason**, s. 82.

¹²⁵ Kenny, **What is Faith?**, s. 56-57.

6. AHLAK SORUNU

Kenny, ahlak felsefesiyle ilişkili olarak ekonomi, siyaset ve cinsiyete bağlı ahlakî soruları ele alır. Ayrıca onun ahlak felsefesi ile ilgili birçok eseri vardır. Bu çerçevede kürtaj, ötenazi, savaş ve ölüm cezasının yasallığı gibi yaşam ve ölümle ilgili kavramları tartışır. Kenny'nin Katolik Mezhebinin ahlakını en çok eleştirdiği yönlerden biri cinsellik alanındadır. O, Hristiyanlığın cinselliği sadece biyolojik açıdan değerlendirdiğini iddia edip onu üreme aracı olarak görmesini doğru bulmaz. Bu açıdan St. Pavlus, St. Augustine gibi Hristiyan din adamlarını, özel yaşamları ile ilgili eleştirir. Cinsellik konusuna bir hukuk hareketi olarak bakmak yerine erdem ve iffet kavramları çerçevesinde yaklaşmayı önerir. Ona göre cinsellik ve üreme yerine cinsellik ve aşk arasında bir bağ kurmak daha doğru bir yaklaşımdır. Tecavüz ve pedofili gibi yanlış olan cinsel davranışlar da vardır. Kenny, eşcinsel evliliği, tıpkı Katolik Kilisesi gibi doğru bulmaz.

Kenny, evliliğin asıl amacının çağdaş kültürde küçültülmüş olduğunu düşünür. O, yakın zamana kadar evliliğin temel amacının çocuk doğurmaya ve onun eğitime tahsis edildiğini belirtir. Din adamlarının yanlış olduğu iddiasını da yanlış bulan Kenny, rahibelerin üst düzey din adamları tarafından istismar edilmesini ve kilise makamlarının bu suçları örtme girişimlerini, bir skandal olarak görür, din adamlarının eğitimlerinin nasıl olması gerektiğini açıklar. Ayrıca sadece erkeklerin değil; kadınların da rahip olarak seçilebileceklerini, bu fikrin iyi olacağını iddia eder. Her ne kadar Hristiyanlığı eleştirse de kilisenin hâlâ yeryüzünde iyiyi temsil eden kurumlardan biri olduğuna da inanır. Bu bağlamda Hristiyanlığın artı ve eksilerine işaret eder.¹²⁶

Kenny'de insan kavramına ve sonrasında ise onun günümüzdeki iki zıt ahlakî ekol olarak nitelendirdiği düalizm¹²⁷ ve faydacılık¹²⁸ akımları ile ilgili düşüncelerine gelince o, Hristiyan ahlakındaki çifte etki ilkesi (the principle of double effect)ni doğru

¹²⁶ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=0l84t3He4mU>, 23 Kasım 2019.

¹²⁷ Düalizme göre insan, maddî beden ve maddî olmayan ruh olmak üzere iki temel bileşenden oluşur. Mehmet Sait Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", **İslâmî Araştırmalar**, C. XIII, S. 2, Ankara, 2000, s. 203.

¹²⁸ Faydacılık, faydayı ya da en yüksek düzeyde mutluluk ilkesini ahlakın temeli olarak görür. İnsanların eylemleri ne kadar çok mutluluk verirse o kadar doğrudur, prensibidir. Bkz. John Stuart Mill, **Faydacılık**, Çev. Gökhan Murteza, 2. bs., İstanbul, Pinhan Yayınevi, 2019, s. 28.

bir yaklaşım görür. İnsanın dil kullanma yeteneğine vurgu yapar. Kapasite, yetenek, etkinlik gibi kavramları birbirinden ayırarak insan kavramını açıklar. İnsan ile Tanrı'yı kıyaslar. İnsanın, beden sahibi olduğu için zihinsel kapasitelere sahip olduğunu, Tanrı'nın ise bedeni olmadığı için ona zihnin atfedilemeyeceğini, Batı Teizminin Tanrısının varlığının bu açıdan imkânsız olduğunu savunur. Bu açıdan agnostik tutumunu yansıtır. Ona göre felsefe tarihinde insanı tanımlayan iki zıt teori olmuştur. Biri, Aristotelesçi; diğeri ise Kartezyen bakış açısıdır. Her ikisi de Platon'a kadar gider. Aristoteles'e göre insan, *akıllı (rasyonel)* bir hayvandır.¹²⁹ Descartes, insanın bir beden ve ruhun birleşiminden oluştuğunu düşünür.¹³⁰ Kenny, Aristoteles'in tanımını kabul eder, Descartes'ın tanımını ise hatalı bulur. Kenny, insanın ruh ve bedenden oluştuğu şeklindeki ayrımı kabul etmez. İnsanın psikolojik, zihinsel kapasitelerden oluşan bir beden olduğunu savunur. Ona göre insanın bir ruhu yoktur. İnsan, yaşayan bir bedendir. Bazen cismanî olmaktan çok bedenimiz varmış gibi konuşuruz. Fakat bir bedene sahip olmak, bir beden olmakla uyumsuz değildir; bedenimizin dışında bedenimize sahip başka bir şey yoktur.¹³¹

Kenny'ye göre insan, bir beden olmakla birlikte bir zihni de vardır. Başka bir deyişle bir *akıl (intellect)* ve *irade (will)* olmak üzere çeşitli psikolojik kapasitelerimiz vardır. Akıl, dil ustalığı ve nesnel bilgi edinme gibi çeşitli türlerde zihinsel yetenekleri edinme ve kullanma kapasitesidir. İrade, akıl tarafından formüle edilen hedefleri özgürce takip etme kapasitesidir. Akıl ve irade, bağımsız varlıklar, değildir; kapasitelerdir. Cismanî insanın kapasiteleridir. Kenny, tüm insanların belli zihinsel kapasiteleri olan bedenler olduğunu iddia eder. Ona göre akıl ve irade, insanlara özgüdür; fakat diğer hayvanlarla paylaştığımız görme ve duyma yeteneği ile zevk ve acı kapasitesi gibi başka yetenekler de vardır.

Kenny'ye göre Descartes, sadece insanın bilinçli olduğuna ve hayvanların bilinçsiz olduğuna inansa da o, hatalıdır.¹³² Toplumdaki dilsel, sosyal, ahlakî, ekonomik, bilimsel, kültürel ve diğer karakteristik faaliyetleri oluşturan karmaşık ve

¹²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 29, 129-130, 134-135, 142.

¹³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. René Descartes, **Metafizik Düşünceler**, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1942, s. 90, 93, 95, 187-188, 199, 212. René Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yayınevi, 1984, s. 33, 55.

¹³¹ Kenny, **What I Believe**, s. 67-68.

¹³² Kenny, **a.e.**, s. 68-69.

sembolik düşünce ve davranış kapasitesi insan türüne özgüdür. *Zihin (mind)*, bir *etkinlik (activity)* değil, bir *kapasite (capacity)*dir. Dil ustalığı olan zihinsel yetenekleri edinme kapasitesidir. Descartes'ın fikirlerinden hareket eden düalistlere göre zihin ve beden ayrıdır; her biri, hayatını diğerinden bağımsız olarak yaşayabilir. Düalizmin zıt kutbu, davranışçılıktır. İnsanların zihinsel özelliklerinin cismanî davranışlarına indirgenebildiğini düşünen teoridir. Kenny'ye göre davranışçılık da en az düalizm kadar hatalıdır. Cismanî davranış, ifadesi olan zihinsel yaşama ne özdeştir ne de yalnızca onunla bağlantılıdır. Cismanî davranış, zihinsel yaşamla özdeş değildir. Sadece onun için bir kanıttır. Kapasitelerin sahipleri ile kapasitelerin araçları arasında bir ayrım yapmalıyız.

Kenny'ye göre bir insanın etten ve kandan yaratılması, düşünceye sahip olmasına sebep değildir. O, bir eserin düşünceleri olabileceğini de reddetmez. Bilgisayarlara düşünce ve bilgi atfetmemizin nedeni; bilgi edinmeleri, depolamaları ve iletmeleridir. Ancak bilginin depolanması, bilgiye sahip olmak ile aynı şey değildir; eğer aynı olsaydı, demiryolu tarifeleri, trenlerin zamanlarını bilirdi. Bu sebeple bilgisayarlar, canlı değildir ve yalnızca canlı varlıklar düşünebilir.¹³³ “Düşünceleri olan bir Tanrı varsa bu düşünceleri, Tanrı'nın düşünceleri yapan şey nedir?” sorusunu soran Kenny, Tanrı'nın cismi yoksa o zaman Tanrı'ya düşünce ve bilgi atfetmenin temeli gibi hizmet edecek ilahî cismanî bir davranış da yoktur, der.¹³⁴

Kenny, insanların zihni gibi bir zihnin Tanrı'ya atfedilemeyeceğini, aynı anda hem manevi olan hem de zihin sahibi olan bir Tanrı'nın düşünülmemeyeceğini iddia eder. Hristiyanların Tanrı'ya atfettikleri basitlik sıfatına sahip bir Tanrı'nın bu anlamda söz konusu olamayacağını da dile getirerek teizme eleştirilerde bulunur. Ona göre eğer zekâyı, sınırlı veya sınırsız, kozmik veya ekstra-kozmik herhangi bir varlığa atfedecek olursak, başlangıç noktası olarak insanın zekâsını ele almalıyız; başka bir kavrama da sahip değiliz. İnsan zekâsı, insan vücudunun davranışlarında ve insan zihninin düşüncelerinde gözlemlenir. İnsanlara “bilmek”, “inanmak”, “düşünmek”, “tasarlamak”, “kontrol etmek” gibi zihinsel nitelikleri atfettiğimiz bilfiil yol üzerinde düşünürsek biz onları, maddi olmayan, aynı zamanda her yerde bulunan ve sonsuz olan

¹³³ Kenny, *The God of the Philosophers*, s. 123.

¹³⁴ Kenny, *a.e.*, s. 124.

bir varlığa uygularken muazzam bir zorluğun farkına varırız. Bu, sadece Tanrı'nın zihninde ne olduğunu bilmediğimiz veya bilemediğimiz ile ilgili değildir; gerçekten hiçbir biçimde Tanrı'ya bir zihin yükleyemeyiz. İnsan zihninin içeriklerini tanımlamak için kullandığımız dil; cismanî davranışlar ve sosyal kurumlar ağı içinde çalışır. Bu dili, işlem alanı tüm evren olan, doğal dünyanın dışındaki bir varlığa uygulamaya çalıştığımızda bu ağ, parçalara ayrılır ve artık ne söylediğimizi bilmeyiz.¹³⁵

Kenny'ye göre günümüzün en etkili etik sistemi, bir hukukçu olan Bentham (1748-1832) tarafından kurulan ve Londra Üniversitesi Akademisi'nde hâlâ görülebilen yararcılıktır. Sistemin yönlendirici fikri, Bentham'ın "fayda ilkesi" veya "en büyük mutluluk ilkesi" dediği şeydir.¹³⁶ Ancak Kenny, faydacılık teorisindeki paradokslara dikkat çeker. Bentham'ın çilecilik ilkesinin saman gibi insanlar meydana getireceğini düşünür. Kenny'ye göre dinî gelenekler, kişinin benliğini inkâr etmesine ve bedenini riyazetine büyük bir önem verir. Ama din uleması arasında bile bu ilkeleri uygularken kendisini, acı çekmeye zorlayan birini bulmak nadirdir. Bentham, bir şeyin doğru olup olmadığını anlamak için Tanrı'nın isteğine başvuramayız, Tanrı'nın iradesine uygun olup olmadığına karar vermek için öncelikle doğru olup olmadığını bilmeliyiz¹³⁷, şeklinde düşünür. Kenny'ye göre ise o, faydacılık ve diğer ahlakî sistemler arasında önemli bir farkın ne olduğunu tam olarak ortaya koymaz.

Kenny'ye göre ahlak felsefecilerini, mutlakçılar ve sonuçsalcılar olmak üzere iki gruba ayırabiliriz. Mutlakçılar, doğuştan yanlış olan ve sonuçlarına bakılmaksızın hiçbir zaman yapılmaması gereken bazı eylemlerin olduğuna inanırlar. Sonuçsalcılar ise eylemlerin ahlakiliğinin sonuçlarına göre yargılanması gerektiğine ve özel durumlarda sonuçlarının haklı gösteremeyeceği bir eylemin, doğru olmadığına inanırlar. Bentham'dan önce çoğu filozof, mutlakçıydı; çünkü doğal bir yasaya ya da doğal haklara inanmışlardır. Doğal haklar ve doğal bir yasa varsa o zaman, ne tür sonuçlar olursa olsun bu hakları ihlal eden veya bu yasa ile çatışan eylemler yanlıştır, fıkriindedirler.¹³⁸ Kenny'ye göre doğal bir yasa ve doğal haklar yoksa o zaman bir eylem, belirli sonuçları göz önünde bulundurulmadan reddedilemez. Faydacılar ile

¹³⁵ Kenny, **What I Believe**, s. 52-53.

¹³⁶ Jeremy Bentham, **Deontology together with A Table of The Springs of Action and The Artical on Utilitarianism**, ed. Amnon Gold Worth, Oxford, Clarendon Press, 2002, s. 11.

¹³⁷ Bentham, **a.e.**, s. 25.

¹³⁸ Kenny, **a.e.**, s. 76-77.

önceki ahlakçılar arasındaki bu fark, son derece önemlidir. Örneğin Aristoteles, St. Thomas ve hemen hemen tüm Hristiyan ahlakçıları, zinanın her zaman yanlış olduğuna inanırlar. Bentham için ise böyle bir durum, söz konusu değildir. Ona göre bir zani tarafından öngörülen sonuçlar, ahlakî bir karar vermeden önce dikkate alınmalıdır. Doğal bir yasaya inanan ve Herod veya Nero'nun¹³⁹ beş bin vatandaşı suçsuz yere öldürdüğünü söyleyen bir kişi, tartışmaksızın “Bu, kötü bir eylemdi.” diyecek iken bir sonuçsalıcı ise böyle bir karar vermeden önce başka sorular sormak zorundadır: Katliamın sonuçları neydi? Hükümdar ne öngördü? Beş bin kişinin yaşamasına izin verseydi ne olurdu?¹⁴⁰

Kenny, faydacılık ilkesine determinizm açısından eleştirilerde bulunur. Ona göre eğer determinizm, doğruysa o zaman yaptığımız her şey, mümkün olan en iyi eylem olacaktır; çünkü mümkün olan tek eylemdir. Öte yandan determinizm, yanlışsa o zaman birinin eyleminin sonuçları gibi bir şey yoktur. Böylece faydacılık, karar verme yöntemi sunmaz; ne yapmamız gerektiğine karar vermede yardımcı değildir. “En büyük sayının en büyük mutluluğu”; “mümkün dünyaların en iyisi” ya da “kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülmemeyeceği şey” ifadeleri gibi ilk işitmede etkileyici olan, ama net bir anlamı olmadığı ortaya çıkan felsefi sloganlardan biridir. Bununla birlikte faydacılık, sonuçsalcılığı, filozoflar arasında yaygınlaştırmıştır. Pratikten ziyade teoride daha popülerdir.

Kenny, dindarların bile aralarında bazı eylemlerin ahlakiliği konusunda anlaşamadığına vurgu yapar. Ona göre çoğu insan, muhtemelen bazı eylemlerin önceden reddedilmesi gerektiğine; çünkü ahlakî olarak çirkin olduklarına inanmaktadır. Günümüzde tıp etiği alanındaki tartışmalarda ise söz sahibi olanlar, daha çok sonuçsalcılardır. Bunun nedeni, teknoloji uzmanlarının ve politikacıların kendiliğinden anlayacağı maliyet-fayda koşullarında konuşmalarıdır. Dahası halk arasında bile birçok kişi, bazı eylem sınıflarının kesinlikle yasak olduğu fikrinden şüphe duymaktadır. Bu mutlak yasakların nereden geldiğini sorgulamaktadır. Dindar inananlar, onların Tanrı'dan geldiğini kabul ederler. Ancak bu dindar inananlar, Tanrı'nın kesinlikle yasakladığı eylemler arasında kendi aralarında anlaşmaya varacak

¹³⁹ İncil'deki Roma İmparatorları'ndan biri olduğuna inanılır.

¹⁴⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 78.

gibi görünmüyorlar. Anlaşmaya varsalar bile bunu inkâr edenleri, nasıl ikna edebilecekleri, bir yasaklayıcı olmadan bir yasağın olup olmayacağı gibi sorulara cevap, ahlakın doğasının kendisinde bulunur.

Ahlaklı bir toplumun mümkün olup olamayacağını soran ve bu durumun güçlüklerini dile getiren Kenny, Kant'ın fikirlerine atıfta bulunur.¹⁴¹ Kant'ın fikirlerinden hareketle ahlak için önemli üç unsur olduğunu ifade eder. Kenny, bunların ahlakî bir toplum, ahlakî bir grup değer ve ahlakî bir kanun olduğunu açıklar. Ona göre üçü de zorunludur. Lakin tamamen özel bir dile sahip olmanın imkânsız olmasına çok benzer nedenlerden dolayı birinci unsur imkânsızdır. İkincisi, topluluğun ahlakî hayatı; adalet, hakikat, yoldaşlık, özgürlük gibi maddi olmayan değerlerin ortak arayışından oluşur. Ahlakı, ekonomiden ayıran, takip edilen değerlerin doğasıdır. Üçüncüsü, bu takip, yasaklanmış davranış biçimlerini dışlayan bir çerçeve içinde gerçekleştirilmektedir. Ahlakı, aynı zamanda maddi olmayan değerlerin peşinde olan estetikten ayıran, budur. “Yasaklamayı kim yapar?” sorusunun cevabı, ahlakî topluluğun üyeleridir. Ortak ahlakî bir topluma üyelik, ortak bir kanuna üyeliği içerir. Ahlakî topluluk, dilsel topluluğun dilbilgisi ve söz dizimi kurallarını yarattığı şeye benzer bir biçimde ahlakî yasalar oluşturur. Ahlakî kurallar, dilsel kurallar gibi toplum değiştikçe değişebilir. Ancak bu türden bir dizi kural işlemedikçe dilin tutarsızlığa düşmesi gibi toplum, anarşiye düşer.¹⁴² Kenny'ye göre Kant'ın bu ahlakî sistemi, Bentham'ın zıt kutbundadır. Kant ahlakında yer alan kapsayıcı kavram, mutluluk değil, görevdir.¹⁴³

Kant için iyi niyet, en yüksek iyi ve mutluluk dâhil olmak üzere tüm diğer iyilerin koşuludur. Kant'ın görev anlayışını da eleştiren ve bu sistemde de eksiklikler bulan Kenny'ye göre eğer bir irade yalnızca görev tarafından harekete geçirildiğinde iyi ise görev dışı kalmanın ne olduğunu sormalıyız. Ona göre Kant'ın ahlak felsefesinin cevabı, yetersizdir ve tatmin edici değildir. Örneğin tamamen sefil ve ölmek üzere olan bir adamın kendi hayatını, yalnızca bir görev duygusuyla

¹⁴¹ Immanuel Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İ. Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1995, s. 50.

¹⁴² Kenny, **a.g.e.**, s. 80-81.

¹⁴³ Kenny, **a.g.e.**, s. 82.

koruduğunu düşünen Kant, mutluluk ve görevi, sadece farklı değil, aynı zamanda çelişen güdüler olarak görür.

Kenny, Hristiyanların ahlak anlayışı ve Bentham'ın ahlak teorisinin farklılıklarına değinir. Platon ve Aristoteles'ten itibaren Hristiyanlıkta Bentham gibi ahlakçılar, ahlakî akıl yürütmenin zirvesine mutluluk kavramını yerleştirir. Ama Bentham'ın aksine herhangi bir bütünlüğün mutluluğu değil; ahlakî failin kendi mutluluğuna odaklanırlar. Kenny'ye göre Katolik ahlâkçılar ve Protestan ahlakçılar, bazı eylemlerin ilahî kanunla tamamen reddedildiğini savunur. Bunlar, mutlakçılardır. Kenny de bu konuda onlarla hemfikir. O da sonuçlarına ya da yararlarına bakılmaksızın yasaklanan bazı davranışların olması gerektiğini düşünür. Bu açıdan bir mutlakçıdır.

Kenny'ye göre Hristiyan ahlakının önemli bir özelliği, çift etki ilkesidir. Bu ilke, bir eylemin hem iyi hem de kötü etkilere sahip olması durumunda kötü etkinin amaçlanmamış olmasıdır. Bu ilke, ahlakî bir davranışta iyi etkilerin, kötü etki yoluyla üretilmediğini ve elde edilen iyinin verilen zarara ağır basacağını belirtmektedir. Kenny, bu ilkenin akılcı ahlak sisteminin bir parçası olması gerektiğine ve birçok günlük uygulamaya sahip olduğuna inanır. Ona göre sonuçları bakımından büyük bir ahlakî farklılık yaratan durumlar vardır. Mesela diğer adaylara acı vereceğini bilsek bile bir işe en iyi adayı atamanın yanlış bir yanı yoktur.¹⁴⁴

7. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kenny, eserlerinde tasarım argümanı ve kötülük problemini, aynı başlık altında ele alır ve tasarım argümanından hareketle kötülük problemi ile ilgili fikirlerini açıklar. O hem tasarım argümanının hem de kötülük probleminin değerlerden gerçeklere değinen argümanlar olarak ortak bir özelliğe sahip olduğunu düşünür. Kötülük problemine farklı bakış açılarının olduğunu, her grubun kendi penceresinden olaya bakıp bazılarının iyimser; bazılarının ise kötümser olduklarını ifade eder. Ona göre Tanrı, en yüce iyilik değildir, iyi ve kötünün ötesindeki bir varlıktır.¹⁴⁵ Kenny, doğal teoloji açısından iki nedenden dolayı tasarım argümanının, kötülük probleminin

¹⁴⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 90.

¹⁴⁵ Kenny, **The Unknown God**, s. 100.

çözümü ile ilgili olduğunu düşünür. Ona göre eğer biri, tasarım argümanını reddederse o zaman, kötülük probleminin mantıksal kısıtlamalarından kurtulur. Eğer biri, tasarım argümanını kabul ederse o zaman da kötülük probleminin çözümü için en azından kısmî bir tarifi kabul eder.

Kenny'ye göre kötülük problemi, teizme karşı bir argüman olarak kullanıldığında şu şekilde ilerlemektedir: “Dünyada pek çok kötülük vardır. Bu nedenle Tanrı yoktur.”¹⁴⁶ Tarih boyunca büyük filozofların çoğunun inandığı gibi yaşadığımız dünyanın her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı'nın işi olduğuna inanmamız için bir sebep verdiğini varsaydığımızda içerdiği kötülükler için bir muhasebe sorunu vardır. Bu, doğal teodisenin gidermeye çalıştığı kötülüğün doğal sorunudur. Fakat eğer Tanrı hakkında doğal teolojinin sağladığından daha fazla şeyi bilmenin mümkün olduğunu kabul edersek o zaman kötülüğün, belki de daha büyük sorunları olabilir.¹⁴⁷ Ona göre kötülük problemi, yalnızca evrenin iyi bir yaratıcısı veya en azından iyi bir hâkimi olduğunu kabul edenler için bir sorundur. Eğer Tanrı'nın sadece iyi olduğuna değil, yaratıklarını sevdiğine de inanırsak o zaman, doğal kötülüklerin varlığının açıklanması çok daha zor olur. Kenny, kötülük problemlerini çözmenin doğal teolog ya da din filozofunun değil, dogmatik ilahiyatçının görevi olduğunu belirtir.

Kenny, Austin Farrer'in rasyonel teoloji üzerine yazdığı **Finite and Infinite** isimli kitabına atıfta bulunur. Farrer'in öz-varlık, bilfiil-mümkün, akıl-irade vb. arasında yaptığı ayrımlardan sadece *Biçimlilik ve Biçimsizlik (Kaos) (Formality and Informality [Chaos])* olarak isimlendirdiği argümanını değerlendirir. Farrer, “Dünya, düzen ve kaosun bir bileşimidir”¹⁴⁸ der. Kenny'ye göre tasarım argümanının temelini oluşturan fikir, budur. Eğer dünya, tümüyle ahenkli bir tasarım olsaydı bu, onun doğası olurdu ve hiçbir açıklama gerektirmezdi. Buradaki gizem, eksik maddi formdaki dünyada tasarımın böyle bir özelliğe sahip olmasıdır.¹⁴⁹

Kötülüğün kaynağını, illaki evrenin dışındaki aşkın bir varlığa dayandırmanın anlamsız olduğunu düşünen Kenny, iyi olan bir dünya olup olmadığı sorusunu, bir yana koyar; yalnızca rastlantısal iyi bir dünya olup olmadığını sorar. Ona göre böyle

¹⁴⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 87.

¹⁴⁷ Kenny, **What is Faith?**, s. 78.

¹⁴⁸ Austin Farrer, **Finite and Infinite: A Philosophical Essay**, Westminster, Dacre Press, 1964, s. 276.

¹⁴⁹ Kenny, **a.e.**, s. 76.

bir dünyanın mümkün olup olmadığı bir yana bizimki böyle bir dünya bile değildir. Herhangi bir teleolojik açıklama, iyi veya kötü yapılabilecek bir faaliyeti ya da iyi veya kötü olabilecek bir varlığı içerir. Böyle varlıkların paradigması, canlı organizmadır. İhtiyaçları olan, gelişebilen, hastalanabilen, çürüyen ve ölen varlıktır. Tasarım argümanı için temel sağlayan teleolojik olguları ayrıntılı açıkladığımızda, bu argümanın konumunun kötülük probleminin konumu ile aynı olduğu açıktır. Aynı türden bir varlık, aynı varlık alanı ve bu alanın aynı özellikleri, her iki argümanın öncülleri için bir mesken sağlar. Kenny, varlık türleri için hangi teleolojik açıklamaların uygun olduğunu belirleyebilmek için yalnızca iyilik, yaşam ve gelişme kavramlarını değil; aynı zamanda kötülük, çürüme ve ölüm kavramlarını da göz önünde bulundurmanız gerektiğini savunur.

Kenny'ye göre her ne için iyi şeyler olabilirse aynı şekilde o şey için kötü şeyler de olabilir. Bu, kötülük probleminin çözümüne doğru atılan ilk adımdır. İyilik ihtimali, kötülük ihtimalini beraberinde getirir. X için neyin iyi olduğunu tarif edersek, o şeyin eksikliğinin, X için kötü olduğunu açıklarız. Bu nedenle bir şeyler için iyi bir dünyayı kim yaratırsa kötü şeylerin olasılığının bulunduğu bir dünya da yaratır.¹⁵⁰ Gördüğümüz dünya, kökenini ve düzenini, güçlü zorunluluktan veya kör tesadüften veya ikisinin kombinasyonundan alırsa kötülük neredeyse sorun değildir. Her şeye gücü yeten bir yaratıcının varlığını kabul eden biri, kötülüğün varlığını rahatsız edici bulmaz. Tasarım argümanı, bu anlamda dünya dışındaki bir kökeninin var olması sebebiyle amaç ve iyiliğin peşinde koşma sonucuna götüren bir argümandır.

Kenny'ye göre bir amaca sahip olmak, mutlaka bu amaca yönelik bilgi veya niyeti içermez. Varlıkların tüm amaçları, bu varlıkların bilinçli amaçları veya projeleri değildir. Örneğin; köpeğin aktivitesi, bir kemiğin alınmasını amaçlarken; bir örümceğin aktivitesi, ağ yapımı gibi bir amaca yöneliktir; fakat köpek, örümceğin olmadığı kadar amacının bilincindedir. Tüm *amaçlı (purposeful)* eylemler, *yönelimsel (intentional)* eylemler, değildir ve amaçları olan tüm varlıklar, ihtiyaçları hizmet ettikleri tarafından tasarlanan varlıklar değildir. “Karaciğerim Tanrı tarafından tasarlanmış olsun olmasın, benim tarafımdan tasarlanmadı.”¹⁵¹ diyen Kenny'ye göre

¹⁵⁰ Kenny, *The Unknown God*, s. 90.

¹⁵¹ Kenny, *a.e.*, s. 93.

“amaç”, “tasarım” ile aynı anlamı taşımaz. Tasarım argümanı, tüm amacın tasarımdan kaynaklandığını göstermek hedefindedir. Ama bu, bir totoloji gibi varsayılmıyor.

Dünyamızda özgürlüğün ve şansın gerçekliğine izin vermenin kötülük problemini çözmenin anahtarı olduğunun sıklıkla iddia edilmekte olduğunu belirten Kenny, bu fikre katılmaz. Bu konuyu, uyumculuk, mutlakçılık ve sonuçsalcılık teorileriyle ilişkilendirerek ele alır. Ona göre *uyumculuk (compatibilism)* doğruysa o zaman özgürlüğün kabulü, Tanrı’nın günahın kaynağı olacağı deterministik evrenin olasılığını dışlamaz. Descartes, Tanrı’yı hem düello yapmayı yasaklayan hem de kavgalı iki düelloçuyu bir araya getiren bir krala benzetir.¹⁵² Kenny’ye göre kral benzetiminin tersini gösterme girişimlerine rağmen her iki durumda da Tanrı olan şeylerle ilgili sorumluluktan kaçamaz.¹⁵³

Kenny’ye göre kötülükler, Büyük Tasarımcının ne araçları ne de amaçları olabilir. Tasarımcının alması gereken riskler olacaktır. Bu durumda Tanrı, risklerin doğasını bilir, ama gerçekleşecek kötülükleri bilmez. Bu tür riskleri alan bir tasarımcı, geleneksel Batı teizminin Tanrısından daha az bilge olacaktır. Çünkü geleceğe ilişkin tam bilgiye sahip olmayacaktır. Bir teist, ahlakta *mutlakçıysa (absolutist)*, Tanrı’nın yalan söyleme ya da masumları sonsuza dek cezalandırma gibi eylemleri yapamayacağı konusunda hemfikirdir. İnsanî ya da ilahî bir eylem olup olmadığına bakmaksızın ahlakî bir yargının sonuçlarını beklememiz gerektiğini savunan *sonuçsalcı (consequentialist)* görüşü benimsemez. Ancak bu tür bir düşünce, davranışlarımızın gerçek dışılığını beraberinde getirir.¹⁵⁴

Kenny’ye göre “Dünya her şeyi göz önünde bulundurarak iyi/kötü bir yerdir.” yargısına katılmaz. “İnsan ırkı bütünüyle iyi/kötüdür.” veya “20. yüzyıldaki insanlar, 12. yüzyıldaki insanlardan daha mutlu/mutsuzdur.” gibi genellemelere anlam vermek, çok zordur. Ahlak, ahlakî bir topluluk gerektirir ve ahlakî bir topluluk, ortak bir dile, kabaca eşit güçlere ve kabaca benzer ihtiyaçlara, arzu ve ilgilerdeki varlıklara sahip olmalıdır. Kenny, Tanrı’nın insanlarla birlikte ahlakî bir topluluğun parçası olamayacağını, onlarla birlikte politik bir topluluğun parçası olabileceğini düşünür. Ona göre ahlakî erdemleri, tanrısallığa bağlayamayız. Aynı şekilde Tanrı’yı, ahlakî

¹⁵² René Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1996, s. 68-69.

¹⁵³ Kenny, *What is Faith?*, s. 86.

¹⁵⁴ Kenny, *The Unknown God*, s. 98.

açından suçlama gülünç olur. Doğal teolojinin sınırları içinde konuştuğumuzu unutmamalıyız. Sözde bir vahiy, Tanrı'nın insanlarla ahlakî ilişkilere girdiğini iddia ederse o zaman, farklı bir söylem alanına gireriz.

Kenny'ye göre tamamen doğal bir teoloji alanı içinde kötülük problemi yoktur; fakat aynı derecede tasarım argümanının Tanrı'nın iyi olduğunu gösterdiği iddiasını geri çekmeliyiz. “Tanrı'ya inanıyorum; çünkü dünya çok kötüdür.” ifadesinin “Tanrı'ya inanıyorum; çünkü dünya çok iyidir.” ifadesi kadar sağlam bir argüman olduğunu söylemek doğrudur. Bu fikir, Kenny'ye göre ne kötülüğün kaynağı ne de iyiliğin kaynağı olan bir Tanrı'ya götürür.

8. TANRI'NIN EZELÎ BİLGİSİ VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Kenny, teizme eleştirileri bağlamında kendisinin ateistlerden ayrıldığını ifade eder. O, insanın özgür eylemlerinden yola çıkarak teizmin Tanrısını eleştirdiğini belirtir. Özellikle ateistler gibi kötülük probleminden hareketle teistleri eleştirmedeğini, bu bağlamda vurgular. Ona göre bir Tanrı, mutlak bilgi sahibi olmalıdır. Lakin Tanrı'nın insanların gelecekteki özgür eylemlerini bildiği söylenemez.

Kenny'ye göre “Amerika, Çin'e savaş ilan edecektir.” ifadesi gibi henüz kararlaştırılmamış özgür eylemler hakkındaki ifadeler, pek çok filozof tarafından kullanılmaya devam etmektedir. Sadece doğru olan bilindiği için ABD'nin Çin'e savaş açıp açmayacağı, henüz doğru değilse o zaman, Tanrı bile ABD'nin bunu yapıp yapmayacağını bilmeyebilir. Buna rağmen Tanrı'nın insanların gelecek özgür eylemlerini bildiğine inanmaksızın her şeyi bildiğine inanan filozoflar vardır.¹⁵⁵ St. Thomas gibi bir filozof bile gelecek, zorunluluk tarafından belirlenmediği zaman Tanrı'nın geleceği bildiğini reddeder. Bu nedenle teistlere göre bile Tanrı'nın yaratıklarının özgür eylemiyle gerçekleşecek şeyleri bildiğinin kanıtlanması gerekir.

Kenny, “Tanrı, insanların yapacakları her şeyi, önceden biliyor.” ve “İnsanların bazı eylemleri, özgürdür.” gibi iki ifade arasında bir uyum olup olmadığını sorgular. Ona göre bu iki önerme arasındaki uyumsuzluk sorusu, her iki ifade de yanlış olsa bile filozoflar için etkisini korumaktadır. Tartışılacak problemin sadece ezeli bilgi ile ilgili

¹⁵⁵ Kenny, **Reason and Religion**, s. 121.

olduğu konusunda ısrar etmek zorunludur. İnananlar, her yerde olan Tanrı'nın her şeyi, önceden bildiğine inandığı gibi aynı zamanda Tanrı'nın dünyada gerçekleşen her şeyi önceden atadığına da inanırlar. Tanrı'nın ezelî bilgisinin insan özgürlüğü ile nasıl uzlaştırılabileceği konusunda sorun olduğu gibi insan özgürlüğünün Tanrı'nın inayetiyle nasıl uzlaştırılabileceği konusunda da sorun vardır.¹⁵⁶

Kenny'ye göre geleneksel Hristiyanlıktaki "Tanrı tarafından kurtarılmak için önceden belirlenmemiş olan kimse kurtarılmaz." inancını kabul edenler, bu inancı, lanetlenenlerin kendi kusurlarıyla lanetlendikleri inancıyla uzlaştırmada özel bir soruna sahiptirler. Bu problemler, ilginç, karmaşık ve zordur. Tanrı'nın ezelî bilgisi, insan özgürlüğü ile bağdaşmaz gibi görünür. "Hem Tanrı'nın gelecekte ne yapacağını bilmesi hem de yapacağım her ne ise onu özgürce yapmam, mümkün görünmüyor" anlamda ifadeler kullanır.

Kenny der ki "Özgürce bir eylem yapabilmem için bu eylemde bulunmamanın benim gücümün dâhilinde olması zorunludur. Ama eğer Tanrı, onu yapmamdan önce eylemimin ne olacağını biliyorsa o zaman, bunu yapmamak, benim gücüm dâhilinde değildir. Çünkü hem Tanrı'nın böyle bir eylemde bulunacağını bilmesi ve hem de aslında bunu yapamayacağını bilmesi gibi bir durum olamaz. Çünkü Tanrı'nın bildiği şey, doğru olmalıdır ve aslında herhangi bir kimsenin bildiği şey de doğru olmalıdır. Çünkü yanlış olanı bilmek, imkânsızdır. Fakat eğer Tanrı'nın bildiği şey, doğruysa ve Tanrı böyle bir eylem yapacağını biliyorsa o zaman bunu yapacağım, doğru olmalıdır. Ve eğer bunu yapacağım doğruysa yapabileceğim hiçbir şey, bunu gerçekleştirdiğim gerçeğini önleyemeyecektir. Yapabileceğim hiçbir şey, bunu gerçekleştirdiğim gerçeğini engelleyemezse kendimi, bunu yapma konusunda engelleyemem. Ve eğer kendimi belirli bir eylemi gerçekleştirmekten alıkoyamazsam o zaman o eylem, özgür olamaz. Bu nedenle ya Tanrı, yarın ne yapacağımı bilemez ya da yarın her ne yaparsam, özgürce yapılmayacaktır."¹⁵⁷

Kenny'nin insanın özgür eylemleri ve Tanrı'nın onları önceden bilmesi ile ilgili düşüncelerini, yalan söyleme hakkındaki örneği ile açıklayabiliriz. O, eski bir probleme işaret ederek der ki mesela eğer Tanrı, yarın bu zamanda bir yalan

¹⁵⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 122.

¹⁵⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 122-123.

söyleyeceğimi biliyorsa o zaman yarın bu zamanda yalan söylememe konusunda özgür olamayacağım. Çünkü Tanrı'nın hem yarın bir yalan söyleyeceğimi hem de aslında yarın bir yalan söylemeyeceğimi bildiği her iki durum da aynı anda olamaz. Çünkü Tanrı'nın bilmesi gerekenler, doğru olmalıdır. Böylece eğer Tanrı, yarın bir yalan söyleyeceğimi biliyorsa yarın yalan söyleyeceğim doğru olmalıdır. Ama yarın bir yalan söyleyeceğimin doğru olması gerekiyorsa o zaman yarın bir yalan söylememe konusunda özgür olamam. Ama eğer yarın bir yalan söylememe özgürlüğüm yoksa yarın, bir yalan söylediğimde özgürce yapmayacağım. Yalan söylemek yerine hangi insan eylemini, göz önünde bulundurursak bulunduralım, benzer bir durum söz konusudur. Dolayısıyla eğer Tanrı, tüm insan eylemlerini öngörüyorsa hiçbir insan eylemi özgür olamaz.¹⁵⁸ Kenny, St. Thomas'ın da bu zorluğa işaret ettiğini, gelecek ve mümkün olan şeylerin Tanrı tarafından bilinmediğini savunduğunu açıklar.¹⁵⁹ Bu, Kenny'nin ayrıntılı bir şekilde belirttiği zorluk ile aynıdır. Ona göre kendisi ve St. Thomas arasındaki tek fark, kendisinin gelecekteki özgür eylemlerden söz ederken St. Thomas'ın gelecekteki mümkün olaylardan söz ediyor olmasıdır.

Kenny'ye göre eğer “geleceği bilmek”, “zaman serisinde daha sonra gelen bir olguyu, diğer bir gerçekten daha iyi bilmek” anlamındaysa o zaman en az Tanrı kadar biz de geleceği biliriz. Bu fikir, bizi sadece Tanrı'nın ezeli bilgisini değil, aynı zamanda Tanrı'nın her şeyi bildiğini de inkâr etmeye zorlar. Çünkü Tanrı'nın ezeli bilgisinin zamanın dışında olduğu ifadesi, eğer varsa Tanrı'nın bilgisine hiçbir zamansal niteliğin eklenemeyeceği anlamına gelmelidir. Tanrı'nın özne olduğu yerde bilme fiilleri, kendilerine eklenmiş zaman zarflarına sahip olamazlar.¹⁶⁰

St. Thomas, Tanrı'nın gelecekteki muhtemel olayları önceden haber verebileceğine ve önceden haber verdiğine inanır. Örneğin o, Romalılara Mektup'un başyazarı olarak Tanrı'nın Yahudi halkının Hristiyanlığa ihtidasını önceden haber verdiğini açıklar. Kenny'ye göre ise Tanrı'nın bilgisinin zamansız olduğunu savunan görüşe göre bu ezeli bilgi anlaşılabilir hâle gelir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, zamansız ise o zaman Tanrı'nın bilgisi hakkında “Romalılara Mektup'un yazıldığı zaman” gibi zarf cümleleri ekleyemeyiz. Örneğin “Romalılara Mektup'un yazıldığı tarihte Tanrı,

¹⁵⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 123.

¹⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. St. Thomas, **a.g.e.**, s. 41-43.

¹⁶⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 128.

Yahudilerin sonunda inancını değiştireceğini, zaten biliyordu.” diyemeyiz. Eğer Tanrı, Yahudilerin inancını değiştireceğini bilmiyorsa o zaman onların ihtida edeceklerini söyleme hakkına sahip değildir. Böylece tamamı zamanın her parçasıyla eş zamanlı olan tam bir zamansız sonsuzluk kavramı, büyük ölçüde tutarsız görünmektedir.

Kenny’ye göre geçmişti değiştiremeyeceğimiz; geleceği değiştirebileceğimiz bir yol olduğunu düşünmek için çok güçlü bir eğilimimiz vardır. Fakat bu eğilim hatalıdır. Geçmişti değiştiremeyeceğimiz, geleceği değiştirebileceğimiz fikri yanlıştır. Planlarımızda ne gibi değişiklikler olursa olsun, tüm değişiklikler yapıldıktan sonra her ne olursa işte o gelecektir; değiştirdiğimiz şey, gelecek değil, planlarımızdır. Gelecek-kipli bir önermenin doğruluk değerini değiştirebiliriz. Örneğin der Kenny, intihar edeceğimin doğru olduğunu varsayalım. O zaman “A. K. intihar edecektir.” önermesi, şimdi “doğru” doğruluk değerine sahiptir. Bu doğruluk değerini, intihar ederek değiştirebilirim; bir kez intihar ettiğim için “A. K. intihar edecektir.” önermesi, doğru olmayı bırakır ve bu önermenin yerine oldukça farklı bir önerme olan “A. K. intihar etmiştir.” doğru olur. Ama eğer “geleceği değiştirmek”, sadece “gelecek-kipli bir önermenin doğruluk değerini değiştirmek” anlamına gelirse o zaman, gelecek kadar geçmişti de değiştirebiliriz. Bu çok kolaydır.¹⁶¹ Ona göre geleceğe neden olabiliriz. Ancak, geçmişti neden olamayız. Kenny, şimdiki faaliyetimizin gelecek üzerinde nedensel bir etkisi olabilir, ancak geçmişti üzerinde nedensel bir etkisi olamaz, fikrini savunur. Ona göre gelecek ile ilgili tasarlama mantıklıdır, geçmişti hakkında düşünme saçmadır. Fakat eğer Tanrı’nın yarın ne yapacağım hakkında bilgisi, zaten geçmişti bir şey ise o zaman yarın ne yapacağım hakkındaki tasarımlar, anlamsız olur. Böylece bir kez daha ezeli bilgi ve özgürlük arasında bir uyumsuzluk olur.

Kenny’ye göre bazı durumlarda şimdiki eylemler, geçmişti etkileyebilir. Kenny der ki bir erkek evlat babası olarak çoktan ölmüş büyük babamı, bir büyük-büyükbaba hâline getiririm. Bir inancın doğruluğu sorusu, bu inanç ve ilgilendiği olaylar arasındaki ilişkileri içerir. Öyleyse Tanrı’nın dün, bugün yalan söylediğimi bildiğine neden olabilmem, bugün bir yalan söyleyerek tam olarak mümkündür. Tanrı’nın dün, yalan söyleyeceğime inanmasına bugünkü yalan aracılığıyla neden

¹⁶¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 131-132.

olmuyorum; ama Tanrı'nın o zamanki inancını, doğru kılan şimdiki yalanımdır.¹⁶² Ona göre gerekçesiz doğru inancın bilgi oluşturduğu durumlar da vardır. Böyle bir durum, kendi eylemlerimizin bilgisidir. Genel olarak elimiz ile ne yaptığımızı herhangi bir kanıta dayanmadan biliriz. Bazen yanılabiliriz. Örneğin aslında “paçra” yazıyor olduğum hâlde “parça” yazdığımı zannedebilirim. Yanılmadığım zaman, yaptığım şey hakkındaki inancım, bilgiyi oluşturur. Bu bağlamda bir yaratıcının yaratıklarının eylemleri hakkındaki bilgisinin, beşerî bir failin kendi eylemleri hakkındaki bilgisine benzeyebileceğini önermek mantıklıdır.

Kenny'ye göre Tanrı'nın her şeyi bilmesi, “Tanrı bilmektedir ki p'dir”de “p”nin yerine her neyi koyarsak doğru olduğunu asla göstermez. Mesela “ $2+2=3$ ”ü yerine koyarsak, zorunlu bir doğruyu değil, “Tanrı bilmektedir ki ‘ $2+2=3$ ’tür.” yanlışını alırız. “Tanrı, bilmektedir ki ben oturuyorum.” gibi bir cümle, zorunlu değil, mümkün bir doğrudur. Şu an doğru olabilir, fakat dün gece doğru değildi ve ben ayağa kalkar kalkmaz bu, doğru olmayacaktır. Aslında Tanrı'nın bilgisi, sadece Tanrı'nın bildiği şeyin zorunlu olduğu yerde zorunlu olacaktır. “ $2+2=4$ ’tür.” zorunlu bir doğrudur, öyleyse “Tanrı bilmektedir ki “ $2+2=4$ ’tür.” zorunlu bir doğrudur. Fakat özgür bir eylemi bildiren veya önceden öngören bir önerme gibi mümkün bir önerme, tanım gereği asla zorunlu bir doğru değildir. Bu argüman, Tanrı'nın ezeli bilgisi ile insan özgürlüğünün uyumsuz olduğunu göstermez.¹⁶³

¹⁶² Kenny, **a.g.e.**, s. 132.

¹⁶³ Kenny, **a.g.e.**, s. 133-134.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANTHONY KENNY'DE AGNOSTİSİZM

1. TANRI HAKKINDA KONUŞABİLMENİN İMKÂNI

Kenny, kavranılmaz bir Tanrı'dan bahsetme paradoksunu, Şair Clough gibi hassasiyetle tanımlayan bir filozof daha tanımadığını belirtir. Kenny, bir örnek olarak onun Hymnos Aymnos (1851) şiirini düşünmemizi ister.¹ Clough'ın bu eserindeki fikirlerine katılır ve onlardan alıntı yapar. Ona göre Tanrı'ya en içten ruh diye bakarsak Tanrı'yı bulmakta başarısız oluruz. Ruhumuzda Tanrı'ya ortak bir anlam verme girişimleri, sadece anlamsız, kendinden çelişkili ifadeler veya gerçeklikle ilgisiz görüntüler verir. Kenny, insanın Tanrı'yı tasvir etme konusundaki güçsüzlüğünü vurgulayan Clough gibi Tanrı'nın tarifsizliği konusunda sessizliğin tek cevap olduğunu düşünüyor. Kenny'ye göre bu açıdan agnostiklik radikaldir. Olumsuz yol, olumlu yol kadar kesin olarak reddedilir. Tanrı'nın ne olduğunu söyleyemeyiz, aynı zamanda Tanrı'nın ne olmadığını söylemek için de aynı derecede güçsüzüz. Bu nedenle Tanrı hakkında yapılan açıklamalardan birinin veya bir kısmının doğru olabileceği kararlaştırılmaz.²

Kenny'ye göre ruhun içsel tasavvurunun bir nesnesi olarak Tanrı'nın tarifsiz bir şekilde bile yaşadığı bir yol yoktur. Tanrı'nın insan aklıyla bulunmadığı fikrini benimsemeliyiz. Ancak bu durum, Tanrı'ya dua etme olasılığını ortadan kaldırmaz. Tanrı'ya dua etmek, Tanrı'nın dualarımızı duyabilen güçlü bir fail olarak tanımlanabileceğini varsaymaz. St. Anselm gibi düşünürler de Tanrı'nın tarifsizliğini sık sık dile getirmiştir. Fakat inananlar, Tanrı'yı tarif etmek ve Tanrı'ya dua etmek için kelimeler kullanmanın küfür olduğu sonucuna varmamışlardır. Aksine onlar, St. Augustine gibi Tanrı hakkında sessiz kalmayı doğru bulmazlar. Bu açıdan bazı düşünürler, Tanrı'nın tutarlı lafzî bir açıklamasının mümkün olduğunu göstermeye çalışır, diğerleri ise saçma şeyler söylemekten de beter bir duruma düşebileceğimizi iddia ederler. Onlara göre akılcı bir ibadeti hedefleyebiliriz, lakin kendimizi, bebeklerin anlamsız konuşmalarına veya ruhu fizikötesi bir varlık tarafından ele geçirilmişlerin daha önceden bilmedikleri bir dili konuşuyor olmalarına benzer bir durumdan öte bir noktaya gidemeyebiliriz.

¹ Kenny, Arthur Hugh Clough'ın **Poems** adlı eserine atıf yapar.

² Kenny, **The Unknown God**, s. 19.

Wittgenstein'in felsefesi, erken dönem ve geç dönem olarak ikiye ayrılır. O, erken dönemde "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı." der.³ Ama geç dönemde St. Augustine'in fikirlerinden etkilenecek saçmalık da olsa Tanrı hakkında konuşulmasını tavsiye eder.⁴ **Tractatus** isimli eserine göre hiçbir değer (dinî, felsefî, etik, estetik) anlatılamaz, değer kavramlarını içeren önermeler *anlamsız (unsinnig)* olarak nitelendirilir. **Felsefi Soruşturmalar** adlı eserinde bu görüşü değiştirir, hatta bazılarına göre Wittgenstein'in bu kadar farklı bir bakış açısı geliştirmesi, tam da bu soruların sayesinde. Yani Wittgenstein'in değerlerin anlatılamaz olduğunu düşünmesi, onların çok kısıtlayıcı olduğunu düşünmesinden kaynaklanır.

Wittgenstein'in geç dönem felsefesinde dinî kavramlar ve düşünceler dile girer ve anlamlı olabilirler. Artık üzerine susmak zorunda değiliz. Felsefe, dinî dilin analizini yapıp dinî fikirlerin anlamlı bir şekilde ifade edilip edilmediklerinin eleştirisini yapacaktır. Örneğin ruhu, insanın içinde küçük, ama maddesiz bir insan modelinde düşünüyorsak, dinin ruh öğretisini yanlış anlamışızdır, Wittgenstein'a göre. Ancak bu ruhun var olduğunu reddetmek demek değildir.⁵ Ondan etkilenen Kenny de Tanrı'yı kavrayamazsak bile Tanrı hakkında zor da olsa konuşmayı seçer. Ona göre saçmalık konuşmak, bize bir zarar vermeyecektir.

1.1. Bilinmezlik

Kenny, 1963 yılına kadar bir rahip olarak bağlı olduğu Katolik Kilisesi'nin öğretilerinin birçoğundan kuşku duymuştur. O, 1964 senesinde ise Balliol Koleji'nin bir üyesi ve orada felsefe öğretmenliğini yaparken rahipliği bırakır. O zamandan şu ana kadar Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın mümkün olup olmadığı sorusunu tartışmaya devam eder. Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir soruşturma için en iyi yerin, bu konuda en çok bilinen kanıtlardan St. Thomas'ın Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürdüğü Beş Yol olacağını düşünür. Dikkatli bir incelemeyle ne herhangi bir argümanın başarılı olduğunu ne de bazı yerlerde herhangi bir argümanın tanımlanabilir yanlışlıklar içerdiğini tespit edebildiğini belirtir. Ona göre bu argümanlar, görüldüğünden daha fazla eski Aristoteles kozmolojine bağlıdır.

³ Wittgenstein, **Tractatus**, s. 173.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Deniz Kanıt, İstanbul, Totem Yayınevi, 2005, s. 132, 134, 202.

⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Chryssi Sidiropoulou, "Wittgenstein's Apophatic Descriptions", **Ludwig Wittgenstein between Analytic Philosophy and Apophaticism**, ed. Sotiris Mitralaxis, Cambridge Scholars Publishing, 2015, 2. Bölüm, pp. 49-80, s. 49-50, 79-80. Çevrimiçi, (PDF) Ludwig Wittgenstein Between Analytic Philosophy and Apophaticism | Sotiris Mitralaxis - Academia.edu, 23 Ocak 2021.

Kenny, bu sonuçları, **The Five Ways** adlı kitabında açıklayarak kendisini, bilinemezciliğe sürükleyen nedenlere ayrıntıları ile yer verir.⁶

Skolâstik veya rasyonalist felsefenin Tanrısı konusunda bugüne kadar *agnostik* (*bilinemezci*) kaldığını belirten Kenny, daha az mutlak terimlerle tarif edilen bir Tanrı'nın düşünülebilmesi ve ona inanılabilmesi sorusuna kapıyı açık bırakır. Ama daha sonraki derin düşünme, Tanrı kavramını inşa etmek için lafzî bir anlamda kullanılan nitelikler ne olursa olsun, Kenny'yi daha da şüphelendirir. O, dinî söylemleri, bilimsel bir tarzdan ziyade şiirsel olarak yorumlama olasılığına ilgi duymaya başlar.⁷ Ona göre hem teolojik gelenek hem de felsefî analiz, Tanrı'nın lafzî tanımını yapma ihtimalinin son derece sınırlı olduğu sonucuna yol açar ve kişiyi, din dilini mecazî olarak anlama imkânını keşfetmeye teşvik eder. O, bu sebeplerle agnostisizmin teizm ya da ateizmden daha mütevazi bir tutum olduğunu savunur. Ona göre kendisi gibi din dilinin indirgenemez bir şekilde mecazî bir unsura sahip olduğuna inanan herkes, dinin şairler tarafından tanımlanmasını ciddiye almalıdır.⁸

Kenny, kendisinin iki zıt kutup (ateist ve teistler) arasında kararsız kaldığını ve büyük filozofların bilemedikleri konuları, bilemeyeceğini ifade etmektedir. **What I Believe** adlı eserindeki giriş kısmına üç satırlık bir şiirle son vererek şöyle der: “Bizim Tanrı'nın varlığı lehine ya da aleyhine önerdiğimiz tüm deliller, gönderene açılmadan geri döner.”⁹ Onun bu açıdan bir agnostik olduğunu daha önce de dile getirmiştik. Bazı düşünürler, Kenny'nin Tanrı hakkında nihai karar vermekten kaçınmayı, epistemolojik bir duruş olarak gören ve bu kararsızlığı kararlı bir şekilde savunarak zayıf agnostisizmi felsefî açıdan temellendirmeye çalışan bir düşünür olduğunu ifade eder.¹⁰ Bizce Kenny'nin agnostisizmi, zayıf bir agnostisizmden farklı bir çizgidedir. Zira o, zayıf agnostikler gibi pasif bir durumda değildir. Tam tersine aktif bir arayış içerisinde.

Kenny, agnostisizmin, ateizmin sulandırılmış bir formu olarak görülmesinin yanlış olduğunu iddia eder.¹¹ Ona göre iki pozisyon arasında hatırı sayılır farklılıklar vardır. Dikkatli bir şekilde tetkik edilirse farklılıklar hem ahlakî bakımdan hem de epistemolojik

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **The Five Ways**, s. 2-5.

⁷ Kenny, **The Unknown God**, s. 2-3.

⁸ Kenny, **a.e.**, s. 4-5.

⁹ Kenny, W. H. Auden'in 'Friday's Child' adlı şiirinden alıntı yapar. **What I Believe** adlı eserinin teşekkür bölümünde bu satırlara yer verir.

¹⁰ Ferit Uslu, “Agnostisizm”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XI, S. 21, Çorum, 2012, s. 16.

¹¹ Anthony Kenny, “Agnostisizm ve Ateizm”, Çev. Yaşar Türkben, **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, S. 1, Yozgat, 2012, s. 160.

açından agnostisizmin, ateizme göre tercihe şayan olduğunu göstermektedir.¹² O, aşağıdaki pasajda kendisini agnostik tutuma sevk eden sebeplere yer verir:

“...Skolâstiklerin ve akılcı felsefenin Tanrısı gibi bir varlığın olmadığı sonucuna vardım. Yahudi-Hristiyan kutsal kitaplarında bize sunulanlar, gerçek anlamda olmayıp, mecazidirler... Ancak ben yine de daha az mutlak bir Tanrı’yı bilip bilemeyeceğimiz, ona inanıp inanmayacağımız sorusuna kapıyı açık bırakıyorum. Bu anlamda ben, bir ateist değilim ve agnostik olarak kalmaya devam ediyorum... Evrenin bir akıllı tasarımcısı söz konusu olduğunda ben agnostığım; böyle bir varlık olup olmadığını bilmiyorum. Agnostik olmamın sebebi, bu şekilde tanımlanan bir Tanrı için lehteki ve aleyhteki delilleri denk bulmamdır...”¹³

Hangi konularda ne ölçüde agnostik olduğunu ve agnostisizmin bazı türlere ayrıldığını belirten Kenny, fikirlerini şöyle ifade etmektedir:

“...Benim Tanrı’nın varlığının ispatlanmasına veya ispatlanmamasına karşı tutumum agnostisizmdir: Biz her iki yolu da bilmiyoruz demektir. Genellikle hem teist hem de ateist filozoflar, bir argüman getirmek yerine sorumluluktan kaçma denilebilecek bir taktik benimsiyorlar; başka türlü söyleyecek olursak delil getirme yükünü karşıtının sırtına yüklüyorlar. Oysa doğru bir şekilde hüküm vermeyi askıya almak agnostisizmdir. Bilgi iddiasının doğrulanmaya gereksinimi vardır; bilgisizliği ise sadece itiraf etmek gerekir. Üstelik Tanrı’nın var olduğunu bilme veya Tanrı’nın var olmadığını bilme iddiası, soyut bir ifadedir... Başka bir deyişle lehte ve aleyhteki bazı delillerin beni ikna edebileceği fikrine açığım; buna karşın henüz bir tarafa karar vermiş değilim. Benim sahip olduğum olumsal agnostisizm, başka insanların Tanrı’nın var olduğunu bilip bilmediklerini veya tek düşüncenin onların bildiği olup olmadığını bilmeyi içermemektedir...”¹⁴

Kenny, samimi bir agnostisizmin gerekli olduğunu savunur.¹⁵ Ona göre filozofların “Tanrı vardır.” önermesine ilişkin pozitivizm, pozitif ateizm, agnostisizm ve teizm olmak üzere alabilecekleri dört pozisyon vardır.¹⁶ O, Eriugena’nın¹⁷ Tanrı’yı tanımlamamaya ilgili şu tercihin katıldığını belirtir:

“Eriugena’ya göre Tanrı iyi değil, iyiden de ötedir, âlim değil âlimden de ötedir, ebedî değil ebedîden de ötedir. Bu söz, aslında bu önermelerin hiçbirisinin tam olarak ilahî gerçekliği ifade edemeyeceği gerçeğine bir şey ilave etmez. Eriugena, sözü, Tanrı’nın yalnızca Tanrı değil, Tanrı’dan daha fazlası olduğunu söylemeye getiriyor... Tanrı da ne olduğunu

¹² Kenny, **a.g.m.**, s. 161.

¹³ Kenny, **a.g.m.**, s. 162.

¹⁴ Kenny, **a.g.m.**, s. 166.

¹⁵ Anthony Kenny, “Bilinmeyen Bir Tanrıya İman”, Çev. Fatih Topaloğlu, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XIII, S. 2, Samsun, 2013, s. 230.

¹⁶ Kenny, **a.g.m.**, s. 232.

¹⁷ John Scotus Eriugena, Tanrı’nın bilinmezliğe mahkûm olduğunu, olan biten her şeyin Tanrı’nın tecellisi (theophany) olduğunu ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Topaloğlu, **John Scotus Erigena Metafiziği**, İstanbul, Akis Yayınevi, 2014, s. 95-96, 106-107, 112-113, 118-121.

bilmemektedir. Bilseydi kendini tanımlayabilirdi, ancak sonsuz tanımlanamaz. Ne olduğunu bilmediğini söylemek Tanrı'ya bir hakaret değildir; çünkü o bir şey değildir.”¹⁸

Kenny'ye göre Tanrı'ya uygun bir ismin olmadığını savunan Nicholas Cusanus, agnostisizmi adeta zirveye ulaştırır.¹⁹ Kenny, dinî inancın rasyonel olup olmadığının çok önemli olduğunu düşünür. Ona göre çok fazla inanan kişi, safdillik ya da aldanma durumuyla az inanan kişi ise şüphecilik ya da aşırı kuşkuculuk sıkıntısıyla karşı karşıyadır.²⁰ O, ontolojik, kozmolojik ve dinî tecrübe gibi Tanrı'nın varlığı lehine sunulan geleneksel felsefi delilleri reddetmede Dawkins ile aynı fikirde olduğunu belirterek bu argümanları eleştirir.²¹

Çağdaş din felsefesinde delilci (evidensiyalist) agnostik olarak nitelendirilen Kenny'ye göre Tanrı'ya inanmak için nedenler yoksa ya da bu nedenler, yetersiz ise herhangi bir iman nesnesine ya da ilahî vahiy kitabına inanmak doğru bir tutum değildir. O, Tanrı'ya inanç, diğer inançlara dayanması gereken bir inançtır, fikrindedir. Fakat Tanrı inancını desteklediği iddia edilen diğer inançları incelediğimizde onların ya doğru olmadıklarını ya da teistik inancı desteklemede yetersiz olduklarını göreceğimizi düşünür. Bazı düşünürlere göre onun bu tutumu, din felsefesinde *parite* (eşitlik) delilini savunduğunu gösterir.²²

1.2. Tarifsizlik

Kenny, Tanrı'nın bilinemezliğini temellendirmeye çalışırken Tanrı'nın tarifsizliği (*ineffability*) fikrinden hareket eder. Ona göre bazı teistler, Tanrı hakkındaki ifadelerin prensipte ampirik olarak doğrulanabileceğini söyleyerek din dilinin anlamlılığını savunmaya çalışır. Bu teistler, Tanrı'nın varlığını desteklemek için dinî tecrübeye başvurur. Pek çok kişi ise Tanrı'nın doğrulanabilmesini mantıksız olduğu gerekçesiyle reddeder. Kenny ise bu fikre katılmakla birlikte pozitivistlerin düşmanca pozisyonundan hareket etmez. Tanrı'nın tarif edilememesi doktrininden Tanrı hakkında tutarlı bir şekilde konuşma zorluğunu ortaya çıkarmak ister. O, Tanrı hakkında konuşmanın oldukça imkânsız olduğunu, Tanrı'nın insan dili tarafından ifade edilecek bir şey olmadığını savunur.²³

¹⁸ Kenny, **a.g.m.**, s. 233.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenny, **a.g.m.**, s. 234-236.

²⁰ Anthony Kenny, “Aklın Erdemi”, Çev. Aydın Topaloğlu, Metnin alındığı yer: **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar**, Haz. Recep Alpyağıl, C. II, İstanbul, İz Yayınevi, 2012, s. 97.

²¹ Anthony Kenny, “Bilgi, İnanç ve İman”, Çev. Tuncay Akgün, Metnin alındığı yer: **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar**, Haz. Recep Alpyağıl, C. II, İstanbul, İz Yayınevi, 2012, s. 768-769.

²² Tanrı'ya inanmamak da inanmak da mümkündür, anlamındadır. Akgün, **a.g.m.**, s. 115.

²³ Kenny, **The Unknown God**, s. 10-11.

Kenny'ye göre bir kavram, ancak çelişkiden arınmışsa düşünülebilir. Fakat Kant, Wittgenstein ve pozitivistler, düşünülebilirlik için başka ve daha zorlayıcı kriterler önerir. Bu düşünürler tarafından ortaya konan ölçütler, teizm ile bağlantılı olmayan nedenlerden dolayı yetersizdir.²⁴ Eğer din dili oyunu gibi bir şey varsa lafzî anlamda bir dil oyunu değildir. Din dili, felsefeye ve lafzî olarak ifade edilemezi anlatmaya çalışan şiir türüne benzer. Tüm şiirler, bu türden değildir. İfade edilemez olanla ilgili şiirin, dünyevî olana üstün değerde olduğunu iddia etmek de saçmadır. Fakat Tanrı hakkında konuşmakla ilgili sorunlara ışık tutmak için dönmemiz gereken, ifade edilemez olanla ilgili şiirdir.

Kavranılamaz bir Tanrı hakkında hassasiyetle konuşma paradoksunu, Clough gibi tanımlayan hiçbir filozof tanımadığını belirten Kenny, bu agnostik şairin fikirlerinden açıkça etkilendiğini dile getirir ve şairin düşüncelerine katıldığını ifade eder. Bir örnek olarak Clough'ın 1851 tarihli şiirini²⁵ göz önünde bulundurmamızı ister. Bu şiirin anlaşılmaz Tanrı'ya bir dua ile başladığını açıklar.²⁶ Clough, Tanrı'nın aranacağı yerin bireyin ruhunun derinlikleri olduğunu varsayar. Ruhun Tanrı'yı ifade etme teşebbüsünün, yalnızca kendisiyle çelişen anlamsız, boş ve gereksiz ifadeler veya gerçeklikle bağlantısı olmayan görüntüler ürettiğini açıklar. O, insan söyleminin ilahî olanı somutlaştırmadaki güçsüzlüğü temasını geliştirir.²⁷ Hem iç hem de dış sessizliğin tarifsiz verilecek tek cevap olduğunu iddia eder.²⁸

Kenny'ye göre Clough, agnostisizmini, bir adım daha ileri götürür. Clough'a göre belki de Tanrı'nın ruhun içsel tasavvurunun bir nesnesi olarak kalmasının tarifi olmayan bir şekilde bile bir yolu yoktur. Kenny, Tanrı'nın en azından dualarımızı duyabilen güçlü bir fail olarak tanımlanabilmesi fikrini de kabul etmez. Ona göre dua eden kişinin duanın doğruluğunu varsaymasına gerek yoktur; sadece onun imkânı gereklidir. Bir agnostiğin varlığından şüphe ettiği bir Tanrı'ya dua etmesi, okyanusta kaybolan ya da bir dağın dibinde mahsur kalan hiç duyulmadığı hâlde yardım için ağlayan veya hiç görülmeyen bir sinyal yakan bir insanın hareketinden daha mantıksız değildir. Bir agnostiği, duaya iten tek sebep, yardıma ihtiyaç duyması da değildir. Dünyanın güzelliği ve ona hayranlık için teşekkür etme arzusu bir başka sebep olabilir.²⁹

Kenny'ye göre bir din dili oyunu varsa kesinlikle ibadetin dil oyunudur. Bunun Clough'ın "Qui Laborat, Orat" adlı şiirinde büyümlü bir açıklama şekli aldığını savunan

²⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 15.

²⁵ Kenny, burada 'A hymn, yet not a hymn' adlı şiire atıfta bulunuyor.

²⁶ Kenny, "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman", s. 237. Şiirin aslı için bkz. Kenny, **a.g.e.**, s. 18.

²⁷ Kenny, **a.g.m.**, s. 238.

²⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 19.

²⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 19-20.

Kenny, şiirin birçok okuyucuya hitap ettiğini açıklar. Bu şiir, en az şüpheçiler kadar dindarlar tarafından da benimsenir ve dikkat edilmesi gereken incelikleri vardır. Bu şiir, bir Hristiyan tarafından yanlış anlaşılmadan söylenebilecek mükemmel bir dua olabilir. Tanrı hakkındaki farkındalığımızın yüce kaynağı olarak dışsal vahiyden ziyade içsel ışığı vurgulayan geleneklere daha uygundur.

Kenny, Tanrı'nın maneviliği ve tarifsizliği temalarını geliştiren Clough'ın fikirlerini, değerli bularak Tanrı'nın adlandırılmaması gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü Tanrı'nın ruh olduğu, insan gözü tarafından görülemediği veya hayal gücü tarafından resmedilemediği fikri vurgulanır. Tanrı, tarifsizdir, doğası, dil ile ifade edilemez ve soyut olması sebebiyle hiçbir insan düşüncesi tarafından anlaşılamaz. Ona göre Tanrı'nın tarifsizliği, Clough tarafından mantıksal olduğu kadar ahlakî bir unsur olarak da düşünülür. İnsan, Hz. Âdem'in hayvanları adlandırdığı gibi Tanrı'yı adlandırmaya çalışmamalıdır, çünkü adlandırma, bir güç iddiasıdır. Tanrı, kendisini Hz. Musa'ya isimlendirdiğinde bu isimlendirme, bir isim vermeyi reddetme biçimindeydi. Tanrı'yı adsız bırakmak, Tanrı'yı reddetmekle eşdeğer değildir; aksine küfredici bir sahiplik iddiasını reddetmektir.³⁰

Clough, Tanrı hakkında lafzî olarak konuşmanın imkânsız olduğu fikrini geliştirir. Kenny de ona katılır. Kenny'ye göre teolojik dilin lafzî olamaması, dinde hoşgörü için bir neden sağlar. Bir başka ifade ile teolojik önermeler, deneysel önermeler gibi basit bir şekilde birbiriyle çelişmez. Dolayısıyla bir dinî grubun başkaları tarafından zulme uğramasını ve öldürülmesini haklı çıkarmak için kullanılmış olan farklı teolojiler ve dinler arasında çatışma yoktur. Din dilinin lafzî olmadığını ve farklı dinî inançların birbiriyle çelişmediğini söylemek, bütün dinlerin eşit değerde olduğunu söylemek değildir. Örneğin Hristiyanlık ve Hinduizm'in mecazla konuşması, her birinin ilahî doğaya ya da bir bütün olarak evrenin doğasına dair eşit değerde bir iç görüye sahip olmalarını gerektirmez.

Kenny'ye göre Tanrı hakkında konuşma konusunda dindarlar ve dindar olmayanlar arasında genel olarak iki farklı yaklaşım vardır. Bazı dindar düşünürler, Tanrı'nın tutarlı lafzî bir açıklamasının her şeye rağmen, mümkün olduğunu göstermeye çalışır; inanmayanlar, bu durumun saçma sapan konuşmaktan daha kötü olabileceğini iddia eder.³¹ Ona göre 20. yüzyılda hiçbir düşünür, anlam ile anlamsızlık arasındaki sınırın çizilmesinde Wittgenstein'ı geçemez. Wittgenstein, "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı." der.³² Ancak daha

³⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 22-23.

³¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 24.

³² Wittgenstein, **Tractatus**, s. 173.

sonra St. Augustine'dan etkilenererek saçmalayarak da olsa Tanrı hakkında konuşulması gerektiği sonucuna varır. Kenny, iki çeşit tarifsizlik arasında bir ayrım yaparak Tanrı hakkında konuşmak ile ilgili bir çözüm bulunabileceğini önerir. Tanrı'dan bahsedebildiğimiz hâlde Tanrı'dan lafzî olarak konuşamayacağımızı fark etmeliyiz. Tanrı, lafzî olarak tarifsizdir. Ama mecazî olarak betimlenebilir.³³

1.3. Anlamsızlık

Kenny, “Tanrı” kelimesinin anlamlı olup olmadığı konusunu, “Tanrı vardır.” önermesi hakkında insanların negatif ve pozitif ateistler, negatif ve pozitif teistler gibi çeşitli gruplara ayrıldığını açıklayarak ele alır. “Negatif ateizm” ve “negatif teizm” kavramları yerine “agnostisizm” ifadesinin kullanılmasını önerir. Ona göre 20. yüzyıldaki filozoflar, Tanrı'nın iradesini belirleme zorluğunu vurgulamakla birlikte aynı zamanda insanoğlunun Tanrı'nın doğası hakkında anlaşılır bir şeyler söyleme zorluğuna da vurgu yapar. Kenny, son altmış yılda İngiltere'deki filozofların büyük bir çoğunluğunun “Tanrı vardır.” fikrini anlamsız bularak ateist olduğuna ve bir grup teistin ise onlara karşı bu önermenin anlamlı olduğunu savunduğuna dikkat çeker.

Kenny'ye göre eğer bir anketör, “Tanrı'ya inanıyor musunuz?” sorusunu, bir filozofa sorarsa ““Tanrı’ ile ne demek istediğinize bağlıdır.” cevabı, bu soruya verilebilecek cevaplardan biridir. Fakat Tanrı'nın varlığından şüpheli olan, bu durumu sorgulayan ve bu soruya olumlu cevap veren bir kişiyi düşünelim. Örneğin evreni yaratan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, bütünüyle iyi olan varlık gibi bir anlam üzerinde anlaşırsa bile yine de “Evet/Hayır.” cevabı verme konusunda isteksiz olabilir. Filozofun isteksizliğinin bir nedeni, “Tanrı'nın var olduğuna inanmıyorum.” ifadesinde belirsizlik görmesi olabilir. Böyle bir şey söyleyen biri, “Tanrı'nın var olmadığına inanıyorum.” fikrini kast edip olumlu olarak Tanrı'nın var olmadığına inanan biri ise bu pozitif ateisttir. Ya da kastedilen şey, daha az kesin olabilir. “Tanrı'nın var olduğuna inanmıyorum.” anlamını kast edip Tanrı'nın varlığına inançtan yoksun biri ise negatif bir ateisttir. Bu kişi, a-teist ya da teist-olmayandır. Fakat negatif ateist, pozitif bir ateist değildir. Yalnızca Tanrı'nın varlığına dair bir inancı değil, aynı zamanda Tanrı'nın var olmamasına inancı da olmayabilir. Eğer ona sorulan soru, “Tanrı

³³ Kenny, **a.g.e.**, s. 35.

var mıdır?” olsaydı o, bu soruyu, “Evet.” diyerek de “Hayır.” diyerek de cevaplamaz; “Bilmiyorum.” cevabını verirdi.³⁴

Kenny’ye göre negatif ateizm içinde yapılacak daha önemli bir ayrım vardır. Tanrı inancından yoksun olanlar ya “Tanrı vardır.” ifadesinin anlamlı, fakat belirsiz olduğunu ya da hiç de anlamlı olmadığını düşündükleri için bu fikri savunabilirler. Bu nedenle kendi ateizmlerini şöyle ifade ederler: Ateistler, “Tanrı yoktur.” demez; “Tanrı ile ne kastettiğinizi bilemiyorum; ben, Tanrı fikri olmadan yaşıyorum. “Tanrı” kelimesi, bana net veya farklı bir doğrulamanın iletilmediği bir sestir”, derler.³⁵

Kenny’ye göre din dilinin anlamsız olduğu inancı, 20. yüzyılın ilk yarısında ve günümüze kadar filozoflar arasında kayda değer bir popüleriteye sahiptir. “Tanrı vardır”ın doğruluk değerinin belirsiz olduğunu düşündüğü için Tanrı’ya inanmakta kararsız kalanlara agnostik negatif ateistler veya kısaca agnostikler denilebilir. Agnostikler, bir Tanrı’nın olup olmadığını bilmeyen; ama bu alanda bilinen bir doğru olduğunu düşünen insanlardır. Din dilinin anlamsız olduğunu düşünenler, “Tanrı vardır.” cümlesinin doğruluk değerine sahip olmadığını savunurlar. Çünkü burada bilinecek bir doğru olmadığını iddia ederler. Bu negatif ateist sınıfına atıfta bulunmak için “pozitivist negatif ateistler” veya daha kısaca “pozitivistler” ismini vermek uygundur. 1930’larda mantıksal pozitivist filozoflar ve İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra halefleri, din dilinin anlamsız olduğunu göstermek için en sistematik çabayı harcarlar. Tanrı hakkında konuşmanın önemli bir anlam taşımadığı tezinin en iyi bilinen savunucularından biri, Ayer’dir. Kenny, böylece aslında negatif ateizmi de iki gruba ayırarak bir kısmının agnostisizm; bir kısmının ise pozitivizmin parçası olduğunu, bu felsefi konumun isminin değiştirilmesi gerektiğini savunur.

Kenny, negatif ateistleri, iki gruba böldüğümüz gibi pozitif ateistleri, ayırmaya gerek olmadığını belirtir. Ona göre Tanrı olmadığına inanan biri, din dilinin anlamsız olduğunu söyleyemez. Çünkü eğer din dili anlamsız ise “Tanrı yoktur.” ifadesi de anlamsızdır. Eğer “Tanrı vardır.” doğruluk değerine sahip değilse o zaman “Tanrı vardır.” cümlesinin olumsuzluğu da öyledir.³⁶ Bu fikirlerden yola çıkan Kenny, özetle filozofların “Bir Tanrı vardır.” önermesi hakkında kabul edebilecekleri dört pozisyon olabileceğini savunur:

1. “Bir Tanrı vardır.” anlamsızdır ve ne doğru ne de yanlıştır: pozitivism.
2. “Bir Tanrı vardır.” anlamlıdır ve yanlıştır: (*pozitif*) ateizmdir.

³⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 8.

³⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 8-9.

³⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 9-10.

3. “Bir Tanrı vardır.” anlamlıdır ve doğru veya yanlış olabilir: agnostisizm.

4. “Bir Tanrı vardır.” anlamlıdır ve doğrudur: teizm.³⁷

Kenny’ye göre pozitivistler, konumlarını, Tanrı’nın anlamının doğrulanabilirliği ölçütüne dayandırır. Bir ifadenin, sadece ve sadece deneysel olarak doğrulanabilirse bir anlamının var olduğunu iddia ederler. Ancak Tanrı ile ilgili ifadeler, ilke olarak bile doğrulanabilir değildir ve bir anlamdan yoksundur, iddiasındadırlar. Kenny, Tanrı, kavranılmazsa sadece Tanrı’nın kavranılmazlığını belirtmek için bile olsa Tanrı hakkında konuşmanın kendi kendini çürütmek olup olmadığı sorusunun gündeme geldiğini ifade eder. Ona göre bu paradoks, felsefenin diğer alanlarının da aşına olduğu bir paradokstur. Eğer bir Tanrı varsa bu paradoksun çözümü, Tanrı’dan söz ederken hakkında lafzî olarak konuşamayacağımız olmalıdır.³⁸ Eğer Tanrı hakkında konuşmak, kendi kendini çürütmek olarak kabul edilirse o zaman, zaten herhangi bir teoloji bilimi olamaz.

Kenny, skolâstik ve rasyonalist felsefenin Tanrısının anlamsızlık ve çelişkiyle dolu olduğunu düşünür. Ona göre Tanrı hakkında konuşurken bile kendimizle çelişmemeliyiz. Kendimizi çelişkili önermeleri dile getirirken bulursak kendimizi düzeltmeliyiz. Belki çelişkilerin yalnızca açık olduğunu göstermeye çalışabiliriz. Adımlardan birinde yapılan küçük değişikliklerin çatışmayı gidereceği umuduyla çelişkili sonuca yol açan adımları izleyebiliriz. Veya mecazî dilin yanlışlıkla lafzî olarak kabul edildiği için çelişkinin ortaya çıktığını iddia edebiliriz. Yapmamamız gereken tek şey, çelişkiyi neşeyle kabul etmektir.

Kenny, bir ateistin, evrenin varlığının, cevabını bilmediğimiz bir sır olduğunu söylemesi ile bir teistin, evrenin varoluşunun kaynağının hakkında hiçbir şeyi bilemeyeceğimiz bir Tanrı olduğunu söylemesi arasındaki farkı kıyaslar. Ona göre Kant gibi bazı filozoflar, evrenin varlığının cevabını bilmediğimiz bir gizem olduğu fikrini reddeder. Kant için bir bütün olarak evren hakkındaki ifadeler meşru değildir. Bu nedenle bir bütün olarak evren hakkındaki sorular, cevabı bilinmeyen sorular değil, bozuk yapıli sorulardır. Kant’ın bu zorunlu agnostik tutumunu doğru bulmayan Kenny, onu bu sonuca götüren argümanlarla ilgili ikna olmadığını vurgular.

Kenny’nin “bir bütün olarak dünyanın sebebi” hakkında konuşmak için sistematik bir itirazı yoktur. Ona göre bir bütün olarak dünyanın sebebi ile ilgili bazı doğru ifadeler iddia edebiliriz. Örneğin evrenin sebebinin, San Pietro’nun altında bir mağarada yaşayan

³⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 10.

³⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 15-16.

kırmızı benekli yeşil bir ejderha olmadığını biliyoruz.³⁹ Biz böylece bir agnostik olan Kenny'nin en azından bazı şeylerin kısmen bilinebileceğini düşündüğünü görürüz. Onun mutlak bir agnostik olmadığını fark ederiz.

1.4. Varlık-Yokluk

Kenny, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu ile ilgili fikirlerini, “Kişisel (zâtî) bir Tanrı var mıdır?” sorusunun cevabına bağlayarak temellendirmeye çalışır. Ona göre bu sorunun cevabı, “kişisel” ve “Tanrı” kavramları ile ne demek istediğimize bağlıdır. O, bir kişinin bilebilen ve sevebilen bir şey olduğunu ve Tanrı'nın manevi ve sonsuz olduğunu varsayar. Ona göre kişisel bir Tanrı olup olmadığı sorusu, ancak bilgi, sevgi, maddi olmama ve sonsuzluk sıfatları birbiriyle uyumluysa olumlu cevaplandırılabilir. Kişisel bir Tanrı olup olmadığını sormak yerine zihin sahibi bir Tanrı olup olmadığını sorabiliriz. Bu, cevaplamak için daha net bir soru olabilir.

Kenny'ye göre ilahiyat bağlamında ‘kişi’ kavramı, karmaşık bir kavramdır. Örneğin Hristiyanlıktaki enkarnasyon⁴⁰ öğretisine göre tek bir kişi hem insan hem de Tanrı olabilir hem adam hem de Tanrı olabilir. Hristiyan Üçleme öğretisine göre üç ayrı kişi, tek bir Tanrı olabilir. Kenny, kendimizi, bu karmaşalara sokmaktan kaçınmak için daha basit bir soru sormamız taraftarıdır: İlahî bir zihin var mıdır? O, öncelikle zihni tanımlamakla işe başlamamız gerektiğini düşünür. Ona göre doğru, fakat aydınlatıcı olmayan bir cevap şudur: Bir zihin, bir akıl ve bir iradeden oluşur. Akıl ve irade, uzun bir felsefi geleneğe göre zihnin iki büyük yeteneğidir. Akıl, bilginin yeri veya evidir; irade ise sevginin yeri veya evidir. Öyleyse ilahî bir zihin gibi bir şey olup olmadığı sorusu, bir kez daha bilgi ve sevgi sıfatlarının diğer ilahî sıfatlarla uyumlu olup olmadığı sorusuna dayanır.

Kenny, Tanrı ile ilgili bütün kavramlarımızın insanî yönümüzle ilgili kavramlardan türetilip türetilmediğini tartışır.⁴¹ Ona göre hem Descartes hem de Wittgenstein⁴², zihinsel nitelikleri, öncelikle insanlar için kullandığımızı düşünür. Wittgenstein, davranışçılık ile Kartezyen düalizm arasında orta bir zihin felsefesi önerir. O, zihin hâllerini ve zihinsel eylemleri belirlediğimiz kriterlerin, cismanî hâller ve faaliyetler olduğunu düşünür.⁴³ Kenny,

³⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 36.

⁴⁰ Hristiyan inancında Oğul İsa'nın bedenleşmesi (enkarnasyon), Tanrı'nın insanlığa yönelik kurtuluş planı doğrultusunda düşünülen bir teolojik doktrindir. Yeryüzünde günah ve ölümün tutsağı olan insanların kurtuluşu için ilahî bir müdahaledir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gündüz, **a.g.e.**, s. 81-83.

⁴¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 47-48.

⁴² Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, No. 281, s. 127.

⁴³ Kenny, **a.g.e.**, s. 49.

onun fikrinin, zihin felsefesindeki soruların cevaplanması için en faydalı içeriği sunduğunu düşünür. Ona göre eğer öyleyse ilahî bir zihinden konuşmak isteyenler için bir sorun var demektir: “Zihniyet, geleneğin tamamen manevi ve bedensiz olan Tanrısı gibi bir varlığa nasıl atfedilebilir?” Öncelikle bedenlere zihinleri atfettiğimiz hâlde bile zihinleri, tüm bedenlere atfetmeyiz. Bu soruna iki farklı yoldan yaklaşabiliriz. Zihin hem akıl hem de irade olduğu için akıl ve düşünsel aktiviteye dayandığımız ölçütlerin ya da hangi iradeye ve iradeye dayalı faaliyete dayanacağımızı belirleyen kriterlerin neler olduğunu sorabiliriz. Akıl, zihnin bilişsel tarafıdır; irade ise zihnin duygusal tarafıdır. Öyleyse sorgumuz, iki yönlü olarak yeniden ifade edilebilir: “Bilişsel ve duygusal düşünce durumlarının temel kriterleri nelerdir?”

Kenny’ye göre zihnin bilişsel durumları, doğru veya yanlış bir bilgi parçasına sahip olmayı içerir. Bilinç, farkındalık, beklenti, inanç, kesinlik, bilgi gibi şeylerdir. Zihnin duygusal durumları ise ne doğru ne de yanlıştır; ancak takip veya kaçınma tutumundan oluşur. Amaç, niyet, arzu, irade, sevmeme, iğrenme, aşk gibi şeylerdir. Buna göre zihniyet ölçütleri, bilişsel veya duygusal kriterler olabilir. Bilişsel tarafa bakarsak sorumuzu cevaplamanın bir yolu, zihni bilinçle tanımlamaktır. Zihin ve beden arasında ayırım yapmak için başka bir yol, zihnin içsel; bedenin dışsal olduğunu söylemektir. Buna göre zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki dünyanın olduğu söylenebilir. Dışsal, fiziksel dünya hepimiz için ortaktır; içsel, zihinsel dünya ise her birimize özeldir ya da belki de zihinler kadar farklı iç dünyalar olduğunu söylemeliyiz.

Kenny’ye göre zihin ve beden arasında bağlantı kuran yollar gibi zihin ile dil arasında ilişki kuran farklı yollar da vardır. Bazı filozoflar, akıl sahibi olan tek varlığın dilden yararlananlar olduğunu söyler. Diğerleri, ayırımı, dilin kendi alanı içinde yaparlar. Arıların dili gibi diller, onları kullananların akıllarının bir kanıtı şekilde düşünülmez. Zihniyet, bu görüşe göre bildiğimiz dillerin belirli bir özelliğinde aranmalıdır. Bazı filozofların amaçlılık olarak adlandırdığı bu özellik, var olmayanlar hakkında konuşmaktır ve var olan aynı nesneler hakkında farklı, eş anlamlı olmayan konuşma yöntemleri kullanma yeteneğidir. Bazı filozoflar, bu anlamda amaçlılığı, zihinselliğin işareti olarak tanımlar.⁴⁴

Kenny’ye göre bazı filozoflar için zihniyetin temel özelliği amaçlılık değil; sebepleri ortaya koyma ve anlama yeteneği olan rasyonelliktir. Bu bakış açısına göre amaçlılık, rasyonalite için zorunludur; ancak yeterli bir koşul değildir. Bu perspektif, insanoğlunu dili

⁴⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 52.

kullanan hayvanlar olarak değil, rasyonel hayvanlar olarak tanımlar. Bazı filozoflar, görüşlerini, daha da ileri götürür ve zihnin işareti olarak sadece rasyonelliği değil; maneviyatı da kabul ederler. Bunlar, filozofların zihni farklı bilişsel yetenek ve performans türlerine başvurarak açıkladığı çeşitli yollardır. Öte yandan biri, evrende bilişsel ölçütlerden ziyade duygusal ölçütleri kullanmak da isteyebilir.⁴⁵

Kenny, insanlar ile hayvanlar ve bitkiler gibi diğer canlı varlıkları da kıyaslayarak insanlardaki zihniyetin duygusal ölçütlerinin Tanrı'ya atfedilmesinin güçlüklerine işaret eder. Tanrı'nın varlığının bu şekilde de gösterilemeyeceğini savunur. Ona göre bitki ve hayvanların ihtiyacı olsa da sadece hayvanların istek veya arzuları vardır ve hayvanlarda iradî eylem, arzudan hareket eder. Hayvanlar gibi insanlar da arzulara sahiptir; fakat insanlar, örneğin Karun'dan daha zengin olmak veya öldükten sonra ünlü olmak gibi hiçbir hayvanın isteyemeyeceği şeyleri isteyebilir. İnsan ve hayvan arzusu arasındaki farkın bir nedeni, insanoğlunun yalnızca dil tarafından ifade edilebilen isteklere sahip olmasıdır. Hem insanlar hem de hayvanlar, iradî eylemler gerçekleştirebilir, ancak yalnızca insanlar, bilinçli yapılan eylemler olan yönelimsel eylemler gerçekleştirebilir. Dolayısıyla yönelimsel eylem, zihniyetin bir ölçütü olarak kabul edilebilir. Bilişsel âlemde olduğu gibi bazı filozoflar, duygusal âlemde de daha yüksek zihniyet kriterleri vermek isterler. Ona göre ise duygusal ve bilişsel öğeler, zihniyet için iki bağımsız ölçüt değildir. Kenny, aslında her seviyede bilişsel ve duyusal ölçütler, iç içe geçmiştir, fikrindedir.⁴⁶ İrade, akıl olmadan imkânsızdır. Eşit derecede daha az belirgin olsa da akıl da irade olmadan imkânsızdır. Bilinci, zihin işareti olarak kabul edersek, o zaman sadece insanların değil; bazı hayvanların da zihinlerinin olduğunu söylemeliyiz. Çünkü eğer bilinçli olmak; görmek, duymak, koklamak, tatmak vb. anlamına geliyorsa maymunlar, atlar, inekler, kediler, köpekler ve fareler de bilinçlidir.

Kenny'ye göre zihni, bilinç olarak tanımlayan ilk filozof Descartes, hayvanların bilinçli olduklarını reddettiği için zihinlerinin olduğunu reddeder; ama o, bu konuda yanılır. Descartes, hayvanların insanlar gibi kendi bilinçlerine sahip olmadıklarına inanmakta ise haklıdır; hayvanlar, insanlar gibi birinci şahıs zamirini kullanmazlar. Zira öz bilinçlilik, bilinçle aynı şey değildir ve bilinç, öz bilinç yokluğunda da mümkündür. Kenny'ye göre zihni, yüce manevi faaliyetler olarak tanımlarsak, o zaman tüm insanların zihinlerinin

⁴⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 53-54.

⁴⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 55-56.

olmadığını söyleme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Çünkü tüm insanların bilim adamı, şair, metafizikçi veya mistik olma yeteneği yoktur.⁴⁷

Kenny, bir başlangıç noktası olarak zihin için bir akıl ve bir irade sahibi olma tanımını yapar. Bir insan olmak, bir zihne sahip olmak, dil ustalığı ve nesnel bilgiye sahip olmak gibi çeşitli zihinsel yetenekleri edinme ve kullanma kapasitesine sahip olmaktır. Ona göre insanlarda zihin bir kapasitedir, potansiyel bir şeydir. Zihinsel beceriler, her zaman kullanılmaz, hayatın her anında rasyonel amaçlar peşinde koşulmaz. Yetenekler ve araçları arasındaki ayrım, zihni anlamada önemlidir. İnsan aklının aracı, beyin ve merkezî sinir sistemidir. Eğer yetenekler, araçlarıyla özdeş olsaydı, o zaman bedensiz bir zihin kavramı başından itibaren imkânsız olurdu. Ancak bir yetenek ve onun aracı arasındaki bağın deneysel, mümkün bir bağlantı olması sebebiyle aklın, uygun araç olmadan var olmaya devam edip edemeyeceği incelenmelidir. Ve bedeni olmayan bir Tanrı durumunda zihnin hiçbir araç olmadan var olup olmadığı sorulmalıdır.⁴⁸

Kenny'ye göre zihnin parçalara bölünebileceği düşüncesini değerlendirmek, mevcut araştırmamız bağlamında oldukça önemlidir. Çünkü ilahiyatçıların geleneksel olarak Tanrı'ya atfettiği sıfatlardan biri, basit olmaktır, yani herhangi bir bölünebilirliğe sahip olmamaktır. Eğer ilahî bir zihnin tutarlılığını savunacaksak, ilahî basitliğin bir zihin olarak adlandırabileceğimiz herhangi bir yapıya uygun olup olmadığını araştırmalıyız. Bildiğimiz insan zihni; zamanla gelişen, sorgulayan, öğrenen, unutan ve yanılan bedenlenmiş zihindir, maddi ve sonludur.

Kenny, hiçbir şey öğrenmeyen ve hiçbir şeyi unutmayan, maddi olmayan, sonsuz, değişmeyen, meraksız ve yanılmaz bir zihnin bulunup bulunmayacağını araştırır. O, saf zihinsel düşüncenin bir beden olmadan mümkün olup olmadığını inceler. Ona göre önce düşüncenin neyi içerdiğini sormalıyız. Düşünce; cismin, duyuların, hayal gücünün farklı türdeki birçok aktivitesini içerir. Bu aktivitelerin “zihinsel” adını hak etmesini sağlayan şey, onların üzerinde yapılan kontroldür. Ancak bir şeyi, kontrol altında tutmak, kişinin bisikletle dengesini sağlamaktan çok farklı bir faaliyettir. Dolayısıyla saf bir zihinsel aktivite kavramı, belirsizliğini korur. Herhangi belirli bir cisim ortamı, bu nedenle önemsizdir. Ancak herhangi bir cismanî ortamın yokluğunda düşüncenin mümkün olduğu söylenemez. Herhangi bir düşünce, bir içeriğe ve bir sahibe aittir. Bu, bir şeyin düşüncesidir ve birinin düşüncesidir. “Bir düşüncenin sahibini nasıl bireyselleştireceğiz?” sorusunun cevabı, normal

⁴⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 57.

⁴⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 58-59.

durumda düşünceyi ifade eden cisme bakarak olacaktır. Tek başına içerik, bir düşüncenin sahibini bireyselleştirmez. Birçok insan, aynı düşüncelere sahiptir.⁴⁹

Kenny'ye göre dünya üzerinde bireysel bir yer ya da bakış açısına sahip olmakla bireyselleştirilen bedenden ayrılmış bir ruhu düşünmek oldukça zordur. Bedensiz bir zihin olarak hayal ettiğimiz şey, uzayda ve zamanda belirli bir noktadan elde edilebilir. Bu sınırlı bakış açısı, bu tür bir bireyi, diğer olası bedensiz varlıklardan ayıracaktır. Böyle bir varlık, bir öcü veya bir peri gibi bir şey olur. Saf ruh kavramının anlaşılabilirliği, saçmalığı ile doğrudan orantılıdır. Böyle bir ruh düşünülebilir olsa bile bedenlenmemiş bir zihin olan bir Tanrı kavramına içerik vermemize yardımcı olmaz. Çünkü böyle bir varlık için onu, bir beden olmadan bireyselleştirmeyi mümkün kılan şey, tam da uzay ve zamandaki sınırlamalardır. Bu; manevi, hazır ve nazır, ezelî-ebedî olan kişisel bir Tanrı'nın düşünülmesine yardımcı değildir. Sadece hangi düşüncelerin Tanrı'nın düşünceleri olduğunu bilemediğimiz gibi aynı zamanda düşünceleri, insana atfedebileceğimiz şekilde Tanrı'ya atfedemeyiz.

Kenny'ye göre ilahî bir zihin, tarihi olmayan bir zihin olur. İnsan için kullanılan zihin kavramında zaman çeşitli şekillere girer; ama Tanrı için hiçbir değişiklik veya değişimin olmadığı savunulur. Tanrı, zihnini değiştirmez, öğrenmez, unutmaz, hayal etmez, arzu etmez. İnsanda zaman hem bilginin edinilmesine ve kullanılmasına hem iradenin başlangıcı ve tatminine girer. Bilginin kullanılması ve iradenin yerine getirilmesi, zamanın dışında bir varlığa atfedilemeyen zamana yayılan haricî veya dâhilî bir davranış sürecini içerir. Zaman ve değişim kavramları, tam da zekâ kavramımıza girer. Zekâ; bilgi edinme hızına, değiştirilmiş ve öngörülemeyen koşullara uyumda çok yönlülüğü gerektirir. Her şeyi bilen, değişmeyen bir varlıkta ise böyle anlaşılan akla bir yer yoktur.⁵⁰

Kenny'ye göre zihinsel niteliklerin insana ve ona benzeyen diğer sonlu yaratıklara atfedilmesine neyin dâhil olduğuna dair düşünme, bizi, sonsuz, değişmeyen ve işlem alanı tüm evren olan bir varlığa, bu tür nitelikleri anlamlı bir şekilde uygulamadaki muazzam zorluğa ulaştırır. Bu alandaki felsefe, Tanrı hakkında konuştuğumuzda ne hakkında konuştuğumuzu bilmediğimizi söyleyen teologlarınkilerle aynı sonuca varır.

Kenny'nin yukarıdaki fikirlerine özetle bakacaksak o, Wittgenstein'in fikirlerinden hareketle sadece insana ve insanın davranışlarına benzeyen bir şekilde hareket eden varlıklara dil ve zihin atfetmeyi doğru bulur. Ona göre Tanrı, bu varlıklara benzemeyen bir

⁴⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 78.

⁵⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 79-80.

varlıktır. Ama yine de Tanrı'yı düşünce, bilgi ve irade sahibi olarak düşünürüz de dilimizin bu kavramlarını Tanrı'ya da uyguluyoruz. Tanrı'yı bize belirli bir açıdan benzeyen bir varlık olarak görürüz. Bu şekilde insanlar ve diğer yaratılmış varlıklar için kullandığımız kavramları, Tanrı hakkında konuşmak için de kullanırız. Fakat ona göre bu, kıyas oldukça güç ve sınırlıdır. Zira hayvanlar ve robotlar gibi varlıklara gelince bu sorunun cevabı, çok kolay değilse de mümkündür, onları ne de olsa algılayabiliriz. Ama Tanrı konusunda aynı şey geçerli değildir. Bu bağlamda Kenny, Tanrı'nın anlatılamaz olduğunu savunur. Bu görüşü, agnostisizme yol açar. Kenny, Wittgenstein'in zihin ve dil felsefesine dayanarak bu eleştiriyi sürdürse de Wittgensteinci olarak agnostik olmayı zorunlu bir şey olarak görmememiz lazımdır. Zira Wittgenstein'in felsefesi, insanların inançlarına karışmaz gibidir. Yine bir kişi, Wittgensteinci olup, bir dindar da olabilir bir filozof da olabilir.

1.5. Mecaz-Kıyas

Kenny, teolojinin, ancak *mecaz (metaphor)* dilini kullanabileceğini savunur. Ona göre Tanrı'nın var olduğunu ve her şeyin nedeni olduğunu söylediğimiz zaman ilahiyatçılar, “var” ve “sebebe”nin *kıyas yoluyla* kullanıldığını, açıklar. Kenny, bu amaçla Tanrı için cismanî ve zihinsel niteliklerin kullanıldığını belirtir. O, mecazî olmayan kıyası, Tanrı'ya uygulayan teolojik girişimleri başarısız bulur. Ayrıca Tanrı hakkında sezgisel yolla da konuşabileceğimizi düşünür.

Kenny'ye göre her ne kadar Aristoteles'ten esinlenen skolâstik teologlar; kıyası, *sıfat kıyası (analogy of attribution)* ve *orantılılık kıyası (analogy of proportionality)* olmak üzere iki türe ayırsa da iki kıyas türü de Tanrı için kullanılamaz. Sıfat kıyası, çoğu zaman “sağlıklı” ifadesi ile örneklendirilir. Buna göre sadece hayvanlar ve bitkiler gibi canlılar sağlıklı olabilir. Bir iklim veya ten rengi ise doğal olarak sağlıklı olarak tanımlanabilir.⁵¹ Bu bakımdan nedensellik, sıfat kıyasının anahtarıdır. Ancak bu tür bir kıyas, yaratıklardan yaratana çizilen nitelikleri açıklayamaz. Çünkü bu bakış açısı ile Tanrı, her şeyin sebebidir ve bu nedenle yaratıkların hiçbir niteliği, Tanrı'ya ait değildir. Orantılılık kıyası ise nedensel ilişkilere bağlı değildir. Bu kıyas, “iyi” kavramı ile açıklanabilir. Skolâstikler, orantılılık kıyasını kullanmanın bir çeşit aritmetik oran olduğunu ifade eder. Tanrı'ya bu kıyası uygulamadaki zorluk, Tanrı'nın özünün ne olduğu hakkında hiçbir fikrimizin olmamasıdır. Tanrı kavramına sahip olduğumuzu düşünenler bile Tanrı'nın özünü kavradığımızı söyleme

⁵¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 37.

konusunda yetersiz kalır. “İyi” olarak işlev gören benzer nitelikler, lafzî anlamda Tanrı için kullanılamaz.

Kenny’ye göre mecaz ve kıyas arasında zıtlık vardır. İki kavram, çok farklıdır ve aralarındaki ayrım barizdir. Kıyas, anlamdaki alana aittir. Bir dil ustalığı, bir dilde kıyasî terimlerin anlaşılmasını sağlamak için yeterlidir. Belli terimlerin kıyasî olduğunu anlamayan bir kişi, dilin anlamını hiç anlamaz. Mecaz ile durum farklıdır. Mecaz, bir dil oyunundan diğerine bir harekettir. Bu, bir dil oyununda ustalık meselesi değildir. Bir mecazı tanıtmak, bir dile yeni bir rol katmak, sözlüğe yeni bir anlam katmak değildir. Mecaz, duyu alanına veya dil oyununa ait değildir.

Kenny’nin iddiası teolojik mecazın indirgenemez olduğudur. Asla lafzî bir dil ile değiştirilemez. Mecaz, söylendiği gibi bir dil oyununda bir hamle değildir. Standart durumda, bir dil oyununda rolü olan bir kelimeyi alıp diğerine taşımaktır. Tanrı söz konusu olduğunda, herhangi bir standart dil oyununda rolü olmayan bir kelimeyi alıp başka oyunlarda kullanmaktır. Eğer dinî bir dil oyunu diye bir şey varsa, bu lafzî doğrunun olduğu bir dil oyunu değildir. Sıradan dil oyunlarında isimlerin kullanıldığı yerlerde ya oyuna girdi (deneyim) ya da çıktı (davranış) adı verilen nesne ile teması içerir. Tanrı için ise öyle değildir; Tanrı hakkında hiçbir tecrübemiz yoktur ve Tanrı’yı hiçbir şekilde etkileyemeyiz. “X, dünyanın nedenidir.” cümlesi, Tanrı dışındaki hiçbir şey için kullanılmaz. Eğer bir Tanrı varsa bu cümle, kesinlikle Tanrı için doğrudur.

Kenny, “sebepl” kavramının Tanrı için kıyas yoluyla kullanılıp kullanılmayacağını ele alır. Örneğin der, bir kargaşaya *sebepl* olma biçimim, kaybedilmiş bir maçın bir yangına *sebepl* olması ve yerçekiminin ağır cisimlerin dünyaya düşmesine *sebepl* olması durumundan farklıdır. Ona göre *sebepl* kavramı, açık uçludur. Bilim, sonsuza dek yeni nedenler keşfedecektir. Tanrı’nın nedensellik tarzının ne olduğu hakkında en ufak bir fikre sahip olmadığımızı söylemek, Tanrı’nın dünyanın sebebi olduğuna karşı bir argüman değildir. Lakin evrendeki sebepl olma ilişkileri arasında kurduğumuz benzerlikleri, Tanrı’nın evrenin sebebi olması için de kullanamayız.

Kenny’ye göre sadece sebepl kavramını kıyas yoluyla Tanrı’ya atfetmeyiz, aynı zamanda sezgisel⁵² kavramayı da kıyas yoluyla Tanrı’ya atfederiz. Kenny, sezgisel bir kavramla sorulacak bir soruya dikkat çekmek için kullanılan bir kavramı kastedir. Sebebinin, değerinin veya çözümünün ne olduğunu bilmeden kanserin nedeninden, bir

⁵² “Sezgisel” anlamına gelen Yunanca bir sözcükten türetilmiş olan “heuristic” kavramı, tecrübeye ve kendi kendine öğrenime dayanan bir yöntemdir. Deneme-yanılma süreci ile düşünmeye yardımcı olur.

denklemin değerinden veya Kuzey İrlanda sorunlarına çözümden bahsedebiliriz. İlgili bilgiyi edinme yolunu bile bilmeden, bunu mantıklı bir şekilde yapabiliriz. Bir çözüm olmadığı ortaya çıksa bile bir problemin çözümü hakkında konuşabiliriz.⁵³ Kenny, tüm sezgisel kavramların kıyasî kavramlar olduğunu düşünür. Sorulacak soruları sınırlandırmanın yanı sıra soruları cevaplarırken de kıyasî kavramları kullanırız. Ona göre Tanrı hakkında yalnızca sezgisel terimlerle konuşulması, Tanrı hakkında sadece benzer terimlerle konuşulmasından daha muhtemel ve kuvvetli bir durumdur.

Kenny'ye göre “Tanrı nasıl bir şeydir?” “İlahî nedensellik tarzı nedir?” sorularını cevaplayamamamızın sebebi, cevaplarını bilmediğimizden değil; prensipte bu sorulara cevapların verilebilmesinin mümkün olmamasıdır. Dindar kişilerin Tanrı için kullandıkları nitelikler, iki sınıfa ayrılabilir. Cismanî nitelikler vardır ve bunların mecazî olduğu evrensel olarak kabul edilir. Zihinsel nitelikler vardır ve en azından bazı teologlar, bunların lafzî olarak Tanrı için doğru olduğunu iddia eder. Kenny, lafzî olarak doğru olması, bir niteliğin kıyasî olmasını engellemez, fikrindedir. Zihinsel nitelikler, öncelikli olarak insanoğlu için kullanılır; insanlara davranışları temelinde atfedilirler. Eğer zihniyeti, Tanrı'ya atfetmeye çalışırsak bunu yapamayız. Tanrı'nın insan davranışına kıyaslanacak bir davranışı yoktur. Tanrı, eğer gerçekten bir Tanrı ise bir hükümet, bir metin ya da bir bilgisayar gibi bir insan yaratımı değildir. Zihinsel niteliklerin kullanıldığı dil oyunları, yalnızca insana ve insana benzeyen şeylere göre oynanabilecek oyunlardır. Böylece Kenny, Tanrı hakkında lafzî olarak konuşamayacağımızı savunur.

Kenny, mecazla Tanrı'dan bahsettiğimizi söylediğinde “Falan falan özelliklere sahip olan bir Tanrı vardır ve özelliklerinden biri, hakkında yalnızca mecazî olarak konuşulabilmesidir.” demez. Onun demek istediği şey, “Tanrı” kelimesinin kullanıldığı herhangi bir cümlede indirgenemez şekilde mecazî bir içeriğin olmasıdır. Bu, değersiz veya önemsiz olduğu ya da kendi temel tutumlarımız için herhangi bir sonucunun olmaması gerektiği anlamına gelmez. İçinde yaşadığımız dünyayı doğru bir şekilde anlamamız gerekiyorsa, bu tür mecazların kullanılması şart olabilir. Bu, din dilinin mecazî doğasının gizemli olduğu anlamına gelir. Çünkü ilahî mecazın diliyle konuştuğumuzda mecazların ne hakkında olduğunu gerçekten bilmiyoruz.⁵⁴

⁵³ Kenny, **a.g.e.**, s. 41.

⁵⁴ Kenny, **a.g.e.**, s. 45.

1.6. Antropomorfizm

Kenny, Tanrı ile ilgili antropomorfik düşüncelere sahip olup olamayacağımızı değerlendirir. Ona göre en iyi bildiğimiz zihin, insan zihni olduğundan zihni, insan olmayan sonlu ya da sonsuz herhangi bir varlığa atfetmede kaçınılmaz bir antropomorfizm söz konusu olabilir. O, antropomorfizmin mantıksal sınırlarını keşfetmeye girişerek hayvanlar ve bilgisayar gibi insanlar dışındaki varlıklardan hareketle antropomorfizm ile ilgili fikirlerini açıklar. Ona göre hayvanlar ve insanları kıyaslamak bile çok bariz bir şekilde zorken, bu zorluk, insan ile Tanrı'yı kıyaslamada daha da fazladır. Bu açıdan da Kenny'nin agnostik tutumuna şahit oluruz.

Kenny, antropomorfizmin yalnızca teizm bağlamında ortaya çıkmadığını düşünür. Ona göre yalnızca insanlar için kullanılan nitelikleri, zaman zaman insan dışındaki varlıklar için de kullanırız. Örneğin bu nitelikleri; insanın parçaları, hayvanlar ve çeşitli türden makineler için de kullanırız. İnsanlar, diğer canlılar gibi nefes alır, yiyeceklerini sindirir ve başka cisimleri tutarlar. Bu aktivitelerin gerçekleştirilmesinden organik parçalar aracılığıyla bahsederiz. Akciğerlerimiz, nefes alır, midelerimiz sindirir, ellerimiz kavrayabilir. Ancak yalnızca bir insanın gerçekleştirebileceği zihinsel aktiviteler olarak vücudun bölümlerinden bahsetmek tehlikeli olabilir.

Kenny'ye göre insanın psikolojik niteliklerini, başka şeylerden ziyade sadece insana atfetmek daha akıllıca olur.⁵⁵ İnsanî eylemlerin hayvanlara atfedilmesi, daha ciddi ve karmaşık bir konudur. Hayvanlar, taşların ve ağaçların aksine algı ve duyuma sahip olmaları anlamında bilinçlidirler. Onlar, görürler, duyarlar, acı çekerler, acıkırlar ve susarlar. Hayvanlara duyu-algısını atfetmede antropomorfik bir şey yoktur. Bir kuşun veya bir balığın gözünden bahsederken mecaz kullanmayız.⁵⁶

Hayvanlar, basit inançlara ve arzulara sahiptir. Bunları, onların davranışları, güçleri ve ihtiyaçları temelinde onlara atfederiz. Kavramları, hayvanlara atfetmede mutlaka antropomorfik bir şey yoktur. Antropomorfizm, sadece dil kullanma ile ilgili kavramları, hayvanlara atfedersek ortaya çıkar. Hayvanlar, düşünmez. Eğer rasyonel bir hayvan, nedenler gösterebilen, nedenleri olan ve onlara göre davranabilen bir hayvansa o zaman gelenek, yalnızca insanların rasyonel hayvanlar olduğunu söylemekte haklıdır. Kenny, hayvanların bilinçli varlıklar olduğunu belirtir. Ona göre bilinç ile öz bilinç arasında bir

⁵⁵ Kenny, **a.g.e.**, s. 62-63.

⁵⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 65-66.

ayrım yapmak zorundayız. Bir varlık, insan dilinde birinci şahıs zamirinin anlamına eşdeğer bir kavrama sahipse öz bilince sahiptir. Öz bilinç, dil olmadan mümkün değildir. Ona göre hayvanlar, akıl ve iradede yoksundurlar; ancak basit inançlara ve arzulara sahiptirler. Hayvanlar, bir şeyler, hayal edebilir.⁵⁷ Kenny, hayvanlara hayal gücü atfetmeye de bir engel görmez. Hayvanların gerçek bir duyumu olduğunu kabul eder. Ancak meselenin bundan daha karmaşık olduğunu ifade eder. Herhangi bir hayvanın hayal gücüne sahip olup olmayacağı sorusu, ona göre sonunda bir dili edinebilecek herhangi bir hayvan olup olmadığı sorusuna döner. Kendimizi aşına olduğumuz akılsız hayvanlarla sınırlarsak, bu soruya net bir cevap verilmiş gibi görünmez.

Hayvanlar ve insanlar arasındaki benzerliklerin zorluklarını ele aldıktan sonra Kenny, insanlar ve bilgisayarlar gibi diğer cansız varlıkların benzerliklerine değinerek de Tanrı hakkında antropomorfizm fikrine yer verip veremeyeceğimizi sorgular. İnsan zihnini, sembollerin oluşturulmasını ve kullanılmasını içeren faaliyetler olarak tanımlar. Ona göre bilgisayarlar, insanlar gibi zihinlere sahip değildir. Çünkü bu kapasiteden yoksundurlar. Bilgisayarlar, sembollerle çalışır; ancak sembolleri, insanların sembolleridir.

Sonuçta, Kenny, canlı ve cansız varlıklar ile ilgili düşüncelerden hareketle zihinsel nitelikleri kullandığımız ölçütlerin ilahî olan bir varlığa nasıl uygulanabileceğini sorar. Ona göre bu tür nitelikleri, hayvanlara ve makinelere atfetmek bile gördüğümüz gibi sınırlıysa onları, Tanrı'ya atfetmede çok daha büyük bir zorluk vardır. Hayvanlar ve makineler, önemli şekillerde insanlar gibidir; cismanî nesnelerdir, parçaları vardır, geçmişleri vardır. İnsanoğlu ile manevi, basit, değişmez olan bir Tanrı arasındaki mesafe ise sonsuzdur. Beden olmadan sınırlı bir zihni bile düşünmek oldukça zordur. Duyum ve duygu gibi zihinsel işlemlerimizden bazıları, bedene ait organlarla ve tepkilerle yakından ilişkilidir. Hristiyan ilahiyatçıların geleneksel öğretilerine göre bu tür işlemler, bir beden olmadan imkânsızdır. Bedensiz zihinler, acı ve öfkeyi göremez, duyamaz ve hissedemez. Laik felsefî düşünme, bu alanda teolojik gelenek ile aynı sonuca ulaşır.⁵⁸

⁵⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 71-72.

⁵⁸ Kenny, **a.g.e.**, a.y.

2. TANRI'NİN SIFATLARI VE AGNOSTİZİZM

Teizmin Tanrı görüşüne göre Tanrı kadir-i mutlak, alim-i mutlak ve ahlaken salt iyidir.⁵⁹ Kenny, Tanrı'nın bu sıfatlarını, doğal teoloji bağlamında ele alır. Doğal teoloji yaklaşımının tek başına Tanrı'nın varlığına inanç veya inançsızlık anlamına gelmediğini dile getirir. Felsefeleri farklı olsa da hem Hume'un hem de St. Thomas'ın doğal teolojiyi kullandığını belirtir. Ona göre **Dialogues Concerning Natural Religion**'da Hume, **Summa Contra Gentiles**'te St. Thomas'ın tarzına benzer bir yaklaşım sergiler.

Kenny, Tanrı'nın sıfatları konusunda “Tanrı'nın var olduğu bir dünya ile Tanrı'nın var olmadığı bir dünya arasında ne gibi farklılıklar vardır?” sorusunun gündeme geldiğini açıklar. Pozitivistler ile teistler arasında bu soru ile ilgili tartışmalar olduğunu, teistlerin bu soruyu cevaplamak için mücadele ettiklerini belirtir. Ona göre ise bu soruyu cevaplamaya çalışmak, kazanılamayacak bir oyunu oynamaktır. Bu, din dilinin anlamlılığı hakkında bize hiçbir şey de göstermez. Bu tartışmalar çerçevesinde ortaya çıkan sorulara esasen cevap verilemez.

Kenny, Tanrı'nın varlığı sorusuyla ilgilenen herkesin Tanrı ile ilgili cümlelerin içerdiği ifadelerin anlamını bilmesi için önce ilahî sıfatların tümünü incelemesi gerektiğini savunur. Çünkü Tanrı'nın var olduğunu söylemek, ilahî sıfatlara sahip bir şeyin olduğunu söylemektir. Eğer “Tanrı vardır.” önermesi, doğru olacaksa ilahî sıfatlar en azından kendileri bağdaşık ve birlikte uyumlu olmalıdır. Geleneksel teistik ilahî sıfatlara sahip olan Tanrı kavramının bağdaşıklığı yeterli olmamakla birlikte Tanrı'nın varlığının zorunlu bir şartıdır.⁶⁰ Bu sebeple Kenny de Tanrı'nın bazı sıfatlarını inceler.

Kenny, Tanrı'nın geleneksel sıfatlarından daha ziyade mutlak bilgi ve mutlak kudreti ele alır. Bu sıfatların her ikisinin de Hristiyan, Yahudi ve Müslüman ilahiyatçıların büyük çoğunluğu tarafından Tanrı'ya atfedildiğini belirtir. Ona göre *adalet (justice)*, *merhamet (mercy)* ve *sevgi (love)* gibi diğer sıfatlar, inananlar için açıktır ve felsefî analize ihtiyaç duymaz. Bunun birçok sebebi vardır. İlk olarak bazı ilahiyatçılar, tek başına aklın değil, yalnızca vahyin adil, merhametli ve sevgi dolu gibi sıfatların Tanrı'ya atfedilmesine zemin oluşturabileceğini söyler. İkinci olarak bu sıfatlar, Tanrı'ya atfedilirken hangi delalette olursa olsun, insana atfedildiği ile aynı anlama gelmez. Bu sıfatlardan farklı olarak ilim ve

⁵⁹ Michael Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, **Akıl ve İnanç**, Çev. Rahim Acar, 4. Bsk, İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 87.

⁶⁰ Kenny, **The God of the Philosophers**, s. 4-5.

kudret sıfatlarının en lafzî anlamıyla Tanrı'ya atfedilmesi amaçlanır. Aklın ve gücün Tanrı'ya atfedilmesinde yaratıcı ile yaratılan arasındaki fark, aklın sonsuzluğu ve gücün sınırsızlığıdır.⁶¹

Kenny, Tanrı'nın üç sıfatının (ilim, ezeli bilgi, kudret); Tanrı'nın değişmezliği ve insanların günahlarının kaynağı olmaması, insanın irade özgürlüğü gibi diğer geleneksel doktrinlerle uyumsuz olduğu sonucuna varır. Ona göre mutlak bilgi ve mutlak kudret sıfatları konusundaki teolojik yenilikler, bu sıfatlarla ilgili felsefî problemleri çözmeyi ne zorlaştırır ne de kolaylaştırır. O, bu yönden de agnostik tutumunu temellendirmeye çalışır.

2.1. İlim

Kenny'ye göre Tanrı'nın *mutlak bilgi (omniscience)* sıfatını tanımlamak, Tanrı'nın mutlak kudretini tanımlamaya nazaran daha kolaydır. *Her şeyi bilen (omniscient)* ve *her şeye kadir (omnipotent)* ifadeleri, insana atfedilen sıfatlar, değildir. Tanrı'ya kıyas yoluyla atfedilirler. Tanrı'ya özgü sıfatları temsil etmek için tasarlanan kavramlardır. Filozofların ya da felsefeye eğilimli ilahiyatçıların, Batı teizminin unsurları üzerinde tefekkür etmesinin bir sonucu bu sıfatlar, ortaya çıkmıştır.

Kenny, felsefe tarihinden yola çıkarak İlk Çağ'dan itibaren düşünürlerin, Tanrı'nın ilim sıfatı ile ilgili fikirlerini inceler. İlk Çağ'dan itibaren filozofların Tanrı'nın ilim sıfatına vurgu yaptığına işaret eder. Ona göre örneğin Homeros, uzun zaman önce Tanrıların her şeyi bildiğini belirtir.⁶² Ancak bunun lafzî olarak kabul edilmediği açıktır. **İlyada**'daki olayların pek çoğu, Zeus'un haberi olmaksızın gerçekleşmiştir⁶³ ve **Odysey**'in senaryosu, sadece Poseidon'un dikkatsizliği nedeniyle başlamıştır. Ksenophon, Sokrates'in Tanrıların lafzî olarak her şeyi bildiğine, söylenen ve yapılan her şeyi hatta sadece sessizce planlanan şeyleri bildiğine inandığını bildirir. Platon, **Yasalar**'da ölüm cezasını, sadece Tanrı'nın varlığını reddedenlere değil, Tanrıların var olduğunu itiraf ederken insanların işleriyle hiç ilgilenmediklerini söyleyenlere de layık görür.⁶⁴

Kenny'ye göre Tevrat, Tanrı'nın geleceği bildiğini kabul eder. Doğanın tüm gizemlerinin ilahî bilgiye mazhar olduğunu ve insanların, en gizli düşüncelerini, Tanrı'nın her şeyi gören gözünden saklayacak bir yerleri olmadığını iddia eder. Kâfirlerin sahte

⁶¹ Kenny, **a.g.e.**, a.y.

⁶² Homeros, **Odyseia**, Çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2008, Bölüm IV, s. 95.

⁶³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Homeros, **İlyada**, Çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2008, Bölüm I, IV, V, s. 90, 133, 159-160.

⁶⁴ Platon, **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babur, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 381.

Tanrıların aksine gerçek Tanrı'yı niteleyen şey, geleceğin onun bilgisi dâhilinde olmasıdır.⁶⁵ Tevrat'ın bu öğretisi, İsa (a.s.)⁶⁶ tarafından İbraniler'e bir kez daha iletilir.⁶⁷ Kenny, Tanrı'nın her şeyi lafzî olarak bildiği fikrini belirlemek için Tanrı'nın bilgisini anlatan Tevrat ve İncil'in pasajlarının çok şiirsel ve retorik düzeyde kaldıklarını düşünür. Ona göre bazı Stoacı düşünürler de Tanrı'nın bilgisi açısından bazı şeylerin çok önemsiz olduğuna ve Tanrı'nın ilgisine mazhar olmayacak düşüklükte detayların bulunduğu inanmıştır. Bu gelenek, Tanrı'nın her an kaç tane sivrisinek doğduğunu ya da öldüğünü, dünyada kaç tane pire olduğunu ve denizde kaç tane balık olduğunu bildiğini öne sürmenin saçma olduğunu söyleyen St. Jerome tarafından tekrar edilir. Daha sonra teologlar, bu tür metinlerden adeta utanmış ve Tanrı'nın her şeyi, tamamen lafzî olarak bildiğini vurgulamıştır.

Kenny'ye göre İskenderiyeli Origen ve St. Augustine döneminden itibaren teologlar, Tanrı'nın her şeyi bildiği kabul edildiğinde, diğer dinî doktrinler için ortaya çıkacak olan problemleri düşünmüştür. "Eğer Tanrı, bizim ihtiyaçlarımızı ve arzularımızı, zaten biliyorsa duanın anlamı nedir?", "Eğer Tanrı, bizim zihnimize girmeden önce bile onları gerçekleştirme düşüncesinin amillerini, zaten biliyorsa insanlar, eylemlerinde nasıl özgür olabilir?" gibi sorular gündeme gelmiştir. Bu son problem, 6. yüzyılda Boethius tarafından öne çıkarılır. Boethius, "Eğer Tanrı, her şeyi görüyorsa ve Tanrı, aldatılamazsa Tanrı'nın takdir-i ilahîsinin geleceği öngörmesi zorunlu olmalıdır. Bu nedenle eğer ezelden beri Tanrı, yalnızca insanların işlerini değil, aynı zamanda onların gayelerini ve isteklerini de biliyorsa özgür irade olamaz." gibi bir problemin ortaya atıldığını belirtir. Ona göre Tanrı'nın *ezelî bilgisi (foreknowledge)* gerçekten ezeli bilgi değildir. Çünkü Tanrı'nın ebedî hayatı, tarihin bütünüyle eş zamanlı olduğundan Tanrı'nın bilgisi, önceden bilgi değildir. İnsan bakış açısı ile belirli bir eylem gelecekte var olabilir. İlahî bakış açısında ise durum böyle değildir. Bu nedenle bizim için gelecek olan eylemler, Tanrı'nın tasavvurunun sonsuzluğu tarafından belirlenmiş olmaz."⁶⁸

Kenny'ye göre St. Thomas, Duns Scotus ve Ockhamlı William gibi Orta Çağ skolâstikleri, St. Augustine ve Boethius'un yazılarına dayanarak mutlak bilgi ve ezeli bilgi

⁶⁵ Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2014, s. 657-658.

⁶⁶ "Sonra İsa, mucizelerinin çoğunu yapmış olduğu kentleri, tövbe etmedikleri için şöyle azarlamaya başladı: "Vay hâline ey Horazin! Vay hâline ey Beytsayda! Sizlerde yapılan mucizeler Sur ve Sayda'da yapılmış olsaydı çoktan çul kuşanıp kül içinde oturarak tövbe etmiş olurlardı." (Matta 11:20-21).

⁶⁷ "Tanrı'nın görmediği hiçbir yaratık yoktur. Kendisine hesap vereceğimiz Tanrı'nın gözü önünde her şey çıplak ve açıktır." (İbraniler 4:13).

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Boethius, **a.g.e.**, s. 317, 349, 351, 353, 361.

teorilerini ayrıntılandırırlar. Problemleri, Aristoteles'in gelecekle ilgili mümkün önermeler hakkındaki görüşleri ile ilişkilendirirler.⁶⁹ Bu tartışma, 15. yüzyılda üç değerli mantığın⁷⁰ geliştirilmesine yol açar. Kenny, Orta Çağ'da geleceğin Tanrı tarafından önceden bilinmesi ile insan özgürlüğünü bağdaştırmanın uygun yolu hakkında bir anlaşmaya varılamadığını belirtir. Ona göre bununla birlikte tüm Orta Çağ boyunca Katolik yazarlar hem Tanrı'nın gelecek ile ilgili yanılmaz ve tamamen ayrıntılı bilgiye sahip olduğunu hem de insan eylemlerinin özgür ve belirlenmemiş olduğunu kabul eder. Reformasyon Dönemi'nde Protestan yazarlar, bu doktrinlerin her ikisini de inkâr eder. Böylece tartışma, daha geniş ve karmaşık bir hâl alır. Hem Katolik hem de Protestan cemaat tartışmalar, insan özgürlüğü pahasına, ilahî bilgi ve gücü vurgulayanlar ile insan eyleminin belirlenmemişliğini, Tanrı'nın geleceğe yönelik bilgisiyle uzlaştırmanın zor olduğunda ısrar edenler arasında gelişir.

Kenny, Tanrı'nın ilim sıfatına matematik ve mantıktaki ezeli doğrular bağlamında değinir. Ona göre Tanrı'nın varlığını, matematik felsefesindeki sorunlara bir çözüm olarak kabul etmek boşunadır. Matematiksel doğruların nesnelliği ile ilgili problemler, basitçe Tanrı'nın gücüyle ilgili sınırlar gibi sorunlara geri döner. Bu problemler, ilahî kudretle ilgili kendi başlarına düşünmemiz gereken problemlerdir. Tanrı'nın ilahî bilgisi ile ezeli doğruları bilip bilmeme hakkındaki farklı görüşler, mantıksal doğrunun doğası hakkındaki farklı teorilerin yansımalarıdır. Matematik felsefesindeki içsel problemlere bir çözüm olarak Tanrı'nın mutlak bilgisinin önerilmesi, bu sorunlara katkıda bulunmaz.

Kenny'ye göre eğer Tanrı, her şeyi biliyorsa o zaman, bildiği doğrular arasında mantık ve matematiğin *a priori* doğruları da yer almalıdır. Eğer Tanrı, her şeyi biliyorsa o zaman, çelişkili iddiaların birlikte doğru olamayacağını da bilmelidir. Tanrı, “2+2=4” olduğunu ve bir Öklid üçgeninin üç açısının, iki dik açıya eşit olduğunu bilmelidir. Bunlar, bildiğimiz doğrulardır. Her şeyi bilen bir varlık, onları doğru olarak bilmelidir. Ona göre Tanrı'nın bilgisi ve iradesinin tümü hakkında bağdaşık bir açıklama yapmak için skolâstiklerin yaptıklarına benzer ayrımlara gidilmelidir.⁷¹

Kenny'ye göre Tanrı'nın bilgi olasılığına ilişkin sorular, genellikle belirli doğru türlerinin doğası hakkındaki sorulara döner. Bu durumda da bir filozofun, Tanrı'nın *a priori*

⁶⁹ Bkz. Aristoteles, **Yorum Üzerine**, Çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 1996, s. 8-10.

⁷⁰ Üç değerli mantıkta doğruluk değerleri; “doğru”, “yanlış” ve “belirsiz” şeklindedir. Örneğin Aristoteles'in verdiği örnekle “Yarın deniz savaşı olacak” şeklindeki bir önerme şu anda ne doğru ne de yanlıştır. Böyle bir önerme için üçüncü bir doğruluk değeri de “belirsiz” olma hâlidir.

⁷¹ Kenny, **The God of the Philosophers**, s. 19-20.

doğruları bilmesi hakkındaki görüşleri, *a priori* bir doğrunun doğası hakkındaki görüşlerine bağlı olur. *Zorunlu doğrunun* (*necessary truth*) doğası, 19. ve 20. yüzyıl matematik felsefesinde çok tartışılır. Kenny, bu konulardaki çağdaş tartışmalar ile küllîlerin doğası hakkındaki Orta Çağ tartışmaları arasında bir bağlantı olduğunu düşünür. Küllîlere ilişkin üç ana Orta Çağ bakış açısı, *realizm* (*realism*), *kavramcılık* (*conceptualism*) ve *nominalizm* (*nominalism*)dir. Esasen aynı üç doktrin, matematik felsefesinin 20. yüzyıl araştırmalarında, *mantıkçılık* (*logicism*), *görüselcilik* (*intuitionism*) ve *biçimcilik* (*formalism*) gibi yeni isimler altında yeniden ortaya çıkar.⁷² Bu sebeple Kenny de bu teorilerden bazılarını inceler. Ona göre her teori, Tanrı'nın ezelî doğruları bilmesini, farklı bir biçimde ele alır. Bazı teoriler, benzerlik gösterse de hiçbiri, ortak bir sonuca ulaşmaz. Kenny de bu sebepten dolayı tercih etme konusunda zorlanmakta gibidir.⁷³

Tanrı'nın ilim sıfatı ve tecrübe arasındaki ilişki bağlamında Kenny, Tanrı'nın pratik ve teorik bilgisi arasında ayrım yapılabileceğine; ama yine de Tanrı'nın tecrübe (deney) yoluyla nasıl bilgi elde edebileceği konusunda güçlüklerin devam etmekte olduğuna dikkat çeker. Kenny için ezelî doğrular hakkındaki matematik teorileri ile deneysel bilim teorileri arasında radikal bir fark vardır.⁷⁴ Ona göre Descartes'tan beri bilim felsefecileri, bir bilgiyi, deneyle onaylama veya reddetmenin bilimsel rolünü giderek daha fazla savunur. Tutarlı bilimsel bir teorinin deneysel destek olmadan değersiz olduğu fikrini öne çıkarır.

Kenny'ye göre bir bilginin doğrulama ya da yanlışlanmasının deneye dayandığını savunan bilim görüşü, Tanrı'nın bilimsel doğruları bilmesi konusunda, özel bir zorluk yaratmaktadır. Bu görüşe göre Tanrı'ya ya deneyimle inanılmalıdır ya da deneysel doğruların bilgisiyle Tanrı, inkâr edilmelidir. İlk olasılığı araştırırsak kutsal yazılarda vücudun bölümleri, mecaz yoluyla Tanrı'ya atfedilir. Örneğin gözler, görmemizi sağlar. “Tanrı'nın gözü” denildiğinde ise Tanrı'ya fiziksel değil; zihinsel olarak görme özelliği atfedilir. Bu, duyuşal bir etkinlik olmayan görme gücü anlamına gelir.⁷⁵ Orta Çağ Aristotelesçileri; görme, duyma, tatma gibi beş duyu algısı için bir bedenin zorunluluğuna inanırlar. Tanrı'nın bir bedene sahip olduğunu oybirliğiyle reddettikleri için Tanrı'nın herhangi bir duyu ya da duyu bilgisine sahip olduğunu inkâr etme konusunda tutarlılık

⁷² Willard Van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, 2nd Edition, New York, Harper Torchbooks, 1961, s. 14.

⁷³ Kenny, *a.g.e.*, s. 24-25.

⁷⁴ Kenny, *a.g.e.*, s. 27-28.

⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. St. Thomas, *a.g.e.*, s. 26-28.

gösterirler. Descartes ve skolâstikler, Tanrı'nın bedeni olmadığı için duyuları da olmadığı fikrindedirler.

Kenny'ye göre Tanrı, ideaları bilip de duyuları hissetmiyorsa bu, duyum için yetersizdir. Çoğu teist filozof da Tanrı'nın gözleri, kulakları veya herhangi bir duyusal tecrübesi olduğunu reddeder. Yine de Tanrı'nın duyularımızı kullanarak bildiğimiz tüm gerçekleri, zihinsel olarak bildiğine inanır. Teist filozoflar, Tanrı'nın herhangi bir duyu organı kullanmadan veya herhangi bir duyusal deneyime sahip olmadan tüm bu doğruları bildiğini savunur. Bu doktrinin birçok insan tarafından kabul edilmesinin zor görüldüğünü belirtse de⁷⁶ Kenny'ye göre bu tartışmalar bağlamında çağdaş felsefe, Tanrı'nın mutlak bilgi sıfatını kabullenmeyi zorlaştırmaktan ziyade kolaylaştırır.⁷⁷

Kenny'ye göre bir duyuma sahip olmak, bir bilgi parçasına sahip olmakla aynı şey, değildir. Elbette duyularla bilgi ediniriz, ancak duyularla edindiğimiz her ne ise uygun dile sahip olunması şartıyla başkalarına bildirilebilir. Ve başkalarına her ne söylenebiliyorsa başkaları tarafından söz konusu duyu kullanılmadan ve duyum olmadan da keşfedilebilir. Örneğin kör bir adam, nesneleri göremez, ancak başkalarının görerek öğrenebileceği her şeyi, başkalarına sorarak öğrenebilir. Duyum, hissedilir nesneler hakkında bilgi edinme ile aynı şey değildir. Kör bir adam, bilgiyi kazanabilir; ancak görme hissinden yoksundur. Aristoteles, “Duyu algısının olduğu yerde hem acı hem de keyif vardır.”⁷⁸ sözüyle duyu algısı ve bilgi toplama arasında ayrım yapmış, bu sorulara iyi bir çözüm bulmuştur.⁷⁹ Kenny'ye göre ise her duyu-deneyimi, zevk ya da acı verici değildir. Bir duyu, aslında zevk ve acıyı kabul eden bir bilgi edinme yeteneğidir.

İnsanın deney ile bilgi edinmesi ve Tanrı'nın manevi olması arasındaki farklara değinen Kenny, Tanrı'nın deney yoluyla bilgi sahibi olup olamayacağını da tartışır. Ona göre tıpkı duyularla bilinebilecek şeyleri bilmek için bir duyumun olması zorunlu olmadığı gibi deney aracılığıyla bilinebilecek şeyleri bilmek için de deney yapmak zorunlu değildir. En çalışkan bilim insanlarının bilimsel bilgilerinin büyük çoğunluğu, kendilerinin yapmadığı deneylerin sonucundan oluşur. O, bu bağlamda işlemselcilik teorisine atıfta bulunur. Bu teorinin, bütün bilgilerimizin deneye bağlı olduğunu savunması sebebiyle eleştirildiğine dikkat çeker. İşlemselciliğe (*operastionalist*) göre deney ile ilgili olmayan teoriler, boş

⁷⁶ Kenny, **a.g.e.**, s. 30-31.

⁷⁷ Kenny, **a.g.e.**, s. 31.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristotle, **Aristotle's on the Soul**, Çev. Hippocrates G. Apostle, Grinnell-Iowa, The Peripatetic Press, 1981, s. 22-25.

⁷⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 31-32.

teorilerdir. Bir önermenin anlamlılığı, doğrulamasına veya yanlışlanmasına bağlıdır. Ölçüm ve gözlem yoluyla doğrulanamayan önermeler, anlamsızdır. Kenny'ye göre bu teori, insanların deney yaparak doğruladığı veya yanlışladığı şeyleri, Tanrı'nın denemeden bilmesi fikrine büyük bir zarar verdiği gerekçesiyle şiddetle eleştirilir.

Kenny, tüm bilgilerimizin deneysel olmadığını belirtir. Bazı bilgilerimizin doğuştan olabileceğini Chomsky'nin fikirlerinden yola çıkarak savunur. Chomsky, çocukların gramer inşası hakkındaki belirli hipotezleri, doğuştan gelen bir bilgi ile bildiklerini düşünür.⁸⁰ Kenny de deneysel bilgiye sahip olmak için illaki duyu-deneyimine sahip olmanın zorunlu olmadığını savunur. Bilimsel bir gerçeği bilmek, onu doğrulamayı hatta onaylamayı zorunlu kılmaz. Bu gerçeğin doğrulandığını veya onaylandığını bilmek, yeterlidir. Bilimsel doğrular hakkındaki bilginin ve bilimsel teorileri kabul etmemizin büyük kısmı, başkalarının tanıklığına dayanır. Ona göre Tanrı'nın, deneyime sahip olmadan deneysel doğruları bilmesi, prensip olarak imkânsız değildir. Ama hiç kimse, Tanrı'nın bu doğruları bilmek için tanıklığına başvurduğunu varsaymaz.

Kenny'ye göre eğer bir Tanrı varsa dünyadaki ilahî bilginin nasıl bir bilgi ve pratik bilgi olabileceğini açıklamak mümkündür. Tanrı'nın bilgisinin, yaratma iradesine dayandığı fikrine yer verebiliriz. Tanrı'nın durumunda bir hata veya başarısızlık olasılığı yoktur. Birinin B düğmesine basmak isterken yanlışlıkla A düğmesine basması gibi Tanrı'da bir dikkatsizlik olamaz. Bir heykeltıraş veya mimar için olduğu gibi Tanrı'nın tasarımının gerçekleşmesini engelleyen dirençli malzemeler olamaz. Ona göre her ne kadar bazı düşünürler, Tanrı'nın pratik ve teorik bilgisi arasında ayrım yapsa da mutlak bilgi durumunda bile iki bilgi türü arasında fark vardır. Her şeyi bilen; ancak her şeye gücü yetmeyen ve bu yüzden planlarında hayal kırıklığına uğrayan bir varlığın, teorik bilginin temeli olarak pratik bilgidен daha fazlasına ihtiyacı vardır.

Kenny, Tanrı'nın ilim sıfatının “sonsuzluk” ve “zaman” kavramlarıyla ilişkisine de değinir. Ona göre değişmez bir varlık, kipli önermeler aracılığıyla ne bildiğimizi bilemez. Bildiğimiz her şeyi bilen bir Tanrı varsa bu Tanrı, bir dereceye kadar değişmek zorundadır. Bazı teistler, bu sonucu hoş karşılar. Diğerleri, bunu, geleneksel Tanrı anlayışlarıyla bağdaşmaz görür. Onlara göre Tanrı'nın mutlak bilgi sıfatı ile Tanrı'nın değişmezliği sıfatı, birbiriyle uyumsuzdur. Kenny'ye göre Batı teizminin Tanrısı, ezelî-ebedî bir Tanrı olarak nitelendirilir. Tanrı'nın sonsuzluğu, Tevrat ve İncil'de yaygın bir biçimde sonsuz bir süre

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Noam Chomsky, **Dil ve Zihin**, Çev. Ahmet Kocaman, 3. Bs., Ankara, Bilgesu Yayınevi, 2018, s. 84, 133-135, 143-145, 154-157.

olarak ifade edilir. Bu düşünceye göre Tanrı sonsuza kadar yaşar. O, hep olmuştur ve her zaman olacaktır. Tanrı'nın olmadığı bir zaman hiç olmadı, olmayacağı bir zaman da asla olmayacaktır. Tanrı'nın süresinin yalnızca sonsuz bir süre değil, aynı zamanda hiçbir süresi olmadığını düşünerek pek çok ilahiyatçı, Tanrı'yı, farklı bir anlamda ezeli-ebedî olarak kabul eder.⁸¹

Kenny'ye göre 6. yüzyılda Boethius'tan beri sonsuzluk, genelde zamansızlık olarak anlaşılır. Zamansızlık doktrini, Tanrı'nın insanın gelecek eylemleri hakkındaki bilgisi gibi Tanrı'nın gelecekle ilgili mümkün olaylar hakkındaki bilgisinin doğası sorununa bir çözüm olarak görüldüğü için pek çok ilahiyatçıya hitap eder. Örneğin St. Thomas, bu amaçla Tanrı'nın zamansızlığı doktrinini kullanır. O, gelecekle ilgili mümkünlerin belirlenmemiş olduğunu, ilahî ya da insanî herhangi bir bilginin nesnesi olamayacağını savunur. Ona göre Tanrı, gelecekteki mümkün olguları, gelecek olarak değil; hâlihazırda görür. “Tanrı, bir şeyi biliyorsa o zaman, o şey, olacaktır.” demek yerine “Tanrı, bir şeyi biliyorsa o zaman, o şey, öyledir.” demek gerçeğe daha yakındır.⁸² Kenny ise gelecekle ilgili mümkünler sorununa, bu çözümün tatmin edici olmadığını savunur. Ona göre tamamı, zamanın her parçasıyla eş zamanlı zamansız bir sonsuzluk kavramı bağdaşık değildir. Çünkü eş zamanlılık, geçişli bir ilişkidir. Örneğin A, B ile aynı anda gerçekleşirse ve B, C ile aynı anda gerçekleşirse o zaman, A, C ile aynı anda gerçekleşir. Bu fikri doğru bulmayan Kenny, “St. Thomas’a göre bu makaleyi yazmam, sonsuzluğun tümü ile eş zamanlıdır. Yine bu görüşe göre Roma’daki büyük yangın, sonsuzluğun bütünü ile eş zamanlıdır. Bu yüzden ben, bu sözleri yazarken Nero kalpsizce keman çalar.” anlamında ifadeler kullanır.⁸³

Kenny, zamansız bir varlığın, zamansal doğruları bilebildiği ya da bilemeyeceğini ortaya koymaya çalışmaz. “Zamansız bir kişi” doktrininin tutarsız olması ile ilgili bağımsız gerekçeler üzerinde düşünür. Zamansız bir kişinin, her şeyi bilen biri olup olmayacağıyla ilgilenmez. Bununla birlikte zamansızlık doktrinini göz ardı etmenin, zaman ve mutlak bilgi arasındaki ilişkiyle ilgili sorunları çözmediğini düşünür. Ona göre Norman Kretzmann’ın gösterdiği gibi bu alandaki sorunlar, sadece zamansızlık doktrini tarafından değil, aynı zamanda Batı teizmi geleneğinde çok daha derinden yerleşik olan değişmezlik doktrini tarafından da üretilmektedir. Kretzmann, yedi önermeden oluşan şu argümanı öne sürer:

⁸¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 38.

⁸² Ayrıntılı bilgi için bkz. St. Thomas, **a.g.e.**, s. 41-43.

⁸³ Anthony Kenny, **Aquinas: A Collection of Critical Essays**, London, University of Notre Dame Press, 1969, s. 264.

- (1) Mükemmel bir varlık, değişime tâbi değildir.
- (2) Mükemmel bir varlık, her şeyi bilir.
- (3) Her şeyi bilen bir varlık, her zaman, zamanın ne olduğunu bilir.
- (4) Her zaman, zamanın ne olduğunu bilen bir varlık, değişime tâbidir.
- (5) Mükemmel bir varlık, bu nedenle değişime tâbidir.
- (6) Mükemmel bir varlık, bu nedenle kusursuz bir varlık değildir.
- (7) Dolayısıyla mükemmel bir varlık, yoktur.⁸⁴

Kenny'ye göre resmî bir tartışmada Kretzmann'a cevap vermek zorunda kalan bir skolâstik şöyle diyebilir:

“İlk önermenizi, şöyle düzeltirim:

‘Mükemmel bir varlık, gerçek değişime tâbi değildir.’, önermesine katılıyorum.

‘Mükemmel bir varlık, görünür değişime tâbi değildir.’, önermesini reddediyorum.

Önerme 4'ü tersine çeviriyorum:

‘Her zaman, zamanın ne olduğunu bilen bir varlık, gerçek değişime tâbi olur.’ önermesini, reddediyorum.

‘Her zaman, zamanın ne olduğunu bilen bir varlık, görünür bir değişime tâbidir.’, önermesine katılıyorum.

Verilen ayrımlarla sonucunuzu ve kanıtınızı reddediyorum.”⁸⁵

Kretzmann, bir bilgi nesnesindeki değişimin, bilende değişiklik gerektirdiğini iddia eder. H. N. Castaneda ise ona karşı çıkar.⁸⁶ Kenny'ye göre ise eğer Tanrı, gerçekten önermelerle düşünüyorsa zamanın bilgisi gibi bir bilgi hiç şüphesiz Tanrı'da değişime yol açar. Bir kimsenin, bu bilgiyi, herhangi bir önermede bulunmadan hayal gücünün gizliliğinde bile bilebileceği fikrine genel bir itiraz olamaz. Bildiğimiz şeyleri (konuşma yitimi gibi engeller dışında) önermelerle ifade edebiliriz. Bir kedinin süpürgeliklerin arkasındaki köşede bir fare olduğunu bildiğini söylediğimiz gibi bilgiyi, dili olmayan varlıklara bile atfetmeye istekliyiz. Hayvanlara atfedilen bilgilerin, Tanrı'nın bilgisine açık bir kıyası olmasa da bu, önemsiz bir mesele değildir.

Kenny'ye göre dünyanın başlangıcında sadece uygun türde bir kozmik cihaz olan evreni yaratmak, kendi başına zamanın bilgisini oluşturmaz. Kozmik saatin herhangi bir anında ne söylediğinin bilincinde olan Tanrı'ya atıfta bulunuyorsak, değişen dünyaya dair değişmez farkındalık konusundaki tüm zorlukları yeniden keşfederiz.⁸⁷ Eğer değişmeyen bir varlık, zamanı bilemezse o zaman, kipli önermelerle neyin ifade edildiğini de bilemez. Biri, tarihi bilmiyorsa “Mesih doğacak”ın M.Ö. yıllarında doğru olduğunu ve “Mesih doğdu”nun M.S. yıllarında doğru olduğunu bilmek, bu iki önermeden hangisinin şimdi doğru olduğunu

⁸⁴ Norman Kretzmann, “Omniscience and Immutability”, *The Journal of Philosophy*, 1966, s. 1-3.

⁸⁵ Kenny, *The God of the Philosophers*, s. 40.

⁸⁶ H. N. Castaneda, “Omniscience and Indexical Reference”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXIV, No. 7, Canada, 1967, s. 204-205.

⁸⁷ Kenny, *a.e.*, s. 47-48.

bilmek de mümkün olmayacaktır. Öyleyse Kretzmann'ın zorluğu, ciddi bir sorundur. Tanrı'nın mutlak bilgisine inanan bir kişi, Tanrı'nın değişmezliğine olan inancı, bırakmak zorundadır.

2.2. Ezelî Bilgi

Kenny'ye göre geleneksel teizmde Tanrı'nın değişmezlik sıfatının yanında Tanrı'nın insanların yapacağı her şeyi bilmesi de oldukça önemlidir. Tanrı'nın insanların gelecekteki amellerini ve kabahatlerini bilmesi, dinî teizm açısından soyut veya bilimsel gerçeklerle ilgili olan genel mutlak kudretten daha temel görünür.

Tanrı'nın ezelî bilgisini, determinist ve indeterminist bakış açısından yola çıkarak ele alan Kenny'ye göre bazen zamanın ve tarihin akışını, şu anda tek bir sayfası açık olan bir kitap olarak hayal ederiz. Bu resim, deterministler ve indeterministler tarafından farklı şekillerde yorumlanır. Deterministlere göre gelecek, zaten yazılmış bir kitaptır. Ancak kitap, sadece mevcut sayfada açıktır ve yaprağı çevirene kadar neyin geleceğini, henüz görmeyiz. Indeterministlere göre ise gelecekteki sayfalar, henüz yazılmamıştır; en azından önemli boşluklar içerir. Sadece özgür hareketlerimizle kitabın boşluklarına yazdığımız ve doldurduğumuz sayfalarını çeviririz.⁸⁸ Kenny'ye göre ise açık kitap benzetimi, bir süre sonra şimdi kitabın açık bulunan sayfasından bahsedebileceğimiz net bir anlam olmaktan çıkar. Bunun anlamı kaybolduğunda geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarının anlamı da kaybolur. Kenny, determinist ya da indeterminist yaklaşımlardan birini tam olarak kabul etmez. Tanrı'nın ezelî bilgisi ile iki yaklaşımı kıyaslayarak artı ve eksi yönlerine işaret etmekle yetinir. Ayrıca Tanrı'nın ezelî bilgisi ile insan özgürlüğünü tam olarak uzlaştırmamanın güçlüklerini dile getirir.

Kenny'ye göre bir indeterminist, Tanrı'nın neden olduğu ve izin verdiği durumlar arasında ayrım yapabilir. Ancak deterministik olarak yaratılmış bir evrende, neden olma ve izin verme arasındaki ayrım, Tanrı'ya uygulanamaz. Bu yüzden determinizmin doğru mu yanlış mı olduğu bir yana insanın gelecekteki özgür eylemlerini hata yapmadan bilen ve aynı zamanda insanların işledikleri günahların kaynağı olmayan bir Tanrı olamaz. Eğer determinizm, doğruysa Tanrı'nın hata yapmadan insana ait özgür bir eylemi nasıl öngördüğünü açıklamak, nispeten kolaydır. Ancak bu durumda Tanrı'nın insanların işlediği günahların kaynağı olmadığını göstermek imkânsız şekilde zordur. Kenny, psikolojik değil

⁸⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 108.

de fizyolojik bir determinizmin mümkün olabileceğini; ama bunun da zorlukları tam olarak çözemeyeceğini belirtir.

Kenny, Tanrı'nın ezeli bilgisi ve determinizm arasındaki ilişkiyi Molinizm, Arminianizm, Calvinizm, Dominikan gibi Hristiyan Mezheplerindeki tartışmalardan yola çıkarak ele alır. Biz bu bağlamda adı geçen mezhepler hakkında önce kısaca bilgi vereceğiz; ardından Kenny'nin bu mezheplere yaptığı eleştirilere değineceğiz. Calvinizm, 16. yüzyılda Protestan bir reformcu olan John Calvin'in teolojisi ve takipçileri tarafından geliştirilmiş olan Hristiyan bir mezheptir. Calvinizm, Hz. Âdem'in düşüşünden bütün insan ırkının etkilendiğini; tüm insanların günahlar içinde öldüğünü, insanın kendisini kurtaramayacağını savunur. Yine bu mezhep, Tanrı'nın sonsuzlukta bazı insanları, kurtuluş için seçtiğini, Tanrı'nın seçiminin, koşulsuz olduğunu, insanların tercihlerine dayanmadığını, Tanrı'nın seçtiği ve Mesih'in kendisi için öldüğü herkesin kurtulacağını düşünür. Ayrıca Tanrı'nın seçtiği kişileri, karşı konulamaz lütufla kendisine çektiğini, Tanrı'nın seçtiklerinin kaybolmadığını; onların sonsuza dek güvende olduklarını belirtir.

Calvin'den itibaren Calvinist yazarlar, bir insanın eylemlerinin önceden belirlenmesinin, o kişinin eylemlerinde onu, ahlakî sorumluluktan muaf tutmadığı konusunda ısrar eder. Kenny'ye göre ise determinizmin, özgürlükle uyumluluğunu savunan herkes, faillerin, yalnızca kendilerinden kaçma imkân ve kabiliyetine sahip olmaları koşuluyla önceden belirlenmiş eylemlerinde adil bir şekilde suçlanıp cezalandırılabileceğini kabul etmelidir. Calvinist sistem, uygulanabilir olmak istiyorsa Tanrı'nın sadece insanların belirli günahlarıyla suçlanmasını değil; insanların günahlarının sorumluluğundan kaçınabileceğini göstermelidir. Bunun gösterilmesi, çok daha zor görünür. Çünkü eğer bir fail, özgürce ve bilerek belirli bir sonuç ile belirleyici bir süreci harekete geçiriyorsa bu sonuçtan sorumlu olması gerekir. Calvin, determinizmin doğruluğunun, dünyada gerçekleşen her şeyin Tanrı'nın niyeti ile gerçekleştirmesini sağlamayacağını savunmakta haklıdır. Tarih olaylarının yalnızca bir kısmı, Tanrı tarafından amaçlar veya araçlar olarak seçilebilir; diğerleri, sadece Tanrı'nın seçimlerinin sonuçları olabilir. Fakat bu, günahların sorumluluğu konusunda Tanrı'yı aklamaya yeterli değildir. Çünkü ahlakî failler, yalnızca yönelimsel eylemlerinden değil, aynı zamanda eylemlerinin sonuçlarından da sorumludur. *Yönelimsel (intentional)* olarak değil, iradî olarak neden oldukları işlerden de sorumludur.⁸⁹

⁸⁹ Kenny, *a.g.e.*, s. 86-87.

Hollandalı bir ilahiyatçı olan Jacobus Arminius'tan (1560-1609) ismini alan Arminianizm, insan, ahlaksızlaşsa da onun Tanrı'yı arayabileceğini, günahtan düşmüş ve lekelenmişse de bu düşüşün, Tanrı'nın lütfu ile Tanrı'ya gitmeyi ve kurtuluşu kabul etmeyi seçemeyeceği ölçüde olmadığını savunur. Bu mezhep, Tanrı'nın yalnızca kendisine inanmayı seçeceğini bildiklerini seçtiğini, kimsenin cennet ya da cehenneme gönderilmek için önceden belirlenmediğini ifade eder. Yine Hz. İsa'nın seçilmemiş ve inanmayacak olanlar da dâhil herkes için öldüğünü, Hz. İsa'nın ölümünün, tüm insanlık için olduğunu ve herkesin Hz. İsa'ya olan inancı sayesinde kurtulabileceğini belirtir. Ayrıca Tanrı'nın kurtarma çağrısının reddedilebileceğine, Hristiyanlar'ın Kutsal Ruh'un yaşamlarındaki etkisini reddetmeleri ile kurtuluşlarını kaybedebileceğine işaret eder.⁹⁰

Kenny'ye göre Arminian pozisyonun bir örneği, John Milton'ın **De Doctrina Christiana** adlı eserinde mevcuttur. Milton, Calvinizm'i eleştirir. Ona göre ilahî kararlar ve insan davranışları arasındaki her türlü zorunlu bağlantı, Tanrı'nın insanların günahlarından sorumlu olmasını sağlar. Milton, bu bilginin, zorunluluk olmadan nasıl mümkün olabileceğini açıklamaz. O, bir açıklama vermeye çalışmış olsa da çoğu Arminian'ın yaptığı gibi Molinistlerin orta bilgi teorisine başvurmak zorunda kalır ve bu çözüm, Kenny'ye göre savunulamaz. Ona göre Milton'ın fikirlerinden hareket eden bir Arminian, Tanrı'nın geleceği nasıl bildiği konusunda hiçbir hesap verilemeyeceğini veya verilmemesi gerektiğini söyleyebilir. Tanrı'nın bilgisinin gizemli ve benzersiz doğasına ışık tutmaya çalışmaz.⁹¹ Ancak Milton'ın Tanrı'ya attığı kesin ezeli bilgi, gelecekteki olaylarda bir zorunluluğun olmaması ile tutarsızdır.⁹²

Kenny, Katolik ve Protestan Mezheplerinin temsilcilerinin fikirlerini de değerlendirir. Ona göre Luther'in 1517'de savunduğu tezleri arasında irade özgürlüğüne saldırı da bulunur. 1519'da Luther'i kınayan Papa X. Leo, "Günahtan sonra özgür irade, sadece boş bir başlıktır." önermesini aforoz eder. Thomas More, John Fisher, Desiderius Erasmus ve Kral VIII. Henry dâhil olmak üzere bir dizi Katolik yazar, Luther'in özgür iradeye saldırısına karşı çıkar. Kenny'ye göre tartışmanın en önemli noktası, Erasmus'un **Diatribes de Libero Arbitrio** (1524) ve Luther'in **De Servo Arbitrio** (1525) adlı eserleridir. Erasmus, Tanrı'nın ezeli bilgisi, gerçekleşecek olanlara neden olmaz, fikrindedir. Ona göre biz insanlar bile gelecekte olacak birçok şey biliyoruz. Bu şeyler, onları bildiğimiz için

⁹⁰ (Çevrimiçi) <https://www.gotquestions.org>, 29 Haziran 2019.

⁹¹ Kenny, J. Milton'ın **De Doctrina Christiana** (s. 33, 71, 87, 558-561) adlı eserine atıf yapmaktadır.

⁹² Kenny, **a.g.e.**, s. 83-84.

olmaz; onlar olacağı için biz onları biliriz. Gökbilimciler, tahmin ettiği için Güneş tutulması gerçekleşmez; gerçekleşeceği için tahmin edilebilir. Gökbilimciler, gök mekaniği yasalarının zorunluluğu nedeniyle bu tutulmaları tahmin edebilir. O, Tevrat ve İncil ile kilisenin otoritesine karşı özgür iradeyi savunur. Luther'e göre Tanrı, olası hiçbir şeyi öngörmez. Tanrı, her şeyi değişmez, ezelî-ebedî ve yanılmaz iradesine göre öngörür, amaçlar ve yapar. İnsan iradesi, bir yük hayvanı gibidir. Tanrı, onu sürerse o, ister ve Tanrı'nın istediği yere gider; eğer Şeytan, onu sürerse o, ister ve Şeytan'ın istediği yere gider. Luther, "özgür irade" kavramını, tamamen bırakır. Luther'in köleleştirilmiş irade doktrini, Trent Konseyi'nde kınanır. Kenny'ye göre bu tartışmalar, Tanrı'nın ezelî bilgisi ile ilgili değil; Tanrı'nın iradesiyle ilgilidir.

Kenny'ye göre deterministik bir çerçevede biri, doğrudan Tanrı'nın istediği ile yalnızca Tanrı'nın öngördüğü ve izin verdiği şeyler arasında indeterministler tarafından ısrar edilen aynı kesin ayrımı yapamaz. Psikolojik determinizm, tutarsız olsa da örneğin nörofizyolojik determinizm gibi başka tutarlı determinizm biçimleri olabilir. Bir insanın eylemlerinin, o insanın istekleri ve niyetleri tarafından belirlenebileceği fikrinde yanlış bir anlaşılma olabilir. Ancak bir insanın davranışlarının, nörofizyolojik durumlar ve süreçler açısından deterministik bir açıklaması kabul edilebilir. Kenny, bu açıdan özgürlüğün determinizmle uyumlu olduğuna inanır.⁹³ Ona göre başka türlü hareket etme kabiliyeti ve fırsatına sahip olma anlamına gelen özgürce hareket etme imkânı, fizyolojik determinizm tarafından dışlanmaz.

Kenny, fizyolojik determinizmin doğru ya da yanlış olduğuna inanmak için ikna edici bir sebep bilmediğini ifade eder. Ona göre ancak fizyolojik determinizm, doğruysa yani insan eylemleri, fizyolojik olarak belirlenen davranışlarla tanımlanabilirse o zaman, Tanrı'nın insan eylemleriyle ilgili ezelî bilgisi probleminin çok basitleştiği açıktır. Fizyolojik determinizmde sadece insan fizyolojisi tarafından belirlenen insan eylemlerini varsaymayız. Aynı zamanda fizyolojik yasaların, tüm evreni düzenleyen toplam bir deterministik yasalar sisteminin bir parçasını oluşturduğunu da varsayabiliriz. Bu durumda Tanrı, her bir insanın basitçe başlangıç koşullarını ve yarattığı dünyaya dayattığı deterministik yasaları bilmesi sayesinde, ne yapacağını tahmin edebilir. Eğer determinizm, özgürlükle uyumluysa gelecekteki insan eylemlerinin gerçekten özgür olmamalarının bir nedeni olmayacaktır. Onları öngören önermeler, mümkün değil, zorunlu olacaktır. Böyle bir

⁹³ Anthony Kenny, **Freewill and Responsibility**, London, Routledge-Kegan Paul, 1978, s. 32.

sistem, Tanrı'nın ezeli bilgisini açıklayacaktır. Ancak bu durum da insan kabahatlerinden Tanrı'yı sorumlu kılma zorluğundan neredeyse kaçamaz.

Kenny, indeterminizmi de inceler. Ona göre eğer indeterminizm, doğruysa özgür irade savunması, insanların günahlarındaki sorumluluktan Tanrı'yı temize çıkarmak için önerilebilir. Ancak bu durumda Tanrı'nın insanların gelecekteki özgür eylemlerini yanıltmaz olarak bildiğini söylemenin tutarlı bir açıklaması mümkün görünmez. İndeterminizm, Tanrı'nın ezeli bilgisi ve geleceği tahmin edebilme yeteneğini sınırlaması nedeniyle Orta Çağ'da popüler bir görüş değildir. Kenny, eğer gelecek ile ilgili mümkün önermeler, doğru değilse o zaman Tanrı bile onları bilemez, çünkü sadece doğru olan bilinebilir, der.⁹⁴

Kenny'ye göre İncil, insanların özgür seçimlerine ve kararlarına bağlı olan gelecek olayların kehanetleriyle doludur. Ama eğer gelecekle ilgili mümkünler, bir doğruluk-değerinden yoksunlarsa o zaman bu kehanetler, doğru değildir ya da söylendiği zaman yanlıştır. Peter de Rivo, 15. yüzyılda gelecekle ilgili mümkünlerin doğruluk-değerinden yoksun olduğunu savunduğu için en yüksek dinî otoritelerle çatışır. Rivo'nun fikirleri, Papa IV. Sixtus tarafından skandal ve Katolik inancından sapma olarak kınanır.⁹⁵ Kenny'ye göre bu sorunun çözümü, sadece zorluklar karşısında fazla pahalıya mal olan bir zafer gibi görünür. Bu, ancak geleneksel olarak Tanrı'nın ezeli bilgisini kısıtlama pahasına, mutlak bilgi doktrinini korur.

Kenny'ye göre indeterministlerin söylemek istediği şey, geleceği meydana getirebileceğimiz, ancak geçmişini ortaya çıkaramayacağımızdır. Şimdiki faaliyetlerimizin ne olacağı üzerinde bir etkisi olabilir, ancak olanlar üzerinde bir etkisi olamaz. Kenny, Nelson Pike'in bir örneğini konumuz açısından önemli görüp ele alır. Pike der ki örneğin, Jones'un geçen cumartesi günü, çayırını biçtiğini varsayalım. Seksen yıl önce Tanrı, eğer her şeyi bilen biriye Jones'un cumartesi günü, çayırını biçeceğine inanırdı. Cumartesi günü Jones, Tanrı'nın seksen yıl önce inandığı gibi inanmamasını gerektirecek olan bir eylem gerçekleştirme gücüne sahip değildi. Çünkü cumartesi geldiğinde Tanrı'nın inancı, geçmişe kadardı. Tanrı'nın seksen yıl önce belli bir inancı sağlayıp sağlamadığına dair Jones'un cumartesi günü yapabileceği bir şeyin en ufak bir etkisi olamazdı. Bu nedenle eğer Tanrı, her şeyi bilense Jones, cumartesi günü çayırını biçememezlik edemezdi ve bu nedenle çayırını özgürce biçmedi.⁹⁶

⁹⁴ Kenny, **The God of the Philosophers**, s. 52-53.

⁹⁵ Kenny, **a.e.**, s. 53-54.

⁹⁶ Nelson Pike, **God and Timelessness**, London, Routledge-Kegan Paul, 1970, s. 58.

Kenny'ye göre özgürlük ile indeterminizmi uzlaştırmaya çalışan bazı filozoflar, özgürce hareket ettiğimiz iddia edilmesi için kendi hareketlerimizden başka türlü hareket etme gücüne sahip olmanın zorunlu olmadığını, istediğimiz şeyleri yapabilmenin yeterli olduğunu savunur. Orta Çağ'daki tüm skolâstikler, Tanrı'nın insanların özgür eylemlerine dair ezeli bilgisine verdikleri anlamlarda farklılıklar göstermiş olsalar da hem insanların irade özgürlüğüne sahip olduklarını hem de Tanrı'nın tüm özgür eylemleri öngördüğü konusunda hemfikirdirler. Reformasyon Dönemi'nde bu konudaki anlaşmazlık alanı genişletilir. Protestanlar arasında Luther gibi bazıları irade özgürlüğünü reddeder; Fausto Sozzini gibi diğerleri, ilahî ezeli bilginin külliliğini reddeder. Kenny, bu konuda Molinizm'i de ele alır.

Molinizm, 16. yüzyıl Cizvitleri'nden Molina'dan adını alır. Molina hem Tanrı'nın bilgisini sınırlandırmaz hem de insanın özgür olduğunu savunur. Tanrı'nın egemenliğini ve insanın özgür iradesini uzlaştırmayı amaçlar. Molinizm'in savunucuları arasında Craig ve Plantinga gösterilebilir. Molinistler, Tanrı'nın doğal bilgi, *orta bilgi* (*scientia media*) ve özgür bilgi olarak adlandırılan üç farklı bilgisini arasında ayırım yapar. Onlara göre insan, tamamen özgürdür. Tanrı da tamamen egemendir. Tanrı, insanların kontrolünü elinde tutar, yine de insanların seçimlerini zorlamaz. Daha da önemlisi, Tanrı, her farklı durumda kimin kurtarılmalı seçeceğini; kimin kurtarılmayacağını bilir. Tanrı, mümkün olan tüm dünyalar hakkında orta bilgiye sahiptir ve nihai arzularına karşılık gelen dünyayı yaratmayı seçer. Orta bilgi, Tanrı'nın iradesinin tezahür etmesinden önceki bilgisidir. Tanrı'nın orta bilgisi, varlığın özü hakkındaki bilgisidir. Tanrı, yaratılmış özgür bir iradenin hangi durumlarda ne yapacağını bilgisine sahiptir. Mutlak yaratıcı olarak O, yaratmış olduğu varlıkların özsel niteliklerini de kendinde bilir. Dolayısıyla bütün şartlı önermelerin hangi durumlarda ne şekilde doğru olacağını da bilgisine sahiptir.⁹⁷

Molina'nın çağdaşı olan Katolik ilahiyatçılar ise farklı gerekçelerle ona karşı çıkar. Domingo Banez liderliğindeki Dominikanlar, Molinistlerin ilahî kudret ile bağdaşmaz gördükleri özgürlük tanımına saldırır. Banez'in destekçileri, Tanrı'nın karşı-olgualları bildiği konusunda Molinistler ile hemfikirdirler. Fakat onlar, Tanrı'nın bilgisinin Tanrı'nın kendi yanılmaz kararlarına dayandığını; olası yaratıklarla ilgili orta bilgisine dayanmadığını düşünür. Cizvitler ve Dominikanlar arasındaki ihtilaf özellikle İspanya'da 16. yüzyılın başında oldukça şiddetli bir hâl alır. 1605'te bu tartışma, her iki tarafın da birbirlerini heretik

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Luis de Molina, **On Divine Foreknowledge**, Part IV of the Concordia, Çev. Alfred J. Freddoso, London, Cornell University Press, 1988, 52-53. Tartışma, s. 23-24, 47, 122-125, 168-170.

olarak isimlendirmesini yasaklayan Papa V. Pavlus'un kararıyla sona erer. Molinizm, günümüzde ilahiyatçılar arasında değil, filozoflar arasında yeniden canlanır. Örneğin Plantinga, *Özgür İrade Savunması* teorisi ile bu düşünürlerden biridir. Plantinga, dünyadaki kötülüğün varlığının iyi bir yaratıcının eseri olmasıyla bağdaşmadığı iddiası ile mücadele etmek için *mümkün dünyalar* teorisini sunar.⁹⁸ Bu teori, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın bile gerçekleştiremeyeceği mümkün dünyalar olduğunu iddia eder. O, bazı mümkün dünyaları gerçekleştirmenin imkânsızlığının, bilfiil dünyadaki kötülüğün açıklamasının bir parçası olabileceğini savunur.⁹⁹

Kenny'ye göre dünyadaki kötülüğün bilge bir yaratıcıyla uyumlu olduğu gösteriliyorsa Tanrı'nın bilfiil ve olası yaratıkların özgür eylemleriyle ilgili tüm doğru karşı olgusalları bilmesi gerekir. Bu, hangi mümkün dünyaları yaratabileceğine ve hangilerini gerçekleştiremeyeceğine bağlı olacaktır. Plantinga, Tanrı'nın bu karşı olgusalları bildiğini ve gerçekte orta bilgiye sahip olduğunu iddia eder. Kenny ise 16. yüzyılda Dominikanların Molinizm'e yönelik eleştirilerini doğru bulur. Plantinga'nın orta bilgi teorisinin tutarsız olduğunu ifade eder. Kenny'ye göre pek çok filozof, mümkün dünyalar teorisini, tenkit eder. Bahsi geçen filozoflar, işlerin mümkün dünyalar teorisinin talep ettiği şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağını ve *en iyi* ya da *eksiksiz* bir durum kavramının tutarlı olup olmadığını sorgular. Farklı mümkün dünyalar arasındaki benzerlikleri ölçmek için tutarlı ve makul bir metot geliştirme olasılığı konusunda şüphelidir. Kenny de tüm bu endişeleri paylaşır. Ancak eleştirileri izah etmeye çalışmaz.

Kenny'ye göre olası bir dünya ile ilgili bir hikâyenin bir kısmı, Kitab-ı Mukaddes'in ilk kitabı olan *Yaratılış*'in ilk birkaç bölümünde yer almaktadır. Bu hikâyede Kenny, ilk önemli özgür insan eyleminin geçtiğini, olası bir dünyanın anlatıldığını belirtir. *Yaratılış*'in farklı yerlerinde bu davranış, farklı kelimelerle ifade edilir. Bu durum, farklı bir mümkün dünyadan bahseder.¹⁰⁰ Bir determinist, dünyadaki bazı hikâyelerin gerçekten tutarlı olmadığını iddia edebilir. Örneğin Hz. Âdem'in eylemleri, karakterine ve koşullarına göre belirlenirse yaratılış hikâyesinin sadece bir versiyonu gerçekten olası bir dünyayı tarif eder.

Kenny'ye göre ne Molina ne de Plantinga, Tanrı tarafından sadece tüm mümkün dünyaların bilgisinin bilinmesinin yeterli olacağını iddia eder. Eklenmesi gereken, mümkün

⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Alvin Plantinga, **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, Ithaca, Cornell University Press, 1967, 5. Bölüm, s. 124-125, 129-130; Alvin Plantinga, **The Nature of Necessity**, London, Oxford University Press, 1974, 9. Bölüm, s. 165, 197.

⁹⁹ Kenny, **a.g.e.**, s. 65-66.

¹⁰⁰ Hristiyan inancına göre Hz. Havva'nın kendisini bir bilge yapmasını arzuladığı bir ağacın meyvesini yiyip Hz. Adem'e de yedirmesi davranışdır.

dünyalardan hangisinin bilfiil olduğuna dair bilgisidir. Bu bilgi, Molina için Tanrı'nın olası olan birçok dünyadan birini gerçekleştirme konusundaki kararına bağlı olup Tanrı'nın elindedir. Eğer bu karar, Tanrı'nın yanılmaz bilgisinin, Tanrı'nın bilmesi gereken özgür eylem bilgisinin temeli ise Tanrı'nın hangi mümkün dünyaları yaratabileceğini ve hangi olası dünyayı gerçekleştirebileceğini kesin olarak bilmesi gerekir. Kenny'ye göre burada zorluk yok gibi görünebilir. Tanrı, belirli bir mümkün dünyayı seçer ve onu gerçekleştirir ya da belirli tutarlı bir dünya tarihini alır ve onu sahnelemeye karar verir. Ama eğer söz konusu dünya tarihi, belirsiz özgür insan eylemlerini içeriyorsa o zaman mesele, o kadar da basit değildir.¹⁰¹

Kenny, bilfiil olmayan durumların, bir nevi var olmayan kişilerin yapabileceği şeyler gibi gerçek dışı olduğunu düşünür. Ancak Kenny'nin Molinizm eleştirisi, buna bağlı değildir. Ona göre buradaki zorluk şudur: Tanrı'nın hangi dünyayı gerçekleştireceğini bilmesi, mümkün ise o zaman, Tanrı'nın orta bilgisinin var olduğu fikri, hayata geçirme kararından önce mantıklıdır. Eğer orta bilginin bir nesnesi olması gerekiyorsa gerçekleştirme, meydana gelmiş olmalıdır. Ve hangi dünyanın bilfiil olduğu belirsiz olduğu sürece insan özgürlüğüyle ilgili hangi karşı-olguların doğru olduğu da belirsizdir. Tanrı'nın ezeli bilgisini, insan özgür eyleminin belirsizliği ile uzlaştırmak için yapılan en sofistike girişimlerin böylece yıkıldığı kanıtlanır. Böylece indeterminizmin çıkmazlarına işaret eden Kenny, Molinizm'den ziyade Dominikan tarikatının fikirlerini daha makul bulur.

2.3. Kudret

Kenny'ye göre Tanrı'nın *mutlak kudret (omnipotence)* sıfatı, mutlak bilgi doktrini gibi basit ve tartışmasız değildir. Kenny, ilahî kudret ile ilgili olarak ortaya çıkan sorunların en ilginç konular olduğunu düşünür. Tanrı'nın geçmişi değiştirip değiştiremeyeceğini, iptal edip edemeyeceğini veya geri getirip getirmeyeceğini sorgular. Ona göre Tanrı'nın mutlak bilgisi ve mutlak kudreti gibi geleneksel öğretiler; Tanrı'nın değişmezliği, Tanrı'nın insanların günahlarından sorumlu olmaması ve irade özgürlüğü gibi diğer geleneksel doktrinler ile uyumlu hâle getirilemez.

Kenny, 19. ve 20. yüzyılda Tanrı'nın mutlak kudret ve mutlak bilgi sıfatlarının ele alınışlarının, önceki filozofların ve teologların çalışmalarına çok az katkıda bulunduğunu düşünür. Ona göre mutlak bilgi sıfatı gibi mutlak kudret doktrini de İncil ve Yunan

¹⁰¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 68-69.

kaynaklarına dayanır. Kenny, Tanrı'nın kudret sıfatını tanımlamanın güçlüklerine işaret eder. O, intihar etme gücü gibi bazı kuvvetlerin Tanrı'ya atfedilemeyeceğine dikkat çekerek ilahî mutlak kudret kavramının sınırlılıklarını vurgular. Bu sıfatın, Tanrı'nın diğer sıfatlarıyla uyummadığını savunur.

Kenny, İlk Çağ'dan günümüze kadar geçen süreçte mutlak kudret sıfatının ele alınışını analiz eder. O, Tanrı'nın devasa gücüne sürekli atıf yapıldığını örneklerle açıklar.¹⁰² Ona göre Agathon, Ksenophon ve Callimachus, Tanrı'nın mutlak kudretinin olduğuna inanan Yunanlı yazarlardır. Ancak mutlak kudret doktrinindeki zorluklar, Klasik Antik Dönemde de karşımıza çıkar. Lucretius, bir dizi sorundan bahseder ve Pliny, Tanrı için imkânsız olan intihar etmek, geçmişini değiştirmek, matematiksel doğruları iptal etmek gibi bazı şeyleri listeler.¹⁰³ Geç Antik Dönemde Tanrıların kader tarafından belirlenip belirlenmediği sık sık tartışma konusudur. Hristiyan inançları, her şeye gücü yeten yüce bir Tanrı'ya iman ile başlar.

Kenny'ye göre mutlak kudret sıfatını, Orta Çağ'ın başlarında Peter Damiani, Tanrı'nın geçmişini iptal edebildiğini içerecek surette geniş bir anlamda kavrarken; Fransız teoloğu Berengar of Tours, sınırlı bir ilahî mutlak kudret anlayışını savunur. Peter Abelard ise Tanrı'nın yaptıklarından daha fazlasını yapamayacağını söylemesi sebebiyle Sens Konsili'nde (1140) kınanır. Abelard, Tanrı'nın en iyi olanı yaptığını düşünür. St. Thomas ise bunun Tanrı'nın gücüne çok büyük sınırlar getirdiğini ifade eder. Ona göre Tanrı, mevcut dünyayı, daha iyi bir hâle getiremez. Ama daha iyi olan başka dünyaları da yaratabilir. St. Thomas, Tanrı'nın günah işleyemediği veya kötü bir şey yapamayacağı konusunda ise Abelard ile hemfikirdir.¹⁰⁴ Ancak Orta Çağ'da daha sonra Ockham, Tanrı'nın belli bir anlamda yanlış, doğruya dönüştürebileceğini ve insanlara kendisinden nefret etmelerini emredebileceğini savunur.¹⁰⁵ John Wycliff ise Tanrı'nın insanların günah işlemesini irade ettiğini ve günah işlemelerini sağlayacak irade edimlerini de irade ettiğini söyleyecek kadar ileri gider. Bunlar, Abelard ve St. Thomas'ın Tanrı için imkânsız olduğunu kabul ettikleri yetkinliklerdir.

¹⁰² Kenny, İncil'deki şu pasajları örnek verir: "Senin her şeyi yapabileceğini biliyorum, hiçbir amacına engel olunmaz." (Eyüp Kitabı 42:2). "Bunu işiten öğrenciler büsbütün şaşkınlara, 'Öyleyse kim kurtulabilir?' diye sordular. İsa onlara bakarak 'İnsanlar için bu imkânsız; ama Tanrı için her şey mümkündür' dedi." (Matta 19: 25-6).

¹⁰³ Pliny the Elder, **Natural History**, Çev. John F. Healey, London, Penguin Books, 1991, s. 14.

¹⁰⁴ St. Thomas, **a.g.e.**, s. 60-61.

¹⁰⁵ Frederick Copleston, **A History of Philosophy: Ockham to Suarez**, Vol. III, London, Burns Oates-Washbourne, 1953, s. 105.

Kenny'ye göre Rönesans'tan sonra Descartes, Leibniz ve Spinoza'nın pozisyonları, Ockham, Abelard ve Wycliff ile kıyaslanabilir. Descartes, Ockham gibi ilahî güce hiçbir sınır koymaz. Tanrı, Descartes'a göre bize mantıken imkânsız gibi görüneni bile yapabilir. Abelard gibi Leibniz de mümkün olabilecek birçok dünya olduğunu düşünür. Ona göre Tanrı, bilgeliği gereği, yalnızca en iyisini yaratabilir.¹⁰⁶ Spinoza, Wycliff gibi sadece bilfiil dünyanın mümkün olduğunu ve gerçekleşen her şeyin, ilahî zorunluluk gereği olduğunu düşünür.¹⁰⁷ Bu tartışmalardan yola çıkan Kenny, filozoflar arasında mutlak kudret sıfatı ile ilgili anlaşmazlıklara dikkat çeker. Filozofların aslında mutlak kudret sıfatını tutarlı görenler ile paradoksal görenler olmak üzere iki zıt gruba ayrıldıklarını açıklar. Kenny ise daha çok ikinci gruba yakındır.

Kenny'ye göre mutlak kudret ile kast edilen şeyin anlaşılır ve tutarlı bir şekilde ifade edilmesi hiç de kolay değildir. Bir açıdan mutlak kudret, mutlak bilgiye benzer. Mutlak bilgi, her şeyi bilmektir. Mutlak kudret ise her şeyi yapabilmektir. Fakat mutlak ilmin ne olduğunu tanımlamak, kolay olsa da mutlak kudreti tanımlamak, o kadar kolay değildir. Ona göre basit bir şekilde mutlak kudretin tanımını yapamayız. Tanrı'ya hatırı sayılır bir güç atfedilmesine rağmen, daha önce yapılmamış veya yapılmayacak bir şeyi yapma gücü, atfedilemez. Ona göre bazı istisnalar dışında hiçbir ilahiyatçı ya da filozof, Tanrı'nın çelişkilerin birlikte doğru olmasına neden olduğu fikrini ciddiye almaz. Biri, tüm y'ler için Tanrı'nın y'yi yapabileceğini söyleyemez. Çünkü "öksürmek", "günah işlemek" veya "ölmek" gibi Tanrı için kullanıldığında doğru olmayacak bazı yer değiştirmeler olacağı açıktır.¹⁰⁸

Kenny'ye göre St. Thomas, **De Potentia**'nın ilk sorusunun yedinci maddesinde mutlak kudret ile ilgili bazı güçlüklerden bahseder. Ona göre mutlak kudret, Tanrı'nın her şeyi yapabilmesi anlamında tanımlanamaz.¹⁰⁹ St. Augustine'e göre ise mutlak kudret, Tanrı'nın yapmak istediği her şeyi yapabilmesi anlamındadır. Fakat Kenny, bunun için ciddi itirazlar olduğunu düşünür. Örneğin ona göre St. Thomas'ın örneği, St. Augustine'e karşı kullanılabilir. St. Thomas'a göre cennete girecek kişiler ve dünyadaki mutlu kişiler, her ne isterlerse yapabilir; aksi hâlde mutluluklarında eksik olan bir şey olur. Ama onlar, her şeye kadir olarak adlandırılmazlar. Bu nedenle Tanrı'nın istediği her şeyi yapabilmesi, ilahî bir nitelik olan mutlak kudret için yeterli değildir. Bilge bir adam, isteklerini, kendi gücü

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, **Teodise: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma**, Çev. Hüseyin Batuhan, Ankara, Ayrıntı Basımevi, 2009, s. 43, 86, 88, 93.

¹⁰⁷ Benedicte de Spinoza, **Törebilim**, Çev. Aziz Yardımlı, 4. bsk., İstanbul, İdea Yayınevi, 2016, s. 37.

¹⁰⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 91.

¹⁰⁹ (Çevrimiçi) <https://isidore.co/aquinas/QDdePotentia1.htm>, 15 Kasım 2020.

dâhilindekilerle sınırlar. Kendini kontrol etmeyi başarsa istediği her şeyi yapabilmesi, onun için doğru olur. Fakat her bilge adamın, her şeye gücü yeten bir adam olduğu doğru değildir.

St. Thomas, Tanrı'nın mutlak kudretinin mantiken mümkün olan her şeyi yapma kabiliyeti anlamına geldiğini belirtir. Ona göre Tanrı, mutlak olarak mümkün olan her şeyi yapabilir.¹¹⁰ Örneğin "Sokrates'in oturması" gibi yüklem, özne ile uyumlu olduğunda mümkündür; bir insanın, eşeğe dönüşmesi gibi uyumsuz ise imkânsızdır.¹¹¹ Kenny'ye göre ise St. Thomas'ın çözümü zorlukları çözmemektedir. "Tüm p'ler için p'nin mantıksal olarak mümkün olması durumunda Tanrı, p'ye neden olabilir." diyerek mutlak kudreti tanımlayamayız. Çünkü buna bizzat St. Thomas'ın kendisinin kabul edeceği birçok karşı örnek vardır. Mesela Truva'nın düşmemesi, mantiken mümkündür. Ancak ortak görüşe göre Tanrı, Truva'nın düşmemesine neden olamaz. Dahası, kendi başına St. Thomas'ın formülü, bize mutlak kudret fikriyle ilgili sorunları çözmez. "Tanrı, kaldırabileceği çok ağır bir nesne yaratabilir mi?", "Tanrı, taşınmaz bir lamba direği ve karşı konulmaz bir top mermisi yaratma gücüne sahip midir?" gibi soruların nasıl cevaplanacağını göstermez. St. Thomas, bu tür zorluklardan bahsetse de onun "Tanrı'nın gücü, ezelî-ebedîdir." ifadesini, "Tanrı kadirdir." ifadesine tercih ettiği görülür. St. Thomas'ın bu argümanı, inandırıcı değildir.

Kenny, mutlak kudret tanımı bağlamında John Leslie Mackie'yi de tenkit eder. O, Mackie'nin "Her şeye kadir bir varlık, kontrol edemediği şeyleri yaratabilir mi?"¹¹² şeklindeki sorusunu, bir paradoks olarak görür. Kenny'ye göre bu soru, tatmin edici bir şekilde olumlu ya da olumsuz olarak cevaplandırılmaz. "Evet." cevabını verirse ve eğer Tanrı, gerçekten kontrol edemediği şeyleri yaratırsa onları yarattıktan sonra her şeye kadir değildir. Bu, Tanrı'nın yaratamayacağı şeyler vardır, demektir. "Hayır." cevabını verirse Tanrı'nın yaratamayacağı şeylerin olduğunu iddia ederiz. Bu da Tanrı'nın zaten her şeye kadir olmadığını söylemektir. Ona göre Mackie'nin ikilemini tersine de çevirebiliriz ve şöyle de sorabiliriz: "X, her şeye gücü yeten bir varlığın bile kontrol edemeyeceği bir varlıktır." demek mantıklı mıdır?" Eğer mantıklıysa o zaman, Tanrı, kendi mutlak kudretine zarar vermeden böyle bir varlığı yaratabilir. Eğer mantıklı değilse o zaman Tanrı'nın böyle bir varlığın var olmasına neden olmadığını söylemek, Tanrı'nın mutlak kudretini sınırlamaz. Kenny, Plantinga'nın Mackie'nin paradoksunu tartışırken kendi eleştirisinden farklı bir

¹¹⁰ St. Thomas, **a.g.e.**, s. 60-61.

¹¹¹ Kenny, **a.g.e.**, s. 92-93.

¹¹² J. Mackie, "Evil and Omnipotence", **Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy**, Vol. LXIV, No. 254, USA, Thomas Nelson-Sons Press, 1955, s. 210.
(Çevrimiçi) <https://courses.edx.org/c4x/MITx/24.00x/asset/MackieonEvil.pdf>, 5 Ağustos 2019.

mutlak kudret tanımı yaptığını¹¹³ belirtir. Plantinga, “X, ancak ve ancak mantıken olası herhangi bir eylemi gerçekleştirme yeteneğine sahipse her şeye kadirdir.” şeklindeki bir tanımı önerir.¹¹⁴ Kenny’ye göre bu, mutlak kudretin tanımı değil, sadece ilahî mutlak kudretin bir açıklamasıdır.

Kenny, Batı teizminde göreceli olan felsefî *mutlak kudret* kavramından ziyade *yüce olan Tanrı* kavramının daha önemli bir unsur olması gerektiğini düşünür. Ama tartışılan zorluklardan kaçınmak için daha basit bir ilahî mutlak kudret tanımının tasarlanabileceğini düşünür. “Bir varlık, mantıken mümkün olan her güce sahipse mutlak kudret sahibidir.”¹¹⁵ şeklindeki mutlak kudret tanımını ele alır. Tanımın, her şeyden önce bir güce sahip olmanın mantıklı olarak mümkün olduğu zamanlar gibi bir anlam ile desteklenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre gücün kullanılması, mantıksal imkânsızlık içermiyorsa bir güce sahip olmak, mantıken mümkündür. Örneğin sadece kulağını kaşıyabilen bir adam, bu yeni tanımla her şeye kadir değildir. Çünkü bir dünya yaratma yeteneği gibi sahip olmadığı mantıksal olarak mümkün olan pek çok gücü vardır. Kenny der ki bu durumda her şeye gücü yeten bir varlığın, benim düşündüğüm şeyi yaratma gücü vardır. Yapılması imkânsız olan bir şeyi düşünürsem, o zaman her şeye gücü yeten bir Tanrı, bu durumda düşündüğüm şeyi yaratma gücünü kullanamaz.¹¹⁶

Kenny’ye göre St. Thomas, güçlerin etkileriyle tezahür ettiğini veya kullanımlarıyla gösterildiğini söylemekte haklıdır. Ancak güçlerin etkileri aracılığıyla sonsuz bir gücün, sonsuz bir etkiye sahip olması gerektiği fikri doğru değildir. Sonlu veya sonsuz olsun, hiçbir güç, mantıksal olarak etkisiyle tükenmez. O hâlde mantıksal olarak mümkün olan tüm eylemleri gerçekleştirme gücü yerine mantıksal olarak mümkün olan güçlerin toplamı olarak mutlak kudreti tanımlamanın avantajları vardır. Fakat mantıksal olarak mümkün güçlerin toplamı olarak tanımlanmış olsa da mutlak kudret, Tanrı’ya atfedilemez. Çünkü Tanrı’nın mantıksal olarak sahip olamayacağı birçok güç vardır. Biz insanların sahip olduğu değişmek, günah işlemek ve ölme gücü, mantıken mümkün olan, ancak geleneksel teizmin Tanrı’yı tenzih ettiği güç örnekleridir. Birinin kontrol edemediği bir varlık yaratma gücü, mantıksal olarak mümkün bir güç değildir, çünkü gücün tanımı gizli bir çelişki içerir.¹¹⁷ Zayıflamak,

¹¹³ Plantinga, **God and Other Minds**, s. 169.

¹¹⁴ Kenny, **The God of the Philosophers**, s. 95.

¹¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Anthony Kenny, “Human Abilities and Dynamic Modalities”, **Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences**, ed. Juha Manninen-R. Tuomela, Vol. LXXII, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1976, s. 218-221.

¹¹⁶ Kenny, **The God of the Philosophers**, s. 97.

¹¹⁷ Kenny, **a.e.**, s. 98.

hastalanmak ve ölmek gibi güçler, diğer ilahî sıfatlarla çatıştıkları için ilahî mutlak kudretin parçaları olamaz.

Kenny, Tanrı'nın geçmişi değiştiremeyeceğini savunan St. Thomas'ın fikrini, Dummett'in düşüncelerinden hareketle tenkit eder. Ona göre St. Thomas haklı olmadığı gibi Dummett'in Tanrı'nın hem geçmişe hem de geleceğe müdahale edebileceği tezi de geçmiş-şimdi-gelecek kavramlarını belirsiz hâle getirir. **Summa Theologiae**'nin ilk bölümünün yirmi beşinci sorusunun dördüncü maddesinde St. Thomas, Tanrı'nın geçmişe neden olup olmayacağını gündeme getirir. O, geçmişi değiştirme gücünü, Tanrı'ya atfetmek ile ilgili üç argüman sunar ve onları reddeder. İlk argüman, köre görme ve ölümlere yaşam verme gibi Tanrı'nın kendi içinde imkânsız olan şeyleri yapabilmesidir. İkinci argüman, Tanrı'nın gücünün azalmaması ve bu nedenle Tanrı'nın geçmişte yapabildiği her şeyi, şimdi de yapabilmesi gerektiğidir. Son argüman ise bekaret hakkındadır. Bu üç argümanı, Orta Çağ'da çokça tartışılır.¹¹⁸

Kenny'ye göre Damiani, Tanrı'nın yapmak istediği şeyler dışında istemediği şeyleri yapmamasının, onun mutlak kudretini sınırlamadığını düşünür. Ona göre bu fikri savunmak, "Tanrı, bugün yağmuru yaratmıyor, çünkü yaratamıyor." gibi bir ifadeyi savunmak olur ki bu kesinlikle saçmadır. Biz zayıf insanlar da yapmadığımız birçok şeyi yapabiliriz. Tanrı, istemiyor ya da yaratmıyor diye ona güçsüzlük atfetmemeliyiz. Tanrı'nın yalan söyleme gibi yapamayacağı pek çok şey vardır. Ama bu, herhangi bir yetersizlikten değil; Tanrı'nın dürüstlüğünden dolayıdır. Damiani de en az St. Thomas kadar Tanrı'nın yapılanları, geri alabileceğine inanmaz. Damiani'nin dikkatli bir okuyucusu, Tanrı'nın geçmiş üzerindeki gücünü tartışmanın doğru yolunun, Tanrı'nın geçmişi değiştirip değiştiremeyeceğini değil, geçmişe neden olup olmadığını sormak olduğunu fark eder. Kenny'ye göre eğer olanları değiştirmeyi veya olacak olan şeyleri değiştirmeyi kast ediyorsak ne Tanrı ne de başka biri, geçmişi değiştirebilir ya da geleceği değiştirebilir. Asıl soru, bizim geleceğe neden olduğumuz şekilde Tanrı'nın geçmişe neden olup olmayacağıdır. Gelecek bir etkiye neden olmak için şimdi hareket edebildiğimiz gibi Tanrı'nın geçmiş bir etkiye neden olmak için şimdi harekete geçip geçemeyeceği problemidir.

Kenny'ye göre Geach, Tanrı'ya geçmiş üzerinde güç atfedilmesine karşı çıkar. Geach, kişinin dua anında bir şey olması için rasyonel olarak dua edemeyeceğini savunur. Ona göre duada emir kullanırken hâlâ istenilen bir duruma işaret edilir. Kenny ise Geach'in

¹¹⁸ Kenny, **a.g.e.**, s. 100-101.

argümanını, inandırıcı bulmaz. Ona göre eğer geçmişe yönelik dua etmenin saçma sapan olduğu ya da bu duanın açık olmadığı söylenecekse bu durum, Tanrı'nın mantıklı bir şekilde yapacağı şeylerin sınırlılıklarından dolayıdır. Dua etme örneğinde olduğu gibi zamanda geriye doğru hareket etme anlamındaki nedensellik kavramı, tutarsız bir şey değildir. Dummett, bu düşünceye karşı getirilen argümanların çoğunun yanıltıcı olduğunu gösterir.¹¹⁹ Kenny'ye göre bazı ilahiyatçılar, geçmişe dönük dua etmeyi, Tanrı'ya küfür olarak görür.¹²⁰

Kenny'ye göre geçmişe neden olmak, mantıksal olarak mümkün ise o zaman, her şeye gücü yeten varlığın güçleri arasında geçmişe neden olma gücü de olmalıdır. Bu durumda Tanrı, geçmişe neden olsa bile yapılanları, geri almaz. Tanrı, geleceği de gelecek olmayan hâle getiremez. Gelecek, tüm değişikliklerin yapıldığı durumdur ve ne Tanrı ne de biz, geçmişe değiştirebileceğimizden daha fazla geleceği değiştirebiliriz. Geçmişe neden olma ve geleceğe neden olma birbirinden farklıdır. Eğer Dummett, haklıysa o zaman geçmişle ilgili dua konusunda tutarsız bir şey yoktur. Dummett'in teorisi, eğer doğruysa Tanrı'nın gelecekle ilgili mümkünlerin ezelî bilgisi sorununu daha çözülebilir hâle getirecektir.

Tanrı'nın kudreti bağlamında kötülük yapma gücünün gündeme geldiğini belirten Kenny'ye göre kötü bir işi bilfiil yapmak, ilahî iyilikle bağdaşmaz. Ancak bazı teologlar, iradî olarak kullanılmamış kötülük yapma gücünün, ilahî yardımseverlik ile uyumlu olmakla birlikte aynı zamanda ilahî yardımseverliğin ihtişamını arttırdığını da düşünür. Ona göre ise bu durumda kötülük yapma gücü, açıkça kendi içinde mantıksal olarak mümkün bir güç olduğu için ilahî mutlak kudretin bir parçası olur. Bu, yalnızca doğal teoloji tarafından çözülecek bir mesele değildir. İlahî gücün iyilik yapması konusu, ahlakî iyiliğin doğası hakkındaki farklı görüşleri yansıtır. Tanrı'nın mutlak bilgisi ile ilgili problemlerin çözümünü matematik filozoflarına bıraktığımızda mutlu olacağımız gibi kudret sıfatı ile ilgili teolojik problemleri de ahlak felsefesinin ilerlemesiyle çözmeye çalışırsak daha mutlu oluruz. Ona göre özgür bir fail olduğu için Tanrı'nın kötülük yapmasının mümkün olduğunu kabul eden birkaç kişi dışında ilahiyatçıların çoğu, Tanrı'nın mutlak kudretinin yanlış yapma gücünü içermediğini ve Tanrı'nın daima iyilik yapmayı tercih ettiğini kabul eder.

Kenny'ye göre St. Thomas, Tanrı'nın yarattığı şeyleri, *daha iyi* yaratma gücüne sahip olup olmadığı inceler. O, bu dünyanın tüm mümkün dünyaların en iyisi olduğuna inanmaz.

¹¹⁹ Michael Dummett, "Bringing about the Past", **Philosophical Review**, USA, Duke University Press, 1960, s. 358-359. (Çevrimiçi) <http://fitelson.org/woodward/dummett.pdf>, 8 Ağustos 2019.

¹²⁰ Kenny, **a.g.e.**, s. 104.

Bu dünyanın, tüm olası durumlarının en iyisi olduğuna bile inanmaz.¹²¹ Leibniz ise bu dünyanın, tüm mümkün dünyaların en iyisi olduğuna inanır. O, Tanrı'nın yüce bilgeliğinin, sınırsız bir iyilikle bir araya geldiğini ve Tanrı'nın yüce bilgeliğinin en iyisini seçmede başarısız olamayacağını savunur. Tıpkı daha küçük bir kötülüğün, bir tür iyilik olması gibi daha az bir iyilik de bir çeşit kötülüktür. Öyleyse ona göre Tanrı, kötülüğü yaratmakla birlikte en iyi dünyayı seçmiştir. En iyi dünya, olmasaydı, Tanrı yaratmayı hiç seçmezdi. Günah ve acı çekme olmadan bir dünya, daha iyi olacak gibi gelir; ama bu, bir yanılsamadır. Şimdiki dünyada var olan kötülüklerin en küçüğü eksikse bu, farklı bir dünya olurdu. Tanrı, sonsuz güçlüdür; bilgeliğe katılan bu güç, yalnızca en iyisini üretebilir. Bu, Tanrı'yı kısıtlamaz veya seçimini zorunlu kılmaz.¹²²

Kenny'ye göre Leibniz gibi Tanrı'nın en iyi dünyayı seçtiğini düşünenler ile St. Thomas gibi Tanrı'nın iyi bir dünyayı seçtiğini, ama daha iyi başka dünyaları da seçebileceğini düşünenler arasındaki tartışma, etik alanındaki bir tartışmanın doğal teolojiye yansımasıdır. Kenny, bu bağlamda düşünürlerin doğru ve iyi kavramları arasında ayrım yaptıklarına dikkat çeker. Ona göre faydacılar ve diğer birçok modern düşünür için her bir durumda doğru olan ve ahlakî olarak zorunlu olan tek bir eylem vardır. Örneğin en mutluluk verici sonuçları olan eylemler vardır. Bu anlayış, bir yasaya dayalı ahlak anlayışına sahip olan geleneksel Hristiyanlığa yabancıdır. Bu doktrine göre herhangi bir zamanda her bir fail için yasaklanmış ve ahlakî olarak dışlanmış bazı eylemler, vardır; istisnai durumlarda müsaade edilebilir, zorunlu bir eylem yoktur. Leibniz'in Tanrı'yı yargıladığı ahlak, iyiliğin değil; doğruluğun ahlakıdır. Eğer bir kişi, Tanrı'nın yanlış bir şey yapmakta özgür olmadığına ve ahlakî bir fail için doğru olan tek bir eylem olduğuna inanıyorsa o zaman, Tanrı'nın biri dışında herhangi bir eylemde bulunmakta özgür olmadığı sonucuna varır. St. Thomas ve Leibniz, Tanrı'nın yanlış bir şey yapamaması konusunda hemfikirlerdir. Bu nedenle onlar, evrendeki ahlakî ve fiziksel kötülüğü açıklamakta sorunlar yaşar.

Kenny'ye göre kötülük sorunu, doğruluk ahlakını kabul edenler için daha zorlayıcı görünebilir, çevremizdeki görünür kötülük karşısında Tanrı'nın sadece iyi bir dünyayı değil, tüm olası dünyaların en iyisini yarattığını, kanıtlamaları gerekir. Bir doğruluk etiğinin kabulü, genellikle bir tür sonuçsalcılıkla uyumludur. Sonuçsal bir etik, iyilik durumunda kötülüğü haklı çıkarmayı, Hristiyanlık gibi yasal bir etiğe göre daha kolay bulur. Yasal bir etik ise araçları, amaçlarla haklı çıkarmaz. İşlenen bir cinayetin, iyi bir sonuca neden

¹²¹ St. Thomas, **a.g.e.**, s. 60-61.

¹²² Leibniz, **a.g.e.**, a.y.

olmasının, onu haklı göstermesinin doğru olmaması gibi Tanrı'nın herhangi bir eylemi de mutlak standartlara göre kötüyse iyi bir evrenin bir parçası olduğunu söyleyerek haklı çıkarılamaz.¹²³

3. İSLAMİYET VE AGNOSTİK TUTUM

İslam düşüncesinde Kenny'nin benimsediği agnostisizm de dâhil Batı dünyasındaki agnostik bir tutumdan bahsedilemez. Ayrıca Kenny'nin bazı İslam düşünürlerini eleştirdiğini ve tıpkı Yahudilik gibi İslamiyet'ten de özel olarak bahsetmediğini, onunla ilgili sadece birkaç örnek verdiğini daha önce belirtmiştik. Bu sebeple Kenny'nin agnostisizmde İslam'a yer verdiği söylenemez. Bu bakımdan sadece genel olarak İslamiyet'in kendi kaynaklarına referansla konuya değineceğiz.

İslam düşüncesinde agnostisizm ile ilgili söylemlere baktığımızda bunun sadece Allah (c.c.)'ın mahiyetine ve zatına ilişkin bir bilinemezlik olduğunu, fakat yine de Allah'a iman etmeye ve ibadete engel olmadığını söyleyebiliriz. Buna göre ulûhiyet sahibi olan Allah, bir şey ile vasıf olunamaz. Örneğin Kuran-ı Kerim'e bakacak olursak “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” [O'nun hiçbir benzeri yoktur.]”¹²⁴ ve “سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ” [Allah, onların isnat ettikleri vasıflardan münezzehtir.]”¹²⁵ gibi ayet-i kerimeler, çoğunlukla bu anlamda anlaşılır. “Allah'ın zatını tefekkür etmeyiniz, nimetlerini tefekkür ediniz.” manasındaki “تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ” hadis-i şerif de bunu ifade eder. Bu ifadeler, Yüce Allah'ı hakkıyla bilmenin hiçbir insan için mümkün ve kolay olamayacağını itiraf eder.

Müslüman düşünürler, genelde Allah (c.c.)'ın mahiyetini tam olarak kavrayamayacaklarını ifade etseler de bu ne güçlü anlamdaki ne de Kenny'nin savunduğu konumdaki olumsal bilinemezciliktir. Bu konuda İşrakî filozofların ve sufilerin eserlerinin iki cildi dolduracak kadar geniş olduğu ifade edilir. Fakat bunun, aynı zamanda tüm sufilerin, agnostik olacakları anlamına da gelemeyeceğine; zira bazı sufilerin kendilerinin Hakk'a eriştiklerini belirttiklerine de işaret edilir. İslam düşüncesinde adem-i marifet olarak tanımlanan agnostisizme, “zahiriye”, “lâ-ya‘rifîyye” de denilir.”¹²⁶

¹²³ Kenny, **a.g.e.**, s. 116.

¹²⁴ Şûrâ Sûresi/11, Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, İstanbul, Ravza Yayınları, 2014, s. 483.

¹²⁵ Saffat Sûresi/159.

¹²⁶ İsmail Fennî Ertuğrul, **Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü]**, Haz. Recep Alpyağıl, Konya, Çizgi Kitapevi, 2015, s. 33.

Bilinemezlik, indiyiye, inadiyye ve lâ-edriyye şeklinde üç kategoride incelenir. Bazı düşünürler, bilinmezlikleri, “Lâ-irfaniler” olarak adlandırılmasını doğru bulmaz. “Lâ-edriler” ya da “münkirler” olarak ifade edilen agnostikler, kâinatın bir kuvvetin tezahürü olduğunu ve bizim onu bilemeyeceğimizi; fakat kâinatı izah için kendisine muhtaç olduğumuzu savunur.¹²⁷ “Lâ-edriyye” kelimesi, Arapçada “Bilmiyorum.” anlamına gelen “Lâ-edrî” fiilinden türetilir. Modern kullanımda “gnostisizm”in tezadı olarak “lâ-irfâniyye” kavramı ileri sürülür. Nasıruddin Tusî’nin kullandığı “lâ-edriyye” kavramını, “şüphe edenler ve şüphe edip etmediklerinden de şüphe edenler” biçiminde tanımlayanlar olduğu gibi bu ifadenin yanı sıra *mütecâhile* (bilgisizlik taslayan) kelimesine yer verenler de vardır. İbn Sina, agnostisizmi çağrıştıran *mütehayyir* (şaşkın, akli karışık) kelimesini kullanır.¹²⁸

İslam düşüncesinde Allah’ın mahiyeti ile ilgili tartışmalar olsa da nihayetinde Allah’ın varlığı ya da yokluğu konusunda çekimser kalmak, Allah’ı reddetmekle aynı konum olarak değerlendirilmektedir. Bilinemezlik, ilmî ve felsefî açılardan ele alınır. Bazı İslam düşünürleri, agnostik iddiaların fizyolojik¹²⁹, ontolojik¹³⁰ ve bazı psikolojik etkenlerle ortaya çıktığını savunur. Müslüman düşünürler, tabiatın mutlak kudrete sahip bir kaynağının var olduğunu açıklayıp, bu gücün nasıl bir şey olduğunu bilemeyecekleri gibi agnostik bir tutum sergiler.¹³¹ Agnostisizmin Allah’ı tasdik ve tekzibin denk olması, yani iki taraftan biri lehinde karar verememe anlamına gelen şekle anlamdaş olduğunu savunan düşünürler de vardır.¹³² Cürcani gibi düşünürler ise bilinemezlikleri tenkit eder. Ona göre eğer agnostikler, bilinemezlikleri konusunda kesin bilgiye sahiplerse bu, onların lâ-edri olmadıkları anlamına gelir. Eğer kesin bilgiye sahip olmadıklarını söylüyorlarsa iddialarının doğruluğuyla çelişiyorlar demektir. Her iki durumda da lâ-edriliğin temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. İmam Maturidi ve İbn Şebib gibi düşünürler ise ortada bilgi diye bir şey bulunmuyorsa bilinmezliklerin iddialarının da ortadan kalkacağını bildirir.

Allah’ı bilmekle ilgili İslam Mezheplerine bakacak olursak Mutezile Mezhebi, Allah’ı bilmek ile Allah’a imanı aynı görür. Hanefi-Maturidi kelimasında ise Allah’ı bilmek, Allah’a iman etmek demek değildir; tasdik olmadan iman olmaz. Mutezilenin bilgi tanımına göre bir şey, her ne ise ona olduğu gibi itikat etme vardır. Mutezililer, kalbin mutmain olma

¹²⁷ Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, C. I, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1954, s. 88.

¹²⁸ İlhan Kutluer, “Laedriyye”, **İslam Ansiklopedisi**, C. XXVII, Ankara, TDV Yayınevi, 2003, s. 41-42.

¹²⁹ İdrak araçlarının sınırlı olmasıdır.

¹³⁰ İdrakin nasıllığının apaçık bir muamma olmasıdır.

¹³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Kâmûs-ı Felsefe: Felsefe Sözlüğü**, Haz. Recep Alpyağıl, Ankara, Doğu Batı Yayınevi, 2015, s. 136-139.

¹³² Aydın Işık, **İnanç Krizi: Augustinus, Gazali, Kant, Russell**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2009, s. 124.

şartını eklemişlerdir ki bu tanım, Maturidilerin tasdik anlayışıyla benzerlik taşımaktadır. Bu açıdan Allah'ı bilmediğini söylemek, onu inkâr etmek olarak görülmektedir.

Kenny'nin Hristiyanlık bağlamında Tanrı'nın insan eylemlerini önceden bilmesi ile insan özgürlüğü arasındaki uyumsuzluğu dile getirmesini değerlendirecek olursak İslamiyet'te bu konu hakkında kelam ilminde tartışmalar olsa da bu tartışmalar, Hristiyanlıktaki gibi değildir. İslamiyet'te ilk günah, günah itirafı, din adamlarının kutsiyeti ve tüm insanların düşüşü gibi doğuştan gelen bir özgür olmama durumu söz konusu değildir. İnsanların iradeleri vardır. İnsanlar, ancak güç yetirebildikleri şeylerden sorumludurlar.

Agnostiklerin çelişki içinde olduklarını düşünen ve agnostisizmin haklı olabilmesi için bazı koşulların olması gerektiğini savunan düşünürler vardır. Onlara göre şu şartlardan birinin kabul edilmesi lazımdır: a) Tanrı'nın hem var hem de yok olduğunu gösteren birtakım ipuçları vardır. b) Tanrı'nın var veya yok olduğunu gösteren hiçbir ipucu yoktur.¹³³ Agnostikler, birinci iddiayı kabul edemezler; çünkü orta yerde durmalıdırlar. Aksi takdirde teizm ya da ateizm, tercih edilmelidir. İkinci iddiayı da kabul edemezler; çünkü Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında hiçbir ipucu yoksa agnostisizmin temeli de yok demektir. Bazı düşünürler ise agnostiklere yapılan bu tenkidi doğru bulmaz. Bu düşünürlere göre bilmek, sübjektif bir değerdir. Var olduğunu bildiğimiz bir şeyin bileni olduğu için veya o şey, bilindiği için var olduğunu söyleyemeyiz. Aynı şekilde yok olduğunu bildiğimiz bir şeyin yokluğu hakkındaki bilgimizden dolayı yok olduğunu söyleyemeyiz.

İslamiyet'te Allah'ın varlığına karşı mutlak bir kuşkuculuk ya da Allah'ın kesin olarak bilinemediğini söylemek, kişinin kendi kendisi ile çelişmesi olarak nitelendirilir. Bu açıdan Kenny'nin zorunlu bir agnostik olmaması, bu konuma yakındır. Fakat Kenny'nin aynı zamanda delilci pozisyonu ise onu farklı boyutlara götürmektedir.

¹³³ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 13. bsk., İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınevi, s. 209.

SONUÇ

Tez çalışmamız boyunca ülkemizde din felsefesi alanında son zamanlarda daha fazla gündeme gelen agnostik tutumu ele almaya çalıştık. Özellikle günümüzün önde gelen agnostik düşünürlerden Kenny'nin fikirlerinden hareketle olumsal agnostik tutumu, geniş bir perspektif ile ele almaya gayret ettik. Kenny'nin Hristiyanlık eleştirileri çerçevesinde agnostik tutumunu temellendirmeye çalıştığını gördük. Agnostisizmin arka planını araştırdığımız giriş bölümünde kuşkuculuk, materyalizm, natüralizm, mantıksal pozitivizm, deneysencilik gibi akımların ve özelde ise Aydınlanma Dönemi'ndeki din algısının bilinemezciğe doğrudan ya da dolaylı olarak esin kaynağı olduğunu fark ettik.

Tezimizin ilk bölümünde Kenny'nin hayatını, eserlerini ve düşüncelerini inceledik. Bu bölümde dikkatimizi çeken en önemli hususlardan biri, Kenny'nin inancını hiç de kolay terk etmediği, şüphelerine de çokça direnerek sonunda bilinemezciğe sürüklenmesidir. O, din-bilim ilişkisini dışlamaz, bu iki alanın bazen çakışıp bazen de çatışabileceğini, çatıştıkları takdirde ikisinin farklı alanlar olduğunu vurgular. Ayrıca günümüzde din ile felsefenin daima ilişki içerisinde olması gerektiğini söyleyerek din felsefesine zemin hazırlar. Dahası Kenny'nin din felsefesinde doğal teoloji kavramının merkezî bir yere sahip olduğuna, hatta onun agnostisizmini, bu kavramdan hareketle temellendirmeye çalıştığına şahit oluruz. Bu bağlamda Kenny, dinî inancın akla dayalı olarak temellendirilmesi gerektiğini savunarak vahyi dışlar. Bu tutumu ise eleştirilere açıktır. Zira dinin temeli olarak sadece akla dayalı ölçütlerin önerilmesi, vahiy, kalbî bilgi gibi kaynakların göz ardı edilmesi günümüz din felsefesinde de hâlen tartışılmaktadır.

Tezimizin ikinci bölümünde öncelikli olarak Kenny'nin temelci ve delilselci prensipleri ile düalizm eleştirisi öne çıkar. Kenny; agnostisizmi, zorunlu ve olumsal olmak üzere iki kısma ayırsa da kendisini zorunlu bir agnostik olarak nitelendirmez. Lakin zayıf bir agnostik olarak da görünmemektedir. Zira o, Tanrı'nın bilinmezliğini, büyük bir gayretle ortaya koymaya çalışır. Onun olumsal agnostik tutumu, farklı bir çizgidedir. Bu açıdan zayıf agnostiklerden ziyade güçlü agnostiklere daha yakın görünmektedir. Bilimsel, felsefî, dinî ve ahlakî açıdan agnostisizmin daha doğru bir tutum olduğunu belirterek teizm ve ateizmi tenkit eder.

Kenny, genelde St. Thomas'ın Tanrı'nın varlığı lehine getirdiği argümanlarından beş yolu eleştirerek agnostisizmini temellendirmeye çalışır. St. Thomas'ın beş yolu, İslam filozoflarının da kullandığı ontolojik, kozmolojik ve tasarım argümanlarını içerir. Bu açıdan

Kenny'nin bu delillere yaptığı eleştiriler, en az Hristiyanları ilgilendirdiği kadar teist olan Yahudi ve Müslümanları da ilgilendirmektedir. Kenny, Tanrı'nın varlığı lehine kozmolojik, ontolojik, dinî tecrübe ve tasarım argümanı gibi kanıtların sunulduğunu, fakat hepsinde eksiklikler olduğunu, bunların yetersiz olduğunu savunur. O, beş yolu eleştirse de bu delilleri tamamen reddetmez. Bu delillerin olumlu ve olumsuz yönlerine dikkat çeker. Gerek teist gerekse ateistlerin kendi pencerelerinden haklı ve haksız olabileceğine işaret eder. Kendi kapısını da bu argümanların ikna ediciliğine kapatmaz. Ayrıca kötülük problemini de teist ve ateistlerin Tanrı'nın varlığı hakkında farklı yorumlayabileceğini belirtir. Bu yönleri ile felsefî açıdan agnostik tutumunu temellendirmeye çalışır.

Kenny, Tanrı'nın bilinemez olduğunu, Tanrı'nın varlığı lehine ya da aleyhine herhangi ikna edici bir delil bulamadığını, bu bakımdan kanıt arayışını sürdürdüğünü ifade etmektedir. O, bizlere âdeta delil olmadığı için Tanrı'yı ne inkâr ediyorum ne de ona inanıyorum, demektedir. Bu açıdan diğer agnostiklerden ayrılmakta, teistik ya da ateistik bir bilinemezlikten ziyade delilci bir bilinemezciğe yakın bir konumdadır. O, her ne kadar bazı insanlar Tanrı'ya iman etse de aslında bunun kanıta dayalı olmadığını, sübjektif bir durum olduğunu düşünür. Tanrı'nın ancak edebiyat ya da şiire konu edilebileceğini, fakat felsefî açıdan Tanrı'ya iman veya inkârı temellendirmenin güç olduğunu savunur.

Kenny, iman kavramını, temelcilik ilkesinden hareketle tanımlar. Bir inancın, apaçık ya da temel olan, duyulara veya belleğe açık olan ya da bu iki grup dışında ayrıca daha da önemseydiği argüman, sorgu veya performansla savunulabilen üç ana gruptan birine girerse bilinebileceğini kabul eder. Tanrı'ya inancın, bu üç gruptan belki ancak üçüncü gruba girebileceğini, bunun da sübjektif bir tutum olacağını belirtir. Kendisinin ise bu konuda kararsız olduğunu açıklayarak agnostisizmini, bilimsel ve felsefî açıdan temellendirmeye çalışır. Ona göre her ne kadar apaçık olan ya da duyulara, performansa, kanıta, başkalarının tanıklığına dayalı bilgiler olsa da biz, Tanrı'yı bu bilgi kaynaklarından hiçbirisi ile bilemeyiz. Kenny, her ne kadar bu ölçütleri öne sürse de tüm insanların inançlarını kanıtlarla temellendirmede eğitim, kültür, aklî yetenek vb. açıdan aynı seviyede olmamaları gibi sebeplerden dolayı bu delilci bakış açısını tatmin edici bulmak güçtür. Bütün hayatımızı bu argümanların gerçekliğine adanmak gerçekçi değildir. Başka sorumluluklarımız vardır, herkesin hayat gâilesi farklıdır. Dinî bilginin kaynakları ile ilgili tartışmalar sürmektedir. Dahası bir insan hayatı göz önünde bulundurulduğunda agnostik tutumun ne kadar yararlı veya zararlı olacağı da sorgulanmalıdır.

Ateistlerin evrenin, yaşamın ve insan dilinin kaynağı konusunda tatmin edici cevaplar veremediğini belirten Kenny, teizmi tenkitleri bağlamında agnostik tutumunun ateistler gibi kötülük probleminden hareket etmediğini vurgular. Batı teizminin Tanrısının insanların gelecek eylemlerini önceden öngörmesi ile insanların özgür olmasını aynı anda sağlayamayacağını iddia eder. Ayrıca teizmi eleştirileri bağlamında beden sahibi olmayan manevi bir varlığa zihin atfetme fikrinden hareket eder. Beden sahibi olmayan bir Tanrı'nın mevcudiyetinin güçlüklerine işaret ederek ateistlerden ayrıldığını belirtir. O nasıl ki zor durumda birilerinden yardım istemeyi, yanlış görmüyorsa aynı şekilde Tanrı'yı bulmak için dua etmeyi de komik ve saçma görmez. Bu nokta da tenkitlere açık gibidir.

Kenny, Batı teizminin Tanrı anlayışını; ilk günah, töz değiştirme, itiraf, teslis, iman anlayışı, Tanrı'nın sıfatları, din adamlarının kutsiyeti, evlilik, boşanma, cinsellik, savaş gibi konularda tenkit ederek agnostik tutumunu temellendirmeye çalışır. Yer yer Yahudilik, İslamiyet gibi dinlerden bahsetse de eleştirilerinin merkezinde Hristiyanlık inancı vardır. Bu sebeple agnostisizm kavramının Hristiyanlıktaki akla aykırı olan dogmatik inanca bir tepki olarak ortaya çıktığı iddiasına hak verilebilir. O, bu bakımdan da Tanrı'ya inanmada güçlük çeker, ahlakî ve dinî yönden agnostisizmi makul bulur.

Tezimizin üçüncü bölümünde Kenny'nin tüm tenkitlerinin merkezinde Hristiyanlıktaki Tanrı anlayışı olduğunu yakından görürüz. Onun eserlerinde İslamiyet'in Allah inancını, Yahudiliğin Yehova ya da Hristiyanlık dışındaki bir Tanrı inancını tenkit etmesini müşahade etmedik. Bilakis o, zorunlu varlık kavramını değiştirerek Tanrı'nın yeniden tanımlanması ile agnostisizm de dâhil teizme karşı birçok problemin çözülebileceğine de işaret eder. Ona göre Tanrı, kavranamazdır. Dolayısıyla lafzî olarak Tanrı hakkında sessiz kalmak daha mantıklıdır. O, ayrıca mecazî ya da şiirsel olarak Tanrı hakkında zor da olsa konuşulması gerektiği taraftarıdır. Ona göre teoloji mecazî konuşur. Her ne kadar bazı teologlar, teolojik dilin kıyasî olduğunu ve kıyasın zorunlu olarak mecazî olmadığını söylemeyi tercih etse de mecazî olmayan kıyasın Tanrı'ya nasıl uygulandığını açıklamaya yönelik teolojik girişimler, başarısızdır.

Kenny, Tanrı'nın sadece ilim, ezeli bilgi ve kudret sıfatlarının felsefi analize uygun olduğunu düşünüp eserlerinde bu sıfatları inceler. Tanrı'nın aynı anda tüm bu sıfatlara sahip olamayacağını düşünür. Bu sıfatların Tanrı'nın değişmezliği, basitliği gibi diğer sıfatlarıyla tezatlar oluşturduğunu iddia eder. İndeterminist ve determinist bakış açılarının tasavvur edildiği dünyaların avantaj ve dezavantajlarını irdeleyerek Tanrı'nın sıfatlarını tutarsız bulduğunu ve bu sebebin, kendisini agnostik yapan en önemli hususlardan bir tanesi

olduğunu vurgular. Bu anlamda Hristiyanlık dışında alternatif Tanrı tanımları yapılarak bu sıfatların tutarlı hâle getirilebileceğine de işaret eder. O, Tanrı'nın duyu algıları ile algılanmadığını, Tanrı'yı tecrübe edemeyeceğimizi, hayal gücü ile Tanrı'dan bahsetmenin çok da ikna edici olmadığını iddia eder. Tanrı'nın bilinemez, tarifsiz ve adlandırılmaz olduğunu belirtir.

Kenny'ye göre Tanrı'nın sıfatları hakkındaki felsefî zorlukların tamamen çözüldüğünü, Tanrı'nın varlığı lehine sunulan kanıtların veya ontolojik argümanın geçerli olduğunun gösterildiğini varsaysak bile Tanrı'ya mutlak bir bağlılık ile bağlanmak şimdi olduğundan daha makul olmaz. O, geçerli olduğuna inanılan en sevilen herhangi felsefî bir argümanı düşünmemizi ister ve birinin bütün yaşamını onun geçerliliğini göstermeye adanmasının mantıklı olmadığını düşünür.

Kenny, yalnızca insanların kötü iradesinin veya felsefî sapkınlığın Tanrı'nın aleni olan varlığının görülmesini engellediğini savunan teistik tutumu da değerlendirir. Ona göre teistlerin kötü irade ile ilgili bu fikri, doğru değildir. Zira bir zamanlar Tanrı'ya inanan ve artık bu inancı terk eden biri, kendi yaşamındaki olaylara ve ahlaksızlıklara bakarak Tanrı'nın varlığı lehine olan gerekçelerini çürütebilir. Bu açıdan Tanrı'nın yargılamasından korkmamız sebebiyle ilahî bir yargıcın yokluğunu dilemek için her türlü nedenimiz vardır. Böylece kötü niyetli irade, inananların kararlarını birden fazla yolla çürütebilir. Bir inanmayanın inançsızlığı gibi bir inananın inancı da kusurlarının sonucu olabilir.

Kenny'nin agnostik tutumu açısından İslamî bir agnostisizmin mantıksız olacağı aşikârdır. İslam düşünürleri arasında da Allah (c.c.)'ın mahiyeti gibi bazı şeyleri bilemeyeceklerini yer yer söyleyenler olsa da bu tutum, mutlak bir bilinemezcilik olmadığı gibi olumsal bir agnostik tutum da değildir. İslam düşünce tarihi boyunca Allah'ın sıfatları, isimleri, fiilleri hakkında tartışmalar olsa da bu durum, bu düşünürlerin agnostik olduğunu göstermez.

KAYNAKÇA

Akgün, Tuncay:	“Anthony Kenny’ye Göre Tanrı İnancının Rasyonelliği”, Beytulhikme Felsefe Dergisi , S. 1, Ankara, 2018, ss. 95-118.
Anselm:	Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury: Proslogion , ed. Jasper Hopkins-Herbert Richardson, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 2000.
Aristotle:	Aristotle’s on the Soul , Çev. Hippocrates G. Apostle, Grinnell-Iowa, The Peripatetic Press, 1981.
Aristoteles:	Eudemos’a Etik , Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.
Aristoteles:	Metafizik , Çev. Ahmet Arslan, 3. bsk., İstanbul, Sosyal Yay., 2010.
Aristoteles:	Nikomakhos’a Etik , Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2014.
Aristoteles:	Yorum Üzerine , Çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 1996.
Arslan, Ahmet:	İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a , C. III, 4. bsk., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014.
Augustine:	On Free Choice of the Will , Çev. Thomas Williams, Indianapolis, Hackett Publishing, 1993.
Aydın, Mehmet S.:	Din Felsefesi , 13. bsk., İzmir, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., 2014.
Ayer, A. J.:	Dil, Doğruluk ve Mantık , Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, 2. bsk., İstanbul, Metis Yay., 1998.
Batak, Kemal:	Naturalizm Çıkmazı: Dennett’ten Dawkins’e Yeni Ateizmin Felsefî Temelleri ve Teistik Eleştirisi , İstanbul, İz Yay., 2011.
Batak, Kemal:	Tanrı’yı Bilmek: Alvin Plantinga’nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji , 2. bsk., İstanbul, İz Yay., 2015.

Bentham, Jeremy:	Deontology together with A Table of The Springs of Action and The Artical on Utilitarianism , ed. Amnon Gold Worth, Oxford, Clarendon Press, 2002.
Boethius:	Felsefenin Tesellisi , Çev. Çiğdem Dürüşken, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2014.
Bölükbaşı, Rıza T.:	Kâmûs-ı Felsefe: Felsefe Sözlüğü , Haz. Recep Alpyağıl, Ankara, Doğu-Batı Yay., 2015.
Castaneda, H. N.:	“Omniscience and Indexical Reference”, Journal of Philosophy , Vol. LXIV, No. 7, New York, 1967, pp. 203-210.
Chomsky, Noam:	Dil ve Zihin , Çev. Ahmet Kocaman, 3. Bs., Ankara, Bilgesu Yay., 2018.
Clifford, W. K.:	“The Ethics of Belief”, Lectures and Essays , ed. Leslie Stephen-Frederick Pollock, London, Macmillan, 1886, pp. 1-10.
Copleston, Frederick:	A History of Philosophy: Ockham to Suarez , Vol. III, London, Burns Oates-Washbourne, 1953.
Copleston, Frederick:	Felsefe Tarihi: Kant , Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 1989.
Cornforth, Maurice:	“Bilinemezçiler: Kant ve Mach”, Çev. Aynur Toraman-Taylan Şahbaz, Evrensel Bilim , S. 3, İstanbul, Doğa Basın Yay., Yaz/2002, ss. 4-32.
Çankı, Mustafa N.:	Büyük Felsefe Lûgatı , C. I, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1954.
Çevik, Mustafa:	David Hume ve Din Felsefesi , İstanbul, Dergâh Yay., 2006.
Çitil, Ahmet A.:	Matematik ve Metafizik , İstanbul, Alfa Yay., 2012.
Dawkins, Richard:	Kör Saatçi , Çev. Feryal Halatçı, Ankara, TÜBİTAK, 2002.
Descartes, René:	Ahlak Üzerine Mektuplar , İstanbul, MEB, 1996.
Descartes, René:	Felsefenin İlkeleri , Çev. Mehmet Karasan, Ankara, Maarif Matbaası, 1943.

Descartes, René:	Metafizik Düşünceler , Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, MEB, 1942.
Descartes, René:	Metot Üzerine Konuşma , Çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yay., 1984.
Dummett, Michael:	“Bringing about the Past”, Philosophical Review , USA, Duke University Press, 1960, pp. 338-359.
Elder, Pliny:	Natural History , Çev. John Healey, London, Penguin Books, 1991.
Engels, Friedrich:	Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm , Çev. Öner Ünal, Ankara, Sol Yay., 1970.
Farrer, Austin:	Finite and Infinite: A Philosophical Essay , Westminster, Dacre Press, 1964.
Fennî, İsmail E.:	Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü] , Haz. Recep Alpyağıl, Konya, Çizgi Kitabevi, 2015.
Findlay, J. N.:	“Can God’s Existence Be Disproved?”, New Essays in Philosophical Theology , ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, 8th Edition, London, SCM Press, 1972, pp. 47-56, 71-76.
Flew, Anthony:	God and Philosophy , New York, Harcourt, Brace and World Inc., 1966.
Flew, Anthony:	The Presumption of Atheism , London, Elek Books-Pemberton, 1976.
Flew, Anthony:	Yanılmışım Tanrı Varmış: Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi , Çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, 8. bsk., İstanbul, Profil Yay., 2009.
Flint, Robert:	Agnosticism , New York, Charles Scribner’s Sons, 1903.
Freud, Sigmund:	Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman , Çev. H. Zafer Kars, 3. bs., İstanbul, Kaynak Yay., 1995.
Gündüz, Şinasi:	Hristiyanlık , 6. bs., İstanbul, İSAM Yay., 2017.
Hacınebioğlu, İ. L.:	Does God Exist?: Logical Foundations of the Cosmological Argument , İstanbul, İnsan Publications, 2008.

Hepburn, Ronald W.:	“Agnosticism”, The Encyclopedia of Philosophy , ed. Paul Edwards, Vol. I, New York, Macmillan Publishing Press, 1972, pp. 56-59.
Homeros:	İlyada , Çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul, Can Yay., 2008.
Homeros:	Odysseia , Çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul, Can Yay., 2008.
Hume, David:	An Enquiry Concerning Human Understanding , ed. Eric Steinberg, 2nd Edition, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing, 1993.
Hume, David:	Din Üstüne , Çev. Mete Tuncay, 4. bsk., Ankara, İmge Kitabevi, 2004.
Huxley, Thomas H.:	“Agnosticism”, Christianity and Agnosticism: A Controversy , New York, D. Appleton and Company, 1889, pp. 14-57.
Huxley, Thomas H.:	“Agnosticism and Christianity”, Christianity and Agnosticism: A Controversy , New York, D. Appleton and Company, 1889, pp. 194-240.
Işık, Aydın:	İnanç Krizi: Augustinus, Gazali, Kant, Russell , İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2009.
James, William:	“The Will to Believe”, The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy , Calcutta, Longmans, Green and Company, 1912, pp. 1-31.
Kant, Immanuel:	Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi , Çev. İ. Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1995.
Kant, Immanuel:	Critique of Pure Reason , Çev. Paul Guyer-Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
Kant, Immanuel:	Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena , Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, 2. bsk., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
Kant, Immanuel:	Pratik Usun Eleştirisi , Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, 2. bs., İstanbul, Say Yay., 1994.

Karataş, Cevdet:	“Agnostisizm-Ateizm İlişkisi”, T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2018.
Kellenberger, James:	“İmanın Üç Modeli”, Dinî Bilginin İmkânı , Der. Temel Yeşilyurt, İstanbul, İnsan Yay., 2003.
Kenny, Anthony:	A Path From Rome: An Autobiography , London, Sidgwick-Jackson, 1985.
Kenny, Anthony:	A Stylometric Study of the New Testament , Oxford, Clarendon Press, 1986.
Kenny, Anthony:	“Agnostisizm ve Ateizm”, Çev. Yaşar Türkben, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. I, S.1, Yozgat, 2012, ss. 161-168.
Kenny, Anthony:	“Aklın Erdemi”, Çev. Aydın Topaloğlu, Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar , Haz. Recep Alpyağıl, C. II, İstanbul, İz Yay., 2012, ss. 95-108.
Kenny, Anthony:	Aquinas: A Collection of Critical Essays , London, University of Notre Dame Press, 1969.
Kenny, Anthony:	Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe , Çev. Serdar Uslu, C. I, İstanbul, Küre Yay., 2017.
Kenny, Anthony:	Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Orta Çağ Felsefesi , Çev. Şeyma Yılmaz, C. II, İstanbul, Küre Yay., 2017.
Kenny, Anthony:	Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi , Çev. Volkan Uzundağ, C. III, İstanbul, Küre Yay., 2017.
Kenny, Anthony:	Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Dünyada Felsefe , Çev. Burcu Doğan, C. IV, İstanbul, Küre Yay., 2017.
Kenny, Anthony:	“Bilgi, İnanç ve İman”, Çev. Hakan Gündoğdu, Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar , Haz. Recep Alpyağıl, C. II, İstanbul, İz Yay., 2012, ss. 766-783.

Kenny, Anthony:	“Bilinmeyen Bir Tanrıya İman”, Çev. Fatih Topaloğlu, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi , C. XIII, S. 2, Samsun, 2013, ss. 229-241.
Kenny, Anthony:	Faith and Reason , New York, Columbia University Press, 1983.
Kenny, Anthony:	Freewill and Responsibility , London, Routledge-Kegan Paul, 1978.
Kenny, Anthony:	“Human Abilities and Dynamic Modalities”, Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences , ed. Juha Manninen-R. Tuomela, Vol. LXXII, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1976, pp. 209-232.
Kenny, Anthony:	Reason and Religion: Essays in Philosophical Theology , Oxford, Basil Blackwell, 1987.
Kenny, Anthony:	“Tanrı’nın “Önceden Bilme”si ve İnsan Hürriyeti”, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , S. 6, İzmir, 1989, ss. 625-638.
Kenny, Anthony:	The Enlightenment: A Very Brief History , London, SPCK, 2017.
Kenny, Anthony:	The Five Ways: St. Thomas Aquinas’ Proofs of God’s Existence , London, Routledge, 1969.
Kenny, Anthony:	The God of the Philosophers , Oxford, Clarendon Press, 1988.
Kenny, Anthony:	The Unknown God: Agnostic Essays , London, Continuum Press, 2005.
Kenny, Anthony:	What I Believe , London, Continuum Press, 2007.
Kenny, Anthony:	What is Faith?: Essays in the Philosophy of Religion , Oxford, Oxford University Press, 1992.
Kretzmann, Norman:	“Omniscience and Immutability”, The Journal of Philosophy , Canada, 1966, pp. 1-11.
Kutluer, İlhan:	“Laedriyye”, İslam Ansiklopedisi , C. XXVII, Ankara, TDV Yay., 2003, ss. 41-42.

Leibniz, Gottfried W.:	Teodise: İmanla Akıl Uygunluğu Üzerine Konuşma , Çev. Hüseyin Batuhan, Ankara, Ayrıntı Basımevi, 2009.
Locke, John:	İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme , Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yay., 1996.
Mackie, John L.:	“Evil and Omnipotence”, Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy , Vol. LXIV, No. 254, USA, Thomas Nelson-Sons Press, 1955, pp. 200-212.
Mansel, Henry L.:	The Limits of Religious Thought , Boston, Gould-Lincoln, 1859.
Marx, Karl:	Hegel’in Hukuk Felsefesi’nin Eleştirisi , Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yay., 1997.
McPherson, Thomas:	“Religion as the Inexpressible”, New Essays in Philosophical Theology , ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, 8th Edition, London, SCM Press, 1972, pp. 131-143.
Mill, John S.:	Din Üzerine Üç Deneme , Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yay., 2017.
Mill, John S.:	Faydacılık , Çev. Gökhan Murteza, 2. bs., İstanbul, Pinhan Yay., 2019.
Molina, Luis:	On Divine Foreknowledge , Part IV of the Concordia, Çev. Alfred J. Freddoso, London, Cornell University Press, 1988.
Monod, Jacques:	Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi Üzerine Bir Deneme , Çev. Élodie Eda Moreau, İstanbul, Alfa Yay., 2012.
Nagel, Thomas:	The View From Nowhere , Oxford, Oxford University Press, 1987.
Newman, John H.:	Newman’s University Sermons: Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford: 1826-43 , London, SPCK, 1970.
Özcan, Hanifi:	Epistemolojik Açıdan İman , 6. bs., İstanbul, İFAV Yay., 2015.

Pascal, Blaise:	Düşünceler , Çev. Metin Karabaşoğlu, 4. bsk., İstanbul, Kaknüs Yay., 2003.
Pike, Nelson:	God and Timelessness , London, Routledge-Kegan Paul, 1970.
Plantinga, Alvin:	God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God , Ithaca, Cornell University Press, 1967.
Plantinga, Alvin:	“Is Belief in God Properly Basic?”, Nous , Vol. XV, No. 1, New Jersey, Wiley-Blackwell Press, 1981, pp. 41-51.
Plantinga, Alvin:	The Nature of Necessity , London, Oxford University Press, 1974.
Plantinga, Alvin:	Warrant and Proper Function , Oxford, Oxford University Press, 1993.
Platon:	Yasalar , Çev. Candan Şentuna-Saffet Babur, İstanbul, Kabalcı Yay., 2007.
Poidevin, Robin L.:	Agnosticism: A Very Short Introduction , Oxford, Oxford University Press, 2010.
Prior, Arthur N.:	“Is Necessary Existence Possible?”, Philosophy and Phenomenological Research , Vol. XV, No. 4, USA, Phenomenological Society Press, 1955, pp. 545-547.
Quine, W. V. O.:	From a Logical Point of View , 2nd Edition, New York, Harper Torchbooks, 1961.
Quine, W. V. O.; Ullian J. S.:	Bilgi Ağı , Çev. A. Hadi Adanalı, Ankara, Kitâbiyât Yay., 2001.
Peterson, Michael; Vd.:	Akıl ve İnanç , Çev. Rahim Acar, 4. bsk, İstanbul, Küre Yay., 2013.
Reçber, Mehmet S.:	“Düalizm, Swinburne ve Foster”, İslâmî Araştırmalar , C. XIII, S. 2, 2000, ss. 203-208.
Rowe, William L.:	“Agnosticism”, Routledge Encyclopedia of Philosophy , ed. Edward Craig, Vol. I, London, Routledge Press, 1998, pp. 121-123.

Russell, Bertrand:	Felsefe Sorunları , Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yay., 1993.
Russell, Bertrand:	Neden Hristiyan Değilim , Çev. Ender Gürol, İstanbul, İlke Kitap, 2009.
Russell, Bertrand:	Neye İnanıyorum , Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, BGST Yay., 2015.
Russell, Bertrand:	“What is an Agnostic?”, The Basic Writings of Bertrand Russell , ed. Robert E. Egner-Lester E. Denonn, New York, Routledge Press, 1961, pp. 557-565.
St.Thomas, Aquinas:	Summa Theologiae: A Concise Translation , ed. Timothy McDermott, London, Methuen Press, 1989.
Sidiropoulou, Chryssi:	“St. Thomas’s Ontological Argument: Riddle or Game”, Philosophical Inquiry , Vol. XXXI, No. 3-4, Summer-2009, pp. 131-152.
Sidiropoulou, Chryssi:	“Wittgenstein’s Apophatic Descriptions”, Ludwig Wittgenstein between Analytic Philosophy and Apophaticism , ed. Sotiris Mitralaxis, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 49-80.
Spencer, Herbert:	First Principles , 5th Edition, London, Williams-Norgate, 1915.
Spinoza, Benedicte:	Törebilim , Çev. Aziz Yardımlı, 4. bsk., İstanbul, İdea Yay., 2016.
Stephen, Leslie:	An Agnostic’s Apology , London, Smith-Elder Co., 1893.
Tillich, Paul:	İmanın Dinamikleri , Çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000.
Tolun, Haydar:	Felsefe Vokabüleri , Haz. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2018.
Topaloğlu, Aydın:	“Fârâbi ve Thomas Aquinas’a göre Tanrı’nın Varlığı ve Sıfatları”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 1988.
Topaloğlu, Aydın:	Filozofların Tanrısı , İstanbul, İz Yay., 2020.

Topaloğlu, Aydın:	John Scotus Erigena Metafiziği , İstanbul, Akis Kitap, 2014.
Topaloğlu, Aydın:	Teizm ve Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları , İstanbul, İz Yay., 2020.
Tüzer, Abdüllatif:	Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım , İstanbul, Dergâh Yay., 2006.
Uslu, Ferit:	“Agnostisizm”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. XI, S. 21, Çorum, 2012, ss. 5-28.
Ward, James:	Naturalism and Agnosticism , Vol. I, 3rd Edition, London, Adam-Charles Black, 1906.
West, David:	Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya , Çev. Ahmed Cevizci, İstanbul, Paradigma Yay., 1998.
Wittgenstein, Ludwig:	Felsefî Soruşturmalar , Çev. Deniz Kandır, İstanbul, Totem Yay., 2005.
Wittgenstein, Ludwig:	On Certainty , ed. G.E.M. Anscombe-G.H. von Wright, Oxford, Basil Blackwell, 2003.
Wittgenstein, Ludwig:	Tractatus Logico-Philosophicus , 5. bs., İstanbul, Metis Yay., 2008.
Wright, G. H.:	Explanation and Understanding , ed. Ted Honderich, London, Routledge-Kegan Paul, 1971.
Yaran, Cafer S.:	Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları , İstanbul, Ensar Yay., 2011.
Yılmaz, Tahsin:	Determinizm ve Hürriyet Problemi , Ankara, Sevinç Matbaası, 1972.
	Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, İstanbul, Ravza Yay., 2014.
	Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul, Yeni Yaşam Yay., 2014.

ÖZGEÇMİŞ

2008 yılında Beykoz İmam Hatip Lisesi’nden mezun oldu. 2008-2012 senelerinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde eğitim gördü. 2010-2012 yılları arasında İstanbul Üniversitesi’nde Felsefe Bölümü’nde Yan Dal eğitimini tamamladı. 2012 yılından beri Millî Eğitim Bakanlığında öğretmenlik görevini yapmaktadır.

2012-2014 yılları arasında Prof. Dr. Recep Alpyağıl’ın danışmanlığında “Babanzâde Ahmet Naim’in “İlmü’n-Nefs” Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı” adlı tezle İstanbul Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü-Din Felsefesi Ana Bilim Dalı alanındaki Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. 2014 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Ana Bilim Dalında doktora eğitimine başladı.